

Gisbert Greshake

Der Ursprung der Kommunikationsidee¹

Vorbemerkungen

Meine Absicht ist es nicht, gewissermaßen eine „archäologische“ Begriffsgeschichte zu entwerfen, die sich *allein* an der Frage, wie es gewesen ist, also an der Vergangenheit orientiert. Zwar haben meine Darlegungen, um dem Thema zu genügen, zum größten Teil eine solche rückwärts gewandte historische Sicht zum Inhalt, doch liegt das letzte Interesse woanders. „Herkunft aber bleibt stets Zukunft“, bemerkt Heidegger einmal. Der Ursprung einer Idee weist immer auch auf Unabgeschlossenes und Unabgeholtenes hin, kann Traditionssprünge aufdecken und Perspektiven für die Zukunft eröffnen. Aus Zeitgründen kann freilich jetzt für die Kommunikationsidee eine solche Aktualisierung nur im allerersten Ansatz erfolgen. Doch soll diese Intention wenigstens im Hintergrund meiner Ausführungen stehen.

Von welchem Begriff Kommunikation aber gehen wir aus, um ihn nach rückwärts zu verfolgen? Weist dieser Begriff doch eine weite Polysemie auf, ganz abgesehen davon, dass wir nicht einmal wissen, wann und wo er in die deutsche Sprache eingeführt wurde.²

Der große Artikel „Kommunikation/Kommunikationswissenschaft“ in der „Theologischen Realenzyklopädie“ beginnt zutreffend mit dem Satz: „Kommunikation‘ ist gegenwärtig ein modischer Begriff. ... Einerseits steht er in der Alltagssprache ‚schlicht für gelungene und gelingende Beziehung zwischen Menschen‘ (Zimmerli); andererseits gehört er zum zentralen Bestand der Objektsprachen einer Reihe von Einzelwissenschaften von der Biologie ..., über Psychologie ..., Publizistik ... bis zur Soziologie ... und Pädagogik.“³ Ich möchte die damit gegebene weitgespannte Polysemie untergreifen, indem ich von einem alltagssprachlichen Verständnis von Kommunikation ausgehe, das – soweit ich sehe –

¹ Der Beitrag beruht auf einem Referat von Prof. Greshake im Rahmen des Symposions *Transdisziplinäre Kommunikation. Aktuelle Be-Deutungen des Phänomens Kommunikation im fächerübergreifenden Dialog*, Salzburg 25. – 26. April 2001 (www.sbg.ac.at/transkomm).

² Siehe H. Saner, Kommunikation – begriffsgeschichtlich, in: W. Chr. Zimmerli (Hrg.), Kommunikation. Codewort für „Zwischenmenschlichkeit“, = Philosophie aktuell 6, Basel-Stuttgart 1978, 196. Ebenso: ders., Kommunikation, in: HWP h 4, 893–895, hier: 894.

³ Chr. Bäumler, Kommunikation/Kommunikationswissenschaft, in: TRE 19, 384–402, hier: 384.

durchaus auch den kleinsten gemeinsamen Nenner der verschiedenen kategorialen Ausformungen bildet. Kommunikation lässt sich dann umkreisen mit Synonymen wie: Mitteilen, Anteilgeben und Anteilhaben (beides!), Verwirklichung von Gemeinschaft sowie Realisierung von vernetzten, also korrelationalen Vollzugsformen.

Meine These, die ich im Folgenden entfalten und begründen möchte, lautet: Kommunikation ist vom Ursprung her eine dezidiert theologische, in der spezifisch christlichen Offenbarung gründende Idee,⁴ die das Zentrum des christlichen Gottes- und Weltverständnisses thematisiert.

1. Das vorchristliche abendländische Kommunikationsverständnis

Diese auf den ersten Blick vielleicht überraschende und anstößige These sei jedoch sogleich ein wenig modifiziert durch den Hinweis, dass nach christlichem Verständnis so etwas wie göttliche Offenbarung nicht wie ein Blitz aus heiterem Himmel fährt, sondern menschliche und damit auch kulturelle Vorgegebenheiten aufgreift und *diesen* dann eine spezifische, unableitbar neue Wendung gibt. Genau das lässt sich auch an der Kommunikationsidee ablesen. Bevor diese zu einem theologischen Grundbegriff wird, hat sie eine alltagssprachliche, ja sogar philosophische Bedeutung, die sich sehr schön auch an der Sprachgeschichte ablesen lässt.

Communio/communicatio hat nichts – was man ja spontan annehmen könnte – mit der linguistischen Wurzel „*unio*“ zu tun, so dass *communio* sich zusammensetzen würde aus „*cum*“ + „*unio*“ und mithin „Vereinigung untereinander“ bedeutete. So ist es nicht! Vielmehr hat *communio/communicatio* von seiner Sprachgeschichte her zwei bildliche Konnotationen.⁵ *Erstens* verweist das Wort auf die Wurzel -*mun*, welche soviel wie Schanze, Umwallung besagt (und die wir etwa im Wort *moenia* = Stadtmauer vorliegen haben). Menschen, die in *communio* stehen und *communicatio* vollziehen, befinden sich zusammen hinter einer gemeinsamen

⁴ Vgl. dazu auch A. di Maio, *Il concetto di comunicazione. Saggio di lessicografia filosofica e teologica sul tema di ‚comunicare‘ in Tommaso d’Aquino*, Roma 1998, 88f: „La parola ‚communicatio‘ e le altre del vocabolario comunicazionale ... vanno ... annoverate tra i *lemmata Christianorum*, in quanto parole cariche di valenze filosofiche e bibliche, le cui nozioni nella patristica latina e poi nella scolastica furono affinate e rielaborate e costituiscono un rilevante contributo del cristianesimo allo sviluppo del pensiero.“

⁵ Vgl. zum Folgenden H. U. v. Balthasar, *Communio. Ein Programm*, in: *IkaZ* 1 (1972) 4–17, hier: 44ff; R. Kress, *The Church as Communio*, in: *The Jurist* 36 (1976) 129f; di Maio 85ff.

Umwallung, d.h. sie sind zusammengefügt in einem gemeinsamen, ihnen abgesteckten Lebensraum, der sie zu einem gemeinsamen Leben, in dem jeder auf den andern angewiesen ist, zusammenbindet. So gesehen bezeichnet *communio/communicatio* die Teilhabe an einem dritten Gemeinsamen, eben am gemeinsamen Lebensraum oder auch an anderen gemeinsamen Gütern.

Communio/communicatio verweist aber *zweitens* ebenso auf jene Wurzel -mun hin, die sich im lateinischen Begriff *munus* = Aufgabe, Dienstleistung bzw. auch Gabe, Geschenk niederschlägt. Wer Kommunikation übt, steht im Dienst eines anderen und gibt ihm eine Gabe weiter, die diesen prägt, formt und verändert, so dass aus dem, der Kommunikation schenkt, und dem, der sie empfängt, ein neues Drittes wird: die *communio*.

Beiden bildhaften linguistischen Assoziationen ist mithin gemeinsam dies: Kommunikation ist der Prozess einer Vermittlung: Viele einzelne werden durch Kommunikation zur Einheit „vermittelt“, und umgekehrt: die durch Kommunikation entstehende Einheit hat ihren „Gegensatz“, Vielheit und Vielfalt, nicht außer sich, sondern trägt ihn in sich; die Einheit der *Communio* ist gerade die Einheit der bleibend verschiedenen Vielen. Sie kommt dadurch zustande, dass die Vielen teilhaben an ein und demselben, sei es dass dieses ihnen vorgegeben ist (z.B. der gemeinsame Lebensraum), sei es dass das Gemeinsame erst hervorgebracht wird und zwar dadurch, dass einer dem andern etwas mitteilt,⁶ schenkt, erwirkt. Hier tritt übrigens auch die tiefe Beziehung zwischen Kommunikation und Information zutage. Denn *in-formare* bedeutet ursprünglich, jemandem eine neue „Form“, die man selbst bereits besitzt, verleihen oder erwirken, so dass zwischen Geber und Empfänger Gemeinschaft entsteht. Diese entstehende gemeinsame personale Beziehung ist noch bis ins hohe Mittelalter hinein für jede Form von Kommunikation und Information das Entscheidende. Kurz: Wo Kommunikation geschieht, geschieht Vermittlung von Identität und Differenz, von individuellem und allgemeinem. Was unterschieden, anders, sich fremd ist, wird durch Teilhabe bzw. Teilgabe an einem Gemeinsamen zur Einheit zusammengefügt, ohne dass dadurch die Differenzen aufgelöst würden.

