

FRESACHER, Bernhard, Kommunikation. Verheißungen und Grenzen eines theologischen Leitbegriffs, Freiburg/Basel/Wien 2006 [413 S., ISBN 3-451-29143-6]

Kann man den Kommunikationsbegriff mit seinen vielfältigen interdisziplinären theoretischen Beschreibungen als theologischen Leitbegriff untersuchen, ohne daran zu scheitern? Es ist unwahrscheinlich und trotzdem ist es gelungen. Der Verf. entwickelt eine komplexe Architektur, die auf verschiedenen Ebenen simultan die vorgelegten Fragen bearbeitet, die vorgenommenen Selektionen andeutet und darin Alternativen offen hält, die die Komplexität aufnimmt, in eine neue Form bringt und gerade dadurch Komplexität reduziert. Nach dem Gang durch die 335 Seiten sind die Thesen und Gründe so klar, dass das *neunte Kapitel* (332-335) zum Schluss die eigenen Lese- und Denkerfahrungen mit dem Buch bündelt. Permanent verdichten sich bis dahin die analytischen Ergebnisse. Alleine schon aufgrund dieser Architektur stellt das Buch ein Zeugnis eines modernen theologischen Denkens dar, das mit der Informationsflut gestaltend umgeht, so dass Rezeption möglich ist, ohne das Thema sinnentleert einzuzwängen. Weitere Rezeption, alternative Lösungen und Mitdenken werden nicht ausgeschlossen, sondern geradezu eröffnet. Diese Form passt zum Thema, und sie zeigt, wie ernst der Autor seine eigenen Erkenntnisse nimmt! Er weiß um die Verwicklung seiner selbst in das Thema. Er schreibt nicht einfach über Kommunikation, sondern steht selbst in einem Kommunikationsprozess mit allen Möglichkeiten der Gestaltung, mit allen Grenzen der Kontrollierbarkeit von Sinn. Mit diesem Buch hat sich der Gegenstand schon wieder verändert. Die Form des Textes ist deshalb notwendig, um den Inhalt in der gegenwärtigen Zeit zur Geltung zu bringen.

Die Arbeit geht von der kommunikationstheoretischen Unterscheidung von Aussage und Form aus und übernimmt vom *linguistic turn*, dass ein Text seinen Sinn von der Form her erhält. In der Konsequenz muss jede (theologische) Arbeit zum Kommunikationsbegriff damit rechnen, dass die Form auf das Verständnis von Kommunikation zurückfällt. Daraus leitet der Verf. sein *methodisches Vorgehen* ab, das in den analysierten Texten Ausgesagte auf die Form der Aussagen wieder selbst anzuwenden. Dadurch wird der Text zu einer kommunizierten Sicht, deren Inkonsistenzen und Erkenntnisgewinne deutlicher hervortreten (vgl. 214f). Diese Methode wendet er an, um mit seiner Untersuchung explizit zwei Fragen zu bearbeiten: 1. Lässt sich mit dem Kommunikationsbegriff fundamentaltheologisch-apologetisch arbeiten? Welches Lösungspotenzial, aber auch welche Probleme zeigen sich dabei? 2. Welches Potenzial bietet der Kommunikationsbegriff, wenn er nicht einfach nur apologetisch genutzt wird, sondern wenn die Fundamentaltheologie sich selbst und ihr Verhältnis zur Gegenwart kommunikationstheoretisch versteht? Diese beiden Fragen werden in zwei Strängen durch die systematische Analyse der verschiedenen kirchlichen, theolo-

gischen und soziologischen Positionen behandelt (vgl. 304). In der Bearbeitung der beiden Fragen entsteht schließlich noch implizit ein dritter Strang, der die Subjekt-Objekt-Unterscheidung der Untersuchung endgültig aufhebt: Der Verfasser entwickelt in seiner kommunikationstheoretischen Anlage selbst eine neue Form von fundamentaltheologischer Ausweisung des Christentums in der Gegenwart.

