

und Ablösung der Weltreligionen abstellte. Spätestens bei der theologischen Begründung von Mission auf Grundlage der positiven Würdigung nichtchristlicher Religionen ist eine religionstheologische Positionierung unausweichlich. Collet erkennt und beschreibt das Problem klar (13.30.103ff), die Antwort einer Kontextualisierung halte ich aber für ausweichend. Die theologische Herausforderung einer Religion wird im Rahmen einer Kultur- oder Kontexttheorie unterlaufen, ebenso wie mit einem kommunikativen Offenbarungsbegriff (270) oder der Wegmetapher (275). Eine isolierte Konzentration auf die Christologie hat Collet überzeugend als problematisch für den Inkulturationsbegriff erkannt (184ff), den Stellenwert der Christologie im Verhältnis zu anderen Religionen halte ich aber ebenso für klärungsbedürftig. – Kein Mensch kann alles leisten. Deshalb schmälert diese Anfrage auch nicht die theologische Leistung des Autors. Aber im Hinblick auf die Disziplin der Missionswissenschaft gesagt, bleibt diese zu sehr im Abstrakten, wenn die religionstheologische Fundierung fehlt. Denn den Anderen gibt es nicht jenseits der Religion.

Ulrich Winkler

SCHARER, Matthias/HILBERATH, Bernd Jochen, Kommunikative Theologie. Eine Grundlegung, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 2002, 224 p., kt. 19,40 Eur-D; ISBN 3-7867-2384-2

Man kann heute wissen, dass das, was man weiß, davon abhängt, wie man zu diesem Wissen gelangt. Auf die Form kommt es an. Ergebnis und Prozess, Gegenstand und Bezeichnung, Theorie und Praxis lassen sich nicht objektivistisch trennen. Dieses Wissen zählt zum epistemologischen Standardrepertoire der modernen Wissenschaften. Die Wie-Frage drängt sich auf. Sie unterzieht jede Erkenntnis dem Blick der Kultur. Wer dies kritisiert, bestätigt nur, dass es darauf ankommt, von welcher Position man ausgeht. Die Theologie tut sich nach wie vor schwer mit antirepräsentationalistischen Theorieanlagen, vor allem wegen möglicher offenbarungstheoretischer Konsequenzen. Sie können schnell in Relativismusverdacht geraten. Die neue Publikationsreihe des Matthias-Grünwald-Verlags „Kommunikative Theologie“ signalisiert deshalb einen sehr mutigen Schritt, dem aller Respekt gebührt.

Die Reihe will nämlich, so die Grundlegung, die es hier zu besprechen gilt, „in der ... Wahrheitsfrage auch die Prozesse“ (180) mit einschließen. Dabei geht es nicht zuletzt um das transdisziplinäre Anknüpfen an wissenschaftliche Standards und insofern um die Resonanz der Theologie in der Wissenschaft. Wie kommt die Theologie zu ihrem Wissen? Diese Frage steht im Mittelpunkt des

Interesses. Dazu wird die Aufmerksamkeit auf die Kommunikation gelenkt. Darin kann man in der Tat einen „neuen theologischen Ansatz“ (13) erkennen. Er ist an der Zeit. Neben der Grundlegung liegt ein zweiter Band vor.² Weitere Publikationen sind in Aussicht gestellt.³

