

Bernhard Fresacher

**Kommunikation**



Bernhard Fresacher

# Kommunikation

Verheißungen und Grenzen  
eines theologischen Leitbegriffs

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

Bibliographische Information der Deutschen Bibliothek:

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über (<http://dnb.ddb.de>) abrufbar.

Gedruckt auf umweltfreundlichem, chlorfrei gebleichtem Papier  
Alle Rechte vorbehalten – Printed in Germany  
© Verlag Herder Freiburg im Breisgau 2006  
[www.herder.de](http://www.herder.de)  
Satz: SatzWeise, Föhren  
Einbandgestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart  
Druck und Bindung: Druckpartner Rübelmann GmbH, Hemsbach 2006  
ISBN-13: 978-3-451-29143-2  
ISBN-10: 3-451-29143-6

## Vorwort

Kommunikation, Medien und Kultur sind längst zu unverzichtbaren Schlüsselbegriffen zum Verständnis einer globalisierten, differenzierten und mediatisierten modernen Gesellschaft geworden. Insbesondere der Begriff der Kommunikation steht im Fokus der Soziologie, welche sich zunehmend als Kommunikations- und Medientheorie begreift und entfaltet. Zugleich zieht dieses Wort im Anschluss an das als Kommunikationsereignis erster Güte erfahrene und gefeierte Zweite Vatikanische Konzil verstärkt auch das Interesse der Theologie auf sich. Das Konzil ist von theologischer Seite zudem verschiedentlich als Zäsur im Umgang der katholischen Kirche mit der modernen Welt und als Aufbruch zu einer Weltkirche aufgefasst worden. Ihm wird die Wende von der autoritären Instruktion zur partizipativen Kommunikation zugeschrieben. Insofern verwundert es keineswegs, wenn Kommunikation in Anknüpfung an das Zweite Vatikanum in verschiedenen theologischen Disziplinen in den Rang eines Leitbegriffs theologischer Theoriebildung rückt und zu einer »fundamentaltheologischen Leitkategorie« avanciert.

In seiner Habilitationsschrift stellt sich Bernhard Fresacher die Aufgabe, die konziliare Wende zur Kommunikation und ihre theologischen Reflexionen aus kommunikationstheoretischer Perspektive zu problematisieren. Im Horizont der von Niklas Luhmann entwickelten Konzeption als eine differenzierte und in diese selbst involvierte soziologische Beschreibung der Realität der Kommunikation und der Thematisierung ihrer Dilemmata entfaltet er seine Problematisierung. Gekonnt skizziert er die kommunikationstheoretische Wende des Konzils, die er treffend als Wende von der Semantik zur Pragmatik bezeichnet und an Hand der konziliaren Prozesse, Problemkonstellationen und mit Bezug auf die vom Konzil verabschiedeten vier Konstitutionen beleuchtet. An drei fundamentaltheologischen Positionen, welche vom Konzil inspiriert sind, sich auf dieses berufen und zugleich zu beträchtlich divergierenden Konsequenzen kommen, fühlt der Verfasser dem gegenwärtigen theologischen Gebrauch des Kommunikationsbegriffs auf den Zahn. Die nach seiner Auffassung an der face-to-face-Kommunikation unter Anwesenden orientierten und auf Konsens, Einheit bzw. Gemeinschaft ausgerichteten theologischen Positionen konfrontiert er mit dem Theoriepotenzial soziologischer Ansätze der System-, Handlungs- und Kommunikationstheorie. Von daher unternimmt er eine Problematisierung

## Vorwort

der vorliegenden theologischen Zugänge zur Kommunikation, denen gegenüber er das Problempotenzial der auf die Paradoxien der Kommunikation abhebenden, differenztheoretisch ansetzenden soziologischen Kommunikationstheorie Luhmanns für die Selbstthematizierung des christlichen Glaubens sowie die fundamentaltheologische Theoriebildung profiliert.

Bei Fresachers Werk handelt es sich um eine äußerst materialreiche, interdisziplinär außerordentlich informierte und systematisch reflektierte Untersuchung, die für die kritische Wahrnehmung des theologischen und kirchlichen Umgangs mit dem Kommunikationsbegriff sowie für die Standortbestimmung gegenwärtiger Fundamentaltheologie ein hohes Problematizierungs- und Reflexionspotenzial aufweist. Letzteres zeigt sich sowohl in der pointierten Charakterisierung der Kommunikationsprozesse, Probleme und Ergebnisse des Zweiten Vatikanischen Konzils als auch an der ebenso unkonventionellen wie aufschlussreichen Skizze zeitgenössischer fundamentaltheologischer Ansätze, welche sich aus der Sicht des Verfassers eines zu engen, auf Aufklärung, Intervention, Therapie bzw. Transparenz konzentrierten Kommunikationsbegriffs bedienen. Fresachers Abriss soziologischer Theorien der Kommunikation bringt demgegenüber deren differenztheoretisches Potenzial zur Geltung und führt zu fundamentaltheologisch brisanten Einsichten. Diese betreffen insbesondere die Kontextualität jeder Theoriebildung, das Ungenügen einer Orientierung allein an der Kommunikation unter Anwesenden, die Aufmerksamkeit auf das Problem der Transparenz, die Unerreichbarkeit einer Einheitsposition, die Leistungen von Dissens und Dissonanz sowie die Fruchtbarkeit von Paradoxien der Kommunikation und deren Möglichkeiten für die theologische Rede von Gott, vom Glauben und über sich selbst.

Die Arbeit beinhaltet höchst aufschlussreiche Lektüren der von seiner »Beobachtersituation« auf dem Zweiten Vatikanum her erschlossenen kulturalistisch-kommunitaristischen Theologie George Lindbecks sowie der gegen den erstphilosophischen Strich ikonoklastisch gelesenen Fundamentaltheologie Verweyens. Hinzu kommen vor allem aufmerksame Beobachtungen und hellsichtige Reflexionen zur differenz- und grenztheoretisch fokussierten Soziologie Luhmanns. Aus meiner Sicht werden die Ausführungen zu Jürgen Habermas hingegen dessen gegenüber der gegebenen Skizzierung ungleich differenzierteren, selbstkorrektivischen und für Differenzen offenen Theoriebildung weniger gerecht. Die Wissenschaftstheorie Helmut Peukerts wird einerseits als »die bahnbrechende theologische Kommunikationstheorie« gewürdigt; andererseits nimmt Fresacher an der theologischen Handlungstheorie eine Reduktion von Kommunikation auf konsensorientierte Interaktion wahr, was ihrer späteren Kennzeichnung als »subversive Pragmatik« in die Quere kommt.

Die wichtigste Leistung dieser Habilitationsschrift sehe ich in deren

Vorwort

Aufmerksamkeit auf die differenten Formen und Medien der Kommunikation sowie in ihrer Zurückweisung einer naiven theologischen Rezeption des Kommunikationsbegriffs, dessen differenztheoretische Perspektiven in diesen Fällen apologetisch unterlaufen werden bzw. ausgeblendet bleiben. Dagegen insistiert der Verfasser ebenso kompetent wie eloquent auf dem Potenzial soziologischer Kommunikationstheorien für eine differenzbewusste Theologie. Erhellende und bisweilen zugleich zum Widerspruch reizende Ausführungen finden sich zu den Aufgaben einer kontextuell reflektierten, pragmatisch orientierten Fundamentaltheologie.

Insgesamt enthält die vorliegende Arbeit sowohl in ihren kritisch-problematisierenden als auch in ihren konstruktiven Partien scharfsinnige Überlegungen im Blick auf eine fundamentaltheologische Selbstwahrnehmung, welche der abgründigen Realität und den beunruhigenden Grenzen der Kommunikation gewahr wird. Damit verbinden sich vielfältige Anregungen zu einer Selbstbeschreibung (fundamental-)theologischer Kommunikationstheorien und -prozesse, Kommunikationsprobleme und -perspektiven, die der eigenen Paradoxien und blinden Flecken bewusst bleibt.

Luzern, im Juni 2006

Edmund Arens

Für Marita,  
David und Simon



## Dank

Mit diesem Buch überlasse ich meine an der Universität Luzern unter dem Titel »Kommunikation in Soziologie und Theologie. Problematisierung eines Leitbegriffs theologischer Theoriebildung im Ausgang vom Zweiten Vatikanischen Konzil« angenommene Habilitationsschrift in überarbeiteter Fassung dem lesenden Publikum, welchen wissenschaftlichen oder nicht wissenschaftlichen Interessen es immer dabei folgen möge. Damit ist eine Zeit zu Ende, die unverkennbar ihre Spuren hinterlassen hat, und eine andere noch unbekannte ist angebrochen. Ich bin mir dieser Lage bewusst, in der sich mein Text befindet. Er verdankt sich unter diesen Umständen zahlreichen Einflüssen, von denen ich an dieser Stelle zumindest einige wenige ausdrücklich mit Namen erwähnen möchte. Ich weiß mich aber von vielen anderen aus Wissenschaft, Beruf und Familie wesentlich beeinflusst, die ich hier nicht nenne.

Mein Dank gilt zuerst Edmund Arens, mit dem mich der Unterschied der Positionen nun schon über viele Jahre herzlich verbindet, für seine verlässliche und motivierende Begleitung des Projekts und die Erstellung eines der drei Gutachten der Habilitation. Ich freue mich deshalb besonders, dass er diesem Buch sein Vorwort gibt. Die anderen beiden Gutachten haben Wolfgang W. Müller aus Sicht der Dogmatik und Rudolf Stichweh aus Sicht der Soziologie verfasst. Für ihr äußerst kompetentes, kritisches und konstruktives Wort danke ich ihnen sehr. Sie haben dieses Buch mit beflügelt.

Dass es seinen Weg zum Verlag Herder in Freiburg gefunden hat, ist vor allem dessen Lektor Peter Suchla zu verdanken, der es engagiert zum Druck gebracht hat. Für das flotte Layout danke ich Jean Urban Andres. Einen besonderen Dank richte ich an die Kommission des Vereins zur Förderung wissenschaftlicher Publikationen der Theologischen Fakultät der Universität Luzern unter ihrem Präsidenten Hans Jürgen Münk sowie an das Bistum Trier und den bischöflichen Generalvikar Prälat Georg Holkenbrink für die Übernahme eines namhaften Teils der Kosten.

Nicht zuletzt aber bedanke ich mich bei meiner Familie, die die Verfassung dieses Buches durch überraschend kreative Varianten der Frage, wann es endlich fertig sei, unermüdlich vorangetrieben hat. Die Unberechenbarkeit ihrer Kommunikation hat das Ergebnis mehr beeinflusst, als es möglicherweise zu erkennen gibt.

Trier, am 31. August 2006

Bernhard Fresacher



## Inhalt

Vorwort von Edmund Arens . . . . .	5
Dank . . . . .	9
<b>1 Einleitung . . . . .</b>	<b>13</b>
<b>2 Glaube im Konzil oder: Die moderne Kommunikation universaler Hoffnung . . . . .</b>	<b>24</b>
2.1 Das Konzil als Zugang . . . . .	24
2.2 Das Problem des Verstehens . . . . .	34
2.3 Der Unterschied des Konzils . . . . .	46
2.4 Partizipation und Lokation . . . . .	63
2.5 Pastoral, Konnektivität und historische Kontingenz . . . . .	77
<b>3 Glaube in Interaktion oder: Die gewagte Behauptung universaler Hoffnung . . . . .</b>	<b>95</b>
3.1 Die Wende zur Kommunikation als wissenschaftstheoretische Herausforderung der Theologie . . . . .	95
3.2 Transformierbarkeit als Prüfstein der Gottesrede . . . . .	103
3.3 Der Text als Repräsentation einer Form von Interaktion . . . . .	110
3.4 Authentizität aus der Begegnung mit dem Auferstandenen . . . . .	115
3.5 Die Pragmatik der Theorie . . . . .	122
<b>4 Glaube in Freiheit oder: Der begründete Sinn universaler Hoffnung .</b>	<b>127</b>
4.1 Von Grund auf umstürzend . . . . .	127
4.2 Zirkularität, Komplexität und Paradoxie als theoriekonstitutiv .	138
4.3 Sinn im ikonischen Formprozess . . . . .	146
4.4 Überraschbarkeit in der Tradition . . . . .	154
4.5 Der Ikonoklasmus der Theorie . . . . .	163
<b>5 Glaube in Kultur oder: Die soziale Verkörperung universaler Hoffnung</b>	<b>169</b>
5.1 Reflexion der »Sicht« in der Differenz der »Sichten« . . . . .	169
5.2 Soziale Grenzen des Verstehens . . . . .	179
5.3 Frameworks, Grammatologie und Kommunitarismus . . . . .	188

## Inhalt

5.4	Eine Frage des Zugangs . . . . .	194
5.5	Unter dem kulturellen Blick . . . . .	203
5.6	Die Kultur der Theorie . . . . .	207
<b>6</b>	<b>Theorien der Kommunikation oder: Die Aufmerksamkeit für die soziale Form . . . . .</b>	<b>213</b>
6.1	Verstehen aus der Unterscheidung von Formen . . . . .	213
6.2	Von der Apologetik zur Epistemologie . . . . .	217
6.3	Metaphern, die die Aufmerksamkeit lenken . . . . .	221
6.4	Systemtheorie . . . . .	228
6.5	Informationstheorie . . . . .	237
6.6	Handlungstheorie . . . . .	242
6.7	Kommunikationstheorie . . . . .	251
<b>7</b>	<b>Die Form der Theorie oder: Der Witz der Kommunikation . . . . .</b>	<b>267</b>
7.1	Soziologische Erkenntnistheorie . . . . .	267
7.2	Die Frage des Subjekts . . . . .	274
7.3	Was man beschreiben kann, kann man wieder beschreiben . . . . .	281
7.4	Unkontrollierbarkeit des Kopräsenten . . . . .	289
7.5	Zumutungen der Komplexität . . . . .	296
<b>8</b>	<b>Die Lücke des Systems oder: Der Standort theologischer Theoriebildung als Problem der Fundamentaltheologie . . . . .</b>	<b>304</b>
8.1	Thematisierbarkeit der Nichtthematisierbarkeit . . . . .	304
8.2	Glauben und Theologie . . . . .	309
8.3	Grenzen der Kommunikation . . . . .	317
8.4	Weder Relativismus noch Monismus . . . . .	327
<b>9</b>	<b>Schluss . . . . .</b>	<b>332</b>
	<b>Abkürzungen . . . . .</b>	<b>336</b>
	<b>Bibliografie . . . . .</b>	<b>340</b>
	Quellen . . . . .	340
	Sekundärliteratur . . . . .	345
	<b>Register . . . . .</b>	<b>389</b>
	Namen . . . . .	389
	Stichwörter . . . . .	396

## 1 Einleitung

*Kommunikation ist wie Salzwasser:  
Je mehr man davon trinkt, desto durstiger wird man.*  
Margot Berghaus

Die Theologie teilt das Interesse an Kommunikation mit anderen. Dieses trägt die Signatur der modernen globalisierten Mediengesellschaft. Was nicht kommuniziert wird, und wer nicht kommuniziert, kommt nicht vor. Dies gilt im umfassendsten Sinn: nicht nur auf sprachliche, schriftliche, Tele- oder Computerkommunikation bezogen, sondern auf die gesellschaftliche Partizipation insgesamt, an Erwerbsarbeit, Bildung, Freizeit, Politik, Familie, Religion et cetera. Längst gehört diese Auffassung zur Grundausstattung der Wissenschaft. Was Anfang des 20. Jahrhunderts zunächst unter den Begriffen des Dialogs und der Information und dann seit den 1960er Jahren unter denen der Demokratie und des Konsenses thematisiert wurde, steht heute unter den Vorzeichen von Medien und Kultur. Es geht um soziale Inklusion und Exklusion.<sup>1</sup>

Wer dies theologisch in welcher Disziplin auch immer missachtet, kommt in Erklärungszwang, und zwar nicht nur aus wissenschaftlicher, sondern aus christlicher Überzeugung: »Der christliche Glaube steht und fällt damit, dass er universal kommunikabel ist.«<sup>2</sup> Insofern gilt Kommunikation auch als »fundamentaltheologische Leitkategorie«. Sie verbindet Gegenstand und Methode konstitutiv miteinander. Sie tritt an die Stelle dessen, worauf sich klassisch die Natürliche Theologie stützt. »Die Bedeutung dessen, was als Gottes Handeln beziehungsweise als Wirkung seines Geistes erfahren wird, aber auch verbindlicher Formen eines darin gründenden Wort- und Tatzeugnisses müssen kommunikativ ermittelt und vergewissert werden. Diese Sicht von Offenbarung, Tradition und Kirche hat besonders in den Texten des Vatikanum II ihren Niederschlag gefunden.«<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Vgl. Stichweh, Inklusion und Exklusion; ders., Weltgesellschaft.

<sup>2</sup> Kasper, Der Gott Jesu Christi, 98.

<sup>3</sup> Werbick, Art. Kommunikation, 214f. Vgl. umfassender ders., Den Glauben verantworten; ders., Kirche. Der Begriff taucht erst 1961 in der zweiten Auflage des *Lexikons für Theologie und Kirche* (LThK) als eigenes Stichwort vor »Kommunion« auf. Er erhält darin eineinhalb Spalten Text, der im Wesentlichen auf die Ich-Du-Beziehung, genauer die an Kierkegaard anknüpfende Dialogphilosophie von Ebner, Rosenzweig und Buber sowie die Existenzphilosophie von Jaspers hinausläuft. In der hier zitierten dritten Auflage des LThK sind dem Begriff selbst dreieinhalb Spalten gewidmet, die nun vor allem die Theorie des kommunikativen Handelns von Habermas behandeln. Daran sind weitere Differenzierungen angeschlossen: Kommunikationstechnik (zwei Spalten) und Kommunikationswissenschaft (eine halbe Spalte). Beim Handwörterbuch *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*

## Einleitung

(1) Dem Konzil wird die Wende von der Information zur Kommunikation zugeschrieben.<sup>4</sup> In ihr erscheint der Offenbarungsbegriff, der in der Neuzeit zur fundamentaltheologischen Schlüsselkategorie avanciert war, als Reduktion auf eine Lehre und die Kohärenz eines Systems von Sätzen. Was an seine Stelle tritt, wird als »kommunikationstheoretisch-partizipativ« definiert: Das Mitgeteilte erschließt sich in der Form der Mitteilung. Es geht nicht nur um die Wahrheit einer Sache, sondern um das Heil in seinen sozialen und zeitlichen Dimensionen. Die personale Beziehung und die historische Realität rücken in den Vordergrund. Offenbarung bedeutet nun (in scholastisch anmutender Formulierung) »reale, seinshafte Teilhabegewährung an der Erlösungswirklichkeit Gottes selbst«.<sup>5</sup>

(2) Auf diese Vorstellung stützt sich die *communio*-Theologie, die sich nicht nur als – lehramtlich bestätigtes – konziliares beziehungsweise synodales, sondern als ökumenisches Leitbild versteht. Sie erklärt die trinitarische Kommunikation zum Maßstab kirchlicher und theologischer Strukturen und löst das Modell der *societas perfecta* ab.<sup>6</sup> Ihre ekklesiologische Entfaltung

---

(RGG) lässt sich Ähnliches feststellen. Dort stößt man erst in der vierten Auflage 2001 auf den Begriff. Er erhält darin aber mehr Platz (Spalten 1509–1516). Ihm folgen die Stichwörter Kommunikationstheorie (zwei Spalten) und Kommunikationswissenschaft (dreieinhalb Spalten) sowie außerdem »Kommunikatives Handeln« (eineinhalb Spalten). In der dritten Auflage von 1959 kommt er noch nicht vor, aber stattdessen eine ausführliche Abhandlung über Kommunismus (Spalten 1733–1744). Vgl. hierzu auch Fresacher, Kommunikation – Leitbegriff theologischer Theoriebildung.

<sup>4</sup> Vgl. vor allem Seckler, Der Begriff der Offenbarung (mit der bis in die 1980er Jahre einschlägigen Literatur); ders., *Dei verbum* religiöse audiens. Als Belege für diese Zuschreibung gelten vor allem Texte aus der Offenbarungs- und der Pastoralkonstitution (beispielsweise DV 2 und 8 sowie GS 4 und 11). Ihren Rückhalt finden sie in der Kommunikationsmetaphorik der biblischen Schriften: Wort Gottes, Bund, Evangelium et cetera. Die Fundamentaltheologie beruft sich auf ihren Schlüsseltext der Apologie: 1 Petr 3, 15. Zur Kritik vgl. Dalferth, Fundamentaltheologie oder Religionsphilosophie, besonders 172–174, Anm. 8 und 9. Im 2. Kapitel wird diese Zuschreibung genauer analysiert.

<sup>5</sup> Alle Zitate aus Seckler, Der Begriff der Offenbarung, 67. Vgl. ders., Fundamentaltheologie: Aufgaben und Aufbau, Begriff und Namen. Zur Einordnung vgl. Bongardt, Einführung in die Theologie der Offenbarung.