In all dem entspricht das lateinische Wort *communio/communicatio* sehr präzise dem griechischen Wort *κοινωνία* (*koinonía*), wobei dieses

⁶ Thomas v. Aquin (*Super II decret.*; *Contra impugn. Dei cult.* 2.3.19) unterscheidet dabei zwischen einem „communicare“, das man vollzieht, ohne selbst etwas zu verlieren (etwa die Mitteilung eines Wissens), und einem solchen, das eher ein „Transfer“ zum andern ist (Beispiel: ich teile jemandem Geld mit, das ich dann selbst dabei verliere).

sowohl Gemeinsamkeit wie auch Vollzug dieser Gemeinsamkeit bedeutet, d.h. im griechischen *koinonia* fallen *communio* und *communicatio* im wesentlichen zusammen.

Diese sprachgeschichtlichen Hinweise reißen nun nicht nur den allgemeinen anthropologischen Erfahrungshorizont auf, in welchem *communio/communicatio* vor aller Reflexion und systematischen Erhellung steht, sie führen uns auch direkt zum philosophischen Sprachgebrauch der Antike.

Ausgehend vom pythagoreischen Axiom: „Unter Freunden ist alles gemeinsam“ bestimmen sowohl Platon wie auch Aristoteles die Freundschaft als Paradigma von *koinonia*, so dass *koinonia/communicatio* hier geradezu die Bedeutung von Zusammenleben, Leben-Teilen, Teilhabe annimmt.⁷ Freunde kommunizieren sich gegenseitig das, was jeder einzelne besitzt. Als Freunde in diesem Sinn aber sollen sich, so weit es möglich ist, alle Mitglieder des Gemeinwesens, der *polis* betrachten, so dass diese gerade durch *koinonia*, durch gegenseitige Mitteilung von Gutem und gemeinsame Teilhabe am Gutem konstituiert wird.⁸

Verweist die Verknüpfung von *koinonia/communicatio* mit der Idee der Freundschaft eher in den Bereich der Ethik und Politik, so nimmt dieser Begriff in der Ontologie schon bei Platon und vollends im Neuplatonismus eine sehr spezifische Bedeutung an: Eines der wichtigsten neuplatonischen Axiome lautet im Lateinischen: *Bonum est communicativum et (oder auch vel) diffusivum sui*.⁹ Das heißt: Das Gute ist kommunikativ, teilt sich mit, strömt über sich hinaus. Das gilt in erster Linie vom Göttlich-Einen, das allein die Fülle des Guten ist, aus der dann das übrige, das Nichtgöttliche, herausfließt. In diesem ontologischen Kontext steht die Idee der Kommunikation in der Problemspektive des Verhältnisses von Einheit und Vielheit, d.h. sie antwortet auf die Frage: Wie kann es neben dem Göttlich-Einen noch das Viele geben? Und die Antwort lautet: Das Eine strömt über in das Nichts hinein, wie das Licht einer Kerze nicht bei sich bleibt, sondern sich ins Dunkle hinein kommuniziert. So entsteht dann aus der absoluten göttlichen Monas durch Kommunikation eine graduell unterschiedlich kommunizierte Teilhabe des untergeordneten Vielen, von dem dann auch jedes einzelne dieses Vielen sich entsprechend dem jeweiligen Seinsbesitz kommunikativ „nach unten“ weitervermittelt.

⁷ Vgl. L.-M. Dewailly, *Communio – Communicatio*, in: RSPTh 54 (1970) 46–63, hier: 49 mit den entsprechenden Stellenangaben bei Platon und Aristoteles.

⁸ Von daher bestimmen die Stoiker den Menschen als *koinōnikon zōon*.

⁹ In der Form „et“ wird das Axiom von Thomas v. Aquin, der es vom Pseudo-Dionys übernimmt, z.B. In III sent 2,1,2a obj. wiedergegeben.

Zwei miteinander verschränkte Momente sind an dieser antiken philosophischen Konzeption für uns von Bedeutung:¹⁰

- (1) Im besagten ontologischen Prozess der Seinskommunikation bleiben die Faktoren dieses Prozesses das, was sie sind. Das Eine bleibt das Unendlich-Eine, und das Viele, Einzelne bleibt - jedes gemäß seiner Teilhabe am Einen - das so oder so bestimmte Einzelne. Kommunikation besteht nur in der graduellen Abschwächung des Einen auf das Viele und des Übergeordneten auf das Untergeordnete hin. Wie kommt es zu dieser Konzeption? Im Hintergrund dürfte die existentielle Frage des Menschen nach dem stehen, was in allem chaotischen Wandel und Werden unveränderlich bleibt, was aller Veränderung enthoben ist. Und dies ist schließlich und endlich allein das Göttlich-Eine, das - als sich selbst besitzende Substanz unbeweglich in sich kreisend - der Welt des Werdens in erhabener Transzendenz gegenübersteht und allem Sinn und Halt verleiht. Aber die gleiche Frage nach dem Bleibenden in aller Veränderung richtet sich, sozusagen „bevor“ die Frage nach dem Einen gestellt ist, auch an das endlich Seiende selbst, das ja gerade in seiner Konkretheit und Individualität ständig dem Wandel unterworfen ist. Eben deswegen wird es nicht auf seine sich wandelnde Einzelheit hin betrachtet, sondern auf sein allgemeines überzeitliches *Wesen* hin. Als Einzelnes ist es nur „Repräsentation“ einer bestimmten unwandelbaren Wesenheit, ein „Fall“ von Wesen. Der griechische Begriff „*hypostasis*“, der, wie das lateinische *substantia*, alltags-sprachlich so viel bedeutet wie: das, was letztlich Stand hat, wird mit *ousia* = Wesenheit identifiziert. Dem einzelnen *concretum* (also: *diesem* Menschen, *diesem* Esel, *diesem* Haus) ist die allgemeine Wesenheit (z.B. Mensch, Esel, Haus) kommuniziert, ähnlich wie dem Vielen Anteilgabe am Einen kommuniziert ist, ohne dass jedoch beides, das Eine-Göttliche wie die allgemeinen Wesenheiten, von diesem kommunikativen Anteilgeben innerlich betroffen wären.
- (2) Damit steht Kommunikation wie das ganze griechische Denken unter dem absoluten Primat der Einheit. „Alle Vielheit ist dem Einen nachgeordnet“ und „Alle Vielheit hat in irgendeiner Weise teil am Einen“, so lauten exemplarisch zwei Thesen des Neuplatonikers Proklos.¹¹ Das höchste Eine wie auch das allgemeine Wesen jedes Seienden ist gerade dadurch definiert, dass es alle Vielheit, alle Andersheit, alle *innere* Relationalität und Kommunikation

¹⁰ Siehe zum Folgenden G. Greshake, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg i. Br. 42001, 61-64; 443-447 (Lit.).

¹¹ 5. und 1. Proposition aus der *stoicheiosis theologiké* des Proklos, zit. nach K. Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik*, Bd. I, München 1990, 50.

ausschließt. Dem gegenüber ist das durch Kommunikation entstandene Viele und Einzelne von seiner Herkunft her und auf seine Bestimmung hin gesehen das „Uneigentliche“, das im Grunde „Unwirkliche“. Diese Fokussierung auf das Eine hin hängt eng mit der eben erwähnten existentiellen Suche des Menschen nach dem Unwandelbaren in allem Wandel zusammen. Denn alles, was Vielheit und Vielfalt an sich trägt, verändert sich auch, da es sich in ein je wechselndes, manchmal gar widersprüchliches Zueinander zum anderen fügt, Veränderungen, die der Sehnsucht des antiken Menschen nach festem Halt und stabiler Ordnung widerstreiten. Letztlich resultiert also auch die Akzentuierung des Einen aus der Not des Menschen, „hinter“ der verwirrenden und chaotischen Vielfalt des Lebens letzten Grund und Stabilität, Kosmos - Ordnung zu finden und zwar in der einen, unwandelbaren Monas bzw. in den unwandelbaren, allgemeinen Wesenheiten.

Konsequenz all dessen ist die Bedeutungslosigkeit, die man der Kategorie Relation, Beziehung, zuschreibt, die nicht von ungefähr bei Aristoteles als letzte in der Kategorientafel figuriert. Denn zur Beziehung gehört ja notwendig Vielheit, gehören wenigstens zwei, die miteinander in Relation und in veränderlicher Reziprozität stehen. Wahres, wirkliches Sein schließt deshalb Beziehung aus; wahres und wirkliches Sein heißt für das antike Denken „In-sich-Sein“ und „Für-sich-sein“. Wahres Sein ist - in einem Wort gesagt - substantielles Sein. Damit dürfte endgültig klar sein, dass Kommunikation in der Antike ein durch und durch abkünftiger, höchst zweitrangiger Modus der Wirklichkeit ist.

