

## Lücke im System

### Kommunikationstheoretische Zumutungen für die Theologie

#### Bernhard Fresacher

##### 1. Unterschiede der Rationalitätskonzepte

Wenn man von Rationalitätstypen spricht, provoziert man die Frage nach der Einheit. Eine Rationalität oder viele? Und welche? Die Antwort darauf hängt wiederum davon ab, was man unter Rationalität versteht, und wo man sie ansiedelt. Man mag damit zunächst irgendwie etwas Vernünftiges verbinden. Dabei reicht die Palette der Assoziationen weit: von Berechenbarkeit bis hin zu Fertigkeit, von kognitiven bis hin zu ethischen Ansprüchen, unter Einbezug emotionaler und volitionaler Aspekte. Der Begriff soll nicht nur Kluges, sondern irgendwie Richtiges zum Ausdruck bringen – und begründet sich damit selbst: Vernünftig ist, was vernünftig ist. Aber ist es immer vernünftig, vernünftig zu sein? Heute assoziiert man mit vernünftigem Verhalten zum Beispiel, dass man Risiken richtig einzuschätzen oder aus der Fülle der Informationen richtig auszuwählen weiß. Nachhaltigkeit steht ganz oben auf der Agenda ökologisch orientierter Vernunftkonzepte, die gegenwärtig mit breiter Akzeptanz rechnen können. Das war nicht immer so, sowohl was die Frage der Einheit, als auch die Frage des Wesens der Rationalität anbelangt.

Seit der Antike wird die Vernunft (*logos*, lateinisch: *ratio*) als ein Vermögen angesehen, das den Menschen vom Tier unterscheidet und zu vernünftiger Rede und vernünftigem Handeln im Haushalt (*oikos*) ebenso wie in der Stadtgesellschaft (*polis*) befähigt: als ein von Natur aus im Menschen angelegtes Streben nach dem Wahren, Guten und Schönen und insofern als Ordnungsprinzip der Welt. Steigerungen sind also auch möglich. Die Vernunft erscheint teleologisch ausgerichtet: auf ein glückendes Leben (*eudaimonia*). Man kann zwischen Gelingen und Scheitern unterscheiden, zwischen Perfektion und Korruption – und muss sich entsprechend anstrengen. Erkenntnis *und* Erziehung – beides wird für nötig erachtet, damit der Geist im Körper seine eigene Freiheit gewinnen kann. Dabei

ordnet man das Rationale dem Männlichen und das Emotionale dem Weiblichen zu – und dem Männlich-Rationalen unter. Später bedeutet Vernunft dann vor allem standesgemäßes Verhalten: die im Habitus verkörperte Ratio.

Mit Rationalität sind ebenso wie mit Religion Einheitserwartungen verbunden. Entsprechend strebt man danach, beide Kreise in Übereinstimmung zu bringen: *fides et ratio* (Glaube und Vernunft), bis dann im Mittelalter die Kreise auseinanderzudriften beginnen und sich schließlich unter neuzeitlichen und modernen Bedingungen auf beiden Seiten weiter ausdifferenzieren, hin zu einem Pluralismus sowohl der Rationalitäten beziehungsweise Systeme als auch der Religionen beziehungsweise Konfessionen. Dies schlägt sich beispielsweise etwa in einer Formulierung des 1. Vatikanischen Konzils von 1870 nieder: „*recta ratio fidei fundamenta demonstrat* – die rechte Vernunft beweist die Grundlagen des Glaubens“ (DH 3019). Diese Beschreibung lässt – in der Wahl der *recta ratio* – gerade die Pluralität erkennen, die sie ausschließen will. Klassisch knüpft die katholische Fundamentaltheologie daran an, wenn sie sich auf Theorieranlagen im Raum der Wissenschaft, vornehmlich der Philosophie, bezieht, die sie für geeignet hält, um sich in ihrer Grundlagenarbeit – apologetisch, das heißt: zur Plausibilisierung des Christlichen in der Moderne – an diesen zu orientieren.

Im 16. Jahrhundert setzt die Umstellung von Natur auf Bewusstsein ein. Man führt Rationalität auf innere mentale Zustände zurück und unterscheidet sie von äußeren körperlichen Dingen. Darin besteht das Erbe der cartesianischen Unterscheidung von *res cogitans* und *res extensa*. Die Aufklärung erscheint dann als ein letzter Versuch, das Individuum durch eigene Einsicht – und nicht in erster Linie durch vorgegebene Unterschiede zum Tier oder durch vorgegebene Standesunterschiede – moralisch und das heißt: sozial zu binden, also auf andere Weise als in der Antike und im Mittelalter Rationalität und Lebensführung miteinander zu verknüpfen. Statt auf Perfektion setzt man nun auf Reflexion. Die Vernunft gewinnt ihre Einheit durch Selbstbestimmung, erst transzendental, dann individuell, heute vor allem auch ästhetisch gefasst.<sup>1</sup> Die Freiheit stellt

---

<sup>1</sup> Der Geschmack urteilt schneller als die Vernunft, und die Vernunft selbst wird zu einer Frage des Geschmacks. Vgl. B. Fresacher, *Wer glaubt, hört auf zu denken!? Religion nach der Aufklärung und die Aufgaben der christlichen Theologie heute*, in:

sich nicht mehr teleologisch, sondern selbstreferenziell ein. Die Theologie beginnt, sich auf intrinsezistische Begründungsverfahren umzustellen.<sup>2</sup>

Man kann es auch so sagen: An die Stelle des Universalismus der *einen* Vernunft tritt der Universalismus der standpunktgebundenen Vernunft. Was als vernünftig gilt, hängt vom Bezugssystem ab. Man spricht von Systemrationalitäten: An der Supermarktkasse zum Beispiel nützen keine Gottesbeweise. Rational verhält sich dort, wer auch bezahlt. In der Wissenschaft verhält sich vernünftig, wer Theorien in den Methoden der jeweiligen Disziplinen zu bilden vermag, in der Liebe hingegen, wer alles einschließlich sich selbst mit den Augen des oder der anderen sieht. Man muss wissen, wann es worauf ankommt. Damit ist gerade nicht einem Partikularismus oder Relativismus der Vernunft das Wort geredet. Immer geht es um einen universalen Anspruch – nur dass ihn die Wirtschaft in ihrer spezifischen Rationalität auf andere Weise erhebt als die Wissenschaft oder die Liebe oder der Glaube. Was insofern aus der einen Sicht als rational erscheinen mag, kann sich aus der anderen als irrational herausstellen. Man muss in der Lage sein, von Fall zu Fall den Standpunkt zu wechseln. Daran sind heute vor allem auch Professionalitätserwartungen geknüpft. Auf diese Weise wird in der Moderne des 20. und 21. Jahrhunderts individuelles Verhalten sozial koordiniert, oder anders formuliert: das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft rational gestaltet.

Eine übergeordnete Position, ein archimedischer Punkt, eine *God's eye view* steht dafür nicht mehr zur Verfügung, nicht einmal für die Religion: Auch wer sich auf Gott beruft, muss angeben können, von welchem Standpunkt aus er beziehungsweise sie dies tut. Der kulturelle Blick des Unterscheidens und Vergleichens läuft immer mit – und fällt auf ihn selber zurück. Seinerseits lässt dieser sich nämlich wieder als kulturell, das heißt: als auch anders möglich entlarven. Darin besteht nicht zuletzt das Dilemma des modernen religiösen Fundamentalismus. Er muss die Exklusivität seiner eigenen Position als Alternative zu anderen behaupten und eben darin

---

ders. (Hg.), *Neue Sprachen für Gott. Aufbrüche in Medien, Literatur und Wissenschaft*, Ostfildern 2010, 67–97.

<sup>2</sup> Vgl. M. Seckler, *Theologie als Glaubenswissenschaft sowie Fundamentaltheologie: Aufgaben und Aufbau, Begriff und Namen*, in: HFTh<sup>2</sup> 4, 132–184, 331–402.

gerade nicht als absolute, sondern als eine Kultur unter anderen – die unter den Vorzeichen politisch und rechtlich garantierter Freiheit solange als sonderbar toleriert wird, solange sie nicht zu Gewalt führt. Für diesen Fall ist dann die Politik zusammen mit dem Rechtssystem gefragt – aber nur dafür, nicht darüber hinaus als übergeordnete Instanz etwa auch für Fragen wissenschaftlicher Wahrheiten, intimer Liebesbeziehungen oder religiöser Überzeugungen. Im modernen Verständnis ist die Politik nur ein Teil der Gesellschaft; sie steuert nicht das Ganze.