<sup>6</sup> Vgl. vor allem Greshake, *Communio* – Schlüsselbegriff der Dogmatik; ders., Der dreieine Gott. Zur Verbindung in zeitlicher Perspektive vgl. auch Jeanrond, Offenbarung und trinitarischer Gottesbegriff (mit Seitenblick auf die feministische Theologie. Vgl. hierzu auch soteriologisch orientiert Sattler, Beziehungsdenken in der Erlösungslehre). Greshake geht darüber hinaus: »Der Schlüsselbegriff des Glaubens ... lautet *communio*. Darin ist (a) in gedrängtester Form das inhaltliche Zentrum des christlichen Bekenntnisses und der christlichen Praxis genannt; damit lassen sich (b) das Ganze und der Zusammenhang der verschiedenen »Teile« des Glaubens verstehen und begrifflich erfassen; er ist (c) die universale hermeneutische Perspektive gläubigen Verstehens.« Ders., *Communio* – Schlüsselbegriff der Dogmatik, 94. Der Begriff dient hier also nicht nur der Beschreibung eines Gegenstandes, sondern auch der Beschreibung der Form von dessen Beschreibung. Er ist heuristisch und epistemologisch eingesetzt.

in den 1970er und 1980er Jahren sorgte für Diskussion und Streit.<sup>7</sup> Sie thematisiert das Verhältnis von Einheit und Differenz gegen den Autoritarismus ebenso wie gegen die Demokratisierung der Kirche, gegen die Politisierung ebenso wie gegen die Spiritualisierung des christlichen Glaubens, gegen den Uniformismus ebenso wie gegen den Individualismus, gegen den Zentralismus ebenso wie gegen den Partikularismus. Sie wirft die Machtfrage auf und wird selbst zu einer. Dabei präferiert sie selbst die Gemeinschaft als in sich differenzierte Einheit von Individuen, Gemeinden und Kirchen. Sie legt Wert auf die »Sichtbarkeit« in der Sozialgestalt, dies heißt: auf die Verbindung des Geistes der *communio* mit einer bestimmten – strukturell, institutionell, organisatorisch gesicherten – Form von Kommunikation.<sup>8</sup>

(3) Eine aktuelle Weiterführung erfährt diese Vorstellung in Programmen einer »missionarischen Pastoral«.<sup>9</sup> Sie appellieren angesichts empirischer (finanzieller, demoskopischer und anderer quantitativer oder qualitativer) Daten schwindender Akzeptanz der Kirchen und abnehmender Partizipation an ihren Angeboten an den Mut und die Anstrengung, eine neue Freude am christlichen Glauben zu gewinnen und zu verbreiten, die anschlussfähig ist.<sup>10</sup> Dazu plädieren sie für neue Formen der Kommunika-

<sup>7</sup> Vgl. unter den zahlreichen Publikationen Balthasar, *Communio – ein Programm*; Kasper, *Theologie und Kirche*, 272–289; Cordes, *Communio – Utopie oder Programm?*; Ratzinger, *Weggemeinschaft des Glaubens*, 34–78; Hilberath (Hg.), *Communio – Ideal oder Zerrbild von Kommunikation?* (darin die einschlägige Literatur bis in die 1990er Jahre); kritisch hingegen Sauter, *Der Ursprung der Kirche aus Gottes Wort und Gottes Geist*; Klinger, *Das Volk Gottes auf dem Zweiten Vatikanum*; Keul / Sander (Hg.), *Das Volk Gottes – ein Ort der Befreiung*; Sander, *Volk Gottes*.

<sup>8</sup> Die Vertikale ist sozusagen nicht von der Horizontalen zu lösen, das Theologische nicht vom Soziologischen. Auf eine Formel gebracht, könnte man auch sagen: In der Einheit der Kirche als *communio* von Ortskirchen, die ihrerseits als *communio* der Gläubigen in der *communio* der Gemeinden begriffen sind, realisiert sich in der Zeit die – eschatologisch zu verstehende – *communio sanctorum*. Vgl. hierzu Kasper, *Der Geheimnischarakter hebt den Sozialcharakter nicht auf*; Kehl, *Die Kirche*; Hilberath, *Corporate Identity für das Unternehmen Kirche*; Scheuer, *Geist und Form*. In kirchlichen Organisationen ist gerne auch von Dienstgemeinschaft die Rede. Vgl. kritisch hierzu Haslinger, *Diakonie zwischen Mensch, Kirche und Gesellschaft*, 424–426.

<sup>9</sup> Vgl. Sellmann (Hg.), *Deutschland – Missionsland* (mit Referenz auf Verlautbarungen der Deutschen Bischofskonferenz, insbesondere »Zeit zur Aussaat«, und Seitenblick auf »Proposer la foi dans la société actuelle« der französischen Bischöfe); und evangelischerseits Böhme u. a. (Hg.), *Mission als Dialog*.

<sup>10</sup> Vgl. hierzu die neueste von der Publizistischen Kommission der Deutschen Bischofskonferenz und der Koordinierungskommission Medien durch die Medien-Dienstleistung GmbH (München) in Zusammenarbeit mit der Katholischen Sozialethischen Arbeitsstelle (Hamm) in Auftrag gegebene und von Sinus Sociovision (Heidelberg) erstellte Studie: *Milieuhandbuch. »Religiöse und kirchliche Orientierungen in den Sinus-Milieus 2005«*; sowie den Kommentar dazu von Ebertz, *Anschlüsse gesucht*. Darin wird »kommunikative Anschlussfähigkeit« ohne Preisgabe des christlichen Propriums gefordert: »Wenn es zwischen den Milieus erhebliche Kommunikationsschwellen und Communio-Schwellen gibt

## Einleitung

tion. Diese schwanken zwischen offensiver, expansiver und sich aussetzender, kreativer Mission, zwischen Ausdehnung und Entdeckung, zwischen einem Hinausgehen (im Sinn von Mt 28,18), um das Evangelium nach außen zu bringen, und einem Hinausgehen, um es im Außen zu finden. »Wir sehen das Dilemma einer Kirche, die intern eine recht defizitäre Diskussions- und Gesprächskultur kennt, extern aber unter den Druck der Freiwilligkeit geraten ist und nun zu wenig kommunikative Räume besitzt, um so etwas wie stabile und belastbare Mitgliederbindung aufbauen zu können ... Partizipation und Deregulierung wären institutionelle Konsequenzen einer Pastoral, die missionarische Anziehungskraft gewinnen will. Dazu gehört gleichstufige, wertschätzende Kommunikation, interessiert, neugierig, nicht statusbehindert und vor allem ehrlich.«<sup>11</sup> Man ruft nach Authentizität und nach Aufrichtigkeit. Danach unterscheiden sich gelingende von misslingenden Formen.

All diese Auffassungen stützen sich auf eine Wende, die sich als Verabschiedung des neuscholastischen Systems versteht.<sup>12</sup> Kommunikation gilt für sie nicht nur als das, was vor dem Vatikanum II fehlte, sondern als Modus des christlichen Glaubens und seiner theologischen Reflexion nach diesem Konzil überhaupt. »Gute Theologie ist kommunikativ. Sie dient der Kommunikation ihrer Sache wie ihrer Subjekte.«<sup>13</sup> Man muss begründen,

---

und somit die Unwahrscheinlichkeit wächst, alle Milieus gewissermaßen auf einer Ebene – etwa der Interaktionsebene der Pfarrgemeinde – vereinen oder über ein Kommunikationsmedium – etwa die Bistumszeitung – erreichen zu können, läge eine entscheidende pastorale und kirchenpublizistische Herausforderung darin, neue Orte und Gelegenheiten der Kommunikation der Frohen Botschaft zu erschließen und die *Communio* der Kirche komplexer zu gestalten. Pastoraltheologische Anpassung scheint angesagt.« Ebd. 177. Ebertz ruft deshalb zum Wechsel »Von der Gemeinde- zur Kommunikationspastoral« auf. Ders., Kirche im Gegenwind, 140–145. Vgl. ders., Erosion der Gnadenanstalt? Entsprechend lautet seine Frage: »Ist die Universalität der frohen Botschaft in Uniformität zu kommunizieren oder gerade differentiell – milieuspezifisch?« Ders., Anschlüsse gesucht, 176. Vgl. ders., / Fuchs / Sattler (Hg.), Lernen, wo die Menschen sind; ders., Aufbruch in der Kirche; sowie Ziebertz (Hg.), Erosion des christlichen Glaubens?

<sup>11</sup> Bucher, Neuer Wein in alte Schläuche?, 274, 280. Der Beitrag äußert sich kritisch gegenüber »Zeit zur Aussaat«. Vgl. ders. (Hg.), Die Provokation der Krise; anders Jörns, Notwendige Abschiede. Kritisch zur Verlustrede vgl. Sander, Symptom »Gotteskrise«.

<sup>12</sup> Diese Verabschiedung findet sich neuerdings wieder Stimmen ausgesetzt, die sich gegen eine unbedachte Verunglimpfung der Neuscholastik richten. Vgl. Ruster, Eine kleine (systemtheoretische) Apologie der Neuscholastik.

<sup>13</sup> Arens, Geerdete Gottesrede, 40. Vgl. insgesamt Sedmak (Hg.), Was ist gute Theologie? Bei Arens tauchen dazu drei Aspekte auf: (1) Die Theologie setzt die Gottesrede der Öffentlichkeit aus, der wissenschaftlichen wie der gesellschaftlichen überhaupt. (2) Sie nimmt selbst an der Kommunikation der Kirchen teil. Aus ihr bezieht sie ihre Themen, und für sie bearbeitet sie diese. In diesem Sinn versteht sie sich selbst als Praxis des Glaubens. (3) Sie nutzt dafür die Möglichkeiten der Kritik, wie sie ihr durch ihre Teilnahme am wissenschaftlichen Diskurs zur Verfügung stehen. Im 3. Kapitel wird die Position näher erläutert.



wenn man dies nicht voraussetzt, und nicht umgekehrt. Kommunikative Kompetenz gehört zum Qualitätsstandard, den man wissenschaftlich, didaktisch und pastoral von der Theologie verlangen kann. Man kann sie analysieren (Theorien dazu entwickeln sowie empirische Untersuchungen darüber anstellen) und in pädagogische beziehungsweise beraterische Programme gießen. Kommunikationsprozesse werden optimierbar und Kommunikationsfähigkeiten zertifizierbar.<sup>14</sup> Die Organisation und ihre Reform werden als Kommunikationsabläufe konzipiert, die Transparenz durch Partizipation herstellen sollen. Dissens taucht als Problem auf, das sich dadurch lösen lässt. Wer wollte an dieser Praxis zweifeln? Sie wird tagtäglich in vielen anderen Zusammenhängen, insbesondere in der Wirtschaft, bestätigt. Weltweit agierende und expandierende Beratungsfirmen profitieren davon. Kommunikation ist ein wichtiger ökonomischer Faktor.

Der Begriff (*communicare, communicatio*) ist freilich theologisch kein unbeschriebenes Blatt. Er tritt mit einer eigenen Tradition in die Fußstapfen seines modernen Gebrauchs. Thomas von Aquin mag als Referenz dafür gelten.<sup>15</sup> Sie reicht aber bis in die Antike. Die Figur der *communicatio idiomatum* bzw. *proprietas* (griechisch *antidosis idiomaton*) – also der Mitteilung der göttlichen an die menschlichen Eigenschaften und umgekehrt –, um die die theologischen Debatten (implizit oder explizit) vor und nach dem Konzil von Chalkedon (451) und dann vor allem wieder in der Reformation unter dem Titel »fröhlicher Wechsel und Streit« bei Luther und den Kontroversen »De communicatione idiomatum« im 16. und 17. Jahrhundert bis in die Theologie vornehmlich evangelischer Provenienz des 20. Jahrhunderts kreisten, hat den modernen Begriff (und damit zusammenhängend den der Person, des Individuums oder des Subjekts) mitgeprägt, auch wenn von ihr heute lediglich der Terminus *technicus* innerhalb der Theologie geblieben ist. Sie markiert am Übergang von Trinitätstheologie und Christologie das Dilemma der Einheit von Einheit und Differenz. Es wird durch seine zahlreichen Lösungen, die es auf die eine oder die andere Seite oder auf die singuläre Ausnahme in Jesus Christus, der zwei niemals sonst vereinbare »Naturen« in

<sup>14</sup> Verwiesen sei unter anderem auf die Projekte von Hilberath und Scharer über »Kommunikative Theologie«. Vgl. grundlegend Scharer / Hilberath, *Kommunikative Theologie*; die Publikationen in der gleichnamigen Reihe (<http://praktheol.uibk.ac.at/komtheo/buchreihen/>); sowie meine Besprechung dazu; außerdem auf Organisation bezogen Hilberath / Nitsche (Hg.), *Ist Kirche planbar?*; auf interkulturellen Dialog bezogen Schreijäck (Hg.), *Religionsdialog im Kulturwandel*; oder auf Hochschuldidaktik bezogen Scheidler / Hilberath / Wildt (Hg.), *Theologie lehren*. Die Beiträge zeichnen sich durch höchst unterschiedliche wissenschaftstheoretische, kommunikationswissenschaftliche, soziologische und theologische Reflexionsniveaus aus. Als ihr größtes Problem zeichnet sich die interdisziplinäre Vermittlung der verschiedenen Sichten ab. Es wird durch sie weniger gelöst als vielmehr aufgeworfen.

<sup>15</sup> Vgl. Scheuer, *Weiter-Gabe* (mit der einschlägigen Literatur dazu).

## Einleitung

sich vereint, hin erfahren hat, eher verdeckt als geklärt.<sup>16</sup> Im besten Fall bleibt es durch diese weiter bestehen, indem es die Unvereinbarkeit von göttlich und nicht göttlich als konstitutiv für diese Form der Vereinigung in ein und derselben »Person« festhält. »Irgendwann in der Geschichte wird ... die Paradoxie vergessen – und trivialerweise ein Kommunikationsbegriff beibehalten, der auf gelingende Gemeinsamkeit abstellt.«<sup>17</sup>

An dieser Stelle kommt es mir auf den Akzent an, der dadurch schließlich in der Theologie wieder zum Tragen kommt. Der Begriff wird hier in erster Linie ontologisch im Sinn der Mitteilung des einen Seins an ein anderes sowie des *einen* Seins an die Vielen und der vielfältigen Teilhabe an diesem Einen verwendet. Die Aufmerksamkeit richtet sich dann vor allem darauf, wer oder was dem Anderen bzw. dem Verschiedenen Anteil an dem Einen vermittelt, Gott, Christus, Kirche, Sakramente, Priester et alii, und woran man gelingende Vermittlung feststellen kann. Diese Sicht wird durch die Abbild-Vorstellung verstärkt.<sup>18</sup>

Diese Tradition sieht sich nicht nur mit ihrer Trivialisierung, sondern ebenso mit ihrer modernen Überschreibung konfrontiert, wie sie mit der Romantik im 19. Jahrhundert einsetzte. Diese geht nicht (mehr) von Einheit aus, sondern (wieder) von Alterität. Die Möglichkeit der Übereinstimmung und des Austauschens wird gerade in Zweifel gezogen. Kommunikation erscheint durch die Differenz der individuellen wie der kulturellen Standorte bestimmt. Die technischen Möglichkeiten einer globalisierten Welt forcieren die Aufmerksamkeit auf die Unterschiede weiter: im Bezug auf die individualisierten mobilen Individuen wie auf die Gleichzeitigkeit der Ungleichzeitigkeit lokal nicht mehr eingrenzbarer Kulturen.<sup>19</sup> Wirtschaft und Politik stoßen auf sie und bedienen sich ihrer ebenso wie Terrorismus und Gewalt. Die Religionen finden sich wiederum in diese eingezeichnet.

Trotz solcher Infragestellungen betont der theologische Gebrauch des Begriffs aber weiterhin die Gemeinsamkeit: Der christliche Glaube verbinde zu einer sozialen Praxis, die auf Zwang verzichten und stattdessen die Übereinstimmung mit allen in Freiheit und Frieden suchen müsse und könne.

<sup>16</sup> Vgl. zuletzt aus der katholischen Theologie die Arbeit von Essen, Die Freiheit Jesu. In dieser kann die Differenz letztendlich nur mehr durch den Verweis auf die christologische Singularität dieser Kommunikation aufrechterhalten werden: Jesus Christus ist die göttliche Person, die wie kein anderer Mensch Mensch war und bleibt. Die evangelische Lesart des Terminus widerspricht diesem Konstrukt, zumindest in ihrer lutherischen Tradition. Die theologische Ausarbeitung der mit *communicatio idiomatum* bezeichneten Paradoxie hat im Lauf der Zeit zu zahlreichen Wendungen und Spitzfindigkeiten geführt, in den diversen Variationen der Seitenwechsel von göttlich zu menschlich zu göttlich und so weiter. Ich komme unter 8.3. noch einmal darauf zurück.

<sup>17</sup> Baecker, Art. Kommunikation, 395. Vgl. ders., Kommunikation.

<sup>18</sup> Im 4. Kapitel wird eine moderne theologische Fassung dieser Vorstellung behandelt.

<sup>19</sup> Ein theologischer Vorschlag in diese Richtung wird im 5. Kapitel analysiert.

Die Kommunikation wird zur Vermittlerin erklärt; die kommunikative Kraft des Glaubens wird beschworen.<sup>20</sup> In der Kommunikation wird die Lösung, nicht das Problem gesehen. Diese Untersuchung beginnt genau umgekehrt: Sie problematisiert den selbstverständlichen Gebrauch und knüpft an die Dilemmata an, auf die der Begriff verweist: Wie ändert sich die wissenschaftliche Theoriekonstruktion in der Theologie, wenn sie diese unter dieser Voraussetzung betreibt und sich dabei selbst wieder auf Kommunikation, auf Lektüre, Mitteilungen, Publikationen et cetera, angewiesen weiß? Welche Probleme handelt sie sich dadurch ein? Welchen Gewinn kann sie daraus ziehen?

Eine Schwierigkeit besteht schon darin, dass dieses Buch selbst nicht identisch ist mit den Gedanken seines Autors wie mit denen seiner Leserinnen und Leser, die es möglicherweise bei diesen hervorruft. Der Text enthält weder das, was ich denke oder fühle, noch die Gedanken und Gefühle, die sich bei seinen Leserinnen und Lesern einstellen, geschweige denn, dass er Übereinstimmung unter diesen herstellen würde. Er ist etwas anderes. Dies gilt für das gesprochene (gehörte) wie für das geschriebene (gelesene) Wort. »Keiner denkt bei dem Wort gerade und genau das, was der andre, und die noch so kleine Verschiedenheit zittert, wie ein Kreis im Wasser, durch die ganze Sprache fort. Alles Verstehen ist daher immer zugleich ein Nicht-Verstehen, alle Übereinstimmung in Gedanken und Gefühlen zugleich ein Auseinandergehen«<sup>21</sup>, so schrieb Wilhelm von Humboldt 1836 *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschen* und konnte dafür an eine Tradition seit John Lockes *An Essay Concerning Human Understanding* von 1690 anknüpfen, die dann vor allem in der Romantik das Problem der Ineffabilität des Ausgesprochenen betonte und schließlich insbesondere von der Kunst bis heute beerbt wird. Sie hat gelernt, danach zu fragen, was (sonst noch) dahinter steckt: Wer »Ich« sagt, lässt sich damit auf eine Kommunikation ein, die ein Thema – in dieser oder jener Facette – daraus machen kann; wer betont, dass er es damit ehrlich meint, weckt genau deswegen den Zweifel daran (warum er bzw. sie dies wohl unterstreichen muss).

Man liest etwas und stellt sich im selben Moment bereits ungleich viel mehr vor, als da geschrieben steht. Damit geht ein seit Alters bekanntes Risiko einher: *Habent fata sua libelli*. Dieses hat in der Vergangenheit immer wieder Gegenmaßnahmen auf den Plan gerufen, die allesamt gescheitert sind: Zensur, Verbrennung, Leseanleitung. Umgekehrt ist es nicht anders:

<sup>20</sup> Der Priester kehrt darin als Moderator wieder. Vgl. nur Kellner, Auf neue Art Pfarrer sein.

<sup>21</sup> Humboldt, *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschen*, 64.

## Einleitung

Bereits der erste Satz dieses Buches unterscheidet sich von meinen Vorstellungen darüber. Mir selbst kommt die Textproduktion wie das Modellieren eines Stoffs vor, das erst am Ende einen eigenen Sinn ergibt.<sup>22</sup> Das Ganze erscheint an dem Material, das auf nicht beliebige Weise bearbeitet wurde: in Sätzen, Begriffen, Schemata, Theorien et cetera. Es verdankt sich wesentlich auch dem, was ich wieder entfernt, gar nicht aufgeschrieben oder ganz unberücksichtigt gelassen habe. Von den Empfindungen und Gedanken, die dabei eine Rolle gespielt haben mögen, bleibt für mich selber nur eine Ahnung. Die angegebenen Referenzen bilden nur die Spitze des Eisbergs an verarbeiteten Daten, in dessen Fahrwasser sich diese Untersuchung bewegt. Noch weniger weiß ich über jene Assoziationen, die möglicherweise durch die Lektüre ausgelöst werden. Die einen Erwartungen, die dabei entstehen, werden erfüllt, die anderen enttäuscht werden. Die Resonanz kann ich nicht absehen, in den Formen von Beachtung oder Nichtbeachtung, Zustimmung oder Ablehnung. Sie werden das Ergebnis verändern. Vielleicht zeichnen sich am Ende ganz andere Möglichkeiten der Behandlung des Themas ab – und ich wäre damit keineswegs unzufrieden. Wenn sich weitere wissenschaftliche Entfaltungen daran anschließen, in den Details wie in der Methodik, umso besser.

Kurzum: Der Sinn unterliegt nicht meiner Kontrolle. Sie wird durch die Kommunikation entzogen. Ich weiß nicht, wie gerade in diesem Moment oder später aufgenommen wird, was ich einmal aufgeschrieben habe. Ich habe zwar Vorkehrungen für das Verständnis getroffen, wissenschaftlicher, theologischer, grammatikalischer sowie stilistischer Art. Aber diese sind äußerst begrenzt: in der Zeit, in den materiellen, psychischen und technischen Kapazitäten, in den sprachlichen und semantischen Schemata und in den Formen des Wissens, über die ich einerseits beim Schreiben verfügte, und die andererseits den Leserinnen und Lesern heute oder morgen zur Verfügung stehen. Ich weiß, dass der Text Anknüpfungspunkte für Interpretationen bietet, die ich nicht vorhersehen kann, selbst wenn ich über unbegrenzte Ressourcen verfügte.<sup>23</sup> Die Zeit hat ihre Spuren hinterlassen: in der wiederholten Bearbeitung des Textes (durch den Computer erheblich erwei-

<sup>22</sup> Ich erinnere an Wittgensteins Vorwort zu seinen *Philosophischen Untersuchungen* (PU). Das Problem liegt allerdings nicht nur im Fragmentarischen des Textes, das die Arbeit seines Autors hinterlässt, sondern im Sinn selbst, der sich von diesem nicht kontrollieren lässt, weil der Text selber zu einem Moment des Verstehens wird. Die Landschaftsskizzen kommen sozusagen im Territorium wieder vor. Man müsste also in ihnen dieses Vorkommen selbst noch einmal eintragen – unter der Voraussetzung, die Karte nicht mit der Landschaft zu verwechseln. Vgl. Smith, *Map is not a Territory*; Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, 885; ders., *Soziologische Aufklärung* 5, 27.