So weit meine sehr holzschnittartige Skizze des antiken Kommunikationsverständnisses, das nun von der christlichen Offenbarung her einerseits aufgegriffen, andererseits aber tiefgreifendst verändert wird.

2. Hintergrund der christlich-theologischen Kommunikationsidee

Im Zentrum der christlichen Offenbarung steht das Glaubensfaktum, dass Menschen auf eine sie „umwerfende“ Weise erfahren haben: In Jesus von Nazaret und in der Kraft seines Geistes kommt *Gott selbst* auf die Welt zu und teilt den Menschen dabei nicht nur *etwas* mit, sondern buchstäblich *sich selbst*.¹² In Jesus (und - auf andere Weise - in dem von ihm gesandten Geist) begegnet also nicht eine Mittlergestalt, die nur auf

¹² Vgl. für das Folgende Greshake, Gott, 48-51; ders., An den drei-einen Gott glauben, Freiburg i.Br. 32000, 14-16.

Gott hinweist, hinter der das Göttliche aber in verborgener, unendlich erhabener Transzendenz dem Menschen entzogen ist, ähnlich wie bei einem Propheten, der nur auf das Göttlich-„Andere“ verweist. Nein, das Christusgeschehen ist – nach dem Selbstverständnis des christlichen Glaubens – die *Selbstkommunikation* Gottes mit den Menschen. Er bringt sich ihnen selbst in Erfahrung. Wer es mit Jesus, seinem Wort, Verhalten und Erleiden zu tun hat, hat es mit Gott persönlich zu tun. Wäre es anders, so würde Jesus, der als letztes und letztgültiges Wort Gottes auftritt und als unüberbietbare Darstellung von dessen Liebe, im Widerspruch zu sich selbst stehen; er wäre nicht die endgültige Vermittlung zwischen Gott und Mensch, die zu sein er doch beansprucht. Und auch der Heilige Geist, der Jesus erfüllt hat und der nach dessen Heimgang zum Vater die Menschen in die Wirklichkeit Christi hineinnimmt, würde den Menschen im Bereich des rein Kreatürlichen, ohne unmittelbare Beziehung zu Gott, belassen, wäre er nicht selbst Gott.

Wenn aber der Anspruch, der dem Christusgeschehen von seinem Wesen her eignet, lautet, dass Gott selbst es ist, dem man in Christus und in dem durch ihn geschenkten Geist begegnet, dann muss dieser Gott durch innere person-distinkte Differenzierungen charakterisiert sein. Wieso? Nun Jesus, die Vermittlung Gottes zur Menschheit, unterscheidet sich – wie die Heilige Schrift vielfach zeigt – in seinem Wort und Verhalten sowohl vom Vater als auch vom Heiligen Geist. Folglich muss zum Wesen des Gottes, der in Jesus Christus erscheint, auch die Unterscheidung von Vater, Sohn und Heiligem Geist gehören. Diese neutestamentliche Grunderfahrung hat nun für das Gottesbild zur Folge: Wenn Gott im Christus-Ereignis sich sowohl als in sich personal differenziert wie auch als Geheimnis äußerster Kommunikation mit den Menschen gezeigt hat und wenn er sich darin wirklich *als er selbst* gezeigt hat, dann ist dieser eine und einzige Gott auch in sich selbst unterschieden und zwar nun nicht als Drei-Götter-Gemeinschaft (was ja in sich selbst widersprüchlich ist), sondern als die eine und einzige göttliche *communio/communicatio*, in der sich die drei distinkten Personen gegenseitig das eine göttliche Leben vermitteln. Der Gott der Christen ist infolgedessen keine einsame Monade, keine kompakte Allmacht, kein monarchischer Supervater, der irgendwie und irgendwo – mit Schiller gesprochen – „überm Sternenzelt“ wohnt. Der eine und einzige Gott ist vielmehr sich ereignende Gemeinschaft, *communio* und *communicatio* – in sich selbst und in seinem Verhältnis zur Menschheit. Und noch einmal: Dieser Glaube an den drei-einen Gott basiert auf der Erfahrung, dass Gott sich selbst ganz und ohne Vorbehalt dem Menschen mitgeteilt hat, dass er nicht *etwas* von sich, sondern buchstäblich *sich selbst*, wie er ist, dem Menschen kommuniziert hat.

Diese Gotteserfahrung führte nun in einer Jahrhunderte langen theologischen Reflexionsarbeit zu einem völlig neuen Substanz- und Wirklichkeits- und darin auch Kommunikationsverständnis. Denn wenn Gott nicht die eine, unwandelbare Monade ist, sondern sich mitteilendes Leben, Beziehung, *Communio*, dann ist das, was bei Aristoteles den geringsten und schwächsten Seinsbestand hat, die Beziehung, das wahre Wesen allen Seins. Sein ist Beziehung, Mitsein, Miteinandersein, „Vernetztsein“, kurz: Kommunikation.

3. Geschichtliche Etappen

Einige geschichtliche Stichworte dazu: Eine gewaltige Etappe in dieser Neuentdeckung stellt das Konzil von Nizäa dar.¹³ Spätestens hier wird klar, dass die personale Differenzierung von Vater und Sohn (und später auch Heiligem Geist) nicht auf der Ebene *unterhalb* des göttlichen Seins liegt, sondern mit dem göttlichen Sein selbst *identisch* ist. Somit kommt durch die Aussage, dass der Sohn dem Vater „homouousios“ – wesensgleich ist, der Gottesbegriff in Bewegung. Nicht mehr eine transzendente Monas, eine höchste göttliche Substanz, ist der letzte Bezugspunkt aller Wirklichkeit, sondern ein Gott, der Differenz und Einheit in sich birgt, ein Gott, der also eine „relationale Einheit“¹⁴ und in sich selbst Kommunikation ist.¹⁵ Von diesem neuen interpersonalen und kommunikativen Gottesbild aus erhält „das Personale“ und damit „das Einzelne“ als „vernetztes Einzelnes“ eine bis dahin undenkbare Aufwertung. Es tritt aus dem „Schatten des Allgemeinen“ heraus;¹⁶ die Vorherrschaft des Sub-

¹³ Siehe dazu Greshake, Gott, 54–57.

¹⁴ Vgl. I.U. Dalferth, *Jenseits von Mythos und Logos* = QD 142, Freiburg i.Br. 1993, 95: „Im trinitarischen Dogma [ging es] darum. ... die undifferenzierte platonische monas und die ihr hierarchisch subordinierten Hypostasen durch eine relationale Einheit zu ersetzen.“ Deshalb kann Novatian die göttliche Substanz „*communio substantiae*“ nennen, womit ein sowohl personales wie „kommunikatives Verständnis der *Unitas substantiae* angedeutet sein“ dürfte. So: J. Werbick, *Trinitätslehre*, in: HdD II, 481–576, hier: 495.

¹⁵ Vgl. P. Hünemann, *Jesus Christus, Gottes Wort in der Zeit*, Münster 1994, 145: „Damit ist der griechische Gottesbegriff ... korrigiert. Die Kommunikation in Gott selbst bejaht, weil nur dadurch Gott als jener denkbar wird, der seinen eigenen logos dieser Welt mitteilen kann.“ In der Tat war es nur von dieser Voraussetzung her möglich zu verstehen, dass der „relationale“ Gott selbst in die „Relationalität“ der Geschichte eintritt. Demgegenüber war von arianischen Voraussetzungen her eine wirkliche Selbstmitteilung Gottes nicht zu denken. Nur ein in sich „kommunikativer“ Gott kann *sich als er selbst* kommunizieren.

¹⁶ F. Courth, *Trinität*. In der Schrift und Patristik = HDG II/1a, 187.

stanz- und Wesensdenkens beginnt sich abzulösen auf ein personales, kommunikatives Denken hin. Ein „personenzentrierter“ Denk- und Erfahrungshorizont hebt an, den „kosmozentrischen-substanzialen“ der Antike zu verdrängen. Damit beginnt, wie eine Reihe von Autoren wörtlich vermerkt, eine „Revolution im Seinsverständnis“.¹⁷ „Denn die [in der Trinitätslehre geschehende] Identifizierung von hypostasis [lt. sub-stantia = das, was letzten Halt gibt] nicht mit ousia [essentia = allgemeines, unwandelbares Wesen], sondern mit Person meint, dass die ontologische Frage nicht beantwortet wird mit Hinweis auf das In-sich-Existierende, auf ein Seiendes, wie es durch seine eigenen Grenzen determiniert ist, sondern auf ein Seiendes, das in seiner Ekstase diese Grenzen durch Kommunikation durchbricht. ... [Anders gesagt:] Das Seiende ist *es selbst* und nur *ganz es selbst*, nicht in seiner ‚Selbstexistenz‘, sondern in seiner Kommunikation.“¹⁸ So der gegenwärtig wohl bedeutendste orthodoxe Theologe J.D. Zizioulas.