Das einleitende *erste Kapitel* (13-23) problematisiert die Verwendung des Kommunikationsbegriffs in der Theologie in den letzten 50 Jahren und macht in der Analyse der Begriffsverwendung deutlich, wie sich die Theologie durch diese zu ihrem eigenen Gegenstand verhält (vgl. 18). Daran knüpft im *zweiten Kapitel* (24-94) die Untersuchung der Konstitutionen *Sacrosanctum Concilium*, *Lumen Gentium*, *Dei Verbum* und *Gaudium et Spes* des II. Vatikanums an. Der Verf. achtet auf die Selbstthematizierung der Kirche in den Texten (vgl. 46) und bestimmt gerade darin den unterscheidenden modernen Standort der Kirche im Konzil: „Diese Wende besteht ... in der Aufmerksamkeit für die Form, die das Konzil freilich in einer spezifischen Präferenz für Partizipation und Dialog pflegte. Diese Art der Reflexion macht es zu einem modernen Konzil“ (47). Gerade weil der Verf. die komplexe Kommunikationssituation des Konzils mit der permanenten Kreuzung von Innen und Außen herausarbeitet, wird plausibel, wie die Kirche ihren theologischen Ort und ihre actio in der Welt in der Struktur der „Resonanz“ (vgl. 89) versteht, die die Diversität der Sichten auf die Welt auch in sich zulässt (z.B. in der augustinischen und der thomistischen Verhältnisbestimmung von Kirche und Welt, ganz stark 82-85). Verschiedene Welten bestehen nebeneinander, auch die Kirche kann die Diversität nicht mehr auf eine Einheit reduzieren (vgl. 59.67). Interessant ist deshalb, wie die Kirche diese Lehre gewinnt, weil sie eine verstehende Kirche sein will, die sich an den Herausforderungen der Zeit laufend formt (vgl. 88). So wie der Verf. die Konzilstheologie untersucht, sind in ihr die beiden Leitfragen untrennbar verbunden. Sie entwickelt eine Theologie, die mit dem Kommunikationsbegriff arbeitet, macht dies aber in einer differenzorientierten, modernen Form, so dass sie dem Gegenstand gerecht werden kann. Das Konzil ist deshalb das Standbein der Untersuchung!

In den folgenden drei Kapiteln untersucht der Verf. unterschiedliche theologische Ansätze, die im Anschluss an die Theologie des Konzils einen Standort für den christlichen Glauben in der Moderne wissenschaftlich ausweisen wollen. Er beginnt im *dritten Kapitel* (95-126) mit *Helmut Peukerts* Fundamentaltheologie und schließt daran die handlungstheoretische Beschreibung der Glaubensinteraktionen von *Edmund Arens* an. Der Verf. stellt diese Theorien in eine bestimmte Sicht: Sie nutzen die wissenschaftliche Handlungstheorie von Habermas als Erkenntnistheorie und tragen in deren Beschreibung von Rationalitätsaporien der Kommunikation christliche Signaturen ein. Die kommunikationstheoretischen Implikationen sind nach der sehr genauen Analyse überdeutlich: 1. Die beiden Theorien treffen Unterscheidungen (transformierendes kommuni-

katives Handeln/nicht kommunikatives Handeln und Konsens/Dissens), in die sie selbst involviert sind, ohne dies zu thematisieren. Sie gehen noch von einem Standpunkt im Außen aus und erzeugen faktisch weitere Differenzen. Sie pochen darauf, dass erst in der christlichen Kommunikation Handeln möglich ist und übersehen, dass die Theorie selbst Handeln ist. 2. Die Kreuzung dieser Unterscheidungen transformiert das Problem in ein pragmatisches Kompetenzproblem. Es geht um die richtige Teilhabe an der richtigen Kommunikation. Es stellt sich wieder die Frage, wodurch der theologische Standpunkt als scheinbare Einheit der Differenz legitimiert ist (vgl. 119.122.125). So hat der Verf. in der Analyse sein kritisches Fundament für die erste Leitfrage gewonnen.