In diesem Sinn gesteht die Moderne auch der Religion eine eigene Rationalität zu, im Unterschied zu anderen, aber ohne Verfügung über diese anderen und ohne Anspruch auf eine Überordnung. Sie mutet vielmehr den Vergleich des Eigenen mit anderen zu. Vorstellungen, die sich diesen Anforderungen verweigern und totalisierend auftreten, müssen damit rechnen, als solche entlarvt und relativiert zu werden. Die moderne Gesellschaft erscheint als Inbegriff der Gleichzeitigkeit verschiedener Weltzugänge, die zwar den Wechsel vom einen zum anderen zulassen, aber nicht eine allumfassende Form. Diese würde sich ihrerseits wiederum nur als eine unter anderen herausstellen.

Unter diesen Umständen hat man mit erheblichen Zweifeln zu rechnen, wenn man dennoch an einem universalistischen Einheitskonzept von Vernunft festhalten will, sei es metaphysisch oder subjektphilosophisch, sei es kommunikationstheoretisch oder evolutionspsychologisch begründet – um dann sein Scheitern an der Realität zu beklagen und seine Durchsetzung in derselben zu fordern. Von wem, und mit welchem Recht? Selbst die Wissenschaft kann nicht über ihr Metier hinaus vorschreiben, was als vernünftig zu gelten hat. Außerdem: Wer sollte sich um all jene kümmern, die partout nicht einsehen wollten, was die darin begründet beschriebene Vernunft ihnen gebietet? Die Polizei, Gerichte, die Psychiatrie, Bildungsmaßnahmen? Folglich erscheint es ebenso zweifelhaft, die Vernunft ausschließlich als eine menschliche Fähigkeit oder Fertigkeit zu betrachten, in der man unterschiedliche Grade der Perfektion erreichen kann, und für die man entsprechend geeignete oder ungeeignete Instrumente anwenden kann.

Vielmehr prägt die Gesellschaft – als kommunikativer Resonanzraum der Unterscheidung von vernünftig und unvernünftig – in all ihren Teilen zu jeder Zeit in erheblichem Maß, was in wel-

chem Moment als *recta ratio* gilt und was nicht. Zudem hält sie das Wissen bereit, dass sich das Vernünftige jederzeit als unvernünftig herausstellen kann, und dass man aber trotzdem von Fall zu Fall die richtige Wahl treffen und dafür nachvollziehbare Kriterien angeben muss.

Bietet die kommunikative Vernunft hierin einen Ausweg? Das philosophische Rationalitätskonzept von Habermas weckt diese Hoffnung, unter modernen pluralistischen, detranszendentalisierten Bedingungen doch noch eine Einheit im Vernünftigen zu finden:<sup>3</sup> durch Kommunikation, und zwar weil diese in ihrem Wesenskern auf Verständigung ziele. Aus der philosophisch rekonstruierten Natur sprachlicher Kommunikation unter physisch Anwesenden werden universalistische normative Maßstäbe für Vernünftiges abgeleitet. Die Kritik an seinem Idealismus beziehungsweise Naturalismus vorausgesetzt,<sup>4</sup> lässt dieses Konzept aber vor allem zwei wesentliche Fragen offen: Wie kommt Kommunikation allererst zustande und wie entstehen Sinn und Bedeutungen in ihr? Wie ist so etwas wie Verstehen überhaupt möglich? Ich schlage deshalb einen anderen Zugang zur Rationalität der Kommunikation vor. Dabei wird sich auch zeigen, wie eng Rationalitäts- und Kommunikationsverständnis zusammenhängen.

## 2. Schwierigkeiten einer Kommunikationstheorie

Kommunikation scheint die größte Selbstverständlichkeit der Welt zu sein. Ohne sie könnte der Mensch nicht existieren. Sprach- und Kooperationsfähigkeit gelten als kulturelle Basis seiner Evolution.<sup>5</sup> An die Leistungen der Kommunikation sind hohe Erwartungen geknüpft, nicht nur in der Theorie des kommunikativen Handelns von Habermas. Es wird sehr viel Geld ausgegeben, um an ihrer Technik

---

<sup>3</sup> Vgl. J. Habermas, *Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft*, in: ders., *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a. M. 2005, 27–83; ders., *Theorie des kommunikativen Handelns*. 2 Bde., Frankfurt a. M. 1981.

<sup>4</sup> Vgl. B. Fresacher, *Kommunikation. Verheißungen und Grenzen eines theologischen Leitbegriffs*, Freiburg i. Br. 2006, bes. 242–251.

<sup>5</sup> Vgl. M. Tomasello, *Origins of Human Communication*, London 2008; dt.: *Die Ursprünge der menschlichen Kommunikation*, Frankfurt a. M. 2009.

zu arbeiten und von dieser zu profitieren, angefangen von Schrift und Buchdruck über Telekommunikation, Radio und Fernsehen bis hin zu Computer, Internet und Social Media. Man verspricht sich Optimierungsmöglichkeiten aller Art von ihr: mehr Transparenz, mehr Effizienz, mehr Konsens usw. – in der Politik, bei der Arbeit, in der Familie usw. Beratungsgeschäfte bieten sich dafür auf dem Markt ebenso an wie Schulungsprogramme – bis hin zu Studiengängen in kommunikativer Theologie.<sup>6</sup> Die katholische Kirche in den Ländern Europas sucht den Ausweg aus der Krise unter anderem in der Organisation von Dialog- beziehungsweise Gesprächsprozessen.<sup>7</sup>

Die moderne Gesellschaft des 21. Jahrhunderts ist darauf eingestellt, die Lösungen für ihre Probleme in der Kommunikation zu suchen – und entdeckt im selben Moment die neuen Probleme, die sie sich dadurch einhandelt, die Flut an Informationen beispielsweise, die die Welt nicht nur beschreiben, sondern diese zugleich verändern. Die Beschreibungen verändern das, was sie beschreiben. Sie erzeugen neue Realitäten. Wohin führt der Kampf um Aufmerksamkeit? Wo endet die Spirale der Skandalisierungen? Wer kommt für die Folgen von Informationen auf?

Die Schwierigkeiten, Kommunikation zu beschreiben, fangen schon damit an, dass diese allgegenwärtig ist, und man sie deshalb nicht als etwas Außergewöhnliches erachtet, das man erklären müsste. In dem Moment, in dem man sie zum Thema macht, verliert sie diese Selbstverständlichkeit und ist damit bereits nicht mehr dieselbe. Darin liegt das eine Dilemma, das andere besteht darin, dass im selben Moment, in dem man Kommunikation thematisiert, genau das geschieht, was man thematisiert: nämlich Kommunikation. Kommunikation ermöglicht Kommunikation über Kommunikation, die ihrerseits wiederum nichts Anderes als Kommunikation ist. Sie taucht selbst in ihrem Gegenstand wieder auf. Wer sich über Kommunikation äußert, mündlich oder schriftlich, beteiligt sich zugleich an ihr. Man entkommt ihr also an keiner Stelle. Kommunikation lässt keinen Außenstandpunkt zu – solange man sich äußert.

---

<sup>6</sup> Vgl. B. Fresacher, *Rez. zu Matthias Scharer/Bernd J. Hilberath, Kommunikative Theologie. Eine Grundlegung*, in: SaThZ 7 (2003) 117–123.

<sup>7</sup> Vgl. z. B. für Deutschland <http://www.dbk.de/themen/gespraechsprozess/> (abgerufen am 14.12.2012) sowie weitere aktuelle synodale Beratungsprozesse in einigen deutschen Diözesen.

Dies geht so weit, dass sogar die Verweigerung von Kommunikation wiederum als Äußerung verstanden werden kann, an die weitere Kommunikation anschließt. Alles spielt sich auf der Ebene der Äußerungen ab.

Entsprechend viele Theorien gibt es. Die meisten sind handlungstheoretisch oder semiotisch aufgebaut, das heißt: sie gehen von handelnden Subjekten aus, die Absichten verfolgen und Ziele erreichen wollen, oder von interpretierbaren Zeichen, in der Regel sprachlichen Zeichen und ihren Auslegungen – nach geeigneten hermeneutischen Regeln und Methoden. Man stellt sich Kommunikation irgendwie als Vermittlung von etwas vor, das außerhalb derselben liege, und diese Vermittlung als einen Vorgang, der zwischen Personen mithilfe von Zeichen geschehe. Aber Zeichen werden erst im Vorgang der Kommunikation zu verstehbaren Zeichen und Personen erst darin zu ansprechbaren Personen. Muss man also nicht vielmehr umgekehrt fragen: Wie lässt die Kommunikation allererst an Dingen und Körpern interpretierbare Zeichen und adressierbare Personen entstehen? Gibt es eine Möglichkeit Kommunikation als eine eigene Realität *sui generis* zu beschreiben und zu erklären?