Zugleich mit dieser trinitätstheologischen Einsicht zeigten sich zwei weitere, letztlich auch im trinitarischen Glauben gründende und das theologische Denken bestimmende Faktoren des theologischen Kommunikationsverständnisses: (1) Es ist der Heilige Geist, der als *innere* kommunikative Kraft die Kirche als *Communio* zusammenhält und den Glaubenskonsens erzeugt; und es ist (2) die Inkarnation des Gottessohnes, die das vorrangige *äußere* Medium aller Kommunikation aufleuchten lässt, nämlich *Leiblichkeit*. Menschen kommunizieren miteinander auf dem Weg des Leibhaftig-Sinnlichen. Und gerade weil der Leib das Medium der Kommunikation ist, darf er nicht platonisch abgewertet werden. Von daher ergibt sich die ganze Bedeutung des Sakramentalen, Bildhaften und Sinnlich-Erfahrbaren im Christentum. Das aber wäre ein eigenes Thema. Darum seien beide Bemerkungen gewissermaßen nur in Klammern angefügt.

Diese im Neuen Testament grundgelegte und in der Frühen Kirche anfanghaft reflektierte „Revolution“ des Wirklichkeitsverständnisses auf Relationalität und Kommunikation hin wurde im Mittelalter weitergeführt.¹⁹ Höhepunkte der theologischen Arbeit stellen Richard v. St.

¹⁷ So etwa K. Hemmerle, *Glauben – wie geht das?*, Freiburg i.Br. 1978, 147; J. D. Zizioulas, *Human capacity and human incapacity. A theological exploration of personhood*, in: SJTh 28 (1975) 409.

¹⁸ Zizioulas, ebd.

¹⁹ Nur einige Streiflichter: Wilhelm v. Auxerre stellt die Trinität als „perfecta communicatio“ heraus. Siehe dazu die Arbeit von J. Arnold, „Perfecta Communicatio“. Die Trinitätstheologie Wilhelm v. Auxerres, Münster 1995, bes. 118f. – Richard v. St. Viktor knüpft an das neuplatonische Axiom „Bonum est communicativum sui“ an und biegt es trinitätstheologisch um, wenn er schreibt: „Wenn wir in der wahren

Victor (siehe Anm. 19), Bonaventura und Thomas v. Aquin dar. Bonaventura versteht den trinitarischen Gott als „jene Einheit, die in mehreren eins bleibt; [und diese Form der Einheit] ist höher als jene, die sich nur in einer einzigen Person ihr Einssein wahren kann“.²⁰ Und eben deshalb „ist das göttliche Wesen aufgrund seiner Einfachheit kommunikabel und vermag in mehreren da zu sein“.²¹ Es gilt also geradezu die kommunikationstheoretische Regel: „Je einfacher etwas ist, desto kommunikatibler.“²² Und als 2. Regel führt Bonaventura an: „Wo höchste Aktualität (*actualitas*) ist [gemeint ist der *actus purus* des Seins], da ist notwendig auch höchste Kommunikation gesetzt.“²³ M.a.W. Seinsvollzug, Wirklichkeit ist letztlich und endlich mit Kommunikation identisch.

Thomas v. Aquin äußert in diesem Zusammenhang – maßgeblich für die Folgezeit – einen Gedanken, der vor ihm in dieser Radikalität noch nie vorgetragen wurde, nämlich den, dass in Gott die einzelnen göttlichen Personen durch die Beziehung selbst konstituiert werden; Personsein in Gott *ist* subsistierende Beziehung und also Kommunikation. Dieser Gedanke galt vorthomanisch als unmöglich. Denn – so sagte man – „die Relation ist doch ein (akzidentelles!) Verhältnis zwischen einem selbstständig Seienden zu einem anderen selbstständig Seiendem, also von etwas *zu* etwas anderem; wie kann es also sein, dass die Relation für das Sein der Relaten konstitutiv ist und ihnen sogar logisch vorangehen soll?“²⁴ Thomas löst dieses Problem, indem er das Sein der Relationen mit der göttlichen Substanz und umgekehrt die göttliche Substanz mit der gegenseitigen Kommunikation von ganz und gar relational verstandenen Personen gleichsetzt.²⁵ Die eine göttliche Substanz ist damit das

Gottheit nur eine Person ansetzen, so wie nur eine Substanz, dann würde diese offenbar niemanden haben, dem sie den unendlichen Überfluss ihrer Fülle mitteilen (*communicare*) könnte.“ Nun gehört aber zur Liebe, „nichts haben zu wollen, was man nicht mitteilt (*communicare*)“. Also muss es in Gott eine höchste interpersonale Kommunikation geben: Die Dreieinigkeit III,4; III,6 Übertragung und Anmerkungen von H. U. v. Balthasar, Einsiedeln 1980, 87, 90 (Übersetzung wurde leicht modifiziert).

²⁰ Bonaventura, *De Myst.Trin.* 2,2,6 = Quaracchi V, 64b.

²¹ Bonaventura, *In 1 sent.* 2,2c = Quaracchi I, 54a.

²² K. Obenauer, *Summa actualitas. Zum Verhältnis von Einheit und Verschiedenheit in der Dreieinigkeitslehre des heiligen Bonaventura*, Frankfurt u.a. 1996, 48.

²³ Bonaventura, *In 1 sent.* 8,2,1ad 1 = Quaracchi 1,166a.

²⁴ H. Chr. Schmidbaur, *Personarum Trinitas. Die trinitarische Gotteslehre des heiligen Thomas von Aquin*, St. Ottilien 1995, 388.

²⁵ Vgl. z.B. *In 1 sent.* 9,2,2: „Pater est sua essentia et communicat suam essentiam Filio“. Hier zeigt sich allerdings auch die Defizienz des thomanischen und darüber hinaus des westlich-theologischen Denkens: Zwar wird die Trinität als ein Prozess der Selbstkommunikation verstanden, aber unter dem Primat des Vaters, und nicht

eine Kommunikationsgeschehen von Personen, die gerade im Gefüge der Kommunikation ihre unverwechselbare Eigenheit erhalten, besitzen und vollziehen.

4. Einschränkungen

Die Revolution im Seinsverständnis war so neu und unerwartet, dass sie sich erst allmählich im christlichen Glauben durchsetzen und das Denken in Beschlag nehmen konnte. Das gilt bis heute. Selbst da, wo Glaube und Theologie eindeutig den Trinitätsgedanken zur Geltung brachten, setzte sich immer wieder auch die Einheitsidee in den Vordergrund.

Dies geschah in der östlich-orthodoxen Theologie dadurch, dass der *Vater* als der Einheitsgrund, als „Quelle“ und „Ursprung“ der Trinität verstanden wurde, aus dem „dann“ (nicht zeitlich, sondern ontologisch, d.h. gemäß der Seinsordnung verstanden) die beiden anderen göttlichen Personen hervorgehen. Demgegenüber betonte die spezifisch westliche Theologie eher (aber nicht ausschließlich) die *eine Wesenheit* Gottes, die sich „dann“ (wiederum nicht zeitlich, sondern ontologisch verstanden) gewissermaßen in die drei Personen „auffächert“. Erst bei einigen Theologen der Gegenwart (nicht bei allen!) wird nach und aufgrund von zahlreichen Ansätzen in der Vergangenheit, auch aufgrund des biblischen Zeugnisses,²⁶ eine eindeutig kommunikative Sicht des drei-einen Gottes vertreten.²⁷

Doch halten wir generell fest: Der Glaube an den trinitarischen Gott hat das Wirklichkeitsverständnis tiefgreifend verändert. Es geht nicht mehr um die Einheit der Substanz, um das In-sich-Sein und Für-sich-Sein, sondern vom drei-einen Gott aus eröffnet sich die Beziehungswelt, besonders die Beziehungswelt der Personen, als das entscheidende Paradigma, um Wirklichkeit zu verstehen. Als tiefstes Wesen der Realität zeigt sich die gegenseitige Beziehung, die Kommunikation.

5. Konsequenzen

Diese am trinitarischen Gott abgelesene Grundbestimmung gilt aber – wie schon erwähnt – nicht nur von Gott selbst, sondern von allem, was

in gleicher Weise und Gewichtigkeit als gegenseitige, interpersonale Selbstkommunikation. Dieser Schritt wurde erst in der Trinitätstheologie der Gegenwart getan. Vgl. dazu Greshake, Gott, 182-190.

²⁶ Siehe zum letzteren A. Ganoczy, Der dreieinige Schöpfer. Trinitätstheologie und Synergie, Darmstadt 2001, 42f. Ebd., 34-42 auch eine Darlegung der Trinitätslehre des Basilus, der die östliche „Patrozentrisk“ weitgehend überwindet.