Ihre Besonderheit verdankt die Reihe einer Verbindung von zwei Projekten, in der die langjährige Zusammenarbeit der beiden Herausgeber (die mit dem Experiment eines theologischen TZI-Seminars unter Leitung von Karl Josef Ludwig am Theologisch-Pastoralen Institut Mainz ihren Anfang nahm) einen publikatorischen Ausdruck findet: „Kommunikative Theologie“ nennt sich das eine. Es ist an der Universität Innsbruck angesiedelt. Dazu wurde 1999 an der Theologischen Fakultät auch ein eigener Universitätslehrgang (ULG) eingerichtet, der mit einem „Master of Advanced Studies“ abgeschlossen werden kann.⁴ Sein Ziel ist die Erweiterung der pastoralen und religionspädagogischen Leitungs-, Konflikt- und Kommunikationskompetenz in der Vernetzung theologischer Themen, biographischer Identitäten, kommunikativer Zusammenhänge, ritueller Formen und interkulturellen Lernens. Um dies zu erreichen, stützt er sich auf die „Themenzentrierte Interaktion“ von Ruth C. Cohn (TZI). Damit trägt er auch der – von der Theologie weitgehend unbemerkten, seit Jahrzehnten erfolgreichen – Verbreitung der TZI im kirchlichen Raum Rechnung. Das Konzept prägt die Sicht der Kommunikation in der Reihe, wird aber auch theologisch hinterfragt. Das andere ist das ekklesiologisch ausgerichtete „Communio-Projekt“ an der Universität Tübingen.⁵ Es wurde bereits in einer eigenen Publikation präsentiert.⁶ Es erklärt „die innerkirchliche Kommunikation sowie die Öffnung von communio und Kommunikation über die Kirchengrenzen hinweg ... zum Test für die communio-Idee“ (9). Auf die Spuren dieses kritisch testenden Blicks stößt man an vielen Stellen der Grundlegung.

Zuerst wird die epistemologische bzw. wissenschaftstheoretische Basis gesetzt und ein Begriff von Kommunikation bestimmt, der sich vor allem vom trivialen Informationsübertragungsmodell (Sender-Empfänger-Modell) abgrenzt (15-40). Die theologisch-kritische Sicht, die dann mit Seitenblick auf Habermas'

2 Hilberath, Bernd J./Nitsche, Bernhard (Hg.), *Ist Kirche planbar? Organisationsentwicklung und Theologie in Interaktion*, Mainz 2002.

3 Scharer, Matthias/Kraml, Martina (Hg.), *Vom Leben herausgefordert. Katechetisches Forschen als kommunikativer Prozess*; Fiechter-Alber, Elmar, *Welche Ethik in der Schule? Hermeneutische Grundlagen ethischen Lehrens und Lernens aus Anlass des Schulversuches „Ethik“ in Österreich* (Diss., Innsbruck 2001); Kraml, Martina, *Miteinander Essen und Trinken. Kulturtheoretisch-theologische Prolegomena für die Mahlkatechese* (Diss., Innsbruck 2001).

4 Vgl. <http://prakttheol.uibk.ac.at/komtheo/> und <http://www.uibk.ac.at/c101/mitteilungsblatt/1999/17/1999-17-195.html>.

5 Vgl. <http://www.uni-tuebingen.de/dogmatik/hilberath/projekte/index.html>.

6 Bernd J. Hilberath (Hg.), *Communio – Ideal oder Zerrbild von Kommunikation?* (QD 176), Freiburg 1999.

Theorie des kommunikativen Handelns, vor allem aber auf Vilém Flussers Kommunikologie entwickelt wird, bildet das Herzstück des Bandes. Hier fließen sehr deutlich die Thesen des Communio-Projektes ein (41-122). Daran schließt die Beschreibung der TZI (insbesondere des Es-Ich-Wir-Dreiecks im Globe sowie der Chairperson- und der Disturbance-Regel) und ihre Vermittlung mit der bzw. Kritik durch die Theologie an (123-209). Abgerundet wird das Ganze durch eine äußerst spannende Schilderung eines theologischen TZI-Seminars „Im Ursprung ist Beziehung. Erwachsenwerden mit/ohne Gott?“ (200-210). Jedes Kapitel erfährt eine didaktische Leitung durch zahlreiche „Nachfragen“, die zum Weiterdenken anregen. Viele Schemata visualisieren die Ausführungen.