Den beiden Theorieansätzen stellt er im *vierten Kapitel* (127-168) *Hansjürgen Verweyens* bewusstseinsphilosophischen Grundriss gegenüber. Den Verf. interessiert hier besonders der Ansatz, die Differenz von Ich und der Andere differenztheoretisch in ihrer Unverfügbarkeit auszuarbeiten (vgl. 134, 136). Dass Verweyen also gerade die Einheit der Differenz als Leerstelle markiert, ist das reizvolle in der vom Verfasser aufgemachten Sicht. Das Fundament des Glaubens besteht im Staunen und Erschrecken angesichts dieser Leerstelle. Es lässt sich kein letztgültiger Sinn finden, sondern nur eine erste Paradoxie, die im Verstehen bearbeitet werden kann, das aber nicht zu der Leerstelle durchdringt, sondern zirkulär an das Verstehen anschließt (vgl. 143). Den Verf. interessiert an Verweyens Theorie nun nicht, ob sich damit eine Glaubensbegründung aufbauen lässt, sondern die Erkenntnisse, die sich durch die Anlage der Theorie über die Kommunikabilität des Glaubens gewinnen lassen. Denn in der Form gelingt es der Arbeit von Verweyen, mit Gott zu rechnen, ohne sich der Gottesposition zu bemächtigen (vgl. 144)! Mit Verweyen versteht er Sinn „als die Einheit der Differenz des Bildens und Zerbrechens von Sichten im Unterschied der Sichten in der Zeit“ (151). Die oft kritisierten Inkonsistenzen und Zirkularitäten der Theorie entsprechen paradoxerweise als Form der Aussage und machen dadurch „sichtbar“, wie der christliche Glaube seine Sicherheit aus der Zerbrechlichkeit des Sinns bezieht, der selbst nicht noch einmal hintergebar ist (vgl. 167). Damit gewinnt der Verf. sein Fundament für die zweite Leitfrage und diese Erkenntnis prägt auch tief die Untersuchung im dritten Strang.

Nach der Untersuchung von Interaktionen und dem Bewusstsein rückt im *fünften Kapitel* (169-212) mit der Theorie von *Georg A. Lindbeck* die soziale Form in den Mittelpunkt. Diese Theorie nimmt einige der bisherigen Ergebnisse auf und radikalisiert den Ansatz der Sicht. Die Theologie ist Form der Weltbeschreibung, die an sie selbst gebunden ist. Die Welt, die aus dem Glauben beschrieben werden kann, ist real, aber außerhalb dieser Welt ist der Glaube nicht zugänglich; mit der Folge: „Die soziale Form der Kommunikation des Glaubens in der Moderne erscheint als Erkenntnisproblem der Theologie; sie behandelt diese als methodologisches und epistemologisches Problem des Zugangs zu ihrem Gegenstand“ (177). Die Frage ist nun: „Wie kann man eine Sicht als ratio-

nal beschreiben, die anderen Sichten, die zu anderen rationalen Beschreibungen kommen als sie selbst, und dem Vergleich mit diesen ausgesetzt ist? Es geht um Rationalität in der historischen und kulturellen Differenz der Sinn-Rahmen, ohne die man gar nicht zwischen rational und irrational unterscheiden könnte“ (178). Dies als Standort der Theologie – insbesondere der Fundamentaltheologie – akzeptiert, führt im Rahmen der sozialen Grenzen des Verstehens zu der Herausforderung, Intrinsezismus und Kommunikabilität zu vermitteln (vgl. 179). Nicht in einer neuen Einheitsperspektive, denn der Sinn – auch in Kirchen – formt sich sozial narrativ von innen und ist deshalb schon die Voraussetzung der Zugänglichkeit. Sinn zeigt sich auf beiden Seiten der Differenz von eigen und fremd und ist doch nur in einer Seite zugänglich. Die Folge: Es gibt keine sichere Seite mehr! Der Verf. folgt Lindbeck nicht bei seiner kommunitaristischen Lösung der regionalen Face-to-face-Kommunikation in sozialen Nischen (vgl. 195). Der zweite Strang erfährt hier eine erste Antwort: „[Die Theologie, O.R.] kommt nicht (mehr) hinter die Differenz der Sichten zurück; ihr bleibt nichts anderes übrig, als sich dem Vergleich zu stellen und dem Risiko der Kommunikation sowie des Bildens und Zerbrechens von Sinnformen auszusetzen, ohne sich in eine davon unberührte, sichere Nische zurückziehen zu können“ (212).