²⁷ Entwicklung und Sachverhalt werden ausführlichst in Greshake, Gott dargestellt.

ist, weil alles nach dem Bild und Gleichnis Gottes geschaffen wurde. Gehen wir dazu einige Wirklichkeitsbereiche durch:

- (1) Weil der Mensch in besonderer Weise als Bild Gottes erschaffen wurde, ist es kein Wunder, dass sich von der kommunikativen Gottesoffenbarung her erstmals ein Personbegriff ausgebildet hat, der nicht nur die Einmaligkeit des Menschen betont, sondern auch dessen Mitkonstituiertsein durch andere. Die die Person kennzeichnende Einmaligkeit gründet darin, dass jeder einzelne in unverwechselbarer Weise auf andere bezogen, ja mit diesen eine kommunikative Einheit bildet. „Die Vollendung einer Person erfordert die Gemeinschaft mit anderem Personsein“, vermerkt schon Richard v. St.-Victor.²⁸ Von daher kommt man zu der Einsicht: Unvertretbare Individualität und zugleich umfassende Entgrenzung in universale Kommunikation, besser noch: unvertretbare Individualität durch umfassende universale Kommunikation konstituiert gerade die Person.²⁹
- (2) Nicht nur der Mensch spiegelt Gottes Wesen wider, auch die ganze Schöpfung ist Bild des göttlichen Seins und trägt somit die Struktur des trinitarisch-kommunikativen Gottes in sich.³⁰ Dies gilt nicht nur vom je einzelnen Ding, sondern vor allem von der Welt als ganzer. Die Schöpfung ist – wie heutige Wissenschaft ja zeigt – eine vernetzte, kommunikative, prozessuale Einheit, die auf je größere, wechselseitige Information und Kommunikation hinzielt,³¹ ein Prozess, der in der evolutiven Verfassung des Lebendigen, aber auch in

²⁸ III,6 = Balthasar 90. – Die oben von mir geänderte Übersetzung von „Person“ in „Personsein“ will die – auch von Richard so verstandene – allgemeine und nicht nur trinitätstheologische Geltung dieses Prinzips verdeutlichen.

²⁹ Damit greife ich Formulierungen von B. Hallensleben, *Theologie der Sendung*, Frankfurt 1994, 179 auf. Vgl. zum Ganzen auch W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, Bd. I, Göttingen 1988, 464f: „Historisch sind diese Züge menschlicher Personalität ... erst im Lichte der Trinitätslehre entdeckt worden, durch Übertragung ihres durch Relationen zu anderen konstituierten Personbegriffs auf die Anthropologie. Dass jedes Ich immer schon aus der Beziehung zum Du lebt und aus der Beziehung zu einem sozialen Kontext als Ich konstituiert ist, das ist eine Einsicht, zu der der trinitarische Personbegriff die entscheidende Anregung geliefert hat.“ Näheres dazu bei Greshake, *Gott*, 172-176.

³⁰ Dieser in der christlichen Theologie durchgehende Gedanke nimmt z.B. bei Nikolaus v. Kues die Form an: „Res omnis creata gerit imaginem ... trinitatis“: Nikolaus v. Kues, *De pace fidei* VIII, WW (Gabriel) III, 738.

³¹ Dabei ist Information im Grunde nichts anderes als Kommunikation, genauer: sie ist eine ihrer konkreten Weisen. Jedes Seiende ist, was es ist, durch Ein-Formung (dies ist die wörtliche Übersetzung von Information) des oder der anderen in sich hinein, so wie es seinerseits sich selbst in andere ein-formt.

einigen physikalischen Theorien eine entscheidende Rolle spielt. Überall sind es die kommunikativen Vernetzungen, welche wesentliche Bedeutung haben, und nicht einfach Eigenschaften, wie es das alte ontologische Substanz-Akzidenz-Modell der abendländischen Metaphysik zum Ausdruck brachte. Die Theologie sieht den Grund für diese Struktur darin, dass der kommunikative Gott, da er als Schöpfer „der Schöpfung das Sein kommuniziert“, wie Thomas v. Aquin oder auch der Cusaner sagen,³² sein eigenes trinitarisches Wesen bestätigt und entfaltet.

Gott schafft aber nicht nur eine ihn abbildende communiale Welt, wo alles mit allem vernetzt ist,³³ sondern legt auch die Fähigkeit zur Kommunikation in sie hinein. Gott kommuniziert seiner Kreatur die Würde eigener Kausalität, wie Thomas v. Aquin ausdrücklich bemerkt,³⁴ so dass da, wo immer etwas tätig ist, es sich selbst mitteilt. Das gilt besonders vom Menschen, aber keineswegs nur vom Menschen. „Omne agens communicat se“,³⁵ bemerkt Thomas, oder anders: „Agere ... nihil aliud est quam communicare - Alles Tätigsein ist Kommunikation,“³⁶ ja, ist „communicatio sui esse ad alterum - eine Mitteilung des eigenen Seins an das andere.“³⁷ Denn durch das Wirksam- und Tätigwerden trägt das agens sein Eigenes (die Scholastik sagt: die eigene Form) in das andere, in das Tätigkeitsfeld ein. Man könnte also auch sagen: Alles Handeln ist in-formare, Information. Gott kommuniziert der Kreatur das Sein, auf dass diese das, was sie empfängt, weiter-kommuniziert, zur in-formatio weiter-gibt.³⁸ Gott macht nicht nur die Dinge, sondern er macht, dass sie selbst machen. Warum aber? Woraufhin?³⁹

Nun, wie der trinitarische Gott sein communiales Leben selbst erwirkt, so soll auch die Schöpfung ihr Sein und Leben selbst (mit-)erwirken dürfen, damit das, was Gott *ist*, die Schöpfung aus

³² „Deus creaturae esse communicat“: Thomas v. Aquin, STh III, 69, 2. - „Nec est aliud creare pariter creari quam esse tuum omnibus communicare“: Nicolaus v. Cues, De visione Dei 12, 1.

³³ Thomas v. Aquin formuliert dies so: „Omnia autem contraria et diversa, quae sunt in mundo, inveniuntur communicare in aliquo uno, vel in natura speciei, vel in natura generis, vel saltem in ratione essendi“: ScG I, 26, 3.

³⁴ STh I, 23, 8, ad 2.

³⁵ Di Maio, 232, der damit eine Reihe von thomanischen Texten zusammenfasst.

³⁶ ScG III, 52, 3 u.ö.

³⁷ Vgl. Comp. Theol. I, 103.4.

³⁸ Siehe dazu neuestens die Arbeit von M. Scheuer, Weiter-Gabe. Heilsvermittlung durch Gnadengaben in den Schriftkommentaren des Thomas v. Aquin, Würzburg 2001.

³⁹ Zum Folgenden findet sich Ausführlicheres bei Greshake, Gott, 293-300.

eigener, freilich von Gott geschenkter und getragener Kraft *wird*: nämlich eine kommuniale und kommunikative Wirklichkeit. Auf diese Weise wird das selbsterwirkte kommunikative geschöpfliche Werden dem selbsterwirkten göttlichen Seinsvollzug *ähnlich*, selbstredend in einer Ähnlichkeit bei stets größerer Unähnlichkeit. Von daher zeigt sich als letztes Sinnziel der Welt ihre Trinitarisierung, gemeint ist eine möglichst umfassende kommunikative Vernetzung der Welt zur *communio* untereinander und mit Gott.

Kommen wir aber noch

(3) zu spezifisch theologischen Dimensionen der Kommunikation:

- a. Nach christlichem Glauben ist Gott in der Menschwerdung seines Sohnes eine unüberbietbare Kommunikation mit der Welt eingegangen, wobei diese Kommunikation nicht einseitig ist, so wie in der antiken Philosophie das Höhere sich dem Niederen mitteilt. Nein, die Inkarnation ist ein interkommunikatives, korrelationales Geschehen, insofern nicht allein Gott sich und sein göttliches Leben gibt und der Mensch nur empfängt, sondern es teilt auch die Menschheit Gott etwas mit: ihr eigenes Wesen, ihr eigenes Schicksal, das Gott hinfort als sein eigenes übernimmt. Dieser Sachverhalt heißt bezeichnender Weise in technisch-theologischer Sprache „*communicatio idiomatum*“ – Kommunikation der menschlichen und göttlichen Eigenschaften in Jesus Christus. Ziel der Inkarnation des Gottessohnes ist es, die Menschen zur Einheit zu führen, zur Einheit mit sich und zur Einheit untereinander, aber auch dies nicht zu einer Allerweltseinheit, sondern genau in jener kommunikativen Einheit, in der Gott selbst existiert. Darauf zielt das ganze Wirken Jesu ab,⁴⁰ so dass er in jenem johanneischen Text, der sein sog. „Testament“ bildet, beten kann: „Alle sollen eins sein, wie du, Vater, in mir bist und ich in dir bin, so sollen auch sie in uns sein“ (Joh 17, 21). Das heißt: die Einheit, die Gott in sich selbst verwirklicht, also kommunikative Einheit, wird durch Jesus an die Welt vermittelt und soll dann durch seine Jüngerschaft an die Welt weitergegeben werden.
- b. Genau von hier aus zeigt sich das Spezifikum der Kirche.⁴¹ Von der Apostelgeschichte an versteht sie sich als *koinonia*, als *communio* und *communicatio* (vgl. Apg 2,42), als ein Leben in

⁴⁰ Bemerkenswert ist, dass in der Pastoralinstruktion Pauls VI., *Communio et progressio* (1971), Nr.11 Jesus in seinem ganzen irdischen Wirken als „*perfectus communicator*“ charakterisiert wird.