An Kommunikation sind – wie gesagt – Erwartungen geknüpft, die sich dann auch in den alltäglichen Vorstellungen über sie niederschlagen: Man erwartet unter anderem, dass durch sie Bedeutendes aufbewahrt wird, dass durch sie Einigkeit hergestellt wird, dass durch sie Inhalte transportiert werden, dass durch sie Zustände verändert werden, oder dass durch sie Einfluss ausgeübt wird. Man hat möglicherweise Bilder vor Augen: von Stabilität, Gemeinschaft, Verkehr, Informationsfluss oder Überzeugungsarbeit. Im Alltagsverständnis geht man gewöhnlich vom Interaktions-Modell eines Vier-Augen-Gesprächs aus und überträgt dieses auf andere Situationen, beispielsweise auf Schrift-, Tele- oder Internetkommunikation. Man stellt sich vor: Menschen übersetzten Gedanken und Gefühle irgendwie in Äußerungen und schickten diese sich gegenseitig zu, um damit irgendeine der eben aufgeführten Wirkungen zu erzielen. Die klassische Definition von Lasswell aus dem Jahr 1948 lautet entsprechend: „Who says what on which channel to whom with what effect?“<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> H. D. Lasswell, *The Structure and Function of Communication in Society*, in: L. Bryson (Hg.), *The Communication of Ideas*, New York 1948, 37–51.

Nur, man kann damit nicht erklären, wie hier Kommunikation überhaupt zustande kommt, und was beim Verstehen eigentlich geschieht: Woher kommen Sinn und Bedeutungen? Warum verbrauchen diese sich nicht mit jeder Mitteilung oder mit jedem Verstehen? Wieso können sie sich verändern? Um dafür eine Erklärung zu finden, muss man sich ein Stück weit von der Vorstellung verabschieden, Kommunikation sei etwas, das von einzelnen Menschen gemacht werde, die Zeichen verwendeten, in die sie einen Sinn beziehungsweise eine Bedeutung packten, und damit etwas beabsichtigten. Dazu muss man ein paar Irritationen in Kauf nehmen.

Betrachten wir zunächst einerseits die soziale Situation, in der sich diejenigen befinden, die sich an Kommunikation beteiligen – also auch diejenigen, die darüber sprechen, lesen oder schreiben – und andererseits die Sinn- beziehungsweise Bedeutungsformen, die es ihnen ermöglichen, sich auf diese Weise auf die Welt und auf sich selbst zu beziehen, zum Beispiel in der Form von Sprache, aber eben nicht nur in dieser Form, sondern auch durch Bilder und Musik, durch Gesten und Körper, durch Räume und Zeiten, durch Kleidung und Outfit, durch analoge und digitale Medien usw. – und je nach dem, ob es auf Wirtschaft, auf Politik, auf Liebe, auf Wissenschaft oder auf Religion beziehungsweise Glauben ankommt.<sup>9</sup> Unter sozial verstehe ich dabei: der Kontrolle der einzelnen Beteiligten entzogen, was nicht bedeutet, dass diese keinen Einfluss hätten. Es geht vielmehr um Bedingungen, die diese nicht alleine bestimmen können, sondern die sich immer erst im Zusammenspiel einstellen. Anders ausgedrückt: Gemeint ist das Andere des Individuellen (das sich seinerseits aber erst in diesem Anderen, nämlich dem Sozialen, als solches erweist: als Bewusstsein, Psyche, Person).

In diesem Sinn ist Kommunikation keine psychische, sondern eine soziale Angelegenheit. Diese nimmt auf Gedanken und Gefühle zwar Bezug als ihre eigene, aber für sie selbst unerreichbare Voraussetzung. Sie bringt die Beteiligten zuallererst in eine Erwartungs-

---

<sup>9</sup> Zu diesem Zusammenhang von Semantik, Semiotik und Gesellschaft vgl. P. Bourdieu, *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris 1979; dt.: *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*, Frankfurt a. M. 1982; ders., *Le sens pratique*, Paris 1980; dt.: *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*, Frankfurt a. M. 1987; auf Religion bezogen: ders., *Religion. Schriften zur Kulturosoziologie* 5, Konstanz 2009.



situation, in ein Erleben und Handeln unter spezifischen wechselseitigen Bedingungen, die die Einzelnen nicht in der Hand haben. Sprache – mit ihren besonderen Schemata – beispielsweise ist schon da, bevor man zu sprechen beginnt. Sie bildet Gedanken und Gefühle nicht ab, sondern entwickelt dafür eigene, davon unterschiedene Formen.

Dabei geht es nicht schon um normative beziehungsweise ethische Erwartungen: an kommunikative Kommunikation beispielsweise im Unterschied zu unkommunikativer – was immer darunter zu verstehen sei. Damit bestreite ich nicht, dass eine starke Motivation zur Kommunikation darin liegen mag, für Gemeinsamkeiten zu sorgen, sondern lediglich, dass sich damit die soziale Realität von Kommunikation hinreichend beschreiben und erklären lässt. Außerdem will ich damit einerseits das Risiko eines naturalistischen Fehlschlusses vermeiden und andererseits den Blick für die Zusammenhänge zwischen Kommunikationstheorie und Hermeneutik schärfen. Ich will dies anhand von drei Thesen erläutern – und greife dafür zunächst mehr auf Soziologie als auf Philosophie zurück.<sup>10</sup>

*These 1: Kommunikation versetzt die Beteiligten in eine Lage wechselseitiger Kontingenz, zu deren Bearbeitung sich eigene soziale und semantische Formen historisch herausgebildet haben.*

Kontingenz ist hier nicht negativ gemeint, sondern auf eine historische Situation bezogen, die weder beliebig noch alternativlos ist.<sup>11</sup> Man kann nicht wissen, wie der oder die andere sich verhalten wird und muss sein Verhalten trotzdem darauf einstellen. Der oder dem anderen geht es ebenso. Diese Reziprozität und Reflexivität treibt die Kommunikation an und verleiht ihr von Anfang an eine Komplexität, die von den Beteiligten alleine nicht mehr zu beherrschen ist. Umso erstaunlicher ist es, dass diese sich dennoch darauf einlassen:

<sup>10</sup> Vgl. D. Baecker, *Kommunikation*, Leipzig 2005; ders., *Form und Formen der Kommunikation*, Frankfurt a. M. 2005; H. Tyrell – V. Krech – H. Knoblauch (Hg.), *Religion als Kommunikation*, Würzburg 1998.

<sup>11</sup> Vgl. Q. Meillassoux, *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, Paris 2006; dt.: *Nach der Endlichkeit. Versuch über die Notwendigkeit der Kontingenz*, Zürich – Berlin 2008; K. Wuchterl, *Kontingenz oder das Andere der Vernunft. Zum Verhältnis von Philosophie, Naturwissenschaft und Religion*, Stuttgart 2011.

auf der Basis dieser Unsicherheit. Warum tun sie das? Weil die Kommunikation selbst dafür sorgt, dass Menschen individuell bereit sind, sich an ihr zu beteiligen. Wie? In der Form von sozial – das heißt nicht individuell – ausgebildeten Erwartungen: von Erwartungen, die man in dieser Situation erwarten kann. Wenn man beispielsweise an einer wissenschaftlichen Fachtagung teilnimmt, weiß man im Großen und Ganzen, was man zu erwarten hat: von der Art der Kleidung und des Auftretens angefangen über das Setting und den Verhaltenskodex bis hin zu den Reputations- und Karriereaussichten. Man kennt die Regeln – und ebenso den Witz und wahrscheinlich auch Wittgenstein.<sup>12</sup> Im Rahmen dieser Erwartungen kann man sich dann von ungewöhnlichen Äußerungen überraschen lassen.

Doch nicht erst voraussetzungsreiche soziale Formen wie die einer Tagung beruhen auf spezifischen Erwartungsstrukturen, viel grundlegender und umfassender legt schon die Sprache, die man spricht, mit ihrer Semantik und ihrer Pragmatik Erwartungen nahe, an denen man sich – gewöhnlich ohne es zu bemerken – orientiert, in der selbstverständlichen Annahme, dass dies auch die anderen tun, zum Beispiel anhand des sprachlich geprägten Subjekt-Objekt- oder Ursache-Wirkung-Schemas. Unter dieser Voraussetzung haben im Übrigen auch Shannon und Weaver ihre mathematische Kommunikationstheorie entwickelt: auf der Basis eines berechenbaren Verhältnisses von Information und Redundanz.<sup>13</sup> Auf solchen sprachlich vorgegebenen Erwartungsstrukturen bauen dann weitere komplexe Systembildungen mit eigenen Logiken auf: beispielsweise in der Form von Geld, Macht, Recht, Kunst, Liebe, Erziehung, Sport, Massenmedien, Wissenschaft oder Religion und auf der Grundlage technischer Innovationen von Schrift und Buchdruck über Telekommunikation und Rundfunk bis hin zu Computer und Internet. Dies alles ist erst sozial erklärbar und nicht schon individuell. Über Bedürfnisse und Sinne ist diese komplexe soziale Realität freilich an

---

<sup>12</sup> Vgl. L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, bes. § 564 und § 567, in: WA I, 450f.