<sup>23</sup> Das Nachwort von Habermas zur vierten Auflage von *Faktizität und Geltung* 1994 beginnt mit dem Satz: »In gewisser Weise erfährt der Autor erst durch die Antwort der Leser, was er mit dem Text gesagt hat.« FK 661.

tert) ebenso wie in der Realität außerhalb (ebenfalls durch elektronische Informationsverarbeitung geprägt). Heute lässt sich dies oder jenes anders verstehen als gestern, als noch nicht geschehen war, wovon wir heute Kenntnis haben, aus eigenen Erfahrungen, aus Publikationen und aus den Massenmedien.

Ich bin davon überzeugt, dass sowohl die Unterschiede der Zeit als auch die Verslossenheit der eigenen Gedanken und Gefühle konstitutiv für das Thema dieser Untersuchung sind. Sie kann weder von der historischen Kontingenz, noch von der Entzogenheit des individuellen Bewusstseins absehen, an die sie gebunden ist. Damit fangen die fundamentalen Schwierigkeiten an. Sie verweisen auf das, was sich nicht bezeichnen lässt, genauer: auf die Kommunizierbarkeit des Unkommunizierbaren. In diesem Moment taucht das Thema dieser Untersuchung als ihre eigene Lage wieder auf. Sie findet sich selbst darin vor. Noch bevor die Theorie ihren Ansatz gefunden hat, steckt sie schon mitten drinnen. Es handelt sich um das gleiche Dilemma wie das des Denkens, das bereits in Gang ist, bevor es den Gedanken fassen kann, zu denken.

Wie ist Kommunikation selbst an ihrem Begriff beteiligt? Durch sie wird für ihn unerreichbar, was er beschreibt. Darin besteht seine eigene Realität. Es ist die Realität der Kommunikation: Sie macht aus einem unbeschriebenen Blatt ein beschriebenes. Dadurch ändert sie sich. Sie verliert ihre Selbstverständlichkeit. Sie kann selber zum Thema von Kommunikation werden. Danach ist sie nicht mehr dieselbe. Dabei bietet sie nicht nur eine einzige Möglichkeit der Thematisierung. Man kann über sie streiten. Sie lässt sich also nicht einfach als Objekt oder als Instrument behandeln. Vielmehr erscheint sie als Zumutung, der ihre Thematisierung selber ausgesetzt ist. Sie schiebt sich überall dazwischen – mit ihren eigenen Strukturen. Dies gilt auch, wenn diese selbst wieder zum Thema werden. Deshalb greift die cartesianische Unterscheidung nicht. Aber es fällt schwer, auf sie zu verzichten. Triviale Modelle der Übertragung oder der Übereinstimmung sorgen zwar für eindeutige Verhältnisse, führen aber nicht weit. Sie schließen das meiste aus. Ebenso wenig überzeugt dann, wenn sie ihr Scheitern individueller Inkompetenz zuschreiben und in Appelle münden, sich kommunikativer zu verhalten – und in diesem Sinn dann auch den Glauben zur Kommunikationssache erklären.

Die Kommunikation entzieht sich also mit der Beschreibung ihrer Beschreibung. Genau dies aber lässt sich wiederum dank der Kommunikation thematisieren. Darin besteht die paradoxe Lage, in der sich diese Untersuchung selbst befindet. Diese lässt sich weder durch Kürzung noch durch Erweiterung des Textes umgehen. Ebenso wenig kann die Frage nach dem, was dahinter steckt, durch die eine oder die andere Vorkehrung unterbunden werden. Ich habe mich für eine kompakte Form entschieden, damit man

## Einleitung

den Faden nicht so leicht in ihr verliert. Das ist aber keineswegs zwingend. Das Verständnis wird dadurch auch nicht unbedingt erleichtert. Es stößt so oder so unaufhörlich an die Grenzen der Sprache und der Schrift, der Wissenschaft und der Theorie, der kognitiven und der semantischen Schemata. Diese Grenzen werden auf Schritt und Tritt an dieser Untersuchung selbst sichtbar, ohne dass sie im selben Moment wieder beschrieben werden könnten. Sie können an keiner Stelle kommunikativ (sprachlich, publizistisch, wissenschaftlich) überschritten werden. Die Beschreibung bildet nicht ab, was sich nicht anders ausdrücken lässt. Sie fügt vielmehr hinzu. Unvermeidlich bleibt dabei zum Beispiel die Sukzessivität der Sätze und der Kapitel, durch die sich das Ganze erst erschließt. Die auf diese Weise beschriebene Realität ist eine andere. Ohne diese Einsicht ließe sich weder diese noch irgendeine andere Beschreibung verstehen.<sup>24</sup>

Für diese Untersuchung ist die Wahl auf vier Schritte gefallen: Sie beginnt mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil (2). Auf diese Weise findet sie den Zugang zu ihrem Thema. Dieses wird in den nächsten Kapiteln weiter zugespißt. Im Fokus steht der Zusammenhang von Kommunikation und Theorie, von Gegenstand und Erkenntnis, von Beschriebenem und Beschreibung. Insofern ist die Fundamentaltheologie gefragt. Anhand von drei Vorschlägen, die sich auf das Konzil berufen und zu konträren Ergebnissen kommen, wird der theologische Gebrauch des Kommunikationsbegriffs problematisiert (3, 4 und 5). Daran schließt die Analyse des wissenschaftlichen Theoriepotenzials im Bezug auf diesen Begriff an, in der Philosophie, den Naturwissenschaften, der Soziologie und der Ethnologie (6 und 7). Die letzten beiden Kapitel werfen den Blick auf die Ausgangsfrage zurück und gewinnen daraus den Problematisierungsertrag für die Theologie. Diesem werden schließlich einige Thesen am Schluss für mögliche weitere Anknüpfungspunkte hinzugefügt (8 und 9).

Die Kapitel liefern keine Einführung in die verwendete Literatur, sondern setzen diese weitgehend voraus. Sie gehen in der Besprechung über diese hinaus. Sie enthalten eigene Interpretationen, die möglicherweise von dem abweichen, was die Texte auf den ersten Blick nahe zu legen scheinen. Sie knüpfen an. Sie kommentieren nicht. Sie besprechen nicht andere Positionen, um die eigene umso schärfer zu profilieren. Sicherlich lässt sich dieses Vorgehen wissenschaftlich kaum vermeiden, wenn man Neuheit herstellen will (welche sich allerdings allzu oft bei eingehenderer Recherche dann gar nicht mehr als solche erweist). Meinen Vorschlag, der sich auf den folgenden Seiten entfaltet, betrachte ich selbst weitgehend als Anknüpfung. Auf diese Weise kommt er zu seinen Ergebnissen. Dadurch macht er sich zu-

---

<sup>24</sup> Vgl. Fresacher, Die Realität des Christlichen. Verwiesen sei auch auf meine Anmerkung 22 in diesem Kapitel.

gleich auch angreifbar; er verliert das Zwingende. Diese Funktion sollen ebenfalls vor allem die Anmerkungen erfüllen. Sie verstehen sich nicht nur als wissenschaftliche Referenzen, sondern als Verweise auf Alternativen.

Das Ziel dieser Untersuchung liegt in der Problematisierung eines Begriffs, der – so die Beobachtung – allzu sorglos in der Theologie verwendet wird. Ihren wissenschaftlichen Wert findet sie nicht darin, Wissen zusammenzutragen, sondern Selbstverständliches in Frage und vor andere Möglichkeiten zu stellen. Ausschlaggebend und weiterführend ist das Problem-potenzial, das daraus für die theologische Theoriebildung zu gewinnen ist.

Dahinter steckt von Anfang bis Ende ein theologisches Interesse. Es geht um die Frage der Möglichkeit der wissenschaftlichen Thematisierung Gottes aus dem Glauben an ihn:

- Wie kann diese selbst – in Theorie und Methode – mit dem rechnen, den sie zu ihrem Gegenstand hat?
- Welche Probleme handelt sie sich ein, wenn sie dieses Unterfangen explizit an Kommunikation knüpft?
- Was riskiert sie dadurch? Worin besteht möglicherweise ihr Gewinn?
- Woran lässt sich Gelingen oder Scheitern messen?
- Wie zeigt sich darin schließlich der christliche Glaube selber wieder – und die andere Wirklichkeit, auf die er sich ausrichtet, und ohne die er in dieser Ausrichtung gar nicht möglich wäre?

## 2 Glaube im Konzil oder: Die moderne Kommunikation universaler Hoffnung

### 2.1 Das Konzil als Zugang

Wer heute etwas mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil (Vatikanum II) anfangen will, befindet sich in einer anderen Ausgangslage als früher. »Die Begeisterung, die die Erwartungen an das Zweite Vatikanum ... auszeichnete, ist vergangen. Fast alle Persönlichkeiten, die während des Konzils eine bedeutende Rolle spielten, sind verstorben; selbst das Feuer um Lefebvres Ablehnung ist erloschen und hinterlässt nicht mehr als den Rauch der Melancholie.«<sup>1</sup> Die Zeit ist an dem Konzil nicht spurlos vorübergegangen; sie hat es in den 40 Jahren danach historisch interessant gemacht; vor allem in Europa, den USA und Kanada sind entsprechende Forschungsprojekte und -zentren entstanden; im deutschsprachigen Raum hingegen sind die Quellen auf diverse Diözesan-, Ordens- und Privatarhive verteilt.<sup>2</sup> In München

<sup>1</sup> Alberigo, Vorwort: Dreißig Jahre nach dem Zweiten Vatikanum, XV. Vgl. die »Standortbestimmung« bei Pesch, Das Zweite Vatikanische Konzil, 15–19. Die auf den folgenden Seiten zitierten Konzilstexte sind, soweit nicht anders angegeben, der Übersetzung aus Hünermann / Hilberath (Hg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil (HThK Vat. II), Bd. 1, entnommen.

<sup>2</sup> Im Unterschied zu Frankreich (Paris), Belgien (Leuven, Louvain-la-Neuve), Italien (Bologna, Rom), Lateinamerika (Sao Paolo) oder Nordamerika (Quebec) besteht im deutschsprachigen Raum kein entsprechendes Dokumentations- und Forschungszentrum. Würzburg fällt mit zwei Namen auf, die sich um die Theologie des Konzils verdient gemacht haben: Elmar Klinger und (der verstorbene) Klaus Wittstadt. Man könnte unter vielen anderen die Archive in Genf, Köln oder Wien nennen, die Teile von Korrespondenzen, Gutachten oder Protokollen enthalten. Den besten Überblick über die Quellenlage bietet Giuseppe Alberigos fünfbandige *Storia del concilio Vaticano II (Storia)*, darin insbesondere der Exkurs von Alberigo, *Le fonti sul concilio Vaticano II*. Zwei Projekte sind aus Deutschland in den vergangenen zehn Jahren aufgefallen, das eine unter Federführung von Franz-Xaver Kaufmann, das andere unter Leitung von Peter Hünermann, verbunden mit dem zusammen mit Bernd Jochen Hilberath herausgegebenen und rechtzeitig zum Jubiläumsjahr erschienenen HThK Vat. II: Bd. 1 enthält die Konzilsdokumente lateinisch – deutsch in neuer Übersetzung, die Bde. 2–4 theologische Kommentare zu den einzelnen Konzilsdokumenten, und Bd. 5 Diagnosen und Perspektiven aus Sicht der Kommentatoren. Zu den beiden genannten Projekten vgl. Kaufmann / Zingerle (Hg.), *Vatikanum II und Modernisierung*; Hünermann (Hg.), *Das II. Vatikanum – christlicher Glaube im Horizont globaler Modernisierung*; Wolf (Hg.), *Antimodernismus und Modernismus in der katholischen Kirche*; ders. (Hg.), *Die katholisch-theologischen Disziplinen in Deutschland 1870–1962*; ders. / Arnold (Hg.), *Die deutschsprachigen Länder und das II. Vatikanum*.



wurde 2001 das Konzilsarchiv von Kardinal Döpfner geöffnet; Fundgruben stellen die Tagebücher der Konzilsteilnehmer dar, von denen bisher allerdings die wenigsten zugänglich sind: publiziert liegen die Aufzeichnungen von Marie-Dominique Chenu und seinem Freund Yves Congar vor, sowie die Notizen Kardinal Siris; die kommentierte Edition der Aufzeichnungen von Otto Semmelroth war für 2005 angekündigt; Alexandra von Teuffenbach ist derzeit mit der Herausgabe der Konzilstagebücher von Pater Sebastian Tromp befasst, die interessante Einblicke versprechen.<sup>3</sup>

Herausragend bleibt aber ohne Zweifel Giuseppe Alberigos fünfbandige *Storia del concilio Vaticano II (Storia)* aus dem *Istituto per le scienze religiose* in Bologna.<sup>4</sup> Das italienische Original unter Federführung der Bologneser Forschungsschmiede und breiter internationaler Beteiligung von New York bis Moskau und Sao Paolo bis Istanbul liegt seit 2001 komplett vor; auf Deutsch sind bisher unter Herausgeberschaft von Klaus Wittstadt allerdings nur die ersten drei Bände (in zum Teil mangelhafter Übersetzung) erschienen; die Edition des vierten Bandes unter Leitung von Günther Wasilowsky ist für 2006 angekündigt. Über die These der *Storia* herrscht weitgehend Einigkeit in der Forschung: Das Ereignis des Konzils sei der Schlüssel zu seiner Interpretation;<sup>5</sup> das Wie erkläre das Was; die Aussagen des Konzils

<sup>3</sup> Vgl. die von Guido Treffler und Peter Pfister herausgegebenen bzw. bearbeiteten Bände 4, 6 und 9 der Schriften des Archivs des Erzbistums München und Freising: Julius Kardinal Döpfner und das Zweite Vatikanische Konzil; Julius Kardinal Döpfner. Archivinventar der Dokumente zum Zweiten Vatikanischen Konzil; sowie Julius Kardinal Döpfner. Konzilstagebücher, Briefe und Notizen zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Zu Chenu, Congar und Siri vgl. Congar, *Notes quotidiennes au Concile*; Congar, *Mon Journal du Concile*; Lai, *Il papa non eletto*, 301–403. Das Geistliche Tagebuch von Papst Johannes XXIII. berichtet vor allem von der Zeit vor dem Konzil. Einblicke geben auch die Memoiren von Papst Johannes Paul II. und Papst Benedikt XVI. (Kardinal Ratzinger) oder von Klaus Küng und David Seeber, dem langjährigen Chefredakteur der *Herder Korrespondenz* (deren Nummern aus den Konzilsjahren ebenfalls nach wie vor eine unersetzbare Fundgrube darstellen). Vgl. auch Bettazzi, *Das Zweite Vatikanum*. Zu Semmelroth und Tromp vgl. aber schon jetzt Teuffenbach, *Aus Liebe und Treue zur Kirche* (außerdem mit Beiträgen über Papst Johannes XXIII. und Papst Paul VI., die Kardinäle Bea, Frings und Ottaviani, sowie Rahner und Schauf).

<sup>4</sup> Alberigo / Melloni (Hg.), *Storia del concilio Vaticano II*; Alberigo / Wittstadt (Hg.), *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1965)*. Vorzügliche deutschsprachige Überblicke über die Geschichte des Vatikanum II bieten Alberigo, *Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965)*; Pesch, *Das Zweite Vatikanische Konzil*; sowie Wenzel, *Kleine Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils*; unersetzlich nach wie vor die drei Ergänzungsbände des Lexikons für Theologie und Kirche (LThK.E); und Rahner / Vorgrimler, *Kleines Konzilskompendium*.

<sup>5</sup> Vgl. Alberigo, *Criteri ermeneutica per una Storia del Concilio Vaticano II*; ders., *Treue und Kreativität bei der Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils*; ders., *Das II. Vatikanum und der kulturelle Wandel in Europa*. Die These findet sich – mit etwas anderer Aussage – bereits bei Philips: »Seiner Natur nach ist das Konzil eher ein Ereignis als eine Institution.« Ders., *L'Églises et son mystère au II Concile du Vatican*, 296. Vgl. auch schon

## Glaube im Konzil

erschließen sich nicht aus den verabschiedeten Beschlüssen allein, sondern aus dem Konzert aller greifbaren Text- und Bilddokumente (Schemata, Alternativentwürfe und Voten, Protokolle und Aufzeichnungen, Tagebücher, Publikationen et alii), die das Konzil hervorgerufen habe, und die ein Licht auf das Ereignis werfen; kurzum: die Semantik sei von der Pragmatik her zu interpretieren. Die These betont nicht das Charismatische gegenüber dem Institutionellen, sondern richtet sich gegen die Reduzierung des Konzils auf seine 16 Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen sowie deren Überwachung durch eine zentrale Instanz. Statt der korrekten Umsetzung von Entscheidungen rückt der Impuls des *aggiornamento* in den Vordergrund. Die Aufmerksamkeit fällt auf das Verstehen als komplexen sozialen Vorgang.<sup>6</sup>

Eine solche »strenge« Historisierung« macht nach Auffassung der beschriebenen These die Theologie des Konzils nicht zu einem »Randphänomen«, sondern verleiht ihr im Gegenteil mehr Respekt und gibt ihr mehr Sicherheit.<sup>7</sup> Mit diesem Zugang verbindet sich also auch zugleich das Interesse, die Beliebigkeit im Gebrauch der Konzilsdokumente einzuschränken

---

Kasper, *Theologie und Kirche*, 290–299. Sie wird zum Beispiel geteilt von Hünemann, *Das II. Vatikanum als Ereignis und die Frage nach seiner Pragmatik*; Lehmann, *Hermeneutik für einen künftigen Umgang mit dem Konzil*; Pesch, *Das Zweite Vatikanische Konzil* (besonders 148–160); Wassilowsky, *Universales Heilssakrament Kirche* (dort auch ein ausgezeichnete Überblick zum Stand der Forschung, besonders 15–37). Die These hat aber auch – zum Teil sehr polemische – Kritik geerntet. Für Beispiele vgl. Lüdecke, *Der Codex Iuris Canonici von 1983: »Krönung« des II. Vatikanischen Konzils?*, 210, Anm. 8. Es sind verschiedene Phasenmodelle für die Zeit nach dem Konzil vertreten worden, beispielsweise von der Euphorie zur Ernüchterung oder von den Dokumenten zum Ereignis. Vgl. Marchetto, *Das Zweite Vatikanische Konzil*. Periodisch tauchen Publikationen zur Interpretation des Konzils auf: vgl. für den deutschsprachigen Raum nur (chronologisch) Alberigo / Congar / Pottmeyer (Hg.), *Kirche im Wandel*; Pottmeyer / Alberigo / Jossua (Hg.), *Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils*; Autiero (Hg.), *Herausforderung Aggiornamento*; Richter (Hg.) *Das Konzil war erst der Anfang*; Wassilowsky (Hg.), *Zweites Vatikanum – vergessene Anstöße, gegenwärtige Fortschreibungen*; die beiden Sondernummern der *MThZ* 36 (1985) 1–96 und 54 (2003) 96–192; und insbesondere *HThK Vat. II*, Bd. 5, darin vor allem Hünemann, *Der Text: Werden – Gestalt – Bedeutung*; sowie neuerdings ders. (Hg.), *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute*; außerdem Publikationen zum Jubiläumsjahr 2005, in dem weltweit Veranstaltungen zum Konzil, vor allem zu *Dei Verbum* und *Gaudium et spes*, stattfanden. Vgl. beispielsweise den internationalen Bibelkongress in Rom ([www.deiverbum2005.org](http://www.deiverbum2005.org)); das Heft 2 der *PTH* 25 (2005) »Der halbierte Aufbruch. 40 Jahre Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*«; oder das Herder Korrespondenz Spezial »Das unerledigte Konzil«. Auf weitere – allein im deutschsprachigen Raum schon unüberschaubare – Studien zu einzelnen Dokumenten und Themen werde ich nur höchst selektiv an entsprechender Stelle verweisen.

<sup>6</sup> Seit kurzem ist in diesem Zusammenhang von einer neuen Generation die Rede, der die »Chance des zweiten Blicks« gegeben sei. Vgl. Lehmann, *Hermeneutik für einen künftigen Umgang mit dem Konzil*; Wassilowsky, *Die Chance des zweiten Blicks*; ders., *Universales Heilssakrament Kirche*. Verwiesen sei auf 2.2. in dieser Untersuchung.

<sup>7</sup> Vgl. Alberigo, *Vorwort (storia 2)*, XXI; ders., *Transizione epocale?*, besonders 643–646.

und ihm seine orientierende Eindeutigkeit zurückzugeben. Dies führt freilich zu einer weiteren Vervielfältigung der Interpretationsmöglichkeiten. Der Zugang vertritt eine Sicht; er ist selbst Teil einer Pragmatik. Die Historisierung versetzt in eine paradoxe Lage: Um zu dem Geschehen zu kommen, produziert sie Texte. Was sie erreicht, ist nicht das historische Ereignis, sondern seine Beschreibung; diese ist von der Abwesenheit dessen bestimmt, worum sie sich dreht; sie macht es als Vergangenes präsent; sie ist auf Archive angewiesen, die Quellen enthalten, denen eine jeweils spezifische Zufälligkeit eigen ist (insofern es sie überhaupt gibt und insofern sie in einer bestimmten Form zugänglich sind). Was sie tut, ist, den Beschreibungen eine weitere Beschreibung hinzuzufügen. Die ganze Wahrheit steht ihr nicht zur Verfügung.