⁴¹ Siehe dazu Greshake, Gott, 377-430.

Gemeinschaft, Austausch, gegenseitiger Teilhabe.⁴² Als solche ist sie Abbild des trinitarischen Gottes⁴³ und soll für die Welt das sacramentum unitatis sein, Zeichen und Instrument der von Christus erbetenen Einheit, die vom II. Vaticanum nachdrücklich als kommunikative Einheit charakterisiert wird. Denn das Konzil lehrt, dass die *eine* Kirche sich „in et ex“ – „in und aus“ den verschiedenen Ortskirchen verwirklicht (LG 23) und mithin ein „corpus ecclesiarum“ (ebd.) ist, eine Gemeinschaft, in der sich Einheit und Vielheit/Vielfalt in kommunikativer gegenseitiger Praxis vermitteln. Das ist die Grundidee der sog. Communio-Ekklesiologie. Die eine Kirche hat ihre Identität im Beziehungsnetz der unterschiedlichen Ortskirchen, die einzelnen Ortskirchen finden die eigene Identität, indem sie sich in das Bezugsfeld des Ganzen stellen.⁴⁴ Diese Dialektik von Einheit und Vielheit/Vielfalt, von gegenseitiger Konstitution des einen durch das viele und des vielen durch das eine vermittelnde Kommunikationsgeschehen entspricht genau dem trinitarischen Gottesbild.

- c. Diese Einheit der Kirche hat ihren letzten Grund nicht in menschlicher Effizienz, sondern im Wirken Gottes. Das tritt in äußerster Verdeutlichung in der Eucharistie als dem höchsten, alles zusammenfassenden Vollzug der Kirche in Erscheinung.⁴⁵ In Kurzform schreibt Paulus: „Ein Brot ist es. Darum sind wir, die vielen, ein *Leib*; denn wir haben alle teil an dem einen Brot“ (1 Kor 10,17). Das heißt: Dadurch dass Christus im eucharistischen Brot leibhaftig (auch hier zeigt sich der Leib wiederum als Kommunikationsmedium!) kommuniziert wird, werden die unterschiedlichen Menschen zur Einheit mit ihm und untereinander geführt, und zwar zu einer solchen Einheit, dass sie durch die Kommunion wahrhaft selbst „der eine Leib Christi“ werden, der eine Leib mit den vielen Gliedern, so real, dass Augustinus sagen kann: „Empfangt (in der Eucharistie) das, was *ihr selbst seid*: Leib

⁴² In kurzer, aber eindrucksvoller Form ist dies bei J. M. R. Tillard, *Communio*, in: Y. Lacoste (Hg.), *Dictionnaire critique de Théologie*, Paris 1998, 236-242, hier: 239f zusammengefasst.

⁴³ Dies ist nicht nur eine Aussage des II. Vaticanum (UR 2; LG 4), sondern auch eine geschichtlich durchgehende Bestimmung. Siehe dazu Greshake, Gott, 377ff.

⁴⁴ In der Frühen Kirche wiesen reisende Christen ihre Zugehörigkeit zu einer Kirche, die im legitimen Netzwerk der *communio ecclesiarum* stand, durch sog. *litterae comunicatoriae* aus. Siehe dazu Dewailly, 57f.

⁴⁵ Näheres dazu bei G. Greshake, *Priester sein in dieser Zeit*, Freiburg i.Br. 2000, 95-97; 247-252.

Christi und werdet das, was ihr empfangt: Leib Christi.⁴⁶ In der sakramentalen Kommunikation werden die Glaubenden das, was ihnen kommuniziert wird: Leib Christi, eine Einheit, die ihren Grund und ihre Form im Leben des trinitarischen Gottes hat. Kein Wunder, dass sich ein Großteil der theologischen Kommunikations-Begrifflichkeit auf die Eucharistie bezieht.⁴⁷ Ich nenne nur Begriffe wie Kommunion, *communio Sanctorum* (was ursprünglich nicht die Gemeinschaft der Heiligen im Himmel bezeichnet, sondern die Teilhabe am Heiligen, d.h. an der Eucharistie), sodann: *communicatio in sacris*, Exkommunikation usw.

6. Das neuzeitliche Subjekt contra kommunikative Strukturen

Nun wird man spätestens bei diesen letzten Ausführungen wohl folgende Frage stellen: Wenn es tatsächlich zutrifft, dass vom trinitarischen Glaubensbekenntnis her die ganze Wucht kommunikativen Denkens in die Menschheitsgeschichte eingetreten ist, wenn der Ursprung der Kommunikationsidee im christlichen Glauben liegt, warum sind dann – auf der einen Seite – heutige Kommunikationswissenschaften und kommunikative Wissenschaftsmodelle ohne nachweisbaren Einfluss der Theologie entstanden und von ihrem theologischen Ursprung geschieden, und – auf der andern Seite – warum zeigen sich die christlichen Kirchen, deren Strukturen und Mitglieder, als eine – weiß Gott – weithin nicht sehr kommunikative Angelegenheit?

Um diesen Umstand zu erklären, wird man eine ganze Reihe von Gründen namhaft machen müssen, die auf verschiedene Weise allesamt den Epochensprung der Neuzeit zur Geltung bringen. Ich möchte nur auf *ein* Phänomen aufmerksam machen, auf das des *Nominalismus*.⁴⁸ Dieser ist im Ansatz eine aus religiösen, ich betone: aus *religiösen, theologischen* Gründen ins Werk gesetzte Infragestellung der mittelalterlichen „metaphysischen Vernunft“, welche Gott im Horizont einer umfassenden universalen Seinsordnung zu begreifen versucht hatte. Doch weil Gott in seiner „Freiheit“ über allen erdenklichen Horizonten und Ordnungen, Kategorien und Maßstäben steht, selbst über denen, die er selbst gesetzt und in die hinein er sich frei gebunden hat, kann es – so die nominalistische Kritik – nichts Gemeinsames, kein gemeinsames Band zwischen Gott und Welt geben, kann sich unser Erkennen von Gott nur im Bereich

⁴⁶ Augustinus, Sermo, 272 (= PL 38, 1247).

⁴⁷ Siehe zum Folgenden Dewailly, 56ff.

⁴⁸ Weitere Phänomene werden bei Greshake, Gott, 127-134.

der Nomina, der Bezeichnungen, Redeweisen, Vorstellungskomplexe bewegen, die aber niemals die absolut transzendente, von allem Geschaffenen wesenhaft abgehobene Wirklichkeit der freien Allmacht Gottes zu erreichen und einzufassen vermögen. Kurz: Gott ist im Nominalismus absolut uneinholbares, durch Willkür-Freiheit ausgezeichnetes, allen Objektivierungen entzogenes, ungebundenes und deshalb ganz in sich stehendes, einsames Subjekt.

Diesem neuen, durch den Nominalismus inaugurierten Gottesbild entspricht nun ein neues Menschenbild, wonach sich gleichfalls der Mensch – „Bild und Gleichnis Gottes“ – als Willenssubjekt versteht. Jetzt steht nun auch das menschliche Subjekt im religiösen Bereich als einzelner dem unendlich erhabenen Gott-Subjekt gegenüber. Das religiöse Verhältnis wird individualisiert. Der Trinitätsglaube rückt sträflich in den Hintergrund.⁴⁹ Dies zeigt sich über alle Maßen deutlich bei einem der Väter des Nominalismus Wilhelm v. Ockham. Während z.B. bei Thomas v. Aquin die Dimension des Kommunikativen noch unter dem Vorzeichen der Fülle steht, insofern sich gerade im gegenseitigen Austausch ein „Mehr“ an Sein ereignet, so tritt bei Ockham an dessen Stelle das monadische, geradezu unkommunikative ökonomische Prinzip, wonach „umsonst mit einer Mehrheit geschieht, was man mit weniger erreichen kann“.⁵⁰ Das heißt: Die Realität wird bei Ockham verdinglicht und methodologisch auf ihre absolut notwendige dinghafte Kausalität und nicht auf den die dinghafte Dimension übersteigenden Modus des Kommunikativen hin betrachtet. Letzteres gehört gewissermaßen vom berühmten „Rasiermesser des Ockham“ weggeputzt.⁵¹ Damit setzt auch eine extreme Subjektivierung des religiösen Bereichs ein. Parolen wie „Dieu et mon âme“ oder „Rette deine Seele!“ können dafür exemplarisch stehen. Alle kommunikativen Wesenselemente des Glaubens treten zurück, bis sie in einem allmählichen Prozess so recht erst nach dem Ersten Weltkrieg neu entdeckt werden und in der Gegenwart wieder zu einem lebhaften trinitarischen Diskurs führen.