<sup>13</sup> Vgl. C. E. Shannon – W. Weaver, *The Mathematical Theory of Communication*, Urbana Ill 1949; dt.: *Mathematische Grundlagen der Informationstheorie*, München – Wien 1976; sowie für Psychologie und Soziologie adaptiert und weiterentwickelt: J. Rüsç – G. Bateson, *Communication. The Social Matrix of Psychiatry*, New York 1951 (1987); dt.: *Kommunikation. Die soziale Matrix der Psychiatrie*, Heidelberg 1995.

Menschenkörper gebunden, allerdings ohne direkte Zugriffsmöglichkeiten aufeinander: Geld bleibt Geld und Hunger bleibt Hunger.

Sinn und Bedeutungen hängen erheblich von solchen Voraussetzungen ab. Die Strukturen der Gesellschaft und der Medien, die sie ermöglichen, prägen die sozialen und semantischen Formen, in denen die Welt sich verstehen lässt. Mit jeder Kommunikation regeneriert sich dieser Zusammenhang sozusagen fortlaufend. Er schafft Realitäten, an denen die Kommunikation sich dann wiederum orientieren kann – mit Auswirkungen nicht nur auf die Form der Gesellschaft, sondern auch auf Psychen und Körper, auf Kräfte und Dinge.<sup>14</sup>

Die genannten sozialen Systeme erweitern aufgrund ihrer spezifischen Medien den Kreis der Beteiligten erheblich – im Unterschied zum *face-to-face*-Gespräch, das alle nicht Anwesenden ausschließt: Man kann zwar über sie reden, aber sie sind nicht beteiligt. Anders bei Schrift oder Geld. Durch diese und andere Medien treten Mitteilung und Verstehen beziehungsweise Annahme oder Ablehnung auseinander, und zwar nicht nur räumlich, sondern auch zeitlich: Was einmal geschrieben oder verdient worden ist, kann an einem weit entfernten Ort oder viele Jahre später wieder gelesen oder ausgegeben werden. Dadurch erweitern sich zugleich die Spielräume für Interpretationen, für historische Forschung beispielsweise oder wirtschaftlichen Wettbewerb. Kritik und Widerspruch werden wahrscheinlicher, forciert unter den Voraussetzungen der Möglichkeiten des Lesens, des Rundfunks und des Internets, der Politik und des Rechts der Meinungs-, Presse- und Religionsfreiheit sowie der modernen Wissenschaft.

Die Begegnung von Angesicht zu Angesicht wird dadurch nicht abgewertet oder nebensächlich, im Gegenteil: Schrift, Telekommunikation oder Internet schaffen neue Gelegenheiten dazu. Allerdings verschieben sich die Erwartungen. Einerseits geht es nicht mehr bei jeder Begegnung zugleich immer auch um Politik, um Wirtschaft und um Religion. Sie wird insofern zweckfreier. Andererseits weiß man genauer zu unterscheiden, wann es worauf ankommt, zum Bei-

---

<sup>14</sup> Vgl. ausführlicher hierzu B. Fresacher, *Dogmatik als eine Theorie der Semantik innerhalb der Theologie? Überlegungen einer theologischen Fachdisziplin zu Luhmanns Soziologie der Bezeichnungen und der Beschreibungen*, in: *Soziale Systeme* 13 (2007) 277–289.

spiel an der Supermarktkasse, an der Universität oder in der Kirche. Dank dieser „Entlastung“ kann die *face-to-face*-Kommunikation dann sogar äußerst anspruchsvolle Formen annehmen, allen voran in den modernen – romantisch geprägten – Liebesbeziehungen, die heute (vor allem im Westen) weitgehend frei sind von politischem, wirtschaftlichem oder religiösem Kalkül. Zugleich bleiben auch diese intimen Formen an Voraussetzungen gebunden, die sie sich nicht selber geben können: an die Strukturen der Gesellschaft, die Technik der Medien und die Schemata der Semantik (der romantischen Liebe beispielsweise).<sup>15</sup>

Dieser Zusammenhang von Kontingenz und Systembildung gilt für jede Kommunikation; er gibt „keinerlei Bestandssicherheit mit auf den Weg“<sup>16</sup>. Die kommunikative Transformation von Unsicherheit in Sicherheit schafft neue Unsicherheiten: in der Wirtschaft ebenso wie in der Politik, in der Wissenschaft ebenso wie in der Liebe. Warum sollten Religion und Glaube davon ausgenommen sein?

*These 2: Kommunikation ermöglicht es, bei jeder Äußerung auf die Sicht zu achten, die dahinter stecken mag, wodurch das Verstehen nie an ein Ende gelangt.*

Wer auf etwas zeigt, muss damit rechnen, dass der Blick auf die Geste selber zurückfällt: Das Bild lässt die Perspektive erkennen, der Text die Intention oder der Habitus die Kultur. Man kann das, was jemand äußert, auf das hin interpretieren, wie er oder sie dies getan hat beziehungsweise tut. Für diese Interpretation gilt aber dann dasselbe wiederum. Auch sie lässt sich auf ihre Sicht hin betrachten: auf ihr Interesse, ihre Ideologie, ihre Philosophie. Auf diese Weise garantiert die Kommunikation die Thematisierbarkeit der Welt, immer mit der Möglichkeit des Blicks dahinter, mit der Möglichkeit, die Form der Thematisierung wiederum zum Thema zu machen und so fort: unausweichlich, *ad infinitum*.

Dabei entkommt man an keiner Stelle der Form in eine reine Aussage hinein: zeichenlos, bildlos, kulturlos. Letztendlich läuft der

<sup>15</sup> Vgl. A. Kieserling, *Kommunikation unter Anwesenden. Studien über Interaktionssysteme*, Frankfurt a. M. 1999.

<sup>16</sup> N. Luhmann, *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt a. M. 1984, 171.

sogenannte *linguistic turn* genau darauf hinaus ebenso wie in der Folge der sogenannte *iconic turn* und der sogenannte *cultural turn*. Wie kommuniziert man Aufrichtigkeit? Außerhalb der stimmigen Selbstdarstellung lässt sich nicht feststellen, wie stimmig sie tatsächlich ist. Mehr noch: Wer behauptet, aufrichtig zu sein, weckt möglicherweise genau deswegen Zweifel daran. Darin besteht beispielsweise das von Goffman beschriebene Authentizitätsdilemma.<sup>17</sup> Anders wiederum führt dies die Methode der Dekonstruktion vor Augen, wie sie Derrida programmatisch entfaltet hat.<sup>18</sup> Sie ist ihrerseits auf die Form der Schrift angewiesen, an der sie ihr entlarvendes Werk verrichtet.

Immer stehen beide Seiten zur Verfügung: Inhalt *und* Form, Semantik *und* Pragmatik – und man kann nie wissen, woran eine Kommunikation jeweils anknüpfen wird, bis zur nächsten Äußerung, für die dasselbe wiederum gilt, und so fort. Jedes Verstehen, das auf der Unterscheidung von Inhalt und Form basiert, zieht einen Überschuss an Sinn- und Bedeutungsmöglichkeiten nach sich. Auf diese Weise sorgt es für eine unaufhörliche Potenzialisierung der Welt: Jede Festlegung kann zu einer anderen Sicht der Dinge beitragen; mit jeder Sicht verschiebt sich der Horizont der Bedeutungen; jede Bestimmung lässt alles andere unbestimmt, was sie nicht bestimmt. Diese Selektivität bleibt unvermeidlich. Sinn und Bedeutungen erschließen sich erst in dem Auswahlbereich, aus dem sie getroffen werden.

Kurzum: Die Kommunikation ist gleichsam die Lücke im System, auf dem sie beruht. Diese Lücke ist unumgehbar, wie immer man es wendet – und sei es in der Lückenlosigkeit der Argumentation, die den Verdacht nährt. Dies gilt nicht zuletzt ebenso für die Kommunikationstheorie selbst wieder: Sie wird ihrerseits von dem heimgesucht, was sie beschreibt und erklärt, und kann folglich nie erreichen, wovon sie spricht. Darin besteht – so könnte man mit Wittgenstein sagen – der Witz ihres Unternehmens.