In den acht Schritten geht es darum, die Überzeugung zu untermauern: „Theologie ist selbst ein kommunikatives Geschehen, und wenn sie dies nicht mehr ist, hört sie auf Theologie zu sein.“ (17) „Theologie ... gründet auf Kommunikation.“ (69) Diese Sätze bleiben allerdings banal, so lange man den Begriff der Kommunikation, der ihnen zu Grunde liegt, nicht genauer bestimmt. Die Grundlegung sieht ihn allgemein „in der unmittelbaren Begegnung von Menschen untereinander und in der »Kommunikation« mit dem lebendigen Gott im Beten und Feiern“ (13) definiert. Die „Kommunikative Theologie“ hat solche Kommunikation sowohl zu ihrem Gegenstand als auch zu ihrem Ziel. In diesem Sinn macht sie „die kommunikative Glaubenspraxis des Gottesvolkes ... explizit zum Bezugspunkt ihrer Reflexion (23). Mit dieser Festlegung beginnen die epistemologischen Probleme. Der Band offenbart sie vor allem dort, wo er an die Grenzen seines favorisierten interaktionistischen, dialogischen, partizipatorischen Kommunikationsbegriffs kommt. Darauf will ich den selektiven Schwerpunkt meiner Besprechung legen. Denn zum einen zeichnen sich darin die vielversprechenden (wissenschaftstheoretischen) theologischen Perspektiven der Reihe ab, und zum anderen führen sie die Brisanz dieses „neuen Ansatzes“ vor Augen.

Während Cohn für ihre humanistische Kommunikationsauffassung eine bestimmte Natur des Menschen voraussetzen muss, geht die „Kommunikative Theologie“ vom Glauben aus als „der kommunikativen »Qualität« der Auseinandersetzung des Menschen mit »seinem« Gott“ (153). Unter dieser Voraussetzung fällt der Blick einerseits (in expliziter Distanzierung von Harmonisierungstendenzen) auf „die Konflikthaftigkeit, in der das Leben von Menschen angesichts der »Anrede« durch Gott steht“ (153; vgl. 184). Andererseits wird er auf die vom Konzil von Chalkedon geprägte Formel „ungetrennt und unvermischt“ (179) gelenkt. Es geht um die Differenz und die Unzertrennlichkeit von Gott und Mensch. Wenn man davon ausgeht, stellt sich allerdings die Frage, inwiefern dieses Verhältnis mit dem Begriff der Kommunikation zutreffend erfasst ist. Das Kriterium der physischen Anwesenheit, wie es für die Face-to-face-Beziehung Bedingung ist, gilt für Gott auf jeden Fall nicht. Vielmehr wird in der Theologie Gott als der begriffen, der sich der Kommunikation unter dieser Bedingung gerade entzieht. Noch grundsätzlicher: Er kann theologisch nur als der thematisiert

werden, der nicht in dieser Thematisierung aufgeht, als der, der sich in der Kommunikation eben dieser Kommunikation entzieht. Darauf weist auch der Band hin: „Theologie hat ... die Aufgabe, ... da zu reden, wo es darauf aufmerksam zu machen gilt, dass hier jede Rede verstummen muss.“ (77) Das Problem stellt sich allerdings radikaler. Es verweist auf die paradoxe Lage des Glaubens selbst, wenn er die kommunikative Unerreichbarkeit Gottes kommuniziert. Man sollte daher nicht zu schnell das Geschenk der Gemeinschaft auf Gott zurückführen oder auf das kommunikative Wesen Gottes schließen, und die Paradoxie trinitarisch auflösen, um daran dann Ekklesiologie zu knüpfen. Die Grenze ist unüberschreitbar. Darauf hat nicht erst Karl Barth, sondern schon Nikolaus von Kues hingewiesen. Die jüdische Tradition weiß dies auch. Es gilt deshalb vielmehr, die allzu unbedarfte Rede von der Selbstmitteilung Gottes, von der Kommunikation mit Gott, vom Sprechen Gottes und vom Sprechen mit Gott auf ihre Analogie-Struktur hin zu überprüfen und daraus die Konsequenzen für die theologische Beschreibung der Kommunikation des Glaubens zu ziehen. Das Schicksal Gottes kann nicht an der Kommunikation hängen (übrigens ebenso wenig wie an der Subjektivität). Genau diese unzertrennliche Verbindung in der Unabhängigkeit aber ist Gegenstand und Ziel der Glaubenskommunikation. Dies zu entfalten, wird eine der zentralen Aufgaben der „Kommunikativen Theologie“ sein.