Das *sechste Kapitel* (213-266) bietet zunächst eine systematische Rekonstruktion der reduktionistischen und selektiven Begriffsverwendung von „Kommunikation“ in der Theologie (vgl. 213). Diese Situation, die mit der apogetischen Intention zusammenhängt, beurteilt der Verf. aufgrund der vorherigen Analyse pointiert: „Deshalb bleibt das Verhältnis der Theologie zur Kommunikation gespalten: Sie nimmt davon nur so viel wie verträglich und verweist das Andere in das Reich des Vorläufigen und des Widersprüchlichen; sie betrachtet sie lieber als ein Instrument, auf dem man zu spielen gelernt hat, denn als unabwendbare Voraussetzung der eigenen Theorie“ (220). Die Theorien sehen nicht, dass sie systematisch Handlungsstandorte voraussetzen, Sinn als „Etwas“ definieren, vom personalen Umgang mit Kommunikation ausgehen und eine grundsätzliche Operationalisierung in technische Lösungsprogramme voraussetzen (vgl. 226f). Das führt dazu, dass sie so erstens Sinn nicht erklären können, zweitens mit Freiheit wenig anfangen können, drittens die Ablehnung ausblenden, viertens Zirkularität und Paradoxien verschleiern, und fünftens versuchen, Kontingenz als Fehlerquelle zu schließen (vgl. 227). Damit ist die erste Leitfrage nach den Verheißungen und blinden Flecken des Leitbegriffs „Kommunikation“ für die Theologie beantwortet. Um diese blinden Flecken in der theologischen Theoriebildung bearbeitbar zu machen, führt der Verf. im zweiten Teil des Kapitels kommunikationstheoretisches Wissen mit den Theorien von Talcott Parsons, Claude E. Shannon, Jürgen Habermas und Niklas Luhmann ein. Die Lesart der Theorien ist höchst selektiv und wird den Theoriesystemen in selbstreferentieller Weise nur sehr bedingt gerecht. Dies kann kritisiert werden, wird aber der Funktion dieser Abschnitte nicht gerecht. Mit *Parsons, Shannon*

und *Luhmann* – und in Abgrenzung zu *Habermas* – gewinnt der Verf. einen kommunikationstheoretisch informierten Blick, der differenztheoretisch arbeitet, der von der doppelten Kontingenz der Kommunikation ausgeht, der System und Handeln in Medien konvergent überspannt, der den archimedischen Bezugspunkt aufhebt und der von Paradoxien und Problematisierung ausgeht. Im Luhmann-Abschnitt werden die Theorie-Prämissen kurz, aber sehr präzise vorgestellt. Der kurze Blick auf die Religion als Kommunikation fasst den gegenwärtigen Forschungsstand zusammen, die bisherige fundamentaltheologische Leerstelle in der Auseinandersetzung mit der Form der Theorie wird gut dokumentiert. Hier möchte die Untersuchung des Verf. Pionierarbeit leisten. Sie wird ihrer eigenen Methodik gemäß darauf achten, was zu sehen ist, wenn die Theorie auf sich selbst als Kommunikation angewandt wird (vgl. 262-266).