---

<sup>17</sup> Vgl. E. Goffman, *The Presentation of Self in Everyday Life*, New York 1959; dt.: *Wir alle spielen Theater*, München 1970.

<sup>18</sup> Vgl. J. Derrida, *L'Écriture et la différence*, Paris 1967; dt.: *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt a. M. 1972.

*These 3: Kommunikation vermittelt weder zwischen Gegenständen noch zwischen Gedanken oder Gefühlen, sondern orientiert sich stattdessen an Äußerungen, die beachtet oder nicht beachtet, so oder anders verstanden und angenommen oder abgelehnt werden können.*

Sätze oder Bilder sind – wie bereits betont – etwas Anderes als Gedanken und Gefühle. Bezeichnungen bilden nicht ab, was sie bezeichnen, sondern fügen diesem etwas hinzu. Die Realität ist durch die Bedeutungen, die sie dadurch erfährt, schon eine andere, auf jeden Fall kein unbeschriebenes Blatt mehr. Andere Möglichkeiten tun sich auf. Darin besteht die Realität der Kommunikation, dass sie die Realität mit ihren Bezeichnungen vor Alternativen stellt, die dann beachtet oder nicht beachtet, so oder anders verstanden und angenommen oder abgelehnt werden können. Dabei hat es – wie gesagt – niemand der Beteiligten allein in der Hand. Auf diese Weise eröffnen sich semantische Spielräume, die Welt und sich selbst anders zu verstehen, als notwendig, mit anderen Worten: das, was ist, nicht so nehmen zu müssen, wie es ist, sondern es bezeichnen zu können, und damit zugleich alternativen Möglichkeiten, die Welt und sich selbst zu verstehen, auszusetzen. Für die Kommunikation trifft dies – wie in These 2 ausgeführt – selbst ebenso wieder zu: Sobald sie ihrerseits zum Thema gemacht wird, ist sie schon nicht mehr dieselbe. Sie erreicht also nicht einmal sich selbst, geschweige denn alles andere.

Der Preis für die Thematisierbarkeit der Welt ebenso wie für die Selbstthematisierbarkeit in Form von Kommunikation liegt in der Grenze, die dadurch gezogen bleibt: zwischen Bezeichnendem und Bezeichnetem. Es gibt keinen direkten Zugang. Immer schieben sich die sozialen und die semantischen Formen dazwischen. Sie heben die Intransparenz gerade nicht auf, sondern bieten stattdessen etwas Anderes. Dies gilt nicht zuletzt auch für die menschlichen Innenwelten der Gedanken und Gefühle: Niemand kann wissen, was jemand denkt und fühlt, es sei denn er oder sie äußert sich – und findet damit Beachtung. Dies aber spielt sich immer schon auf der Ebene der Äußerungen mit ihren eigenen Schemata ab: in der Form von Sprache beispielsweise oder anderen Medien, unter Inanspruchnahme von Zeit, im Blick auf soziale Anerkennung usw. So sehr auch die Gedanken und Gefühle dahinter davon geprägt sein mögen, sie bleiben als solche verborgen. Gott allein sieht in das

Herz, könnte man auch mit Bezug auf die Bibel sagen (vgl. 1 Sam 16,7; 1 Joh 3,20), alle anderen jedoch sind bis auf weiteres auf Kommunikation in der Form von Bezeichnungen angewiesen.

„Kommunikation teilt die Welt nicht mit, sie teilt sie ein“<sup>19</sup>: in Bezeichnetes und Unbezeichnetes; in Bezeichnetes im Unterschied zu anderem Bezeichneten; und in verschiedene (soziale und semantische) Formen des Bezeichnens. Einerseits ermöglicht sie erst mit ihren kontingenten Schemata die semantische Bestimmung von Themen und Personen, andererseits setzt sie diese genau dadurch im selben Moment bereits wieder anderen Sinn- und Bedeutungsmöglichkeiten aus. Die Unsicherheit und die Unbestimmtheit, die sie zu lösen verspricht, pflanzen sich durch sie erneut fort – und treiben sie unaufhörlich voran.

### 3. Kommunikation als Thema der Theologie

Selbstverständlich ist Theologie ohne Kommunikation nicht vorstellbar, ebenso wie Religion und Wissenschaft ohne sie nicht möglich sind. Was aber bedeutet diese Erkenntnis, wenn man sie nicht nur als Äußeres, sondern als Inneres der Theologie betrachtet? Wie verändert sich eine Theologie, wenn sie auf der Basis von Kommunikation in deren – gerade ausgeführter – merkwürdig paradoxer Konstitution in der Form von Wissenschaft unter der Voraussetzung des christlichen Glaubens zu ihren Themen findet, und wenn sie dieses Wissen entsprechend in ihre Arbeit miteinbezieht? Zunächst fallen einige Eigenarten im theologischen Kommunikationsverständnis auf. Drei davon will ich hervorheben.

*Beobachtung 1: Theologische Themen werden kommunikationstheoretisch primär nach dem Modell des Vier-Augen-Gesprächs rekonstruiert.*

In der Theologie schreibt man um die Mitte des 20. Jahrhunderts der Art und Weise der Bearbeitung ihrer Themen eine sogenannte kommunikationstheoretische Wende zu. Auf das 2. Vatikanische Konzil beispielsweise bezogen hat der Tübinger Fundamentaltheo-

---

<sup>19</sup> N. Luhmann – P. Fuchs, *Reden und Schweigen*, Frankfurt a. M. 1989, 7.

ge Max Seckler ein modernes kommunikatives Offenbarungsverständnis von einem vordem – neuscholastischen – instruktionistischen Verständnis unterschieden.<sup>20</sup> Was ist damit gemeint? Denn selbstverständlich stellt eine Instruktion ebenfalls eine Form von Kommunikation dar. Es geht um etwas Anderes. Die Aufmerksamkeit verlagert sich von den propositionalen Aspekten zu den pragmatischen. Pointiert gesagt: Im Vordergrund steht nicht die – zeitlose – Wahrheit eines Systems von geoffenbarten Sätzen, die zu jeder Zeit ihrem Sinn und ihren Bedeutungen entsprechend gleich weiterzugeben sind, sondern die – in der Zeit zu erschließende – Wahrheit, die sich im Bezug auf das Heil dieser Welt immer erst offenbart. Ein für allemal in Christus bedeutet jederzeit neu für uns: Ereignis des Heils.

Kommunikation erscheint demnach als eine Form nicht nur der Vermittlung von Inhalten, sondern des Vollzugs, in dem sich die Wahrheit in der Zeit spürbar, existenziell und praktisch, als heilsam erweist (so zum Beispiel die Offenbarungskonstitution *Dei verbum* des 2. Vatikanischen Konzils, insbesondere DV 8). In diesem Sinn kann man dann auch von der Offenbarung als „Selbstmitteilung“ Gottes sprechen.

Es fällt nun auf, dass als Modell für dieses theologische Verständnis das *face-to-face*-Gespräch unter vier Augen bevorzugt wird, in der Regel deskriptiv an einem (trivialen) Sender-Kanal-Empfänger-Schema orientiert und normativ an (philosophischen) Maßstäben des freien und ehrlichen Dialogs. Offenbarung wird nach diesem Modell rekonstruiert ebenso wie alle anderen theologischen Kernthemen: Gott, Schrift, Tradition, Kirche, die Vollzüge des christlichen Glaubens und die wissenschaftliche Arbeit der Theologie selbst. In den 1960er Jahren hat diese dafür vor allem Referenzen bei der Dialogphilosophie von Ebner, Rosenzweig und Buber sowie der Existenzphilosophie von Jaspers gesucht, später dann bei der Theorie des kommunikativen Handelns von Habermas. Die – unter

---

<sup>20</sup> Vgl. M. Seckler, *Der Begriff der Offenbarung*, in: HFTh<sup>2</sup> 2, 60–83. Der Begriff Kommunikation taucht erst 1961 in der zweiten Auflage des LThK als ein eigenes Stichwort auf und wird erst in der dritten Auflage 1997 breiter, insbesondere mit Bezug auf Habermas, behandelt sowie um Termini wie Kommunikationstechnik oder Kommunikationswissenschaft ergänzt. Im RGG stößt man überhaupt erst 2001 in der vierten Auflage auf den Begriff.



2. beschriebenen – historisch gewachsenen Bedingungen der Medienkommunikation und ihrer komplexen gesellschaftlichen und semantischen Voraussetzungen bleiben dabei weitgehend ausgeblendet beziehungsweise von besagtem Vier-Augen-Schema abgeleitet. Dass diese voraussetzungsreichen Bedingungen aber ihrerseits die Grundlagen für jede Form von Begegnung zwischen Personen bilden, findet erstaunlicherweise – zumal Schrift und Tradition im Zentrum der Theologie stehen – kaum Berücksichtigung, geschweige denn, dass damit – wie angesprochen – erhebliche Unsicherheiten und Unbestimmtheiten verbunden sind.