Die – in der Einleitung angesprochene – Rede von der »kommunikationstheoretischen Wende« des Konzils, die sich in der Theologie eingebürgert hat, ist in diesem Zusammenhang zu sehen. Die Zuschreibung geht auf Max Seckler zurück, der diese von der epiphanischen Auffassung der Antike und der instruktionstheoretischen der Neuzeit unterscheidet: »Mit Rücksicht auf die zentrale Bedeutung, die der Partizipations- und *communio*-Gedanke für dieses Offenbarungsverständnis gewonnen hat (Selbst-mit-teilung zur realen Teil-habe an den *bona divina*), wird man den Offenbarungsbegriff des Konzils als kommunikationstheoretisch-partizipativ bezeichnen dürfen. Während der *communio*-Aspekt eher auf die durch die Selbstoffenbarung ermöglichten personalen Beziehungen zielt, kommt im Partizipationsgedanken die Teilhabegewährung an den »*bona divina*«, d. h. an Wahrheit, Gerechtigkeit, Liebe, Friede usw., zum Ausdruck und damit die sozial-sachhafte Komponente.«<sup>8</sup> Nicht zu übersehen ist, wie sich Secklers Interpretation auf dessen Thomas-Lektüre stützt.<sup>9</sup> Sie trifft sich darin mit der Thomas-Interpretation von Congar. Es geht um eine Ekklesiologie der Partizipation an den Gnadengaben Gottes: Kommunikation ist definiert als das Teilen von göttlichen Gütern im Irdischen. Weder der Unterschied noch der Zusammenhang der beiden Dimensionen, der »personalen« und der »sozial-sachhaften«, wird allerdings weiter geklärt. Mit dieser Schwäche ist der Begriff *communio* bzw. *communitas* auch in den Konzilsdokumenten behaftet (beispielsweise in LG 49). Er betont die Gemeinschaft, ohne dabei die sozialen, sachlichen oder zeitlichen Implikationen und ihre Relationen zueinander genauer zu bestimmen. Aber nicht nur dies, er kann darin auch nahtlos an den antisozialistischen und zugleich antiindividualistischen Geist

<sup>8</sup> Seckler, Der Begriff der Offenbarung, 67. Vgl. ders., *Dei Verbum* religiöse audiens; ders., *Fundamentaltheologie: Aufgaben und Aufbau, Begriff und Namen*. Zur Einordnung vgl. neuerdings Bongardt, Einführung in die Theologie der Offenbarung.

<sup>9</sup> Vgl. seine frühen Arbeiten: ders., *Instinkt und Glaubenswille nach Thomas von Aquin*; ders., *Das Heil in der Geschichte*. Zu Thomas von Aquin vgl. Scheuer, *Weiter-Gabe*.

## Glaube im Konzil

der Liturgischen und der Jugend-Bewegung im deutschen Katholizismus der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts (unter Namen wie Romano Guardini oder Ildefons Herwegen) anschließen.<sup>10</sup> Wie sich noch genauer zeigen wird, sehe ich in dieser Identifikation von Kommunikation und Gemeinschaft nicht das viel versprechende theologische Potenzial dieses Konzils – schon aus den genannten Gründen nicht.

Die als »kommunikationstheoretisch« gekennzeichnete Wende bezieht sich – so könnte man kurz gefasst formulieren – auf eine bestimmte Semantik der Konzilsdokumente und lenkt daran anknüpfend die Aufmerksamkeit auf die Pragmatik, nach dem Motto: Der christliche Glaube ist keine Sache, sondern eine Aktivität; die Kirche ist der soziale (vom Konzil wie angedeutet primär als gemeinschaftlich bezeichnete) Vollzug des Glaubens in der Zeit. Ausgehend von einem Offenbarungsverständnis, wie es sich in *Dei Verbum* finden lässt, rücken die Themen des Konzils, allen voran Kirche und Mission, unter das Vorzeichen der »Beteiligung« (*participatio*) und des »Dialogs« (*colloquium* beziehungsweise *dialogus*). Dass *dialogus* in den Konzilsdokumenten auftaucht, hat vor allem mit der Enzyklika *Ecclesiam suam* (1964) von Papst Paul VI. zu tun, woraus ansonsten kaum zitiert wurde; der Begriff kommt neben GS 40 (mit expliziter Referenz auf diese Enzyklika) in UR sowie GE 11 im Zusammenhang der Ökumene, in OT 19 im Zusammenhang der Seelsorgekompetenzen, in DiH 3, wo er zusammen mit *communicatio* gebraucht wird, im Zusammenhang der Freiheit und in GS sowie GE 8 im Zusammenhang des Verhältnisses zur Moderne vor. Ohne weiter ins Detail gehen zu können, kann hier schon festgehalten werden – und darauf kommt es entscheidend an: Beide Begriffe, Partizipation und Dialog, stehen im Konzil immer im Zusammenhang von Alterität, von individueller oder sozialer, kirchlicher oder religiöser Diversität und Varietät (vgl. zum Beispiel nur SC 26; LG 11; DV 8; GS 3 und 92).

In diesem Sinn beginnt die Pastorale Konstitution programmatisch: »Freude und Hoffnung (*Gaudium et spes*), Trauer und Angst der Menschen dieser Zeit, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind Freude und Hoffnung, Trauer und Angst auch der Jünger Christi (*gaudium sunt et spes*

<sup>10</sup> Vgl. Bucher, Kirchenbildung in der Moderne; ders., Das deutsche Volk Gottes; Graf, Moderne Modernisierer, modernitätskritische Traditionalisten oder reaktionäre Modernisten?; ders., Die nachholende Selbstmodernisierung des Katholizismus? (dort jeweils weitere Literatur). »So kam es dann im Milieu der Jugendbewegung und liturgischen Bewegung in Deutschland in den Jahren um 1933 zu einer Mischung von kirchlicher und politischer Symbolik, deren Tragweite bis heute kirchengeschichtlich gern verschwiegen oder beschönigt wird. Gottesdienst, völkische Mythologie und soldatische Leitbilder gerieten ins Unentwirrbare ... So schlug Gemeinschaftssehnsucht am Ende in ideologische Ohnmacht gegenüber den Anmutungen totalitärer Herrschaft um, die sich nicht ›taufen‹ ließ.« Klönne, Die Liturgische Bewegung: »erblich« belastet?, 19 f. Vgl. auch Ruster, »Ein heiliges Sterben«.

... *etiam*)« (GS 1). In diesem *sunt etiam* kann man nicht nur den Duktus dieser Konstitution, sondern auch der Liturgiekonstitution und der anderen beiden Dogmatischen Konstitutionen sowie weitgehend auch der übrigen neun Dekrete und drei Deklarationen sehen. Er wird auch als »dogmatischer Fortschritt«<sup>11</sup> dargestellt, der das instruktionstheoretische extrinsezistische Modell der Kontroverstheologie, der Neuscholastik und des römischen (pianischen) Antimodernismus ablöse. Darin wird die Entscheidung des Konzils gesehen, wie schon Papst Benedikt XVI. in einem frühen Kommentar festgestellt hatte: »Soll die antimodernistische Geisteshaltung, die Linie der Abschließung, der Verurteilung, der Defensive bis zur fast ängstlichen Ablehnung hin fortgesetzt werden oder will die Kirche, nachdem die nötige Abgrenzung besorgt ist, ein neues Blatt aufschlagen und in eine neue positive Begegnung mit ihrem Ursprung, mit ihren Brüdern, mit der Welt von heute treten? Dadurch, dass sich eine so deutliche Mehrheit des Konzils für die zweite Alternative entschied, ist dieses Konzil zu einem Anfang geworden. Es ist damit auch über den Rang einer Fortsetzung des Ersten Vatikanischen Konzils hinausgewachsen; denn Trient und Vaticanum I dienten der abschließenden Bewegung, der Sicherung und der Begrenzung, das gegenwärtige Konzil hat sich auf dem Boden des dort Geleisteten einer neuen Aufgabe zugewandt.«<sup>12</sup> Demnach weist das Konzil die Vormacht des autoritären Legitimitätsdenkens zurück und entscheidet sich für eine »pastorale« und zugleich »ökumenische« Sicht – als die zwei Seiten einer Medaille.

Ebenso wenig aber wie man die Gemeinschaftsrhetorik des Konzils als neu bezeichnen kann, kann man den römischen Antimodernismus als un-

<sup>11</sup> Vgl. den Ausdruck bei Klinger, *Der Glaube des Konzils*.

<sup>12</sup> Ratzinger, *Die erste Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils*, 43 f. Vgl. Co-pray, *Kommunikation und Offenbarung*; Eicher, *Offenbarung*; Lubac, *Die göttliche Offenbarung*; Reikerstorfer, *Fundamentaltheologische Modelle der Neuzeit*; Waldenfels, *Offenbarung*; Werbick, *Den Glauben verantworten*, 227–402; und den immer noch gültigen Klassiker von Balthasar, *Die Schleifung der Bastionen*, der im Unterschied zum Kommentar des jungen Theologen Ratzinger nicht nur auf eine Öffnung (von einem von Außen abgegrenzten sicheren Innen aus), sondern auf eine andere Bestimmung des Innen-Außen-Verhältnisses hinausläuft, also auf eine andere Standortbestimmung. Überhaupt stellt neben der französischen sogenannten *Nouvelle Théologie* (Chenu, Congar, Daniélou, De Lubac et alii, die durch das Konzil rehabilitiert wurden) und den Voten der Teilnehmer des Ostens (also der Unierten) und des Südens (aus Afrika, Lateinamerika und Asien) im Lauf des Konzils die Theologie von Balthasars eine der großen Inspirationen dieses Konzils in dieser Hinsicht dar, obwohl er selbst ähnlich wie Chenu (der allerdings als Prokurator eines afrikanischen Bischofs immerhin Zutritt zur Aula erhielt) nicht als *Peritus* daran teilgenommen hatte. Karl Barths Einfluss wäre hier in anderer Hinsicht ebenso hervorzuheben. Auf die »Beobachter« komme ich unter 2.3 zurück. Zur theologiehistorischen Einordnung vgl. Alberigo, *Die Ankündigung des Konzils*; Henrici, *Das Heranreifen des Konzils in der Vorkonzilstheologie*; Hünermann, *Deutsche Theologie auf dem Zweiten Vatikanum*; Wolf / Arnold (Hg.), *Die deutschsprachigen Länder und das II. Vatikanum*.

## Glaube im Konzil

modern betrachten. Dieser beruht auf modernen Legitimitätsauffassungen, die an die Stelle der religiösen getreten waren, insbesondere den bürokratischen Formen, die Weber bekanntlich als die rationale und legale Herrschaft in ihrer reinsten Ausprägungsform beschrieben hatte.<sup>13</sup> Zur Begründung der Legitimität werden darin die Kirchenstiftung durch Jesus und die ununterbrochene Amtssukzession, also die Kontinuität hervorgehoben. Auf diesem Konzept ist das Vorbereitungsschema *De Ecclesia* aufgebaut, das sich der Regie des Jesuiten Sebastian Tromp von der Gregoriana, des Schreibers der Enzyklika *Mystici Corporis* von Papst Pius XII., verdankt. Es beginnt mit *De ecclesiae militantis natura* als seinem ersten Kapitel. In der Neuzeit hatte die Mission den Charakter der offensiven Expansion des Christentums auf heidnischem Gebiet: von innen nach außen. Durch die Ächtung des Krieges nach den beiden Weltkriegen, die noch als Prüfung Gottes interpretiert und als solche weitgehend ohne theologischen und kirchlichen Widerstand akzeptiert werden konnten, kam diese Sicht in Schwierigkeiten. Mission war nicht mehr mit Kampf und Krieg, sondern mit Frieden und Freiheit zu assoziieren. Das Verhältnis des Christentums zum Heidentum verlor außerdem seine Eindeutigkeit und wurde zu einem unter Gleichen, das heißt: unter Religionen. Heute löst sich einerseits der scharfe Gegensatz von Krieg und Frieden wieder auf. Andererseits verschieben sich die Grenzen zwischen Innen und Außen. Dies stellt die Sicht der Mission erneut in Frage – heute eine Herausforderung, die in einer Theologie der Religionen zu behandeln ist.

Statt des Rechts und der Richtigkeit des Verfahrens zur authentischen Vermittlung der Glaubenswahrheiten, die die Kirche primär in der Unterscheidung von Magisterium und Obödienz (Klerus und Laien, Lehrenden und Hörenden, Männern und Frauen) und ihre Mission als offensive oder defensive Operation konzipiert<sup>14</sup>, betrachtet das Konzil aber die universale Resonanz des Evangeliums in der Welt von heute und nur insofern, also in Funktion dazu, die Kirche – man kann das *resonat* von DV 8 und das *resonet* von GS 1 durchaus zusammen lesen – als ausschlaggebend, »damit die gesamte Welt (*mundus universus*) im Hören (*audiendo*) auf die Verkündigung des Heiles glaubt, im Glauben hofft, im Hoffen liebt«, wie es im Prooemium der Offenbarungskonstitution mit Referenz auf Augustinus programma-

<sup>13</sup> Zur Problematisierung des Verhältnisses von Antimodernismus und Moderne vgl. Wolf (Hg.), Antimodernismus und Modernismus in der katholischen Kirche. Zum modernen Legitimitätsdenken ist nach wie vor Max Webers Herrschaftstheorie richtungsweisend. Vgl. Weber, Wirtschaft und Gesellschaft. Daran knüpfen auf ihre Weise an: Habermas, Faktizität und Geltung; Luhmann, Legitimation durch Verfahren; sowie Foucault, Bot-schaften der Macht; anders Luhmann, Macht.

<sup>14</sup> Vgl. nur Sellmann (Hg.), Deutschland – Missionsland; Böhne u. a. (Hg.), Mission als Dialog.

tisch heißt (DV 1). Nicht die Mitteilung, so könnte man sagen, sondern das Verstehen gilt also als Basis der Lehre.

Die Kontrastierung von deduktiv und induktiv oder neuerdings – mit Referenz auf Peirce – abduktiv trifft hier das Gemeinte nicht. Der Unterschied liegt vielmehr darin, ob man den Glauben als Vermittlungsproblem beziehungsweise auf irgendeine Weise -duktiv oder als Form des Verstehens beschreibt – und ob man darin überhaupt einen Unterschied sieht. Im Konzil deutet sich dieser an, vor allem im Moment der Präsenz der Medien-öffentlichkeit und der nicht katholischen Delegierten. Ich komme unter 2.3 und 2.5 darauf zurück. Im Vordergrund steht nicht zuerst die Legitimität der Organisation, sondern die »Freiheit von Zwang«, wie die Deklaration über die Religionsfreiheit erklärt, oder besser: Diese Freiheit legitimiert das Verfahren. Sie ist durch die »Transzendenz der menschlichen Person« (GS 76) als ihre Grenze markiert. Man kann diese Sicht, die ihren Durchbruch erst in der vierten *Sessions*-Periode, vorbereitet vor allem durch Colombos Erklärungen, erlebte<sup>15</sup>, als »Nachholen« der theologischen Auseinandersetzung mit der amerikanischen Verfassung und der Französischen Revolution sowie der darauf bezogenen Philosophie, allen voran Kant, Fichte, Hegel und Nietzsche, interpretieren: Die Freiheit gilt für alle Menschen gleich welcher Religion, Sprache oder Herkunft, gleich welchen Geschlechts, Bildungsstandes oder Alters. Von dort her erklären sich »Pastoral« und »Ökumene« als ein und dieselbe soziale Form, in der sich nach dem Konzil die Kirche in der Moderne konstituiert.

Auf diesen Ausgangspunkt kommt es an, wenn der Friede, die Demokratie, die internationale Kooperation, die Arbeit, der Respekt in den Differenzen der Geschlechter und der Kulturen, der Traditionen und der Religionen als Zeichen des Christus-Präsens (vgl. unter anderem SC 7, LG 14, DV 21, GS 22) in der Gesellschaft beschrieben werden, und die Kirche als eine, die in den damit verbundenen Problemen das göttliche Leben mit den Menschen teilt, wie es im lateinischen Original heißt: »Ecclesia ... vitam divinam cum homine communicat« (GS 40). Die deutsche Übersetzung »Die Kirche ... teilt ... dem Menschen ... das göttliche Leben mit« ist hier

<sup>15</sup> Vgl. Routhier, *Portare a termine l'opera iniziata*, 87–93; Hünemann, *Le ultime settimane del concilio*, 459–465. Zum historischen Zusammenhang vgl. insbesondere Komonchak, *Das II. Vatikanum und die Auseinandersetzung zwischen Katholizismus und Liberalismus*; ders., *Das II. Vatikanum und die nordamerikanische Kultur am Beispiel von John Courtney Murray*; Sander, »God bless America«. Zum Theoriezusammenhang in der Theologie vgl. insbesondere (in Anknüpfung an den Freiheitsbegriff bei Hermann Krings) Präpper, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte*; ders., *Evangelium und freie Vernunft*; sowie Essen, *Die Freiheit Jesu*. Trotzdem ist es »unter dem Stichwort ›Religionsfreiheit‹ ... immer noch merkwürdig still in der theologischen Literatur«. Pesch, *Das Zweite Vatikanische Konzil*, 310. Vgl. Kasper, *Theologie und Kirche*, 213–228.

## Glaube im Konzil

nicht genau. Sie müsste lauten: »... teilt *mit* allen Menschen ...«. <sup>16</sup> Darin besteht der Kern des vom Konzil verwendeten Kommunikationsbegriffs. Er greift auf den patristischen und den scholastischen Sprachgebrauch zurück, der das Teilen der *bona divina* in dieser Welt – im Gebrauch der irdischen Güter, in der Arbeit, in der Nächstenliebe und in anderen Tugenden – betont: die Mitteilung als Beteiligung. Es ist ein Begriff, der Einheit und Differenz in einem bezeichnet. Deshalb hat er sich auch für die Theologie angeboten, zunächst etwa im 4. bis 7. Jahrhundert christologisch und trinitätstheologisch und schließlich im 20. Jahrhundert auch ekklesiologisch (vgl. nur SC 2, LG 8, DV 8, GS 40). Es geht um das, was Papst Benedikt XVI. im Bezug auf das Dritte Konzil von Konstantinopel 681 und auf Maximus Confessor die »Ontologie der Freiheit« genannt hat. <sup>17</sup> Auf die Pointe, die der Begriff durch das Konzil gewonnen hat, kommt man nicht, wenn man sich nur auf eine Analyse des Kommunikationsvokabulars des Konzils beschränkt; sie kann sogar irreführend sein. Jenes Dokument, das die Kommunikation ausdrücklich zum Thema hat, das Dekret über die sozialen Kommunikationsmittel *Inter mirifica*, gehört außerdem im Gegensatz zur Liturgiekonstitution, mit der zusammen es als erstes verabschiedet wurde, zu seinen schwächsten Beschlüssen; es hat die meisten Neinstimmen erhalten, und seine Wirkung in den Bereichen, die es anspricht, also den modernen Massenmedien, ist praktisch nicht der Rede wert, was sich auch durch die Reaktion des Heiligen Stuhls in *Communio et progressio* von 1971 bestätigt. <sup>18</sup>

Dem Konzil aber geht es um »das Volk Gottes und das Menschengeschlecht, dem es eingefügt ist (*inseritur*)« (GS 11). Es betont die *Insertion* des christlichen Glaubens in der Zeit: die *présence au monde* des Evangeliums angesichts der Differenzen des Verstehens, nicht nur der christlichen Traditionen, sondern der Kulturen und der Religionen. Die Kirche gibt es wegen dieser historischen Sozialität des Glaubens – und nicht umgekehrt, den Glauben wegen der Kirche. Dies wird durch eine Verwechslung von

<sup>16</sup> In diese Richtung weist auch die programmatische Formulierung in GS 11: »Das Volk Gottes bemüht sich, vom Glauben bewegt, in welchem es glaubt, dass es vom Geist des Herrn geführt wird, der den Erdkreis erfüllt, in den Ereignissen, Bedürfnissen und Wünschen, an denen es zusammen mit den übrigen Menschen unserer Zeit Anteil hat, zu unterscheiden, was darin wahre Zeichen der Gegenwart oder des Ratschlusses Gottes sind.« Vgl. AG 12 und DiH 3.

<sup>17</sup> Ratzinger, Weggemeinschaft des Glaubens, 71. Vgl. Scheuer, Weiter-Gabe. Das Englische *to share* mag die Bandbreite der Bedeutungen eher wiedergeben. Verwiesen sei auf 5.3 in dieser Untersuchung.

<sup>18</sup> Vgl. Wagner, Einführung und Kommentar zur Pastoralinstruktion »Communio et progressio«. Beim Gesamtvotum am 25.11.1963 erhielt *Inter mirifica* 503 *non placet*, bei der Endabstimmung am 4.12.1963 immer noch 164 *non placet*, bei weitem die höchste Zahl negativer Stimmen, die ein Konzilsdokument zum Abschluss erhielt.) Zum Text im Kontext des Konzils vgl. Schmidt, Kirche und Öffentlichkeit; sowie Sander, Theologischer Kommentar zum Dekret über die sozialen Kommunikationsmittel *Inter mirifica*.



Kommunikation mit Gemeinschaft, die schon im Griechischen *koinonia* (Vulgata: *communicatio*) steckt, nahegelegt. Dadurch wird nicht die Freiheit im Verstehen, sondern es werden Mitgliedschaft und Kooperation, Gefolgschaft und Loyalität zur Voraussetzung erklärt.