Aber die neuzeitliche Wende zum Subjekt hatte über den religiösen Bereich hinaus noch andere desaströse Konsequenzen. Das Subjekt stellt sich – greifbar etwa bei Descartes – unter Missachtung seiner kommunikativen Eingebundenheit in das Wirkliche, als *res cogitans* allem anderen als *res extensa*, als bloßem Objekt, gegenüber. Der Subjektwerdung des

⁴⁹ Grund dafür ist auch die extreme Supra-Naturalisierung dieses Glaubens, die keine Entsprechung im natürlichen Bereich mehr duldet und sich allein als unverständliches Mysterium präsentiert.

⁵⁰ Wilhelm v. Ockham, *Summa logicae* (ed. Bonavent., New York) I, 43.

⁵¹ Vgl. zum Ganzen J. P. Beckmann, Wilhelm von Ockham, München 1995, 42-47.

Menschen entspricht so die Verdinglichung der Welt, deren integrale, „kommunikative“ Gestalt zerlegt, auseinandergeschnitten oder ausgeblendet wird zugunsten von Konstrukten, deren der Mensch kraft seiner Vernunft selbst Herr ist. Das Subjekt konstituiert sich also, indem es sich abhebt von dem, was es selbst nicht ist: vom „anderen“, dessen es bewusst ist und angesichts dessen es *sich selbst bewusst* wird, dessen es sich aber gerade im Akt des Bewusstwerdens, Reflektierens und Analysierens bemächtigt, ja, sich „einverleibt“. Mit anderen Worten: Das neuzeitliche Subjekt zeigt sich „als Subjekt dem Objekt nachgebildet, als Subjekt, welches Korrelat des Objekts ist“, ⁵² aber diese Korrelation ist nicht Kommunikation, sondern ein Faktor der Selbstkonstitution des Subjekts. Die für das ursprüngliche Personverständnis wesentliche Kommunikation mit dem andern (Gott, Welt, Mitmensch) zerreißt, auch wenn Descartes selbst die Beziehung zu Gott noch gewissermaßen „braucht“, um sich als Subjekt konstituieren zu können und Subjekt und Welt in eine (nachträgliche) Einheit zu bringen. Diese auf der Subjekt-Objekt-Spaltung basierende „attitude“ bestimmte nun wesentlich die damals rasant wachsenden Naturwissenschaften. Als „maître et possesseur“ macht das Subjekt sich die Welt als ihm übergebene und zuhandene Objektwelt zu eigen, um sie - nach einem Wort von Francis Bacon - für sich „in den Sklavendienst zu nehmen“. ⁵³

Konsequenterweise feiert in dieser durch und durch a-kommunialen und a-kommunikativen Perspektive das vorchristliche Substanzdenken „fröhliche Urständ“. Denn in einer Welt der Substanzen steht alles fest. „Und was so feststeht, das kann die Vernunft auch feststellen, erklären, in klare eindeutige Begriffe fassen“ und der eigenen Herrschaft unterwerfen. So entwickelte Newton im Fahrwasser der aristotelischen Substanzontologie seine Physik und Mechanik, die dann bekanntermaßen „zum Grundgerüst der klassischen Physik der Neuzeit ... [und] zur großen Förderin der modernen Technologie geworden ist“. ⁵⁴ Wohl erst um die Wende zum 20. Jahrhundert bzw. nach dem 1. Weltkrieg treten auch hier tiefgreifende Paradigmenwechsel ein, über die zu handeln ich keine Kompetenz habe.

7. Neuzeitliches Kommunikationsverständnis und die Theologie

Wohl aber soll die Frage gestellt werden: Spielt in dieser neueren Entwicklung der Wissenschaften der *theologische* Ursprung der Kommunika-

⁵² G. Vattimo, *Das Ende der Moderne*, dt. Stuttgart 1990, 48.

⁵³ Siehe dazu W. Leiss, *The Domination of Nature*, New York 1972, 55.

⁵⁴ Ganoczy, a.a.O., 132.

tionsidee noch überhaupt eine Rolle; sucht nicht vielmehr jede Wissenschaft – auf dem Boden neuzeitlicher Säkularität – autonom ihr spezifisches Kommunikationskonzept zu entwickeln? Dabei mag man sich dann vielleicht in einer Art mitleidiger Nostalgie noch daran erinnern, dass de facto einmal die Kommunikationsidee (wie der ganze Wissenschaftsbetrieb des Abendlandes) aus der Theologie hervorgegangen ist, aber was soll's für heute?

Doch ist diese Sicht zu kurz. Denn zunächst einmal ist mit Nachdruck darauf zu verweisen, dass es tatsächlich ein wirkungsgeschichtliches Kontinuum zwischen theologischen Ideen und heutigen Kommunikationskonzepten geben dürfte. So spielt z.B. im modernen Personalismus (K. Jaspers, E. Mounier, G. Marcel), also in jener philosophischen Richtung, in welcher der Kommunikationsbegriff eine neue Karriere begann, dessen theologische Vergangenheit unübersehbar eine ganz bedeutende Rolle. Die vom Trinitätsglauben her gefundene Einsicht in das Besondere der Person-Welt, nämlich in die Dialektik von Einzelheit und kommunialer Allgemeinheit, von Selbstkonstitution und Du- bzw. Wir-Konstitution prägt die Grundstruktur des philosophischen Personalismus bis in den Existenzialismus hinein. Auch durch den soziologischen Kommunikationsbegriff, von dem her vermutlich dann auch die eher mit quantitativen Methoden arbeitenden Kommunikationskonzepte der Kybernetik und Linguistik abhängig sind, schimmern noch kräftig Züge des trinitarischen Personverständnisses durch, so etwa bei der Thematisierung von Vermittlungsstrukturen und Mitteilungsleistungen sozialer Systeme. Wie weit auch die naturwissenschaftliche Feldtheorie sowie Synergie-, Informations- und kybernetische Kommunikationskonzepte noch einen irgendwie gearteten theologischen Hintergrund haben, wie Pannenberg meint,⁵⁵ vielleicht indirekt über das personologische Kommunikationsdenken vermittelt, vermag ich nicht zu sagen.

Wieder anders sieht es mit einigen heutigen systemtheoretisch orientierten Kommunikationstheorien aus. Diese implizieren oft einen kräftigen Schuss säkularisierter Theologie, da sie sich als allgemeine Wissenschaftstheorien bzw. als Weg zur Universalwissenschaft verstehen, und ihre Autoren – z.B. Jürgen Habermas⁵⁶ (je anders auch Karl-Otto Apel⁵⁷ und Niklas Luhmann⁵⁸) – versuchen, das *Ganze* der Wirklich-

⁵⁵ Vgl. W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, Bd. I, Göttingen 1988, 414ff; Bd. II, 101ff.

⁵⁶ Siehe zum Beispiel J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. I+II, Frankfurt 1981.

⁵⁷ O. Apel, *Transformation der Philosophie*, Bd. I+II, Frankfurt 1976. Siehe dazu Greshake, Gott, 484-491.

⁵⁸ N. Luhmann, *Soziale Systeme*, Frankfurt 1984; ders., *Systemtheoretische Argumen-*

keit in der Perspektive einer universalen kommunikativen Handlungstheorie zu erfassen und darin Erkenntnis-, Subjekt-, Gesellschafts- und Geschichtstheorie zu integrieren.

Damit setzt nun aber eine ganz neue Art der Verknüpfung von Theologie und gegenwärtigen Kommunikationswissenschaften ein, ein Strang, der nicht mehr nur rückwärts gewandt, sondern provozierend nach vorn ausgerichtet ist. Ich möchte dies am Schluss wenigstens noch kurz andeuten.

Es lässt sich zunächst einmal zeigen, dass vor allem mit der von Habermas entwickelten Handlungstheorie ein entscheidender „Konvergenzpunkt von Grundproblemen der Wissenschaftstheorie und der Theologie“ gegeben ist.⁵⁹ Inwiefern?