Der Vorrang der Kommunikation im Allgemeinen sowie der Gruppeninteraktion im Besonderen wird an mehreren Stellen der Grundlegung kritisch durchbrochen. Sie erweist sich als theologisch insofern, als sie von einem Glauben ausgeht, der dem Zugriff der Kommunikation entzogen ist, und dafür Gott ins Spiel bringt: „Die Glaubenszustimmung muss dem Geschenk Gottes und der freien Verantwortung des Menschen anheimgestellt bleiben.“ (28) Die Kommunikation bleibt außen. Dennoch geht es nicht ohne sie. Dieses Prinzip wird zusätzlich verstärkt durch den ausdrücklichen Hinweis auf „die Ausschluss- und Opferstrategien, vor denen kein Gruppenprozess gefeit ist“ (184). Wie aber können Übergriffstendenzen der Kommunikation durch Kommunikation beseitigt werden? Setzt doch die „Kommunikative Theologie“ trotzdem ihre Hoffnung in die Kommunikation: Sie schreibt der Interaktion die Fähigkeit zu, Wissen zu formen, und, was noch wichtiger ist, sie thematisiert diese Kommunikation als Risiko, begibt sich also selbst, indem sie das tut, auf den unsicheren Boden der Kommunikation. Eine an Habermas oder Flusser orientierte Rangordnung der Kommunikation in Form einer Hierarchie sozialen Handelns mindert das Risiko nicht, sondern zeigt nur einige Möglichkeiten der Kommunikation auf, die sich aber offensichtlich eben nicht an eine solche Rangordnung hält. Diese prekäre Situation der „Kommunikativen Theologie“ müsste in ihren Kommunikationsbegriff integriert werden.

Zur Debatte steht auch nicht nur das ungeklärte Zueinander von Partizipation und Freiheit (Selbstbestimmung), sondern viel grundsätzlicher: das Verhält-

nis von Individuum und Gesellschaft, von Subjektivität und Sozialität. Spätestens seit Husserls Phänomenologie kann man wissen, dass von der Subjektivität aus keine Brücke zur Intersubjektivität führt. Man muss sich entscheiden, wovon man ausgeht. Eine Möglichkeit dazwischen besteht nicht. Vielmehr ist die Differenz das Verbindende, wie der Fluss die beiden Ufer macht. Kommunikation ist das Andere des Subjektiven, das, was sich dem subjektiven Zugriff entzieht. Umgekehrt ist Subjektivität das Andere der Sozialität, das, was nicht in Kommunikation aufgeht. Eine Beschränkung auf Interaktion, die zudem noch zur vorrangigen Option erhoben wird für die „durch Kommunikationstechniken nicht herstellbaren und medial nicht produzierbaren Begegnungen von Mensch zu Mensch“ (59), vernebelt den Blick auf diesen konstitutiven Unterschied. Die Rede von kommunikativen Akten verschließt sie vollends. Biographische Ansätze tun sich ebenfalls schwer, ihn zu sehen; denn was hier subjektiv daherkommt, verdankt sich in der Form der Beschreibung der Kommunikation.