Der christliche Glaube aber schließt niemanden aus; sein Universalismus ist radikal. Deshalb kann er nicht unabhängig von zeitlicher und kultureller Kontingenz bestehen; *contingenti, saeculi, tempus, temporalia, cultura* sind die Begriffe des Konzils dafür. Dieser Zusammenhang (scholastisch und insbesondere bei Thomas von Aquin: der Differenz von *supranaturalis* und *naturalis* sowie *extrinsecus* und *intrinsecus*, der Basis von Rahners und auf andere Weise Chenu's Theologie, die jeweils die Redaktion der Konzilstexte wesentlich beeinflusste) ist insbesondere das gemeinsame Thema von *Dei Verbum* und *Gaudium et Spes*, unter anderem DV 8, 12, 15 und der dogmatisch wichtigen Anmerkung zum Titel »Pastorale Konstitution« sowie der *Expositio Introductiva* dieser Konstitution. Darauf werde ich schließlich unter 2.5 ausführlicher eingehen. Das Konzil erscheint selbst als ein Moment in diesem Zusammenhang. Hinter seiner Gemeinschaftsrhetorik, die sich wegen ihrer Betonung des Dynamischen und Authentischen (die diese wie angedeutet freilich nicht vor Sympathien zur nationalsozialistischen Politik gefeit hatte) als Alternative zur neuscholastischen, römischen Ekklesiologie angeboten hatte, verbirgt sich das Problem der Diversität der individuellen und kulturellen Standorte, in der das Konzil selbst einen davon einnimmt, deren »Zusammenhang (*nexus*) mit dem Fundament des christlichen Glaubens verschieden (*diversus*) ist« (UR 11). Es wird explizit in *Sacrosanctum Concilium* und *Lumen Gentium* behandelt. Darauf werde ich zunächst unter 2.4. näher eingehen.

Noch einmal: Es geht um Alterität. *Colloquium* beziehungsweise *dialogus* und *participatio* sind die Begriffe des Konzils dafür. Sie beschreiben keine Lösungen, sondern den Bezug auf historische Problemkonstellationen »unter vielen (*inter multa*)« (GS 46; vgl. GS 91), vor denen der christliche Glaube in der Moderne steht. Sie bezeichnen die Unabschließbarkeit des Verstehens des Evangeliums in der Zeit: Das Konzil ist davon nicht ausgenommen; es hat nicht das letzte Wort, sondern enthält den Verweis auf die sozialen und kulturellen Konstellationen, in denen es zu sagen hat, was es zu sagen hat.<sup>19</sup> In dieser konkreten Kontingenz der Freiheit des Verstehens äußert sich jenes Wort, das keines dieser Worte selbst ist, sondern sich verstehen lässt, insofern diese die Grunddifferenz mitmarkieren: Gottes Wort in Menschenwort.

Die Bezugsprobleme, an denen sich das Konzil formierte, bilden – so

<sup>19</sup> Insofern gilt selbstverständlich: »Noch ist über den geschichtlichen Rang des II. Vaticanums, trotz alles Guten, das in seinen Texten steht, das letzte Wort nicht gesprochen.« Ratzinger, Theologische Prinzipienlehre, 395.

## Glaube im Konzil

meine These – zugleich den Zugang zu diesem Konzil, historisch wie theologisch, damals wie heute. Der Akzent liegt also weder auf der Frage der legitimen Organisation seiner Entscheidungen noch der außergewöhnlichen Qualität des Ereignisses noch der ausgewogenen Einheit seiner Texte, sondern auf den kontingenten Problemen der Zeit, denen es sich stellte, und die damals andere waren als heute. Ohne diese kommt man nicht zu seinen Aussagen; ohne diese bleibt es nichtssagend. Es gewinnt seine Bedeutung durch die Strukturen, die sich an diesen – wiederum damals anders wie heute – sozusagen auskristallisieren: sozial wie semantisch, kirchlich wie theologisch, liturgisch wie juristisch, organisatorisch wie spirituell. »Allgemein ist ein Konzilstext nicht dazu da, den Theologen ihre Arbeit abzunehmen, sondern vielmehr dazu, sie zur Arbeit aufzufordern, neue Horizonte zu eröffnen«<sup>20</sup>, so Papst Benedikt XVI. Dies gilt nicht nur für die Theologie, sondern für die kirchlichen Vollzüge überhaupt. Man kann dies, wenn man so will, auch als Warnung vor der Illusion der Perfektion nehmen. Kontingenz ist der Ort des Glaubens in der Zeit, seiner sozialen Formen wie seiner theologischen Beschreibungen.

In der Aufnahme des historischen und hermeneutischen Denkens, wie es insbesondere die Philosophie von Heidegger und nach dem Konzil von Gadamer und schließlich den Postmodernen thematisiert, besteht mit dem Freiheitsbegriff auf der einen Seite die andere Seite der Anknüpfung des Konzils an die Moderne. Sie konnte sich besonders auf die Intention von Papst Johannes XXIII. berufen. Mit Freiheit und historischer Kontingenz sind zugleich die beiden wichtigsten Kategorien mit hohem Einfluss auf die Voten und die Textproduktion benannt. In ihnen spiegelt sich vor allem die europäische und nordamerikanische Sicht wider, die das Konzil dominierte. In vielen theologischen Entwürfen treten sie allerdings bis heute eher auseinander: Freiheit in Abstraktion von ihrer historischen Konkretheit oder historische Gebundenheit ohne Berücksichtigung der Freiheit, die in sie eingetragen ist. Diese Schwierigkeit wird später in den nächsten Kapiteln 3–5 wieder auftauchen.

## 2.2 Das Problem des Verstehens

In seiner Sicht konnte sich das Konzil auf die Intention von Papst Johannes XXIII. berufen; historische Referenzpunkte dafür waren vor allem: die überraschende Ankündigung des Konzils am 25. 1. 1959 – wobei diese Idee alle Päpste wenigstens schon seit Benedikt XV. beschäftigte und wahrscheinlich auch auf dem Konklave, das Roncalli zum Papst wählte, bereits eine Rolle

<sup>20</sup> Ratzinger, Das Konzil auf dem Weg, 59.

spielte – die Einberufung am 25. 12. 1961 (*Humanae salutis*), die Radiobotschaft am 11. 9. 1962 und die Eröffnungsrede am 11. 10. 1962 (*Gaudet mater ecclesia*) sowie die Enzykliken *Mater et Magistra* und vor allem *Pacem in Terris*, außerdem der Einfluss der Kardinäle Bea, Montini und Suenens.<sup>21</sup> Dieser Rekurs auf die Intention des Papstes lieferte auch die Argumente für die Ablehnung und die Modifikation der Schemata der Vorbereitungs- und der Konzilskommissionen.<sup>22</sup> Sie dirigierte das Verhältnis von Konzil und Kurie und zog die beiden Päpste – auf unterschiedliche Weise – in den Konflikt der zwei Seiten hinein; sie hatten ihn selbst mit der Einberufung, Fortsetzung und Verabschiedung des Konzils und den damit verbundenen Unkontrollierbarkeiten unausweichlich gemacht. Die meiste Zustimmung war das erklärte Ziel von Papst Paul VI., das die oppositionelle Minorität in und nach dem Konzil offenbar besser zu nutzen wusste als die Majorität.

Wer nur auf den Konsens achtet, den das Konzil beschwor, übersieht einerseits den Dissens, an dem es sich entzündete, und den es nach sich zog,<sup>23</sup> und andererseits die Frage, »welche Funktion der konziliare Verständigungsprozess für die Stabilisierung der kirchlichen ... Macht erfüllen sollte« und ihrer »Einflusschancen in der Gesellschaft«, so der evangelische Theologe und Historiker Friedrich Wilhelm Graf. »Soziologisch wäre es naiv, die dialogische Anspruchsrhetorik der Konzilsväter für bare Münze zu nehmen ... Für so elementare Strukturmomente moderner, komplexer Gesellschaften wie ökonomische Konkurrenz, Konflikt, Interessensgegensatz, Streit der Gruppen und Verteilungskämpfe ist in dieser Semantik kein Platz.«<sup>24</sup> Sie tendiert dazu, Kommunikation auf sprachliche Verständigung unter Anwesenden zu reduzieren. Man sieht hier nicht zuletzt auch, wie das Konzil solchen und anderen Durchschaubarkeiten oder besser: Hinterfragbarkeiten ausgesetzt ist. Insofern erscheinen dann wiederum die Leer- und Bruchstellen der Texte aufschlussreicher als ihr Konsens, also: das, was sie nicht sagen, um mit breiter Zustimmung sagen zu können, was sie sagen.

Die scheinbar plausible These vom *consensus fidelium*, der sich im Konzil durch die *face-to-face*-Interaktion der Bischöfe als Stimme ihrer jeweiligen – ebenfalls interaktiv aufgefassten – Ortskirchen abbildete, täuscht.<sup>25</sup>

<sup>21</sup> Vgl. neben der *Storia* insbesondere Hebblethwaite, Johannes XXIII.; Kaufmann / Klein, Johannes XXIII.

<sup>22</sup> Dies hatte Kardinal Ottaviani bei seiner Vorstellung des Kirchen-Schemas am 2. 12. 1962 ironisierend aufgegriffen: »Es ist nicht ökumenisch, und es ist zu scholastisch, es ist nicht pastoral, und es ist zu negativ«. ASCOV I/4, 9.

<sup>23</sup> Vgl. Klinger, Der Dissens – ein Prinzip der Evangelisierung.

<sup>24</sup> Graf, Nachholende Selbstmodernisierung des Katholizismus?, 57 und 65.

<sup>25</sup> Vgl. Congar, Konzil als Versammlung und grundsätzliche Konziliarität der Kirche; Hünermann, Zu den Kategorien »Konzil« und »Konzilsentscheidung«; Wiederkehr (Hg.), Der Glaubenssinn des Gottesvolkes, darin insbesondere die Beiträge von Kaufmann und Wiederkehr.

## Glaube im Konzil

Erstens blendet sie den Streit aus, der durch Konzilien historisch betrachtet gerade nicht beigelegt, sondern geschürt wurde, von Nikaia (325) und Chalcedon (451) bis zum Vatikanum I., wie auch Papst Benedikt XVI. mit Bezug auf Gregor von Nazianz und Basilius unterstrichen hat: »So steht die kritische Entwicklung, die dem II. Vatikanum folgte, in einer langen Geschichte; überraschen konnte sie eigentlich nur, weil man in der Begeisterung des Anfangs die geschichtlichen Erfahrungen weitgehend abgeblendet hatte; vielleicht auch deshalb, weil man glaubte, alles anders und alles besser gemacht zu haben: Ein Konzil, das nicht dogmatisierte und niemanden ausschloss, schien niemanden treffen, niemanden abstoßen, nur alle anziehen zu können. In Wahrheit ist es ihm nicht anders ergangen als den Kirchenversammlungen zuvor.«<sup>26</sup> Dass Konzilien nicht zum Konsens führen, ist die eine Seite, die andere sind die Unterschiede ihrer sozialen (rechtlichen, politischen, organisatorischen et alii) und semantischen Wirkung, die ihre historische Bedeutung ausmacht.<sup>27</sup> Zweitens werden die anderen Rationalitäten des Konzils aus den Augen verloren, wie zum Beispiel: Sprache, Technik, Medienpräsenz, Politik oder Kultur. Schließlich erklärt die Konsens-These drittens die Anwesenheit zur Bedingung des Verstehens und verpflichtet die Abwesenden zur Zustimmung. Sie kann die andere Lage der Zeit nach dem Konzil, in der es als Erlebnis der Begegnung unter Anwesenden abwesend ist, ebenso wenig erfassen wie Akzeptanz oder Nichtakzeptanz des Konzils, einschließlich seiner Nichtbeachtung, in ihrer Diversität (also wenn man so will: seine Ratifizierung oder Nicht-Ratifizierung).

In der Theologie hat sich dafür der Begriff der »Rezeption« eingebürgert.<sup>28</sup> Diese aber äußert sich nicht nur in Gesprächen, sondern in allen Formen von Kommunikation: nicht nur mündlich, sondern auch schriftlich, elektronisch, nicht-sprachlich, in Bildern, musikalisch, kulturell, organisatorisch, juristisch et cetera. In diesem Sinn ist das Konzil anwesend. Um diesen epistemologisch bedeutsamen Zusammenhang von Anwesenheit und Abwesenheit sowie Annahme und Ablehnung kommt keine Beschreibung des Konzils herum. Man kann die Zeit nicht ausschließen, das Vergessen nicht und das Erinnern nicht und ebenso wenig die Hinterfragbarkeit des Konzils und der Bezugnahmen auf dieses: Was steckt hinter seiner Sprache und seinen Begriffen? Welchen Interessen dient diese oder jene Referenz darauf? Welche Aussage trifft man über das Konzil selbst, wenn man es er-

<sup>26</sup> Ratzinger, *Theologische Prinzipienlehre*, 385 f. Vgl. ders., *Das neue Volk Gottes*, 147–170; Rahner, *Zur Theologie des Konzils*.

<sup>27</sup> Alberigo weist zum Beispiel auf die rechtlichen beziehungsweise politischen Unterschiede hin: vgl. ders., *Die Situation des Christentums nach dem Vatikanum II*, 17 f.

<sup>28</sup> Vgl. Hünermann, *Der Text: Werden – Gestalt – Bedeutung*; Pottmeyer / Alberigo / Josua (Hg.), *Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils*; Wiederkehr (Hg.), *Der Glaubenssinn des Gottesvolkes – Konkurrent oder Partner des Lehramts?*

klären und ihm auf die Sprünge helfen muss? Mit diesen und ähnlichen Fragen muss man rechnen – auch meine Ausführungen hierzu.

Man kann dann auch bemerken, wie das Vatikanum II die Funktion erfüllt, Standpunkte zu untermauern, zu erklären und zu begründen – nicht nur in der Theologie. Dies geschieht im Streit mit anderen Positionen, die sich mit demselben Konzil legitimieren: Die einen beschwören seinen Buchstaben, die anderen seinen Geist, die einen heben *Lumen Gentium* hervor, die anderen *Gaudium et Spes*, die einen unterstreichen das zweite Kapitel der Kirchenkonstitution, die anderen das erste et cetera. Man kann auch erkennen, wie die Interpretationen der Konzilstexte von den Sichtweisen bestimmt sind, die sie geformt haben. Die Äußerungen der Konzilsväter, allen voran der späteren Päpste Paul VI., Johannes Paul II. und Benedikt XVI., wären hier zu nennen; ich denke auch an die Positionen der *Periti* und ihrer theologischen Schulen (dass sich das Vatikanum II vor allem als Konzil der Theologen auszeichnete, gehört bekanntlich zugleich zu den gängigen Kritiken an ihm); die spezifische Kontrastierung von »Römern« und »Transalpinen« (*nordici*), denen sich damals (stärker) wie heute kein deutschsprachiger Beitrag zum Konzil entziehen kann, spielt ebenfalls in diesem Zusammenhang ihre eigene, nicht bis ins Letzte erklärbare Rolle, wie sie sich nicht ohne Charme in der Person Papst Benedikt XVI. zeigt: er ist einer der wenigen noch lebenden Interpreten, die als einflussreiche transalpine *Periti* am Konzil teilgenommen hatten; er verkörpert, wenn man so will, die erfolgreiche Integration des Transalpinen in das Römische und bietet dementsprechend von der einen wie von der anderen Seite Zuschreibungsmöglichkeiten.

Einer der theologisch einflussreichsten im deutschsprachigen Raum mit erheblicher Wirkung auf die Theologie war sicherlich Karl Rahner (den im Unterschied zu anderen prominenten Transalpinen der Kardinalshut nicht mehr erreichte). Er gehörte zusammen mit Otto Semmelroth zu den Jesuiten, die mit Tromp, der rechten Hand von Kardinal Ottaviani vom Heiligen Offizium (der heutigen Glaubenskongregation), einen Vertreter der Minorität und mit Kardinal Bea vom Sekretariat für die Einheit der Christen (das heute unter Leitung seines Landsmanns Kardinal Kasper als Päpstlicher Rat wieder der Glaubenskongregation zugeordnet ist) einen der einflussreichsten Vertreter der Majorität in der römischen Kurie hatten. Ihnen standen die nicht minder bedeutsamen Dominikaner mit den Franzosen Congar und Chenu als zwei der prominentesten Theologen der Majorität und Gagnebet als deren römischem Gegenspieler gegenüber. Ähnliche Konstellationen zeigen sich auch bei anderen Orden, wie beispielsweise den Franziskanern oder Benediktinern. Die ordensinternen wie ordensübergreifenden *networks*, die sich daraus bildeten, konnten an entsprechende Kontakte vor dem Konzil und in den Vorbereitungskommissionen anknüpfen. Diese Netzwerk-Perspektive wird diesen und den nächsten Abschnitt weiter

## Glaube im Konzil

begleiten. Rahners Sicht des Konzils haben vor allem Elmar Klinger (der auch über dessen Konzilsarchiv wacht) und sein Schülerkreis weiterentwickelt, insbesondere Rainer Bucher, Hans-Joachim Sander und Hanjo Sauer. Sie haben den Pastoralbegriff bearbeitet und den Rang der Pastoralen Konstitution hervorgehoben. Ich komme unter 2.5 darauf zurück. Günther Wassilowskys Dissertation will den Übergang zur nächsten Generation markieren, die sich durch eine historisch aufgeklärte »zweite Naivität« auszeichnen. Ich wäre vorsichtiger. Denn die Konturen dieser nächsten Theologie werden sich erst in einigen Jahren abzeichnen. Die historische Distanz wird dabei sicherlich eine wichtige Rolle spielen, aber nicht minder die theologischen Bezugsprobleme der Zeit, die die Aufmerksamkeit lenken. Wer immer sich auf das Konzil bezieht, kann nicht unbedingt mit Zustimmung rechnen, sondern wird sich alternative Referenzen gefallen lassen müssen. Die Berufung auf den Konsens wird im Dissens eingesetzt, die *communio*-Ekklesiology beispielsweise als Alternative zur Volk Gottes-Theologie eingeschärft und umgekehrt. Dies hat jedenfalls einen wichtigen Effekt: Solange der Streit tobt, wird das Konzil nicht unter den Teppich gekehrt.

Man kann jedoch die Möglichkeit nicht ausschließen, dass das Interesse nachlässt: Man muss mit Vergessen rechnen. Die Benutzung der Konzilsdokumente zur Zitatenmontage fördert es; diese bieten ein geradezu unerschöpfliches Reservoir für einen solchen Bezug. Sie dienen als vielfältige Referenzquellen für Dekrete und Instruktionen des Heiligen Stuhls, der Bischofskonferenzen, der Bistumsleitungen et cerera. Einerseits stößt man auf einen »Traditionalismus des Konzils«. Andererseits gibt es einen »Bürokratismus des Konzils«, der dieses unter dem Gesichtspunkt der Umsetzung betrachtet und dafür auf Verfahren und ihre Legitimität achtet. Er geht – so die Kritik – daran, es zu verwalten, ohne sich von ihm beeindrucken zu lassen. Die Verwaltungen, die nach dem Vatikanum II vor allem im deutschsprachigen Raum – auch aufgrund paralleler staatlicher Bürokratisierungsprozesse – von den Pfarrämtern bis zu den Ordinariaten und den Diözesancaritasverbänden ausgebaut wurden, tragen ihr Übriges dazu bei; sie lassen den Glauben heute in erster Linie unter dem ökonomischen Vorzeichen der Knappheit erscheinen: des Mangels an Finanzen, an Priestern, an Mitgliedern, an Zeit et alii. Man ruft zur Konzentration auf das Proprium. »Mission der Dichte« hat dies Medard Kehl genannt.<sup>29</sup> All diese Verfahren sind nicht auf »evolutive Interpretationen«<sup>30</sup> des Konzils eingestellt, sondern

<sup>29</sup> Vgl. Kehl, Missionarisch Kirche sein; ders., Kirche in der Kultur der Moderne.

<sup>30</sup> Vgl. Alberigo, Treue und Kreativität bei der Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, 26. Alberigo spricht von einem »Nominalismus« des Konzils, ebd. 29 und Anm. 42. Man kann dies als »Das Konzil der Buchhalter« bezeichnen. Vgl. allerdings mit anderem Akzent Lorenzer, Das Konzil der Buchhalter.

betonen das Risiko der Erosion, des Wildwuchses, des Ausverkaufs et cetera. Dabei erreichen sie selbst nicht (mehr) die Eindeutigkeit, die sie fordern, sondern riskieren das Gegenteil: Beliebigkeit und Inflation. Sie rechnen nicht mit der Nichtbeachtung, die sie hervorrufen.

Bei genauerer Betrachtung wird man feststellen, dass sich die pastorale und die ökumenische Semantik der Konzilsdokumente auf die legitimatorische stützt; sie benutzt deren Unterscheidungen: *doctrina* und *praesentatio*, *depositum* und *modus*, *ad intra* und *ad extra* et cetera. *Gaudium et Spes* erscheint als der Versuch, auf diese Logik zu verzichten und die »Zeichen der Zeit« (GS 4, 11, PO 9, AA 14, UR 4) als Medien des Verstehens des Evangeliums in der Moderne aufzufassen. Die Pastorale Konstitution hat die Theologie und die Aktivitäten in den Kirchen deshalb sicherlich mit am meisten inspiriert. Zugleich ist sie aber aus demselben Grund bis heute in ihrer Legitimität am meisten angefochten – theoretisch wie praktisch. Man gewinnt den Eindruck, dass die eine Semantik dem Problem der anderen ausweicht. Vielleicht ist hierin der Grund zu finden, warum die Konstitutionen des Konzils bisher nicht konstitutiv im juristischen und organisatorischen Sinn geworden, sondern »in der Gewalt des Papstes«<sup>31</sup> geblieben sind; der eine berief das Konzil ein; beide, Johannes XXIII. und Paul VI., intervenierten, der eine, um dem Konzil Entscheidungen zu überlassen, der andere, um sie ihm abzunehmen, der eine, um die Meinungsfreiheit zu sichern, der andere, um den größten Konsens herzustellen, beide aber mit dem Willen, dem Konzil zum Erfolg zu verhelfen; der andere schloss es schließlich ab und beauftragte die Kurie mit der Überwachung der authentischen Interpretation und Ausführung der Konzilsbeschlüsse unter anderem durch eine eigene Kommission unter der Leitung Kardinal Felicis, des mächtigen kurialen Generalsekretärs des Konzils; sie wurde 1984 durch die Kommission für die Interpretation des neuen *Codex Iuris Canonici* abgelöst. Im Effekt legitimiert nicht das Konzil die Codex- und die Kurien-Reform(en), sondern diese erklären umgekehrt die Legitimität des Konzils. Ebenso wenig wie die Anpassung des Codex von 1983 oder die Kurienreformen von 1967 und 1988 haben andere römische Innovationen an dieser Lage etwas geändert, wie zum Beispiel die Bischofssynoden, die Ad-Limina-Besuche der Bischofskonferenzen oder die Pastoralreisen des Papstes. Der Vorschlag Papst Johannes Pauls II. zur Diskussion der Form des Primats steckt in demselben Dilemma.<sup>32</sup> Dies nur als Kosmetik zu bezeichnen, würde das Problem verschieben.