Auf der einen Seite ist *communio/communicatio* - wie wir gesehen haben - der Inbegriff des christlichen Glaubens und damit der Theologie. Kurz noch einmal: Gott selbst ist Kommunikation, er kommuniziert sich der Welt und ermächtigt diese, selbst kommunikativ zu sein, auf dass die Schöpfung, in ihrer Kommunikation ihm ähnlich geworden, zur engsten *communio* mit ihm gelangt. So gesehen, geht es in der Theologie wesentlich um die Realisierung universalen Kommunikation. *Auf der andern Seite* formulieren eine Reihe heutiger Handlungstheorien eine durchaus vergleichbare Zielvorstellung. Für sie muss sich der Geltungsanspruch von Wahrheit (als Sachbezug und Bedeutungsgehalt aller Aussagen) in der Stiftung von Kommunikation bewähren, ja er wird dadurch erst ermöglicht. Deshalb unterstehen alle Sprachen einschließlich der Wissenschaftssprache „der ‚regulativen Idee‘, sich zur universalen Sprache bzw. einer universalen Kommunikationsgemeinschaft zu erweitern“.⁶⁰ Aber ist dieses Postulat erfüllbar? Wenn man nicht von vornherein Kommunikation auf technische Verfahren und materiell-dinghafte Ziele beschränkt, ist universale Kommunikation - wie die Theologie glaubt - letztlich nicht vom Menschen, sondern allein von der Selbstgabe Gottes als Summe und Inbegriff aller Kommunikation erreichbar. Wie lösen die großen kommunikationstheoretischen Entwürfe dieses Problem?

Sie müssen für die von ihnen angezielte universale Kommunikationspragmatik das voraussetzen, was man die „ideale Sprechsituation kommunikativen Handelns“ nennt, gemeint sind damit wechselseitige Aner-

tationen, in: J. Habermas/ders. (Hg.), *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie - Was leistet die Systemforschung*, Frankfurt 1984, 291-405.

⁵⁹ H. Peukert, *Wissenschaftstheorie - Handlungstheorie - Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, Düsseldorf 1976, 319.

⁶⁰ So die Zusammenfassung von R. Schaeffler, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, in: CGG 20, 5-83, hier: 71.

kennung der Gesprächspartner, Gleichberechtigung der Geltungsansprüche und gewaltfreies Erzielen von Einverständnis. Aber sind diese Bedingungen nicht durch und durch aporetisch? Dies lässt sich sehr deutlich an einer Reihe heutiger Entwürfe ablesen. Habermas selbst sagt, dass die „ideale Sprechsituation“ eine „operativ wirksame Fiktion“ sei,⁶¹ die allein mit Hinweis auf deren „antizipativen Charakter“ gerechtfertigt werden könne. Nach Apel muss man den Widerspruch zwischen realer und idealer Kommunikationsgemeinschaft zunächst „aushalten“, letztendlich aber eine „geschichtliche Auflösung des Widerspruchs moralisch postulieren.“⁶² Doch wie soll das geschehen, ohne der Kommunikationsgemeinschaft das zuzuschreiben, was Kant noch Gott zuschrieb, nämlich die Lösung des Widerspruchs zwischen Realität und Idealität? Und bleibt die vorausgesetzte und vorauszusetzende Kommunikationsgemeinschaft nicht auch darin ein Bruchstück, dass sie bei den aktuellen Kommunikanten hic et nunc endet.⁶³

Genau hier setzt der wissenschaftstheoretische theologische Entwurf von Helmut Peukert an.⁶⁴ Für ihn setzen Idee und Realisierung einer universalen Kommunikationsgemeinschaft auch die Kommunikation – besser: die Solidarität mit den Toten, mit den Opfern der Geschichte und den untergegangenen Generationen und Völkern voraus. Wer aus einer Universaltheorie kommunikativen Handelns die Solidarität mit den Toten ausschließt, begibt sich geradezu in einen Selbstwiderspruch, weil sich die eigene Existenz ja der Kommunikation und Solidarität mit den Vorangehenden verdankt und sich deshalb durch das „Abschreiben“ und „Vergessen“ der Toten selbst „abschreibt“ und „ins Vergessen bringt“ und dadurch auch alles aktuelle Gelingen kommunikativen Handelns dementieren würden. Zur widerspruchsfreien Praxis universaler Kommunikation gehört deshalb die Hoffnung auf einen Gott, der die Toten auferweckt.

⁶¹ J. Habermas, Wahrheitstheorien, in: H. Fahrenbach (Hg.), Wirklichkeit und Reflexion, FS W. Schulz, Pfullingen 1973, 211–265, hier: 258.

⁶² O. Höffe, Kantische Skepsis gegen die transzendente Kommunikationsethik, in: W. Uhlmann/D. Böhler (Hg.), Kommunikation und Reflexion. Zur Diskussion der Transzendentalpragmatik. Antworten auf K.-O. Apel, Frankfurt 1982, 525. pr.pr.!!!

⁶³ Ja, es lässt sich mit H. Hempelmann, Wie wir denken können. Lernen von der Offenbarung des dreieinigen Gottes für Wissenschaftstheorie, Sprachphilosophie und Hermeneutik, Wuppertal 2000, 76 sogar fragen, ob es in den Kommunikationstheorien nicht im Grunde nur um eine vom konkreten Menschen losgelöste Vernunft geht, angesichts derer „die einzelnen Glieder der Kommunikationsgemeinschaft zu beliebig austauschbaren Größen“ werden.

⁶⁴ Siehe Anm. 58. Dazu: H.-U. v. Brachel/N. Mette (Hg.), Kommunikation und Solidarität. Beiträge zur Diskussion des handlungstheoretischen Ansatzes von Helmut Peukert in Theologie und Sozialwissenschaften, Fribourg-Münster 1985 (Lit.).

Ohne einen solchen bleibt das Konzept universaler Kommunikationspragmatik und -gemeinschaft unerfüllt und unerfüllbar.

An diesem Beispiel ‚Peukert‘ kann exemplarisch deutlich werden, dass die theologische Kommunikationsidee die Fragmentarität und Aporetik aller ohne Gott auskommenden letztbegründenden Kommunikationsentwürfe urgiert. Sie besteht auf der Endlichkeit geschöpflicher Kommunikabilität, stellt aber ihr antizipatives Gelingen oder auch Scheitern in eine Perspektive der Hoffnung. Zeichen der Endlichkeit ist nicht nur die gerade skizzierte Aporetik aller diesbezüglichen Universalentwürfe. Zeichen für die Endlichkeit ist ebenso die bleibende Substantialität menschlicher Existenz, auch wenn sie heute postmodern vielfach in Frage gestellt wird. Aber die Theologie insistiert darauf: Der Mensch ist nicht Gott, d.h. er geht nicht wie der trinitarische Gott auf in relationalen Vollzügen, sein Personsein ist nicht wie das Gottes „subsistierende Relation“; der Mensch bleibt stets auch ein substanzhaftes In-sich-Sein. Das hat aber durch und durch wohltuende Konsequenzen. Denn dies verhindert sowohl, dass der Mensch unter dem Programmwort „Verlust des Subjekts“ sich selbst in einer subjektlos ablaufenden Wirklichkeit als „irreales Phantom“ annulliert (so etwa Michel Foucault),⁶⁵ wie auch dass er unter dem Programmwort „Pathos des Subjekts“ sich auf seine radikale postmoderne Individualität „als Spielplatz unendlicher Kombinationsmöglichkeiten von Systemfaktoren“ reduziert,⁶⁶ wie auch dass er einem intersubjektiven Kommunikationsgefüge „untergebuttert“ wird. Als In-sich-Sein ist der Mensch vor Gott gestellt und bleibt primär auf die Kommunikation mit ihm bezogen, in einer Kommunikation, die *dann auch* allererst zur gelingenden Kommunikation untereinander befähigt. Das zu betonen dürfte ein Spezifikum christlichen Menschen- und Wirklichkeitsverständnisses sein.

Somit steht - und damit möchte ich etwas abrupt schließen - die Theologie nicht nur am Ursprung einer spezifischen Kommunikationsidee; sie ist auch nicht nur die Erbtante, deren Vermögen - unkenntlich gemacht - längst in alle Welt verschleudert wurde, sondern sie versteht sich auch als Hüterin eines Kapitals, das, wie sie meint, auch heute noch Gewinn bringende Konsequenzen für das Selbstverständnis und den Selbstvollzug des Menschen verspricht.

⁶⁵ Siehe dazu Greshake, Gott, 451f; W. Schulz, Metaphysik des Schwebens, Pfullingen 1985, 277.

⁶⁶ H. Schmidinger, Der Mensch ist Person, Innsbruck-Wien 1994, 20.