Außer dass wir es gewohnt sind, so zu denken, kann ich nicht erkennen, worin die höhere Qualität der Begegnung bestehen soll. Dass die „Massenkommunikation ... einer postmodern-beliebigen Glaubensrezeption Vorschub“ leiste und „trotz der Fülle transportierbarer Informationen begegnungsleer“ (59) bleibe, wäre erst noch nachzuweisen. Die Behauptung kennen wir. Vor allem aber handelt es sich nicht um eine Begründung, sondern setzt bereits den Vorrang der Interaktion voraus. Die Lebendigkeit und Unmittelbarkeit der Begegnung könnten sich dann als Fiktion herausstellen. Denn jede Kommunikation dieser Art findet bereits unter den Voraussetzungen der Gesellschaft statt. Sie wird von ihren semantischen und medialen Strukturen bestimmt, allen voran der Sprache. Die Vorstellung von den unmittelbaren, lebendigen Begegnungen gehört selbst dazu; sie ist selbst ein Schematismus, der sich diesen Strukturen verdankt. Die Beliebigkeit des Sinns beginnt nicht mit den Massenmedien, sondern schon mit dem Zeichengebrauch, von dem keine Interaktion ausgenommen ist. Sie verschärft sich durch die Möglichkeiten der Schrift, des Buchdrucks und der elektronischen Datenverarbeitung. Diese Beliebigkeit, zu der die Kommunikation offensichtlich neigt, kann in dieser Kommunikation nur durch ihre eigenen Strukturen eingedämmt werden. Warum sollte nicht genau darin ihre Fähigkeit liegen: in diesem unentwegten Pulsieren von Festlegung und Potentialisierung von Sinn in Form von Zeichen? Die Face-to-face-Begegnung bietet hierin nicht mehr Sicherheit oder Eindeutigkeit (aber auch nicht weniger). Erst die Sprache und dann vor allem die Schrift stellen der Kommunikation Möglichkeiten der Reflexion und des Gedächtnisses, der Divergenz der Sichten zur Verfügung, ohne die Wissenschaft (und vieles andere) undenkbar wäre. Die Option für Interaktion ist auf jeden Fall auch theologisch begründungsbedürftig, wenn man bedenkt, wie der Glaube an die Heilige Schrift und die Tradition gebunden ist und an einen Gott, der darin als der kommunikativ nicht Fassbare kommuniziert wird. Eine conse-

quente Einbeziehung semiotischer, soziologischer und historischer Gesichtspunkte würde hier weiterhelfen.

In diese Richtung weist die Betonung der Kontextualität, durch die die Grundlegung den Begriff des Globe aus der TZI theologisch präzisiert und erweitert. Es geht um das Überschreiten der Gruppeninteraktion durch Ortswechsel, durch Kontextualisierungen, die die Theologie verändern (vgl. 184). Dadurch wird vor allem eine Auseinandersetzung mit dem Pluralismus des Verstehens unausweichlich, nicht nur als Thema, sondern als Lage, in die der Glaube und die Theologie selbst involviert sind. Was folgt aus solchem Involvement für die Wissensbildung der Theologie?

Es geht schließlich bei dem Unternehmen „Kommunikative Theologie“ auch um die Resonanz der Theologie in der Wissenschaft (einschließlich ihrer Position an der Universität) und in der Gesellschaft, wie die Grundlegung unumwunden zu erkennen gibt: Sie sieht die „TheologInnen zunehmend in die Rolle der »unnützen Knechte«, ja der »Narren« im Wissenschaftsbetrieb“ (64) geraten und in ihrem Ansatz die Chance, daraus wieder Attraktivität zu gewinnen: „Dazu ist eine Kommunikative Theologie sowohl von ihrem biblischen Selbstverständnis her als auch im Hinblick auf die Zukunftsfähigkeit von Kommunikation prädestiniert.“ (64) Es wundert insofern nicht, dass hier auf TZI zurückgegriffen wird. Setzt diese doch auf Akzeptanz in der Gruppe. Wird hier am Ende ein akzeptierendes Lehren angeboten, um selbst mehr Akzeptanz zu erfahren? Man kann noch weiter gehen und das Unternehmen als Geste der Hilflosigkeit ansehen (um dann mitleidig darüber hinwegzugehen). Oder man versteht das Zeichen des Aufbruchs im Ausdruck des Ringes um eine eigenständige Identität der Theologie im Raum der Kommunikation der Wissenschaften und der Gesellschaft. Man kann die Ohnmacht oder die Macht betonen. Diese und andere alternativen Verständnismöglichkeiten verdanken sich selbst – und darauf kommt es mir an – der Kommunikation, in diesem Fall der Publikation. (Ich kann nicht erkennen, warum in Zeiten der Alphabetisierung die schriftliche Kommunikation gegenüber der mündlichen sekundär sein sollte, für die Wissenschaft schon gar nicht, vgl. 15.) Erst die Beschreibung bietet die Möglichkeit der Wiederbeschreibung. Sie setzt sich anderen Beobachtungen aus, insbesondere solchen, die beobachten, wie hier die Welt beobachtet wird, die auf das „implizit zum Ausdruck Kommende“ (173) achten. Als tragfähig erweist der Kommunikationsbegriff sich erst dann, wenn er in der Lage ist, auch dies noch einzubeziehen: den Prozess des eigenen Begreifens und seiner Folgen; wenn er letztendlich von der Unerreichbarkeit dessen ausgeht, was er bezeichnet; davon also, dass er selbst sich in imaginärem Raum bewegt.