<sup>31</sup> Lüdecke, Der Codex Iuris Canonici von 1983: »Krönung« des II. Vatikanischen Konzils?, 224–236. Vgl. Corecco, Aspekte der Rezeption des Vaticanum II im neuen Codex Iuris Canonici; Gehr, Die rechtliche Qualifikation der Beschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils; Ries, Amt und Vollmacht des Papstes.

<sup>32</sup> 1995 hat Papst Johannes Paul II. in *Ut unum sint* (Nr. 96) »die kirchlichen Verantwortlichen und ihre Theologen« aller Konfessionen dazu aufgerufen, »über dieses Thema [der

## Glaube im Konzil

Denn es geht um das Verhältnis von Orten: Zentralisierungsinteressen korrespondieren mit Lokalisierungsinteressen.

Kardinal Kasper, Präsident des Päpstlichen Rates für die Einheit der Christen, hat das Dilemma an einem konkreten Beispiel beschrieben, ohne sich diesem selbst bei seiner Beschreibung entziehen zu können: »Ist in der konkreten Anwendung der universalen Ordnung nicht eine gewisse Flexibilität gegeben, dann kümmern sich viele Seelsorger vor Ort nicht mehr um die nach ihrer Ansicht nicht praktikablen Normen, dann kommt es erst recht zu einem pastoralen Wildwuchs. Der Zentralismus schlägt dann in sein genaues Gegenteil um. Beschädigt wird dabei sowohl die Autorität des Papstes wie die der Bischöfe. Denn sie müssen mehr oder weniger ohnmächtig der Entstehung einer problematischen ›Pastoral von unten‹ zusehen, sind aber durch ihre Loyalität gegenüber Rom daran gehindert, eigenverantwortlich sach- und situationsgerechte Lösungen herbeizuführen, so wie es ihre Hirtenverantwortung ist. Ein Weniger an Dokumenten und an Einzelschriften Roms wäre in dieser Hinsicht ein Mehr an Autorität des Petrusamtes in den wirklich grundlegenden Fragen, welche die Einheit der Kirche berühren.«<sup>33</sup> Geht es um die lokale Anwendung universaler Normen und die Frage ihrer zentralen Überwachung? Bekommen diese Normen erst in der Anwendung ihren Ort? Wo sind sie vorher? Wie kann man an einem Ort den besseren Überblick haben als an anderen? Die Beschreibung Kardinal Kaspers ist hier unklar im Bezug auf die Form und das Verhältnis von Universalität, Lokalität und Zentralität einerseits sowie Universalität, Autonomie und Loyalität andererseits. Ich komme unter 2.4 darauf zurück.

Die modernen Techniken einer zentralen Verwaltung sind nur die eine Seite. Die andere Seite sind ihre Grenzen: Zentralismus führt nicht zu mehr Einfluss; er ist mit den Risiken der Denunziation, der Kostenexplosion, der Korruption, der Unempfindlichkeit für wichtige Informationen et cetera belastet. Er lässt sich nicht ohne seine andere Seite erklären: die lokalen und individuellen Interessen, die ihn zu ihrem Vorteil nutzen. Er funktioniert als Fiktion. Zentralisierung lässt sich – wie im Übrigen auch Dezentralisierung – nicht zentral betreiben. Man kann dies zum Beispiel an der Liturgiereform sehen: Das *Consilium* scheiterte an dem Versuch, die Differenzierung lokaler Liturgien zentral zu organisieren.<sup>34</sup> Die (mittlerweile sechs) römischen Liturgie-Instruktionen, die auf eine Zentralisierung der Liturgie drängen, werden mit lokalen Interessen legitimiert.<sup>35</sup>

---

Form des Primats heute, BF] mit mir einen brüderlichen, geduldigen Dialog aufzunehmen«. Es ist bis heute in der ökumenischen Debatte präsent.

<sup>33</sup> Kasper, Zur Theologie und Praxis des bischöflichen Amtes, 47 f.

<sup>34</sup> Vielzitiertes Beispiel für ein Gelingen ist die Liturgie von Zaire. Vgl. Bertsch (Hg.), Der neue Messritus in Zaire.

<sup>35</sup> »Ist es Unrecht, wenn Bischöfe großer Sprachräume mit unterschiedlichen Entwick-



Ein anderes Beispiel ist das Charisma einer – in der Medienöffentlichkeit stilisierten – Person, der eine breite Nichtbeachtung der von ihr erklärten »Hierarchie der Wahrheiten« (UR 11) gegenübersteht.<sup>36</sup> Das Phänomen kehrt im historischen und soziologischen Zusammenhang dessen wieder, was als Pluralismus religiöser *claims* und als *civil religion* in den USA herrscht oder als Privatisierung des Glaubens in Europa beschrieben wird. Die Sicht der Massenmedien knüpft daran an und forciert dies weiter. An vielen Orten war die stille Opposition nicht zu überhören – bei gleichzeitiger Bewunderung für den jungen, agilen wie den alten, gebrechlichen Papst Johannes Paul II. Die Massenmedien unterstützen die Personalisierung des Glaubens. Dies zeigt sich auch bei seinem Nachfolger, allerdings erkennbar anders. Sein Vorgänger baute darauf sichtlich seine Mission auf: die Pastoralreisen und die Audienzen, die auffallend persönlichen Passagen in seinen Enzykliken und apostolischen Schreiben, die erstmals von einem Papst publizierten Memoiren und die – massenmedial organisierte und inszenierte – Sichtbarkeit seiner Krankheit und seines Sterbens.<sup>37</sup> Dies machte ihn als Person öffentlich, literarisch und psychologisch hinterfragbar auch im Bezug auf den Personalismus, den er selbst philosophisch und theologisch vertrat. Die Heiligsprechungen unter seiner Ära stecken in demselben Dilemma und haben unmittelbar nach seinem Tod auch seine eigene Person eingeholt. Im Kontrast zwischen Lehre und Politik, Disziplin und Diplomatie ließen sich weitere Beispiele finden. Der Zusammenhang der Organisationsstrukturen der römischen Kurie auf der einen Seite und der unterschiedlichen staatskirchenrechtlichen Verhältnisse auf der anderen wäre eine eigene Untersuchung wert.<sup>38</sup>

Das Konzil ist längst in die Mühlen solcher Widersprüche geraten; es war ihnen von Anfang an ausgesetzt. Es hat sich selbst dagegen verwahrt, die Kirche auf Politik oder Recht, auf Organisation oder Administration zu reduzieren. Darin liegt seine Stärke und zugleich seine Schwäche. Es hat die

---

lungsrhythmen nach einer schiedsrichterlichen Instanz, nach einer Vermittlung im Ringen um die Sprache Ausschau halten und diese Instanz beim Heiligen Stuhl suchen?« Ratzinger, Um die Erneuerung der Liturgie, 840f. Dies ist eine Replik auf die Kritik an der fünften Liturgieinstruktion *Liturgiam Authenticam* von Kaczynski, Angriff auf die Liturgiekonstitution? Peter Walter macht darauf aufmerksam, »wie gerade der Streit in und zwischen den Ortskirchen den römischen Zentralismus gestärkt, ja vielleicht erst hervorgebracht hat«. Ders., Ein Blick zurück und nach vorne aus dem Abstand von fast vierzig Jahren am Beispiel des Verhältnisses von Orts- und Universalkirche. Vgl. Bugnini, Die Liturgiereform 1948–1975.

<sup>36</sup> Vgl. hierzu schon Rahner, Offizielle Glaubenslehre der Kirche und faktische Gläubigkeit des Volkes; außerdem Fresacher, Gedächtnis im Wandel.

<sup>37</sup> Vgl. Johannes Paul II., Auf lasst uns gehen. Darin enthalten sind auch Erinnerungen an das Konzil. Es handelt sich um eine theologische, stark ekklesiologisch fokussierte Schrift mit biografischen Mitteln und weckt insofern Assoziationen zu den *Confessiones* des Augustinus.

<sup>38</sup> Vgl. Reese, Im Innern des Vatikan; Rossi, Der Vatikan.

## Glaube im Konzil

Person und die Relation von Personen zur Basis des Sozialen erklärt – und die Macht anderen überlassen, oder besser: Es hat das Problem der Macht zwar aufgeworfen, konnte es aber nicht konsequent in die Hand nehmen<sup>39</sup> – und dies obwohl die Konstitution *Sacrosanctum Concilium* die erste ist, die das Thema einer Verfassung der Kirche in der modernen Weltgesellschaft auf diesem Hintergrund am Thema der Liturgie behandelt und zugleich die Formel für den ersten Verfassungstext des Vatikanum II gefunden hat: »Im Namen der Allerheiligsten und Ungeteilten Dreifaltigkeit des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes. Die Beschlüsse, die soeben vor diesem rechtmäßig versammelten Heiligen und Allgemeinen Zweiten Vatikanischen Konzil verlesen worden sind, haben die Zustimmung der Väter gefunden. Und Wir, kraft der von Christus Uns übertragenen Apostolischen Vollmacht, billigen, beschließen und verordnen sie zusammen mit den Ehrwürdigen Vätern im Heiligen Geist und gebieten zur Ehre Gottes die Veröffentlichung dessen, was so durch das Konzil verordnet ist.«<sup>40</sup> Diese Formel hat

<sup>39</sup> Diese Schwierigkeit zeigt sich auch in der Ekklesiologie von Sander, die auf der Differenz von Macht und Ohnmacht in der Religions- und der Pastoralgemeinschaft aufbaut: »Dieser [pastorale, BF] Dienst lässt sich nicht bürokratisch organisieren, sondern erfordert Mut; schließlich bedeutet er keine Macht ... Für die Religionsgemeinschaft Kirche ist es dagegen schwierig bis unmöglich, Weltkirche zu werden; dafür müsste sie nämlich letztlich alle Menschen zu Kirchenmitgliedern machen.« Ders., Nicht ausweichen, 128. Vgl. ders., Die pastorale Grammatik der Lehre. Der Mut ohne Macht, die Pastoral, ist auf eine soziale Form der Macht, die Religion, angewiesen und umgekehrt die Religion auf die Pastoral. Eine solche Zuspitzung der Einheit der Kirche auf diese Zweifelt kann das Problembewusstsein der Theologie dafür schärfen. »Auch die Religion des eigenen Glaubens wird kritisierbar und man entgeht der Fundamentalismusfalle ... Ohne die Religion geht der empirische Pol ... verloren, ohne den keine Offenbarungsbehauptung einer Falsifizierungsprobe unterzogen werden kann. Diese Probe ist jedoch für den christlichen Glauben elementar. Er steht vor der Frage, ob der Glaube an seinem Offenbarungsstandpunkt die jeweils eigene Religion zivilisieren kann.« Ders., Nicht ausweichen, 138, Anm. 33. Dazu ist die Theologie aber auch auf einen präzisen Machtbegriff angewiesen, der seine politische Form von anderen Gebrauchsweisen unterscheiden kann, wie zum Beispiel Einfluss, Gewalt oder Zwang, ebenso wie von der Rede von der Macht Gottes im theologischen Sinn, sonst verdeckt sie, was sie erklären will. Ohnmacht als Macht zu definieren, deren Macht in »der Nicht-Form dieser Macht« (ebd. 14) liegt, hilft hier m. E. ebenso wenig weiter, wie die ambivalente Verwendung eines Kirchenbegriffs, der einmal beide Seiten in einem und ein anderes Mal nur die eine Seite der organisierten Macht bezeichnet. Die paradox gearbeitete Polarität von Macht und Ohnmacht beziehungsweise Religion und Pastoral täuscht aber vor allem über andere Zweifelt hinweg. Sie sagt nicht, wie sie selbst mit ihrer Unterscheidung wiederum in die – ebenfalls paradox gebauten – Unterscheidungen verstrickt ist, die sie daraus erklärt: Universalität und Kontingenz des Standortes, Empirie und Semantik, *intra* und *extra*, Sozialität und Subjektivität oder Selbstbeschreibung und Fremdbeschreibung. Ich komme unter 2.5 noch einmal darauf zurück.

<sup>40</sup> »Et Nos, Apostolica a Christo Nobis tradita potestate, illa, una cum Venerabilibus Patribus, in Spiritu Sancto approbamus, decernimus ac statuimus et quae ita synodali ter statuta sunt ad Dei gloriam promulgari iubemus.« ASCOV II/6, 407.

»einen neuen Typ konziliaren Rechts geschaffen.«<sup>41</sup> Er besteht in dem *una cum*, das die Kollegialität betont, von der der Primat des Papstes nicht unabhängig ist. Es ist deshalb kein Zufall, dass die Liturgie zum Streitpunkt nicht nur der Traditionalisten, sondern auch der Bischofskonferenzen geworden ist. Sie zeigt eine andere Zeit an. Ich komme unter 2.4 ausführlicher darauf zurück.

Dies kann man sehen, wenn man die Semantik von der Pragmatik her rekonstruiert, wenn man also die soziale Form der Kommunikation des Konzils (im doppelten Sinn des *genetivus subiectivus* und *obiectivus*) selbst in den Vordergrund rückt, um dessen Ergebnisse zu beschreiben. Einen Eindruck von ihren Dimensionen liefern vor allem die erst zum Teil publizierten Aufzeichnungen von Konzilsteilnehmern und die in der *Storia* darüber hinaus verarbeiteten bisher zugänglichen Quellen. Das Vatikanum II ist schon jetzt das am besten dokumentierte Konzil aller Zeiten, obwohl das Meiste nach wie vor unveröffentlicht ist.<sup>42</sup> »Komplexität« und »Prozess« erscheinen entsprechend als die Leitbegriffe der Datenverarbeitung in diesem Zusammenhang; sie verweisen auf die Korrelation von Organisation und Überraschung; sie lenken die Aufmerksamkeit auf die Erkenntnislücken und die Ungereimtheiten, die die Forschung motivieren, auch wenn oder gerade weil ihr das ganze Wissen verwehrt bleiben wird.

Auf diese Weise erscheint das Konzil als »äußerst unwahrscheinliches Phänomen«<sup>43</sup>. Die Intensität des Erlebnisses oder der Gemeinschaftssinn können es nicht erklären. Die Versuchung, mit dem Wunder aus der Verlegenheit zu helfen, ist groß, wie dies bei vielen Kommentaren unmittelbar nach dem Konzil anklingt, beispielsweise auch bei Rahner: »Es war ein Konzil in Freiheit. Ich habe selber gewiss hinter fast alle Kulissen des Konzils geschaut. Ich kenne die Menschlichkeiten, Schwächen, Borniertheiten, Wichtigtuereien und was es sonst noch gibt ... Aber ich kann bezeugen, es war wirkliche Freiheit da, Freiheit, in der man auf allen Seiten ehrlich bemüht war, Gottes Sache, der Wahrheit und der Liebe zu dienen ... Das eigentlich geistesgeschichtlich Erstaunliche und Wunderbare an diesem Konzil in Freiheit aber besteht darin, dass es ihm gelang, *in* dieser Freiheit zu einer gemeinsamen Aussage und zu einem gemeinsamen Entschluss zu kommen ... Hier ist ein geistesgeschichtliches Phänomen, das sich aus den ›ideologischen‹ und ›soziologischen‹ Voraussetzungen der Kirche, soweit sie empirisch greifbar sind, nicht allein erklären lässt.«<sup>44</sup> Man muss hier aber

<sup>41</sup> Ratzinger, *Das Konzil auf dem Weg*, 74. Vgl. Kaczynski, *Der Liturgiereform entgegen*.

<sup>42</sup> Zur Quellenlage vgl. den Exkurs von Alberigo, *Le fonti sul concilio Vaticano II*.

<sup>43</sup> Kaufmann, *Zur Einführung: Probleme und Wege einer historischen Einschätzung des II. Vatikanischen Konzils*, 27.

<sup>44</sup> Rahner, *Das Konzil – ein neuer Beginn*, 8f. Ebenso gilt: »Die Texte des II. Vatikanums haben eine Geschichte, die jede unkritische Erwartung einer einzigen den Endtext organi-

## Glaube im Konzil

nicht die unsichtbare Hand bemühen, es genügt die Freiheit, um zu erkennen, dass die Kommunikation Unkontrollierbarkeit und Unvorhersehbarkeit einschließt – gerade auch unter den Bedingungen der Massenmedien – und ein vollständiges Wissen über sie – auch im nachhinein noch – ausschließt. Auf diese Weise mit Freiheit zu rechnen, macht die Theologie nicht schwächer, sondern stärker.<sup>45</sup>

Viele Quellen sind noch nicht zugänglich. Es fehlt zum Beispiel an Kenntnissen über die Arbeit der Kommissionen während der vier Tagungsperioden (*sessiones*) und der drei Zwischenperioden (*intersessiones*), die das Konzil mindestens ebenso stark prägten wie die Generalversammlungen in der Aula des Petersdoms oder die informellen und politischen Gruppen »außerhalb (*extra aulam*)«. »Liest man etwa die Tagebücher von Konzilsteilnehmern ..., so ist man förmlich erschlagen von der Kommunikationsdichte, der Fülle der Kontakte, den Absprachen unterschiedlicher Initiativen, der Variabilität der theologischen Ansätze, aus denen schließlich die Ergebnisse dieses Konzils erwachsen.«<sup>46</sup> Es gibt erst sehr wenig Wissen über den Einfluss solcher Kreise, der deutsch-französisch-belgisch-niederländischen *networks* und ihrer Zentren, wie zum Beispiel Löwen, sowie anderer nationaler und internationaler Kontaktstrukturen.<sup>47</sup> Die *Storia* verweist auf eine (am *Istituto per le scienze religiose* von Bologna sowie in der Bibliothek des Weltkirchenrates in Genf vorhandene) unveröffentlichte Dissertation von Salvador Gómez de Arteché y Catalina über die »Grupos ›extra aulam‹ en el II concilio Vaticano y su influencia«, die drei Bücher in neun Bänden mit insgesamt 2.585 Seiten umfasst. Die unter 2.1 angesprochene weit verstreute Fülle des Materials ist ein weiterer Faktor. Es zu sichern und auszuwerten würde eine Menge Geld, Personaleinsatz, Teamarbeit, beharrlichen politischen Willen et cetera benötigen. Schon das, was bisher dazu an Forschungsarbeiten publiziert wurde, ist für eine Person nicht mehr überschaubar, geschweige denn zu bewältigen. Darüber hinaus entziehen sich die gesellschaftlichen Einflüs-

---

sierenden Leitidee zunächst einmal verbietet.« Wassilowsky, Karl Rahners gerechte Erwartungen ans II. Vatikanum. Man muss dann beispielsweise auch sagen: »Diese Meinungsfreiheit aber trat nur dank der ungesteuerten Berichterstattung der Presse zutage.« Grootaers, Ebbe und Flut zwischen den Zeiten, 669.

<sup>45</sup> Vgl. Pröpfer, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte; ders., Evangelium und freie Vernunft; Verweyen, Gottes letztes Wort. Ausführlicher sei dazu auf das 4. Kapitel dieser Untersuchung verwiesen.

<sup>46</sup> Hünermann, Das II. Vatikanum als Ereignis und die Frage nach seiner Pragmatik, 112.

<sup>47</sup> Zu den Kommissionen vgl. auch Turbanti, Quellenbericht über die Konzilskommissionen; zu den informellen Gruppen vgl. auch Grootaers, Informelle Strukturen der Information am Vatikanum II. Das *networking* der *Periti* und die dadurch zur Verfügung stehende theologische Wissensbasis hat Wassilowsky am Beispiel der internationalen Verbindungen Karl Rahners herausgearbeitet: ders., Universales Heilssakrament Kirche; ders., Einblick in die ›Textwerkstatt‹ einer Gruppe deutscher Theologen auf dem II. Vatikanum.

se, unter denen das Konzil und seine Kommunikationsnetzwerke standen, weitgehend wissenschaftlichen Analysen. Diese müssen außerdem – ebenso wie auch diese Untersuchung – immer einen spezifischen Blick auswählen, der etwas hervorhebt und alles andere unberücksichtigt lässt.

Daran ist zu erkennen, wie begrenzt meine eigenen Ausführungen nur sein können. Sie setzen die bisherige Interpretation des Konzils voraus und schränken sie auf *eine* Frage ein. Ich beziehe mich dazu im Folgenden, ohne dies immer im einzelnen zu belegen, in erster Linie auf die *Storia* und die zu Beginn dieses Kapitels aufgeführte deutschsprachige Literatur sowie die Referenzen der Fundamentaltheologie auf die Konzilsdokumente, bei denen – dies sei vorausgeschickt – eine Präferenz für *Dei verbum* und *Gaudium et spes* gegenüber *Sacrosanctum Concilium* und *Lumen gentium* auffällt. Die Unmöglichkeit einer Erfassung des Ganzen – auch nur in einer Hinsicht – liegt auf der Hand. Es wäre ein uferloses Unterfangen. Man erreicht nicht, was man erfassen will. Man kann nur einige weitere begrenzte Beobachtungen hinzufügen. Darin besteht die prekäre Lage, in der sich die Aussagen des Konzils befinden. Sie umfasst nicht nur die komplexen Kommunikationsprozesse, die das Konzil während der Vorbereitungsphasen, der *sessiones* und der *intersessiones* in Widersprüchen geformt haben, sondern ebenso diejenigen, die dieses selbst hervorgerufen hat, und zu denen auch seine theologischen Beschreibungen gehören – diese hier eingeschlossen. Sie ist selbst an der Kommunikation beteiligt, die sie beschreibt, ohne sie dabei kontrollieren oder steuern, definieren oder abschließen zu können; sie orientiert sich selbst an dem, was sie beschreibt.