*Beobachtung 2: Kommunikation erscheint primär normativ auf gelingende Gemeinsamkeit ausgerichtet.*

Seit den 1970er Jahren hat die kommunikationstheoretische Wende ihren Niederschlag in einer *Communio*-Theologie gefunden, anknüpfend an Gemeinschaftsvorstellungen aus der Zeit vor dem 2. Weltkrieg. Diese *Communio*-Theologie behandelt den Gemeinschaftsgedanken als den Kern einer modernen Ekklesiologie. Zugleich dient sie als ökumenisches Leitbild. Sie erklärt eine spezifische trinitarische göttliche Kommunikation zum Maßstab kirchlicher und theologischer Vollzüge und Strukturen. Diesen Maßstab führt sie insbesondere im Unterschied zu einem neuzeitlichen *societas perfecta*-Modell der Kirche vor Augen. Ebenso wie dieses Modell legt sie auf die Sichtbarkeit der Kirche wert, bestimmt aber das Verhältnis von Einheit und Vielfalt anders als dieses.

Worin genau die Alternative bestehen soll, darüber geht die Diskussion bis heute: Man beschwört die Gemeinsamkeit angesichts der Verschiedenheit, ohne sagen zu können, wie anders im Vergleich zu früher; man bringt die soziale Wärme der Gemeinschaft gegen die anonyme Kälte der Gesellschaft in Stellung; an neue Gemeindebildungsmaßnahmen knüpft man missionarische Erwartungen in Zeiten des Priestermangels und der Ausdehnung der pastoralen Räume usw.

Auffallend dabei ist, dass diese Form der Gemeinschaftsrhetorik in der Regel auf Appelle an den guten Willen und an das authentische Zeugnis der einzelnen Personen hinausläuft – und dass sie versucht ist, das Misslingen von Einheit (in der Vielfalt) entsprechend wiederum den Individuen zuzuschreiben. Sie tendiert zu einer Prä-

ferenz für die Person-Attribution:<sup>21</sup> Erfolg und Misserfolg werden eher dem individuellen Willen und Vermögen zugeschrieben als der Kontingenz der Situation. Einerseits werden die modernen Kommunikationsanforderungen – insbesondere in Fragen der Inklusion und der Organisation – weitgehend übersehen und andererseits bleibt weitgehend offen, was unter Gemeinsamkeit zu verstehen sei: Konsens in Überzeugungen; Innigkeit und Intensität der Beziehungen zwischen Personen; Gefühl der Übereinstimmung und der Wechselseitigkeit; Verzicht auf Eigenes; Bereich einer Schnittmenge; Teile, die allen gehören; Unterschiedslosigkeit?<sup>22</sup> Außerdem weist die Kritik darauf hin, dass man Trinität und Kirche hier nicht einfach ahistorisch und antiinkarnatorisch miteinander kurz schließen und die Regeln der analogen Gottesrede vernachlässigen dürfe.<sup>23</sup>

*Beobachtung 3: Das christologische Erbe, das an den paradoxen Gehalt des Kommunikationsbegriffs und seine Tragweite für die Theologie erinnern kann, steht nicht primär im Fokus der Aufmerksamkeit.*

Der Begriff der Kommunikation ist theologisch keineswegs ein unbeschriebenes Blatt. Aus der antiken Theologie stammt die Figur der *communicatio idiomatum* beziehungsweise *proprietas* (griechisch: *antidosis idiomatōn*).<sup>24</sup> Gemeint ist damit eine Mitteilung der göttlichen an die menschlichen Eigenschaften und umgekehrt, ohne dass diese dabei verlorengehen, und zwar in der Person des Jesus Christus. Die Aufmerksamkeit ist auf die Frage der Austauschbarkeit von Aussagen gerichtet, die sich gegenseitig ausschließen: menschlich *oder* göttlich, sichtbar *oder* unsichtbar – aber nicht beides zu-

<sup>21</sup> Vgl. A. Bünker, *Missionarisch Kirche sein? Eine missionswissenschaftliche Analyse von Konzepten zur Sendung der Kirche in Deutschland*, Münster 2004.

<sup>22</sup> Vgl. ausführlicher hierzu B. Fresacher, *Gemeinschaft – was ist das? Fundamentalthologische Anfragen an einen selbstverständlichen Sprachgebrauch*, in: H. Drach – U. Josten – G. Köhl (Hg.), *Diakonische Gemeindeentwicklung. Praktische Erfahrungen und theoretische Reflexionen*, Berlin 2010, 280–296.

<sup>23</sup> Vgl. L. Hell, *Ecclesia de Trinitate. Sinn und Grenzen eines Konzepts*, in: MThZ 61 (2010) 2–12.

<sup>24</sup> Vgl. W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh 1964, bes. 291–334; R. Schwager, *Der wunderbare Tausch. Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre*, München 1986; G. Bachl, *Eucharistie. Macht und Lust des Verzehrens*, St. Ottilien 2008.

gleich. Auf welcher Seite steht dann Jesus Christus? Das ist die christologische Grundfrage der Antike. Diese rettet sich mit einer Paradoxie aus dem Dilemma: „Jesus Christus ..., ... derselbe in der Gottheit, ... derselbe in der Menschheit ..., ... in zwei Naturen unvermischt, unverändert, ungetrennt und ungeteilt zu erkennen, in der Einheit keineswegs den Unterschied der Naturen aufhebend, sondern vielmehr die Eigenheiten (*tēs idiótētos, proprietate*) jeder Natur bewahrend (*sōzoménēs, salva*)“ (DH 302). So lautet die Formel des Konzils von Chalkedon aus dem Jahr 451. Sie sollte das drohende Abreißen der Kommunikation zwischen Ost- und Westkirchen verhindern, indem sie die Unmöglichkeit festhielt, sich das Unvereinbare – göttlich *oder* menschlich – als vereinbar – göttlich *und* menschlich – vorzustellen, ohne dabei das Unterscheidende aufzuheben.<sup>25</sup>

In der Zwei-Naturen-Lehre äußert sich eine Form von christlichem Glauben, die sich an der paradoxen Konstellation von Einheit (ungetrennt, ungeteilt) *und* Unterschied (unvermischt, unverändert) entzündet. Sie besteht in der Weigerung, diese Paradoxie einseitig aufzulösen; sie bietet gerade keine Lösung an, sondern warnt vor einer Logik der Beseitigung des Störenden. Kommunikation – im Sinn der *communicatio idiomatum* – hebt im Austausch das Unterschiedene, das Eigene, das Unvereinbare nicht auf, sondern bringt es erst recht zur Geltung, darin besteht der Grundgedanke. Die rettende Bewahrung des einen am anderen bedeutet demnach weder die Auflösung des einen im anderen, noch die Auflösung der beiden in einem Dritten. Es bleibt diese Eigentümlichkeit einer Einheit des Unterschiedenen.

„Irgendwann in der Geschichte wird ... die Paradoxie vergessen – und trivialerweise ein Kommunikationsbegriff beibehalten, der auf gelingende Gemeinsamkeit abstellt.“<sup>26</sup> Insofern könnte also das christologische Erbe der Antike dabei helfen, diese eigenartige paradoxe

<sup>25</sup> Vgl. ausführlicher hierzu B. Fresacher, *Die zwei Naturen Christi. Der Gottmensch als Paradigma der Unterscheidung*, in: J. Ev. Hafner – J. Valentin (Hg.), *Parallelwelten. Christliche Religion und die Vervielfachung von Wirklichkeit*, Stuttgart – Berlin – Köln 2009, 181–201; ders., *Einheit und Unterschied. Christologische Reminiszenzen zur kommunikativen Rationalität des christlichen Glaubens*, in: ThGl 103 (2013) 318–341.

<sup>26</sup> D. Baecker, *Kommunikation*, in: *Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben Bänden*, hg. v. Kh. Barck u. a., Bd. 3, Stuttgart – Weimar 2001, 384–425, hier 395.

Konstellation von Einheit *und* Unterschied wieder in Erinnerung zu rufen und damit eine erstaunliche Brücke zu einem Kommunikationsverständnis auf dem Stand der modernen Wissenschaft zu schlagen. Umgekehrt würde ihrerseits die Christologie und mit ihr die gesamte Theologie von diesem Verständnis – gerade auch in ihren inkarnatorischen und apophatischen Dimensionen – profitieren.