In diesem strengen Fokus gelingt der Untersuchung im 7. Kapitel (267-303) tatsächlich eine ergiebige, in dieser Weise einmalige meta-theoretische Rekonstruktion der Kommunikationstheorie Luhmanns! Der Verf. liest Luhmann auf das Problem hin, dass die Kommunikationstheorien eine Unterscheidung vollziehen, jedoch deren kontingente Voraussetzungen ausblenden (vgl. 298). Dagegen verändert jede Beschreibung von Kommunikation den Gegenstand, so dass die Unterscheidung in das Unterschiedene erneut eingetragen wird. Differenztheoretisch besteht das Problem darin, „eine Einheit in derselben als etwas im Unterschied zu anderem zu unterscheiden“ (277). Die Gesellschaftstheorie Luhmanns bearbeitet in ihrer komplexen Form also die Frage: „Wie gelingt es die Auswirkungen, die der beschriebene Gegenstand auf die Beschreibung hat, mit zu berücksichtigen“ (274)? Das geht nur, wenn die Gesellschaftstheorie – in Analogie zum II. Vatikanum – in der Struktur der Resonanz zur Gesellschaft steht. Das hat einen anti-totalitären Zug, da hier die Theorie auf die Kontingenz ihrer eigenen Sicht aufmerksam macht und sich der Gesellschaft als Interpretin aussetzt. Realität erscheint als soziale Konstruktion von Beobachtungen 2. Ordnung, die nicht ausgeschlossen werden können (vgl. 280). Der „Witz“ der Theorie Luhmanns ist nun, die Möglichkeiten zu steigern, die die Diversität der Sichten einbringt. Die Problematisierung des Selbstverständlichen schärft den Blick in der Unterscheidung und lässt das Verdrängte anders sehen. Sinn entsteht in diesen Transformationen, die Potenzialität erzeugen und Selektivität erfordern (vgl. 299). Luhmanns vorgenommene Beobachtung des Verdrängten wird ihrerseits selbst zum Gegenstand der Beschreibungen, löst also gerade Kommunikation aus. Eine Theologie, die im Anschluss hieran ihre Form findet, gibt die Außenposition auf und beschreibt eine Sicht: die des Glaubens als soziale Form von Kommunikation. In dieser unterschiedenen Sicht hat sie als eine Alternative an Realität teil (vgl. 292.302f). Der Verf. erschließt die Theorie Luhmanns (fundamentaltheologisch) überzeugend – der Verdacht der normativen Gleichgültigkeit und der inhumanen Prämissen fällt auf die kritisierenden Theoriekonstruktionen zurück! – und hat damit hoffentlich einen Standard in der theologischen Rezep-

tion gesetzt. Dadurch entsteht zwangsläufig eine Spannung zwischen der auf Stabilität setzenden ontologischen Alltagssemantik und der auf Flexibilität und Resonanz setzenden Kommunikationsform (vgl. 326f), die für die beteiligten Bewusstseinsysteme eine Zumutung darstellt, aber schließlich verspricht nur die Steigerung der Komplexität deren Reduktion (vgl. 299).

Die gewonnene Problematisierungsperspektive für die Theologie differenziert der Verf. im *achten Kapitel* (304-331) zu einer Position weiter aus. Es geht ihm dabei nicht um eine neue theoretische theologische Perspektive, die andere ausschließen oder abwerten will (vgl. 307, 309), sondern um den Gewinn an Realität, die die Einnahme einer bestimmten Perspektive bringt. Eine Theologie, der die Form ihrer Rede bewusst ist, kann vermeiden, in der Plausibilisierung der theologischen Rede den Gegenstand gerade zuzustellen. „Kommunikation“ wandelt sich von einem Instrument zur Form des Verstehens, die die Wirkungen ihrer Kommunikation aufnimmt und sich resonanzsensibel zeigt. Hierbei gewinnt die Theologie mit dem Glauben „die Freiheit, nichts anderes als dieser Glaube sein zu müssen“ (326) Die Theologie bezieht sich auf die Realität des Glaubens, die darin besteht, „die Realität (diese eingeschlossen) mit ihren Beschreibungen vor Alternativen zu stellen, die akzeptiert oder negiert werden können“ (326). Sie erreicht diese Realität des Glaubens nicht – weder das Innen eines Bewusstseinsaktes oder einer Interaktion oder einer sozialen Form ist ihr zugänglich. Die Theologie ist auf dieses Innen für die eigene Beschreibung angewiesen, es wird zur sozialen Bedingung der Thematisierbarkeit Gottes, ohne es kontrollieren zu können. Das ist ihr spezifischer Standort gegenüber den anderen Sichten: Sie bahnt dem Glauben, der für sie Glauben ist und nicht etwas anderes, den Weg und bietet ihm eine Reflexion, die über die Wissenschaft umgeleitet ist (vgl. 311f). In diesem Prozess stellt die Theologie den Glauben vor seine Alternativen und umgekehrt stellt der Glauben die Wissenschaft theologisch vor ihre Alternativen. Das macht die Theologie für die Universität wertvoll, ohne die doppelte Kontingenz von Wissenschaft und Glaube sowie die semantische und referenzielle Entzogenheit des Gegenstandes aufheben zu können. Für die Theologie bleibt, sich dem interdisziplinären Verstehen unter den Vorzeichen des 21. Jahrhunderts auszusetzen, was auch immer das Risiko der Verwechslung in sich birgt. Die Problematisierung des Glaubens ist in dieser Sicht nicht das Problem der Theologie; der Versuch, sich dagegen zu behaupten und eine sichere Seite einzuziehen, erzeugt viel größere. Das erscheint als Selbstbegründung, die – unter der Prämisse der Theorie-Praxis-Simultanität als Standort der Theologie – gerade die Realität des Glaubens bestreitet (vgl. 314-316.324f).