Dieser Vorgang lässt sich nicht auf Interaktion unter Anwesenden reduzieren, sondern beruht ebenso auf Dokumentationen und Bildern, auf Lektüre und Publikationen, auf Schemata und Theorien, auf Organisationen und anderen sozialen Einflüssen nicht zuletzt der modernen Massenmedien. Auf diese Weise zeichnet sich die Physiognomie des Vatikanum II ab. Zu ihr kommt man nicht jenseits der Komplexität der Kommunikation und der Selektivität ihrer Beschreibung im eben angedeuteten Sinn. Sie lässt sich nicht von außen erklären. Für die Theologie ist dies die Basis ihrer Arbeit, wenn sie wie hier das Konzil als Ausdruck des Glaubens, von dem sie selbst ausgeht, wissenschaftlich in den Blick nimmt: sie betrachtet dieses als Teil des christlichen Glaubens und nicht umgekehrt diesen Glauben als Teil des Konzils. Dabei ist sie, wie angedeutet, auf eine komplexe soziale Lage des Verstehens verwiesen, die in der Regel viel zu wenig Berücksichtigung – insbesondere in den systematischen Fächern, vor allem der Dogmatik und der Fundamentaltheologie – sowohl bei der Beschreibung des Konzils wie auch des Glaubens findet, der sich in ihm zeigt. Diese Untersuchung versteht sich auch als ein Beitrag in diese Richtung.

### 2.3 Der Unterschied des Konzils

Was unterscheidet dieses Konzil von anderen: die Kommunikation, ihre Intensität oder Authentizität? Sicherlich nicht. Denn ohne sie hätte auch keines der anderen Konzilien stattgefunden. Das Vatikanum II hat sie auch nicht als erstes entdeckt. Das Spezifikum eines Konzils besteht gerade darin, sich in seinem Dogma (im weiteren wie im engeren lehramtlichen Sinn) einer spezifischen Kommunikationssituation auszusetzen. Es wäre also ziemlich banal, damit eine Theorie anzufangen. Der Unterschied des Vatikanum II kann nur in der Lage der Kommunikation bestehen, die dieses Konzil in seiner Form thematisiert hat, etwa in der Alternative: *misericordia* statt *damnatio*, man kann auch sagen: Inklusion statt Exklusion. Die Konzilsöffnung von Papst Johannes XXIII. *Gaudet Mater Ecclesia* vom 11. 10. 1962 und *Die Botschaft der Konzilsväter an die Welt* vom 20. 10. 1962, deren Duktus vor allem Chenu und Congar zu verdanken ist und sich bis in die Pastorale Konstitution niederschlägt (allerdings in der Kubakrise untergegangen ist), gelten als die Weichenstellungen dafür.<sup>48</sup> Dass es sich darin von den anderen Konzilien unterscheidet, unterscheidet es nicht von diesen. Denn sie alle verbindet, dass sie sich nach ihrer historischen Situation unterscheiden, in der sie ihre Entscheidungen getroffen haben. Sie ist die Basis ihrer Theologie.

Das Vatikanum II erscheint demgegenüber als eine Form der Thematisierung dieser Grundlage, als eine Art Selbstbeschreibung; es thematisiert, was es erlebt, und was es getan hat: *Sacrosanctum Concilium* lautet nicht zufällig der Titel seiner ersten Konstitution. Es beschreibt dies ekklesiologisch; es spricht über die Kirche auf der Grundlage des Konzils; alles, was es bespricht, bezieht es darauf. Darin unterscheidet es sich von allen anderen Konzilien. Es knüpft darin freilich an Vergangenes an; es rekurriert jedoch nicht nur auf *eine* Tradition, nicht nur auf die römische Neuscholastik, sondern auf verschiedene Traditionen, allen voran die patristischen und die östlichen. In dieser Weise steht es für *aggiornamento* als *ressourcement* und für *ressourcement* als *aggiornamento*. Wenn man *aggiornamento* hier im italienischen Sinn von Fortbildung versteht, kommt beides ebenfalls zusammen, sozusagen als historisches Lernen. Explizit bringt dies die Pastorale Konstitution zur Sprache (vgl. insbesondere GS 44). Dies ist die Form, in der es seine eigene Lage reflektiert, und zwar als eine, die es mit der Gesellschaft teilt, als Verstehen des Evangeliums nicht außerhalb, sondern innerhalb der Zeit. Darin besteht seine Ekklesiologie: sie hebt das Wie gegenüber dem Was hervor, die Form gegenüber der Aussage; sie betont die Interaktion

<sup>48</sup> Vgl. ASCOV I/1, 243–245; Kaufmann / Klein; Johannes XXIII.; HerKorr 17 (1962/63) 101–103; Riccardi, Die turbulente Eröffnung der Arbeiten, 60–65.

gegenüber der Information. Davon war bereits unter 2.1 die Rede. Also noch einmal anders ausgedrückt: Die »kommunikationstheoretische Wende« besteht nicht in der Alternative Kommunikation statt Instruktion. Denn auch Instruktion ist Kommunikation, über deren Sinn man wiederum streiten kann. Diese Wende besteht vielmehr 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 im Unterschied zu früheren. Dabei lässt sich – und darauf kommt es an – seine Reflexionssemantik von seiner Reflexionslage unterscheiden, der Text von seinem Kontext, wenn man so will. Man kann in der Beschreibung auf den Unterschied zwischen dem Ereignis und seiner Beschreibung achten; man kann dafür sorgen, die Erwartungen nicht mit der Realität zu verwechseln; es ist mit Diskrepanzen zwischen den »Ebenen« zu rechnen. Ansätze einer Berücksichtigung dieser Differenzen in der Theologie finden sich bei Ingolf U. Dalferth.<sup>49</sup> Wenn man diese Differenzen beschreibt, kann man sich ihnen allerdings auch selbst nicht mehr entziehen. Dieses Moment findet bei Dalferth zu wenig Berücksichtigung. Das Vatikanum II besteht in dem Unterschied der angesprochenen Dimensionen, mit denen man rechnen muss, ohne dass man dabei deren Analyse davon heraushalten könnte. Sie äußern sich ihrerseits wieder in dem Ereignis, das den Unterschied der verabschiedeten Dokumente zu den Schemata erklärt, und in den Beschreibungen, die diesen Unterschied in der Zeit erfahren hat. Möglicherweise ist dies an diesem Konzil wie an keinem anderen zum Problem und zum Streitpunkt der Theologie geworden. Ich will dies an einigen Aspekten andeuten, bevor ich unter 2.4 und 2.5 auf die Bezugsprobleme der vier Konstitutionen eingehen werde, die sich in diesen Differenzverhältnissen zeigen. Die *Storia* bietet detailliertere Einblicke. Ich greife (1) die Machtbasis, (2) das Reduktionsproblem und (3) die »Beobachter« heraus und frage davon ausgehend nach historischem Einfluss und Standort des Konzils.

(1) Das Vatikanum II beruht auf spezifischen Machtkonstellationen und ihren Verschiebungen. Ohne sie wäre es nicht möglich gewesen; ohne sie lassen sich seine Aussagen nicht erklären. Hierzu gehören: a) der Kalte Krieg der »Blöcke« mit der Kuba-Krise als Höhepunkt am Anfang des Konzils, in der sich die Welt in drei Personen darstellte, Papst Johannes XXIII., Chruschtschow und Kennedy, und darin für eine sehr kurze Zeit (1962 und 1963; auf den Tod von Kennedy und Johannes XXIII. folgte 1964 der Rücktritt Chruschtschows) Optimismus verbreiten konnte; b) die davon betroffenen Differenzen der christlichen Traditionen des Westens und des Ostens,

<sup>49</sup> Vgl. unter anderem Dalferth, *Kombinatorische Theologie*; ders., *Gedeutete Gegenwart*. Verwiesen sei auf 6.7 (und weitere dort erwähnte Publikationen).

## Glaube im Konzil

die damit verbundene schwierige Lage der Unierten, wie sie sich beispielsweise zu Beginn des Konzils in der Abwesenheit des melkitischen Patriarchen Maximos IV. Saigh von Antiochien vielsagend ausdrückte, die Kritik an der Ostdiplomatie des Heiligen Stuhls und die Spannungen zwischen Moskau und Konstantinopel; c) das Verhältnis des Konzils zur Kurie, in dem der Papst von der einen wie von der anderen Seite Positionen zugeschrieben bekam, und in dem sich Positionen im – vom Konzilsreglement zunächst nur vage geordneten – Gefüge der Kommissionen, Subkommissionen und Gemischten Kommissionen, des Generalsekretariats, des Sekretariats für außerordentliche Angelegenheiten, des Präsidiums und der Moderatoren der *sessiones* und der Koordinierungskommission der *intersessiones* sowie der informellen Gruppen (der Stimmberechtigten, der Theologen, der »Beobachter« und anderer Beteiligten, zu denen neben dem *Coetus internationalis Patrum* mit exzellenten Verbindungen in die Kurie und die römische Theologie, zu Presseorganen und zur Politik insbesondere Spaniens und Lateinamerikas mit Lefebvre als ihrem – in der Folge des Konzils – bekanntesten Mitglied viele andere mehr oder weniger einflussreiche Gruppen gehörten, wie zum Beispiel die Konferenz der Bischofskonferenzen, kurz: »Konferenz der 22« mit ihrem Sekretär Etchegaray als eine der mächtigsten, die Gruppe der »Kirche der Armen« mit Lercaro, Maximos IV. Saigh und Montini als ihren herausragenden Mitgliedern, deren Einfluss auf die Konzilsdokumente aber trotzdem bis zum Schluss marginal blieb, die lateinamerikanische Gruppe auf der Basis des CELAM oder die Gruppe der Missionsbischofe) verschoben;<sup>50</sup> d) die Beteiligung der aufkommenden Medienöffentlichkeit, die diesem Konzil eine noch nie zuvor da gewesene, vor allem in Westeuropa und Nordamerika weit über die kirchliche Presse (die zum Teil von der Berichterstattung der nichtkirchlichen übertroffen wurde) hinausgehende Aufmerksamkeit (das Konzil als Bild im Fernsehen) bescherte und es mit dem Anspruch der Meinungs- und Pressefreiheit (in dem sich der Westen gegen den Osten insbesondere selbst auszeichnete) konfrontierte. Man erkennt,

---

<sup>50</sup> Man kann diese Verschiebungen auch an bestimmten Kalenderdaten fest machen: 13. 10. 1962; 20.–21. 11. 1962; 8. 11. 1963; Mitte November 1964 et cetera. Die Traditionalisten wussten vor allen anderen Gruppen die politischen Mittel der Moderne (neben den Eigengesetzlichkeiten der römischen Kurie) auszuschöpfen – in ihrem Kampf gegen die Moderne, gegen Religions- und Meinungsfreiheit, gegen kulturelle und individuelle Pluralität. Sie hielten sich nicht nur an die Bürokratie, sondern nutzten alle Formen der Kommunikation, was ihnen Vorteile gegenüber den Majoritäten einbrachte. In diesem Sinn vertrat der *Coetus* vielleicht »das ausgeprägteste Bewusstsein von seiner Eigenschaft als parlamentarischer Gruppe«, Ragner, *Das früheste Gepräge der Versammlung*, 235. Vgl. Menozzi, *Das Antikonzil*. Für einen ausgezeichneten ersten Überblick über die verschiedenen Gruppen vgl. Ragner, *Das früheste Gepräge der Versammlung*. Auf weitere Literatur verweist Alberigo, *Le fonti sul concilio Vaticano II*, 653, Anm. 17.



wie sehr sich dies nach 40 Jahren aufgrund technischer Entwicklungen, anderer Interessen und Einflussmöglichkeiten verändert hat. Die Aufmerksamkeit erreicht ganz offensichtlich nicht mehr die von damals.

Das Vatikanum II brachte Leitfiguren (*leaders*) hervor, die Differenzen verkörperten: zwischen Kurie und Konzil, Ost und West, Nord und Süd, Klerus und Laien, Gemäßigten und Radikalen et cetera. Neben den bereits genannten Namen und den einflussreichen Kurienkardinälen, insbesondere dem Triumvirat Cicognani, Felici und Tisserant, wären unter vielen anderen vor allem zu nennen: Alfrink, Döpfner, Frings, König, Léger, Liénart, Meyer oder Rugambwa. Hinter ihnen standen jeweils die eigenen Theologen mit ihrem indirekten Einfluss über sie auf die Debatte in der Aula und ihrem direkten Einfluss auf die Textproduktion in den Kommissionen. Über jeden von ihnen könnte man eine eigene umfangreiche Monografie über ihre Bedeutung für das Vatikanum II anfertigen.<sup>51</sup> Sie figurierten Minoritäten und Majoritäten, während die »überwältigende Mehrheit der Bischöfe kein einziges Mal das Wort während der fast 200 Versammlungen, die zwischen dem 13. Oktober 1962 und dem 7. Dezember 1965 stattfanden«<sup>52</sup>, ergriff. Einige wenige um die hundert Bischöfe waren in den Kommissionen beteiligt, in denen vor allem die theologischen Berater wirkten. Das Konzil hat neben vielen Bischöfen und Kardinälen drei Päpste befördert, Paul VI., Johannes Paul II. und Benedikt XVI. Es ist zum Anlass von Erwartungen und Befürchtungen einer neuen Machtbasis geworden, die von der Freiheit der Partizipation und der Differenz der Standorte (*loci*) in der Weltgesellschaft ausgehen würde. Dafür stehen explizit die Liturgiekonstitution und die von ihr inspirierte Kirchenkonstitution, aber auch die anderen Dokumente: *Orientalium Ecclesiarum*, *Christus Dominus*, *Apostolicam Actuositatem* oder *Ad Gentes*.

(2) Das Vatikanum II steht vor einer Flut von Äußerungen, Tonnen von Pechblende für ein paar Gramm Radium, so Rahners Vergleich in einer ersten Bilanz unmittelbar nach dem Konzil am 12. 12. 1965 in München<sup>53</sup>: 2.593 Befragungen und 1.998 Antworten, 70 Schemata, »die, wenn man sie zusammen gedruckt hätte, einen Folianten von über 2.000 Seiten gefüllt und so mehr als das Doppelte dessen dargestellt hätten, was alle bisherigen Konzilien der Kirchengeschichte zusammen hervorgebracht haben«<sup>54</sup>, unzählige

<sup>51</sup> Als ein Beispiel sei noch einmal genannt: Wassilowsky, *Universales Heilssakrament Kirche*, der allein für die Rekonstruktion des Einflusses von Rahner eingeschränkt auf den Sakramentsbegriff von *Lumen Gentium* fast 500 Seiten benötigt. Vgl. auch Framérée, *Bischöfe und Bistümer*.

<sup>52</sup> Alberigo, *Transizione epocale?*, 620.

<sup>53</sup> Rahner, *Das Konzil – ein neuer Beginn*, 24. Vgl. ähnlich Ratzinger, *Theologische Prinzipienlehre*, 394 f.; Wassilowsky, *Universales Heilssakrament Kirche*, 11 f.

<sup>54</sup> Ratzinger, *Die erste Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils*, 8.

## Glaube im Konzil

Voten und Alternativentwürfe, die vor, während und zwischen den *sessiones* produziert wurden und alles Bisherige in den Schatten stellten, ganz zu schweigen von den zahllosen mündlichen und schriftlichen Beiträgen in den Kommissionen, den organisierten Konferenzen und den privaten Zusammenkünften, auf den Wegen vom und zum Konzil, in den »Alleen« der Aula des Petersdoms, zwischen Tür und Angel, im Kontakt mit den Massenmedien und anderen Beobachtern, den Presseberichten und Publikationen, den Flugblättern und Pamphleten et cetera. »Es ist unmöglich, auch nur annähernd die Menge der schriftlichen Texte zu quantifizieren, die aus diesem Ereignis hervorgegangen sind, und dabei wären die Kontakte der Personen – direkt oder telefonisch – und die Radio- und Fernsehsendungen noch gar nicht berücksichtigt.«<sup>55</sup> Die 16 Dokumente stellen weniger die Extrakte aus dieser Flut dar als vielmehr die *bricolages*, die unter diesen Bedingungen entstanden.

Die Zahl der zum Konzil Angereisten lag in jeder Periode bei rund 10.000, davon bis zu über 2.400 stimmberechtigte Bischöfe, Äbte, Prälaten und Generaloberen, von *sessiones* zu *sessiones* wechselnd. Berechnungen des *Istituto per le scienze religiose* in Bologna kommen über alle vier Konzilsperioden zusammengezählt auf insgesamt 3.054 Stimmberechtigte. Die Zahl der Anwesenden schwankte auch innerhalb der Perioden erheblich. Manche reisten zwischenzeitlich wieder ab. Ca. 1.500 Konzilsväter nahmen von Anfang bis Ende am Konzil teil, 700 bis 800 wechselten zwischen den Perioden vor allem durch politische Veränderungen, durch Tod und durch Bischofsnennungen. Unter allen Anwesenden kamen 1.060 aus Europa und 347 aus Nordamerika, 689 aus Süd- und Mittelamerika, 408 aus Asien, 351 aus Afrika und 74 aus Ozeanien, viele von ihnen Missionsbischöfe aus Europa. Die größte nationale Gruppe waren immer die Italiener.<sup>56</sup> Diese Zahlen waren nicht nur eine logistische Herausforderung der Unterkunft, des Transports, der Registrierung et cetera, weshalb heute ein Konzil im Stil des Vatikanum II schon an der Frage des Ortes (auch wenn man hier von Erfahrungen der Vereinten Nationen und internationaler *Non Governmental Organisations* lernen könnte) scheitern würde, was im Übrigen aber bereits in der Vorbereitungszeit des Konzils für Zweifel an dessen Durchführbarkeit sorgte.<sup>57</sup> Sie warfen vor allem das Problem der Reduktion auf. Dafür entstanden verschiedene »Lösungen«: die Beschränkung der Zeit, der Rede- und der Arbeitszeit, durch die Geschäftsordnung und die Moderation; die Selektion der Themen und Voten durch die Kommissionen außerhalb der

<sup>55</sup> Alberigo, *Transizione epocale?*, 647.

<sup>56</sup> Vgl. Ragner, *Das früheste Gepräge der Versammlung*, 205–208; Alberigo, *Transizione epocale?*, 577 f., 600.

<sup>57</sup> Vgl. Fouilloux, *Die vor-vorbereitende Phase (1959–1960)*; Wassilowsky, *Karl Rahners gerechte Erwartungen ans II. Vatikanum*.

Aula und während der *intersessiones*, die in der Form der Abwesenheit des Konzils dieses Konzil sozusagen unsichtbar beeinflussten – eine im Vergleich zu früheren Konzilien neue Dimension<sup>58</sup>; die Exklusivität des Latein, das die wenigsten beherrschten, und das die Figuration der *leaders* mit – von Ausnahmen abgesehen – europäischer Dominanz förderte. »Deutsche, belgische, niederländische und französische Theologen und Bischöfe waren die Protagonisten der mühsamen Startphase der Versammlung. Erst in einer zweiten Phase nahm ein fruchtbarer Austausch mit den Europäern aus den sowjetischen Ländern und vor allem mit den Afrikanern, den Lateinamerikanern und den Orientalen Gestalt an.«<sup>59</sup>

Diese Einschränkungen wurden durch die Informationen der Massenmedien, die diese unter den Bedingungen der *Silenzio stampa* und besonderer Insider-Kontakte beziehungsweise Indiskretionen nach ihren eigenen Gesichtspunkten der Neuheit, der Brisanz, des Dissenses et cetera gewannen<sup>60</sup>, und die Vorträge und Diskussionen in den Bischofskonferenzen und anderen informellen Gruppen wieder erweitert. Der Fokus der Massenmedien lag auf bestimmten Themen wie atomarer Bedrohung und Frieden, Armut und Entwicklung, Geburtenkontrolle, Hierarchie, Klerus und Laien sowie Frauen. Die Bischöfe studierten die Berichte der Journalisten von *L'avvenire d'Italia*, der Bologneser Tageszeitung, die auf Initiative von Kardinal Lercaro aus Bologna – mit besten Kontakten zu diesem Blatt – ab der zweiten Konzilsperiode alle Stimmberechtigten auf Kosten des Vatikans im Geschenkabonnement erhielten, aber auch von anderen Zeitungen, wie zum Beispiel *Il Tempo*, *Le Monde* oder *La Croix*. Sie lasen »die Berichte in Zeitungen und Zeitschriften, und mehr als einem von ihnen half diese Lektüre, die

<sup>58</sup> »Dies ist ... eine dem II. Vatikanum eigentümliche Dimension, sei es im Vergleich mit dem I. Vatikanum, in dessen Verlauf es überhaupt keine Pause gegeben hatte, oder auch im Vergleich mit dem Tridentinum, wo die sehr langen Unterbrechungen wirklich eine Total-suspension der Konzilsarbeiten waren.« Alberigo, Vorwort (*storia* 3), XXII. Man hat dies auch mit einer Bezeichnung, die auf den Lutheraner Skydsgaard zurückgeht, das »geheime Konzil« genannt. Vgl. Alberigo, *Transizione epocale?*, 618–623. Innerhalb der vierten *Sessions*-Periode erhielten die Konzilsteilnehmer sogar zusätzlich noch dreimal »Urlaub« (17.–24. 10., 30. 10.–8. 11., 19.–29. 11. 1965), um einerseits Zeit für die Arbeit der Kommissionen zu gewinnen und andererseits die stark gesunkene Motivation der Bischöfe zu erhalten.

<sup>59</sup> Alberigo, *Transizione epocale?*, 624 f.