#### 4. Kommunikationstheoretische Zumutungen

Wenn man Kommunikation nicht primär aus der Situation eines Vier-Augen-Gesprächs ableitet, das auf gelingende Gemeinsamkeit abzielt, um daraus universale Rationalitätsansprüche zu rekonstruieren, die letztendlich überall sonst durchzusetzen sind, dann treten andere Momente in den Vordergrund: nämlich Kontingenz, Hinterfragbarkeit und Entzogenheit, sozusagen als Lücke im System. Die *face-to-face*-Begegnung ist damit – wie gesagt – nicht abgewertet, sondern im Gegenteil in ihrer Eigenart herausgestellt. Warum aber geht die Theologie zuerst von dieser besonderen Form der Kommunikation aus, wenn sie doch für sich und für ihre Themen am schriftlichen Kanon und seiner Tradition ihr Maß nimmt? Was bedeutet es, dass der christliche Glaube an das Medium der Schrift gebunden ist: in seinem Wissen um Jesus Christus und seinen Stil der Begegnung, in seinem Wissen um die *communio sanctorum*, in seinem Wissen um die Tradition des Wortes Gottes?

Für das Christentum wird damit der kontingente Zusammenhang von Schrift und Interpretation maßgeblich, mit allen Konsequenzen: Pluralität, Dissens, Dekonstruktion usw. Erst unter diesen Bedingungen bestimmt sich sozusagen das, was sich in der Schrift offenbart: „Die rätselhafte Vorläufigkeit der göttlichen Sätze hält an. Sie kann nicht vermieden werden. Das ist die bleibende Situation der Sprache, in die wir versetzt sind ... Es gibt keine Transformation in erschöpfende Information, dass ... Gott sozusagen seine Wahrheit in einem Guss ins Hirn schüttet und fertig ... Es geht um die Gottesgeburt im menschlichen Tun des Hörens und der Entzifferung.“<sup>27</sup> Die Geschichte zeigt, wie sich dieses solchermaßen kon-

---

<sup>27</sup> G. Bachtel, *Vom mystischen Sinn der Schrift. Spätes Protokoll zu einer Tagung auf*

stituierte Christentum forciert durch Buchdruck und Alphabetisierung<sup>28</sup> weiter in kirchliche Traditionen und individuelle Biografien ausdifferenziert, und es liegt auf der Hand, wie sehr die modernen Massenmedien und das Internet diese Entwicklungen weiter beschleunigen und zu einer schier unbegrenzten Steigerung der Interpretationsspielräume führen werden – unter gleichzeitigen uniformierenden Globalisierungszwängen. Ich will nun selektiv drei Zumutungen benennen, die sich aus dieser – kommunikationstheoretisch rekonstruierten – Erkenntnis- und Wissenslage für die Theologie ergeben.<sup>29</sup>

*Zumutung 1: Die Kommunikationstheorie konfrontiert die Theologie mit der Frage ihres Involvements.*

Kommunikation involviert die Theologie in das, was sie beschreibt und erklärt. Sie lässt sich nicht mehr ohne weiteres als ein Aspekt des christlichen Glaubens unter anderen behandeln, sondern wird vielmehr zur kommunikativen Voraussetzung dieses Glaubens und seiner theologischen Behandlung selbst. Hinzu kommt: Wie die Kommunikationstheorie so entgeht auch die Theologie nicht ihrer – erkenntnistheoretischen und epistemologischen – Ausgangslage. Sie setzt den Glauben voraus, auf den sie sich bezieht, und trägt ihrerseits wiederum zu diesem bei, auch wenn sie möglicherweise Zweifel schürt. Eine Außenposition steht ihr insofern nicht zur Verfügung. Sie weiß sich vielmehr selbst als Teil dessen, was sie wissenschaftlich thematisiert – und wird dadurch zu einem paradoxen Unternehmen, dem sein Gegenstand letztendlich entzogen bleibt: Sie kann ihre eigenen Voraussetzungen nicht mehr einholen und unternimmt es dennoch, sie zu ergründen. Vor allem in den Traditionen der Apophatischen Theologie, der Analogen Gottesrede und der Mystik ist diese Erkenntnis – freilich unter anderen philosophischen und theologischen Verhältnissen als den modernen heute – aufbewahrt.

---

Burg Rothenfels, in: Th. Pröpfer – M. Raske – J. Werbick (Hg.), *Mystik – Herausforderung und Inspiration*, Mainz 2008, 223–231, hier 223f.

<sup>28</sup> Vgl. z. B. auf die Reformation und die katholische Reform bezogen die ausgezeichnete Darstellung von H. Schilling, *Martin Luther. Rebell in einer Zeit des Umbruchs*, München 2012.

<sup>29</sup> Vgl. ausführlicher hierzu Fresacher, *Kommunikation*.

Sie führen gerade nicht in einen Nihilismus der Sprach- und Bildlosigkeit, sondern zu eigenen Ausdrucksformen und Neubildungen.

Die Theologie befindet sich selbst in einer Situation, die einerseits von der Wissenschaft und andererseits vom christlichen Glauben geprägt ist, in einer Gesellschaft, die historisch so geworden ist, wie sie ist, obwohl sie auch anders sein könnte. Wenn man Kommunikation nicht in erster Linie als ein fertiges Instrument ansieht, auf dem man mehr oder weniger virtuos zu spielen lernen kann, sondern als kontingente soziale Voraussetzung, um die Religion und Glaube ebenso wenig herunkommen wie die Wissenschaft, dann findet sich die Theologie auf schwankendem Boden wieder, auf dem niemals die Fragen zur Ruhe kommen: Was steckt dahinter? Welche Intention? Welche Kultur? Welcher blinde Fleck? Keinem anderen Boden als diesem unsicheren verdankt sie ihre Möglichkeiten der Gottesrede heute. Erst auf der Basis der gesellschaftlichen und semantischen Strukturen in der Zeit kommt sie zu ihren Ergebnissen. Das 2. Vatikanische Konzil hat diese unausweichlich kontingente Lage des Glaubens und der Theologie in der Moderne vor allem in seiner Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* dogmatisch eingeholt.<sup>30</sup> Es hat die Kontingenz dieser Welt als Ort der Offenbarung ausgezeichnet. Aus seinem christologischen Impuls heraus drängt es den christlichen Glauben an diesen Ort.

*Zumutung 2: Die Kommunikationstheorie konfrontiert die Theologie mit der Frage ihres Zugangs.*

Die Frage lautet folglich nicht zuerst, wie sich unter diesen – modernen – Kommunikationsbedingungen Gottes Wort besser vermitteln lässt, sondern wie die Theologie unter diesen Bedingungen überhaupt erst zu diesem göttlichen Wort findet. Wie ist Verstehen im Zusammenhang der Offenbarung des Wortes Gottes möglich? Worin bestehen die historischen, gesellschaftlichen und semantischen Voraussetzungen in Schrift, Bild, Musik und anderen Medien für eine Thematisierbarkeit dieses Wortes – einschließlich der Thematisierbarkeit seiner Thematisierbarkeit unter denselben Voraussetzungen? Die Theologie kann nicht aus einer davon unabhängigen

---

<sup>30</sup> Vgl. H. J. Sander, *Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute* *Gaudium et spes*, in: HThK Vat. II, Bd. 4, 581–886.

Position sprechen. Wenn sie sich auf Gott bezieht, muss sie zugleich angeben, von welchen Begrenzungen aus ihr dies möglich ist.

Der christliche Glaube bezieht sein Wissen nicht zuerst aus entrückenden Erscheinungen oder eingegebenen Lehren, sondern viel voraussetzungsreicher: aus den gesellschaftlichen und semantischen Strukturen, die ihm in der Zeit jeweils zur Verfügung stehen – und die schließlich auch wiederum den Erscheinungen und Lehren ihre Form geben: sprachlich, bildhaft, musikalisch und auf andere Weise. Zugleich hängt davon ab, ob und inwiefern dies überhaupt Beachtung findet und wie es verstanden wird. Offenbarung bezeichnet kein göttliches Informationsprogramm, das unabhängig von diesen Voraussetzungen abläuft. Vielmehr ist sie auf ein Verstehen angewiesen. Diesem schwankenden Boden ist das Wort Gottes zu jeder Zeit ausgeliefert (*paradosis, traditio*), wenn es sich offenbart – und die Theologie hat keinen festeren Boden unter ihren Füßen.