Das Risiko (nicht nur zu verlieren, sondern auch zu gewinnen) deutet sich also an, auf das sich eine Theologie einlässt, die das zu ihrem Gegenstand macht, worin sie selbst involviert ist: die Kommunikation des Glaubens. Gewiss hat diese Selbsteinschließlichkeit mit spezifisch Theologischem noch recht wenig zu

tun. Es betrifft mehr oder weniger jede Wissenschaft. Andererseits ist damit ein vergessener locus theologicus in Erinnerung gerufen, den es weiter auszumalen gilt. Die Aufgabe, sie wissenschaftlich zu begreifen und in eine theologische Theorie zu fassen, ohne der Unsicherheit auszuweichen, auf der sie basiert, steht noch bevor. Mit der Grundlegung der Reihe „Kommunikative Theologie“ ist ein mutiger Anfang gesetzt, wofür den beiden Herausgebern und ihren Teams großer Dank gebührt.

Bernhard Fresacher

EIBACH-DANZEGLOCKE, Swantje, Theologie als Grammatik. Die Wittgensteinrezeptionen D.Z. Phillips' und George A. Lindbecks und ihre Impulse für theologisches Arbeiten (Beiträge zur theologischen Urteilsbildung 11), Peter Lang, Frankfurt u.a. 2002, 214 p., Kt., 35,50 Eur-D; ISBN 3-631-39447-0

Die derzeitige Wittgensteinrenaissance in der Theologie drückt sich im deutschen Sprachraum vor allem in Dissertationen aus. Zeitgleich mit der unten besprochenen Arbeit Klaus von Stoschs entstand an der evangelischen Schwesterfakultät in Bonn bei Gerhard Sauter die beachtenswerte Dissertation von Swantje Eibach-Danzeglocke. Ihre Themenwahl spiegelt die wesentlich breitere Wittgensteinrezeption in der anglo-amerikanischen Welt wider: Sie setzt sich zum Ziel, die Ansätze von Dewi Z. Phillips und George A. Lindbeck als weitgehend legitime und fruchtbare Versuche darzustellen, aus Wittgensteins Spätphilosophie neue Perspektiven für die gegenwärtige Theologie zu gewinnen. Damit kann das vorliegende Buch als evangelisches Pendant zur Doktorarbeit Stoschs gelesen werden, der Wittgensteins Spätphilosophie für die katholische Fundamentaltheologie verstärkt einbringen will. Es bildet aber auch dazu eine spannende Gegenlese, insofern es jene beiden protestantischen Denker einer Detailbesichtigung zuführt, die besonders häufig in der Diskussion der Vorwurf des Wittgensteinschen Fideismus trifft.

Eine Theologie im Anschluss an Wittgenstein zu entwerfen scheint auf den ersten Blick eine Unmöglichkeit. Sein Verhältnis zur Theologie und überhaupt zum Christentum ist sehr ambivalent. Zum einen lehnt er die Theologie als wissenschaftliche Lehre ab; zum anderen war jedoch seine Lebensweise von einer Askese bestimmt, die fast schon mönchische Züge einer Weltfremdheit trug und die auch die Verfasserin der vorliegenden Studie beschäftigt (145). Weil religiöse Fragen nicht nur sein Leben auszeichnen, sondern auch sein Werk durchziehen, darf es sich die Theologie „nicht leisten, eines der originellsten und einflussreichsten sprachphilosophischen Konzepte nicht zur Kenntnis zu nehmen“ (139).