Dass ich dieser Arbeit vom methodischen Ansatz, von der Form und den damit möglichen inhaltlichen Erkenntnissen sehr viel abgewinnen kann, sollte deutlich geworden sein. Hier liegt eine beeindruckende Arbeit vor, für die der Verf. weit an die Grenze des Verstehens gegangen ist. Sie kann verschiedene theologische Diskurse befruchten und zieht manche Standards neu. Trotzdem

stellen sich mir drei Fragen zur Rezeptionsfähigkeit, die auf die Rezension selbst zurückfallen: 1. Die Arbeit führt in keines der behandelten Gebiete ein, sondern setzt erhebliche Theoriekenntnisse voraus, um zu einer Problembearbeitung zu gelangen. Die Komplexität wird in diesem Prozess noch einmal gesteigert, so dass auch der Leser an die Grenzen der Verstehbarkeit geführt wird. Das macht der Verf. transparent und ist sachlich notwendig, wirft für mich aber die Frage auf, ob es eine Grenze gibt, an der solche hingebungsvolle Arbeit absurd wird, weil die Rezeption nicht mehr gelingen kann. (Reicht es, mit dieser Absurdität zu rechnen?) 2. Der Verf. stellt sich auf eine Seite: Differenzen vs. Einheit; Diversität vs. Uniformität; Verletzlichkeit vs. Stabilität; Luhmann vs. Habermas. Er bezieht diesen Standpunkt, um eine Sicht zu markieren und damit die Debatte zu eröffnen. Dabei bleibt notwendig eine andere Sicht auf das Ausgeschlossene ausgeschlossen; das ist von anderen zu leisten. Aber wer nimmt aufgrund der hohen Voraussetzungen diese komplexe „kulturelle“ Arbeit auf sich? 3. Der Verf. betreibt explizit Epistemologie in der Verschränkung von Fundamentaltheologie und Kommunikationstheorie. Wird dadurch nicht auch wieder Apologetik über die – dieses Mal selbstthematisierte – Lücke einer wissenschaftlichen Theorie betrieben? Geht es also doch um die Stabilisierung der Theologie? Woran wird die Rezeption anknüpfen: die eröffnende Problematisierung oder die abschließende Lösung? Dieser doppelte Boden wird auch gerade durch die komplexe Architektur erzeugt: Die Form wird kritisch hinterfragbar, ob sie nicht noch einen anderen Sinn verberge. So führt die (theologische) Entscheidung für die Differenzorientierung und die Einheit von Form und Aussage zu neuen Problemen, die auf die Kommunikation der Untersuchung zurückfallen – und was das für die Luhmann-Rezeption bedeutet hat, macht der Verf. selbst klar: Nicht-Rezeption. Das sei dem Buch erspart, selbst wenn es damit auch zurechtkäme. Diesen Anfragen zum Trotz wünsche ich dem Buch eine große Resonanz und eine anregend kontroverse Rezeption!

Oliver Reis