*Zumutung 3: Die Kommunikationstheorie konfrontiert die Theologie mit der Frage ihrer Paradoxie.*

Zum Grundwissen der Theologie gehört es, dass sie im Bezug auf ihren Gegenstand ihre Bezeichnungen nicht mit dem verwechseln darf, was sie damit bezeichnet: Von Gott lässt sich nicht direkt sprechen, sondern vielmehr analog. Die historische Spitzenformulierung des 4. Laterankonzils von 1215 dafür lautet: „Denn zwischen Schöpfer und Geschöpf kann keine noch so große Ähnlichkeit (*similitudo*) festgestellt werden, ohne dass zwischen ihnen eine größere Unähnlichkeit (*dissimilitudo*) festzustellen wäre.“ Einerseits findet man erst in und an der Welt die Worte für das Unsagbare, aber man entkommt dabei andererseits zugleich nicht ihren Formen in eine Direktheit außerhalb. Insofern bleibt auch das, was die Theologie – in welchen Formen auch immer – zu sagen hat, unangemessen. „Gelehrtes Nichtwissen – *docta ignorantia*“ hat Nikolaus von Kues ihr folglich in Anknüpfung an Augustinus empfohlen.

Nach Paulus (in dessen Hohelied der Liebe) gilt entsprechend auch für den Glauben, für die Hoffnung und selbst für die Liebe, dass sie – für jetzt – ihrer Sicht der Dinge nicht entkommen, in eine formlose Unmittelbarkeit: „Jetzt schauen wir in einen Spiegel und sehen nur rätselhafte Umriss, dann aber schauen wir von Angesicht zu Angesicht. Jetzt erkenne ich unvollkommen, dann aber

werde ich durch und durch erkennen, so wie ich auch durch und durch erkannt worden bin. Für jetzt bleiben Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei, doch am größten ist die Liebe.“ (1 Kor 13,12f.) Sie verfügen über keine anderen Möglichkeiten, den Weg abzukürzen, an ihren gesellschaftlichen und semantischen Grenzen vorbei.

Die Kommunikation löst diesen eigentümlichen paradoxen Zusammenhang von Anwesenheit und Abwesenheit, von Greifbarkeit und Entzogenheit nicht auf, sie fördert diese im Gegenteil erst recht zutage: indem sie die Unsicherheit bearbeitet, erzeugt sie sie; sie verhilft etwas zum Ausdruck, was zugleich dahinter verborgen bleibt; mit jeder Bestimmung trägt sie zu einer anderen Sicht der Dinge bei usw. Kommunikation führt zu Sicherheit nicht ohne Kontingenz und Wandel, zu Transparenz nicht ohne Entzogenheit und Hinterfragbarkeit, zu Einheit nicht ohne Unterschiedenheit und Begrenztheit – und anders ist auch der gläubige Verweis auf Gott mit ihr nicht zu haben.

## 5. Reflexion und Ausblick

Ausgehend von der sogenannten kommunikationstheoretischen Wende der Theologie im 20. Jahrhundert habe ich exemplarisch auf die antike christologische Figur der *communicatio idiomatum* hingewiesen. Diese entfaltet an der Person des Jesus Christus die Paradoxie einer Vereinbarkeit des Unvereinbaren beziehungsweise einer Einheit des Unterschiedenen. Das Unsichtbare bleibt unsichtbar im Sichtbaren, und das Sichtbare bleibt im Verweis auf das Unsichtbare, was es ist: vergänglich, begrenzt, vieldeutig. Unter den – modernen – Bedingungen von Kommunikation treten die Kontingenz und die Unsicherheit allen Wissens zutage, seine Hinterfragbarkeit dank der Medien, auf die sich diese Kommunikation stützt, und die Entzogenheit dessen, worauf sie sich bezieht. Wie rational ist dann eine solchermaßen von Paradoxem heimgesuchte Theologie eigentlich?

Es hat sich einerseits gezeigt, wie eng Rationalität und Kommunikation – in der Art und Weise, wie die Gesellschaft in ihren Medien sowie ihren sozialen und semantischen Formen diese ermöglicht – zusammenhängen, und andererseits, wie das Rationalitätsverständnis von davon geprägten Unterscheidungen abhängt: des Menschen vom Tier, des höheren vom niedrigeren Stand, der Reflexivität von



der Gegenständlichkeit bis hin schließlich zu den modernen Systemen, die auf eigenen Unterscheidungen mit eigenen – rationalen – Ordnungsangeboten aufbauen, Politik im Unterschied zu Wirtschaft, Recht im Unterschied zu Liebe oder Wissenschaft im Unterschied zu Religion und Glaube. Aus kommunikationstheoretischer Sicht erscheint es dann wenig sinnvoll, Rationalität nur auf Wissenschaft oder gar nur auf Philosophie zu reduzieren.

Heute herrscht eine Gleichzeitigkeit unterschiedlicher Formen des Verstehens vor, die keinen übergeordneten Standpunkt mehr zulassen. Man muss vielmehr unterscheiden können, wann es worauf ankommt. Ich habe deshalb vorgeschlagen, anstatt von *face-to-face*-Interaktion von den Erwartungsstrukturen auszugehen, an denen sich die Kommunikation orientiert, angefangen von der Sprache bis hin zum Internet und zu den modernen Systembildungen mit ihren eigenen Logiken. Die Herstellung von Gemeinsamkeit, Transparenz oder Sicherheit erweist sich dabei nur als ein möglicher Aspekt unter anderen, der außerdem selber nur um den Preis der Unterscheidung, der Intransparenz und der Unsicherheit zu haben ist. Im Rahmen dieser und anderer Erwartungsstrukturen garantiert Kommunikation die Thematisierbarkeit der Welt, ihre Wiederthematizierbarkeit und ihre Selbstthematizierbarkeit – mit den genannten Konsequenzen: Kontingenz, Hinterfragbarkeit und Entzogenheit.

Damit geht gerade keine Abwertung des Gesprächs von Angesicht zu Angesicht einher, aber es wird deutlich, wie sehr dieses sich ebenfalls den historisch gewachsenen Bedingungen der Medienkommunikation verdankt. So paradox es klingt: In ihren Begrenzungen liegen ihre Möglichkeiten. Dementsprechend gilt es, das Christentum und den spezifisch darin – in seiner ganzen Vielfalt – zum Ausdruck kommenden Gottesbezug theologisch in Relation zur wechselvollen Geschichte der Kommunikation in Form von Medien (Sprache, Bildern, Musik, Architektur, Zeiten, Schrift, Buchdruck, Internet usw.) zu ergründen – worin im Übrigen alle Schriftreligionen weltweit involviert sind.

Die Theologie kann durch eine solche kommunikationstheoretische Sicht sensibler werden für die Momente der Kontingenz, der Entzogenheit und der Hinterfragbarkeit – sowie für die damit (gesellschaftlich, sozial und semantisch) eröffnete Freiheit, auf der ein Verstehen beruht, das für den christlichen Glauben konstitutiv ist, der im Übrigen sein Maß zuerst an einem Kanon und seiner Tradi-

tion im Medium der Schrift nimmt, einem Medium also, das ausgerechnet für Interpretationsspielräume, für Distanz zum Faktischen, für den Blick dahinter usw. sorgt. In diesem Sinn kann die moderne Kommunikationstheorie dann sogar inmitten der Theologie diese wieder auf deren inkarnatorische und apophatische Akzentuierungen aufmerksam machen. Dabei können nicht nur kommunikationstheoretische Impulse in die Theologie, sondern auch theologische Impulse in eine kommunikationstheoretisch sensible Theologie einfließen – mit weitreichenden Konsequenzen für eine Theologie, die Kommunikation nicht als etwas Äußeres, sondern als Inneres ihres Unternehmens auffasst.

Es geht darum, die Aufmerksamkeit der Theologie auf die Kommunikation nicht vornehmlich als (steuer- und kontrollierbares) Instrument der Vermittlung, sondern vielmehr als (nichtsteuer- und nichtkontrollierbare) Voraussetzung ihres eigenen Wissens und Arbeitens zu lenken. Die kommunikative Rationalität des christlichen Glaubens erschöpft sich demnach nicht in der Mitteilung von Inhalten und der Herstellung von Gemeinsamkeit, Transparenz oder Sicherheit. Sie verweist diesen Glauben vielmehr an die Kontingenz unserer Welt, an der die sozialen und semantischen Formen der Kommunikation ihrerseits beteiligt sind, indem sie für Hinterfragbarkeit und Alternativen des Faktischen sorgen, indem sie Interpretationsspielräume eröffnen und indem sie im Sichtbaren den Blick für das Unsichtbare bewahren. Für die Kommunikation zeigt sich, wie wenig selbstverständlich sie bei aller Selbstverständlichkeit ist und wie schnell sie die Rationalität – unter modernen Bedingungen – zu einer Frage der Form (des Standpunkts, des Blicks, des Bezugssystems usw.) werden lässt, die es erst erlaubt, zwischen vernünftig und unvernünftig zu unterscheiden.