<sup>60</sup> »When everything is secret, nothing is kept secret,« so Murphy im Juli 1963, zitiert nach Grootaers, *Ebbe und Flut zwischen den Zeiten*, 662. »Typisch ... ist der Fall des Redemptoristen ... Murphy, der als ... Korrespondent und Verfasser von ›Letters from Vatican City‹ bei dem Blatt ›The New Yorker‹ mitarbeitet. Er tut dies aber unter einem Pseudonym (Xavier Rynne) und streitet auch gegenüber dem eigenen Ordensgeneral ab, der brillante Verfasser dieser Artikel zu sein.« Melloni, *Der Beginn der zweiten Konzilsperiode und die große ekklesiologische Debatte*, 36, Anm. 110.

## Glaube im Konzil

Vorgänge in der Konzilsaula zu verstehen. Nicht alle verfügten nämlich über perfekte Lateinkenntnisse und noch weniger über Übung in der lateinischen Rede, und vielleicht kannten sie deshalb ja auch das jeweils diskutierte Problem manchmal nicht gründlich genug.«<sup>61</sup>

Auf diese Weise entstanden Strukturen neben oder hinter den Strukturen: Reputationen, Gerede, Parteiungen, Konflikte et cetera. Konzilstexte wurden nicht gelesen, sondern man hielt sich an Zustimmung oder Ablehnung von Autoren seines Vertrauens. Die beschriebenen Machtkonstellationen und ihre Verschiebungen lassen sich ohne diese Strukturen nicht erklären. Die Reduktion erhöhte die Komplexität. In dieser Lage befindet sich das Konzil bis heute: Jeder Versuch, die Flut einzudämmen, vergrößert sie damals wie heute. Eindeutigkeit lässt sich weder mit Referenz auf den Buchstaben, noch auf den Geist herstellen. Man muss andere Bezugspunkte finden. Dieses Dilemma ist konstitutiv für die Moderne; vor allem die Massenmedien führen es vor Augen. Die Pastorale Konstitution weiß dies ausdrücklich; sie ist dogmatisch darauf eingestellt; sie erklärt es zum Problem der Theologie. Ich komme unter 2.5 darauf zurück. Aber alle anderen Dokumente haben damit zu kämpfen.

(3) Das Vatikanum II zeichnet sich nicht nur durch die Beobachtung der Medienöffentlichkeit aus, sondern vor allem durch die der teilnehmenden »Beobachter« (*observatores*), also der nichtkatholischen Delegierten. Neben diesen gab es den Status der akkreditierten Journalisten und der »Gäste«, unter denen ebenfalls einige nichtoffizielle Vertreter anderer Konfessionen waren. Diese Unterscheidung war aber praktisch ohne Belang. Nahezu alle kamen aus dem Norden; Vertreter aus dem Süden trafen erst nach und nach ein und blieben in der Minderheit; die wenigsten von ihnen waren über alle vier Konzils-Perioden anwesend; viele hielten sich auch während der Perioden nur kurz in Rom auf. Eine besondere Rolle spielte die Kommunität von Taizé, an deren Gottesdiensten in Rom viele Bischöfe teilnahmen. Schutz und Thurian hatten entsprechend viele Kontakte zu ihnen.<sup>62</sup> Die Einladung der *Observatores* war das besondere Anliegen Papst Johannes XXIII. und das ökumenische und diplomatische aber auch bürokratische Problem, das vor allem Kardinal Bea und der spätere Kardinal

<sup>61</sup> Ragner, *Das früheste Gepräge der Versammlung*, 272. »Wieweit die Konzilsväter die Reden verstanden, ist eine wichtige Frage. Sie erhielten nicht routinemäßig die Texte der Reden, weder bevor noch nachdem sie gehalten wurden, und viele von ihnen verstanden ohne Zweifel wenig vom gesprochenen Latein. Vielfach fanden die Reden außerhalb der Konzilsaula Verbreitung, auf verschiedenen Wegen: innerhalb der nationalen und anderer Gruppierungen, durch informelle Diskussionen und Pressereportagen.« Tanner, *The Church in the World*, 326.

<sup>62</sup> Vgl. Vischer, *Il concilio come evento del movimento ecumenico*. Zu den Schwierigkeiten der Einladung der *Observatores* vgl. Komonchak, *Der Kampf für das Konzil*, 359–369.

Willebrands vom Sekretariat für die Einheit der Christen zu lösen hatten; sie war »ein Hauptelement der konziliaren Konstellation« (Congar) beziehungsweise »eine integrale Realität des Konzils« (Cullmann)<sup>63</sup>, vielleicht sogar *das* Unterscheidende dieses Konzils. In Lyon (1274) und Florenz (1439–1445) waren die orthodoxen Kirchen mit Teilnehmern vertreten, in Trient die Protestanten nur ganz kurz anwesend und beim Vatikanum I hatten die orthodoxen und die protestantischen Kirchen die ungeschickte Einladung von Pius IX. ignoriert. Anders beim Vatikanum II: Bis zum Ende waren 28 »getrennte Kirchen und kirchliche Gemeinschaften« (wie es im dritten Kapitel des Ökumenedekrets heißt) des Ostens wie des Westens durch über 100 »Beobachter« vertreten. »Die Anwesenheit von nichtkatholischen Christen (unter dem harmlosen Titel von Beobachtern) ist eine völlig neue Erfahrung für eine Konzilsversammlung«<sup>64</sup>. Bisher gibt es allerdings keine historische oder soziologische Untersuchung zur Spezifik dieser Präsenz und ihrem – auch auf gewachsene *networks* mit den *Periti* gestützten – Einfluss.

Die »Beobachter« bekamen besondere Plätze direkt links neben dem Hochaltar im Petersdom zugewiesen; ihnen standen im Unterschied zu den Stimmberechtigten eigene Übersetzer zur Verfügung; sie waren also besser informiert als die meisten von diesen. »Viele Bischöfe, für die Latein kein Kommunikationsmedium war, verstanden nicht, was gerade gesagt wurde. Sogar geringfügigen Verfahrensfragen wurde Aufmerksamkeit nur dann zuteil, wenn die Sache übersetzt wurde. Es kann ohne Übertreibung behauptet werden, dass die Beobachter, für die eine Übersetzung zur Verfügung gestellt worden war, weitaus fähiger waren, der Debatte zu folgen, als viele der Bischöfe.«<sup>65</sup> Die *Observatores* waren schweigend anwesend, aber »niemand konnte bei seinem Reden an ihrem Dabeisein vorbeisehen«<sup>66</sup>. Außerhalb der Aula wurden sie laufend konsultiert, in den Kaffeebars und den langen italienischen Mittag- und Abendessen, zu Empfängen, Vorträgen und privaten Einladungen und bei den wöchentlichen Dienstagskonferenzen des Einheitssekretariats an der Piazza Navona während der *sessiones*. Ihr Einfluss

<sup>63</sup> Congar zitiert nach Raguer, *Das früheste Gepräge der Versammlung*, 214; Cullmann zitiert nach Alberigo, *Ekklesiologie im Werden*, 119.

<sup>64</sup> Riccardi, *Die turbulente Eröffnung der Arbeiten*, 9.

<sup>65</sup> Lamberigts, *Die Liturgiedebatte*, 148.

<sup>66</sup> Ratzinger, *Die erste Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils*, 37. »Die stille, aber einflussreiche Anwesenheit der Beobachter in den Generalkongregationen und ihre bedeutsamen Wortmeldungen auf dem Weg über das Einheitssekretariat gehören zur internen Aktivität des Konzils.« Soetens, *Das ökumenische Engagement der katholischen Kirche*, 341. »Jeder Versuch einer Hermeneutik des Konzils kann weder von der Teilnahme der Bistümer der Dritten Welt absehen, noch ohne Berücksichtigung der bedeutsamen Präsenz der nicht-katholischen Beobachter auskommen.« Alberigo, *Ekklesiologie im Werden*, 121.

## Glaube im Konzil

erstreckte sich über die Textproduktion hinaus auf die Liturgie und das Machtgefüge des Konzils; er war größer als derjenige der Laien und insbesondere der Frauen.<sup>67</sup> Erst ab der zweiten Konzilsperiode war die Teilnahme von Laienexperten und erst ab der dritten die von Expertinnen möglich, von denen in der vierten Periode 23 anwesend waren. Auf die – in erster Linie der Intervention von Kardinal Suenens zu verdankende – Partizipation der Frauen war das Konzil sicherlich am wenigsten eingestellt: ihnen wurde nicht nur die Kommunion verweigert, sondern vor allem – explizit mit Verweis auf 1 Kor 14, 34 (*mulieres in ecclesia taceant*) – die Rede.<sup>68</sup> Im Rahmen der Gedächtnisfeier des Trienter Konzils am 3. 12. 1963 – also außerhalb der *sessiones* – durften erstmals Laienexperten im Petersdom reden, Frauen war dies bis zuletzt nicht gestattet. In den Kommissionen kam ein Laie nur zu Wort, wenn er von einem Bischof dazu aufgefordert wurde. Dies bezog sich ausschließlich auf nichttheologische Themen zum Beispiel aus Ehe und Familie oder aus der Wirtschaft.<sup>69</sup>

Vor allem die Partizipation der »Beobachter« aber, die laut Statut in keiner Weise »*veri nominis*«<sup>70</sup> zu sein hatte, und die damit verbundenen ökumenischen und politischen Schwierigkeiten, ihre Anwesenheit und ihre Abwesenheit verschoben das antimodernistisch, kontroverstheologisch oder legitimatorisch bestimmte Innen-Außen-Verhältnis »ökumenisch« und »pastoral«. Sicherlich zu den eindrucksvollsten Äußerungen in diesem Zusammenhang gehört diejenige von Karl Barth, der vor dem Konzil noch durch seine antikatholische Einstellung (1948 in Amsterdam) aufgefallen war: »Ich habe eine Kirche und Theologie aus der Nähe kennen gelernt, die in eine in ihren Auswirkungen unübersehbare, langsame, aber sicher echte und nicht mehr rückgängig zu machende Bewegung geraten ist, im Blick auf die man nur wünschen möchte, es ließe sich ihr bei uns etwas Entsprechendes an die Seite stellen.«<sup>71</sup> Die »Beobachter« haben in dieser »Bewegung« vor allem das Verhältnis von *intra* und *extra*, *proprium* und *alienum* als Problem des Dogmas und der Mission in einem aufgeworfen: Sie stellen die Eindeutigkeit der Differenz von Innen und Außen, Anwesenheit und Abwesenheit, Reden und Schweigen in Frage. Darin liegt ihre theologische Bedeutung. Diese zeigt sich allen voran in der Offenbarungskonstitution – aber auch in

<sup>67</sup> »Im Verlauf des II. Vatikanums wurden auch andere »Beobachter« – Laien, Pfarrer, Ordensleute – zugelassen, deren Teilnahme unbestreitbar von Bedeutung war, mir aber nicht das eigentlich »theologische« Gewicht der nicht-katholischen Mitwirkung gehabt zu haben scheint.« Alberigo, *Ekklesiologie im Werden*, 128, Anm. 38.

<sup>68</sup> AS V/3, 47. Vgl. McEnroy, *Guest in their own House*.

<sup>69</sup> Vgl. besonders Komonchak, *Toward an Ecclesiology of Communion*, 10–28; Hünermann, *Le ultime settimane del concilio*, 380–386.

<sup>70</sup> ADCOV II/1, 449–458.

<sup>71</sup> Barth, *Ad limina Apostolorum*, 17; zitiert nach Grootaers, *Ebbe und Flut zwischen den Zeiten*, 620.

*Lumen Gentium, Unitatis Redintegratio, Nostra Aetate, Ad Gentes* oder *Gaudium et Spes*. Sie ändert freilich nichts daran, dass das Vatikanum II, das sich selbst als »ökumenisches Konzil« bezeichnete, »eine Versammlung der Bischöfe der römisch-katholischen Kirche«<sup>72</sup> bleibt – freilich mit Auswirkungen im gesamten kirchlichen Leben, in der Ökumene und in den anderen Konfessionen bis heute.

In diesen drei ausgewählten Aspekten (1) der Eigendynamik der Machtgefüge, (2) der Komplexität der Informationen, der Aussagen und ihrer Interpretationen, sowie (3) der dogmatischen Verschiebungen der Innen-Außen-Differenzen vor allem durch die »Beobachter«, aber auch in vielen anderen nicht minder bedeutsamen sozialen wie semantischen Dimensionen lässt sich das Vatikanum II als Resonanz der Zeit verstehen: der Theologie<sup>73</sup> in ihr und ihres Denkens und Empfindens in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts im postreformatorischen, postaufklärerischen und postkolonialen von zwei – durch die ihnen zugrundeliegenden Synergien von Nationalismus, Technologie und industrieller Massenproduktion – verheerenden Weltkriegen insbesondere politisch nachhaltig heimgesuchten Europa: Antimodernismus, Antisemitismus, Antikommunismus, Gemeinschaft, Entwicklung, Völkerverständigung sind einige der vielbenutzten Stichworte, an denen man sich orientieren kann. Die Lage heute unterscheidet sich davon nach dem unblutigen Fall der Berliner Mauer und dem blutigen Fall des World Trade Center einschließlich ihrer jeweiligen weltweiten Folgen. Die Zeit ist die erste Interpretin des Konzils.

Dabei ist nicht nur die wissenschaftliche Theologie oder die römische beziehungsweise diözesane Bürokratie ausschlaggebend, sondern vielmehr kommt es auf die politischen, juristischen, ökonomischen, technischen, kulturellen et cetera Verhältnisse in der Zeit an: auf Armuts- und Reichtumsdifferenzen, auf Konfessions- und Religionsgrenzen, Säkularisationsgrade und –widersprüche, Verkehrs- und Kommunikationsbedingungen, politische und ökonomische Interessen et alii. Europa weist in ihnen schon erhebliche Unterschiede auf und umso mehr sorgen diese weltweit für unterschiedliche Voraussetzungen. In sie sind Bedeutung und Einfluss des Konzils – in dem besprochenen Unterschied von sozialer Lage und Semantik, Realität und Erwartungen – eingebettet. In ihnen findet der christliche Glaube, wie ihn dieses Konzil beschrieben hat, seinen Ort; nur dort zeigt sich, was er

<sup>72</sup> Vischer, *Il concilio come evento del movimento ecumenico*, 546. Das Vatikanum II ist ohne Zweifel »ein Konzil der römisch-katholischen Tradition«. Diese hat sich darin aber einer ökumenischen Perspektive ausgesetzt, die sich ihrerseits in dem Echo zeigt, das es in den anderen christlichen Traditionen gefunden hat. Vgl. Alberigo, *Transizione epocale?*, 642.

<sup>73</sup> Alberigo hat das Konzil auch als »Schmelztiegel« (»un grande crogiolo«) der Theologie der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts bezeichnet. Ders., *Transizione epocale?*, 607.

## Glaube im Konzil

zu sagen hat, und was nicht; man kann ihn nicht in eine andere Sicherheit retten – auch mit dem Konzil nicht. Die Theologie neigt dazu, diese Konstellationen zu wenig zu beachten und die ideellen und »metaphysischen« Möglichkeiten zu überschätzen. Die Zuschreibung einer epochalen Wende an das Konzil, sei sie im engeren Sinn kirchlich beziehungsweise religiös, sei sie im weiteren Sinn sozial und kulturell gemeint, geht ihr eher zu leicht von der Hand. Sie verleitet sie zur geistigen Nabelschau, die ihr etwas anderes verspricht, als sie ist. Die Diskontinuitätsauffassung lässt sich auch historisch in Frage stellen. Die *Storia* bietet hierfür zahlreiche Belege.<sup>74</sup>

Im Moment spricht Vieles dafür, dass das Vatikanum II zwar ein Gegenstand reger theologischer Interessen (die heute andere sind als früher: die Historisierung und der Traditionalismus des Konzils sind Beispiele dafür) ist, dass aber zugleich sein Einfluss in dem, was es promulgiert hat, nur schwer nachweisbar ist. Viele Probleme, die es aufgeworfen hat, warten nach wie vor auf ihre Bearbeitung, oder werden an anderen Stellen bearbeitet, für die es keine Rolle spielt. »Der Faden scheint gerissen«<sup>75</sup>. Vom Konzil geht kein Risiko mehr aus. Das, was Rahner als die epochale Signatur des Konzils bezeichnet hat, erscheint als ein unabgeschlossenes Projekt: der »Sprung zur Weltkirche«, der »nicht bloß einen quantitativen Zuwachs der bisherigen Kirche bedeutet, sondern eine theologische ... Zäsur in der Kirchengeschichte«.<sup>76</sup> Mit Bucher kann man weiter präzisieren: »Jenseits kirchen-

<sup>74</sup> Zusammenfassend vgl. Alberigo, *Transizione epocale? Zur Debatte* vgl. auch Wassilowsky, *Universales Heilssakrament Kirche*, 16–22. Hünemann unterscheidet im Anschluss an Alberigo, *Criteri ermeneutici per una storia del Concilio Vaticano II*, vier idealtypische Modelle: (1) Das integralistische Modell versteht das Konzil als Bruch mit der posttridentinischen Tradition und hält diesen für einen Irrtum. (2) Das progressive Modell vertritt die gleiche Auffassung, sieht darin aber einen Fortschritt. (3) Das relativierende Modell ordnet das Konzil dem Tridentinum und dem Vatikanum I unter. (4) Das – wie ich es nenne – »passagere Modell« charakterisiert das Konzil als Schwelle des Übergangs in eine neue Epoche. Vgl. ders., *Das II. Vatikanum als Ereignis und die Frage nach seiner Pragmatik*, 109. Man kann allgemeiner sagen: Das Überraschende des Konzils setzt einerseits Bedingungen voraus, an die es anknüpfen kann (Die Kenntnisse über die theologischen Voraussetzungen dafür nehmen zu): Im Konzil setzten sich Meinungen durch, weil sie sich auf die Tradition berufen und auf Wissens-*networks* stützen konnten. Andererseits zeigt sich die Wende erst in den (sozialen und semantischen) Strukturen, die sich in der Folge stabilisieren. Kontinuität und Diskontinuität schließen sich also nicht aus, sondern vielmehr ein: Kontinuität basiert auf laufenden Diskontinuitäten, und Diskontinuität unterstellt eine Kontinuität, die nicht jenseits der Zeit vorliegt, sondern sich historisch herausstellt. Dies schließt Beliebigkeit gerade aus. Man kann auch sagen: Es geht um die krummen Zeilen, auf denen Gott gerade schreibt. Ich komme unter 2.4 und vor allem 2.5 darauf zurück. Vgl. hierzu auch Fresacher, *Gedächtnis im Wandel*.

<sup>75</sup> Sander, *Nicht verleugnen*, 11.

<sup>76</sup> Rahner, *Theologische Grundinterpretation des II. Vatikanischen Konzils*, 291, 301. Vgl. ders., *Die bleibende Bedeutung des II. Vatikanischen Konzils*; ders., *Vergessene Anstöße dogmatischer Art des II. Vatikanischen Konzils*; ders., *Strukturwandel der Kirche als Auf-*



und arbeitsrechtlicher Strukturen sowie jenseits ihres Netzes finanzieller Ressourcenströme gelingt es der Kirche bis heute nur sehr unvollkommen, ein wirklich überzeugendes neues kirchenkonstituierendes Dispositiv aufzubauen, das eine nicht-repressive Integration kirchlicher Orte erlauben würde.«<sup>77</sup> Die vom Vatikanum II hinterlassene Vision hebt die Differenz der Orte, der Traditionen und der sozialen Bezugsprobleme als Herausforderung des christlichen Glaubens in der Zeit hervor; sie konfrontiert die Einheit der Kirche mit der Diversität der Kirchen (*ecclesiae*) – und mit der Alterität der Religionen. Das Konzil konnte zwar – vor allem bis in die 1980er Jahre – durchaus das eine oder andere »Experiment« katholischer Bischofskonferenzen in Europa (im deutschsprachigen Raum zum Beispiel den Beruf »Pastoralreferentin« beziehungsweise »Pastoralreferent«) und in Nordamerika, in Afrika, Asien oder Lateinamerika in dieser Hinsicht hervorrufen (die Konferenzen von Medellín 1968 und Puebla 1979 oder der Ritus von Zaire sind Beispiele dafür), aber ohne weitergehende Rückwirkungen auf eine entsprechende Bearbeitung des Problems einer Verfassung der Kirche in der modernen Weltgesellschaft. Die Weichen dafür werden gewöhnlich – kirchlich wie gesellschaftlich – wo anders gestellt, auch wenn man gerne das Konzil dafür verantwortlich machen möchte.

In den europäischen Kirchen breiten sich längst Autoritäts- und Resonanzverluste oder ökumenische Ratlosigkeit und Gleichgültigkeit aus. Für

---

gabe und Chance; Kaufmann / Metz, Zukunftsfähigkeit (mit dem Begriff der »kulturell polyzentrischen Weltkirche«, ebd. 93–123). »Die Kirche als Faktor einer kommenden Weltgesellschaft« lautet bereits der Titel der Dokumentation der Konferenz des Weltkirchenrates »für Kirche und Gesellschaft« in Genf im Jahr 1966.

<sup>77</sup> Bucher, Das deutsche Volk Gottes, 77. In diese Richtung gehen auch Alberigos Einschätzungen: ders., Conclusioni e prime esperienze di ricezione. Für Hünermann besteht eine der zentralen Fragen darin, »inwieweit das Konzil diese Problematik erkannt und Weichenstellungen für eine Restrukturierung der Kirchenleitung getroffen hat, sei es durch grundsätzliche ekklesiologische Überlegungen, sei es hinsichtlich der Gewichtungen der verschiedenen Machtzentren in der Kirche, sei es in Bezug auf grundsätzliche rechtliche Regelungen. Zu untersuchen ist auch, inwieweit das Konzil Impulse freigesetzt hat, die ... in Richtung auf eine solche Restrukturierung drängen.« Ders., Antimodernismus und Modernismus. Vgl. Raberger, Welt – Kirche: Weltkirche. Es geht nicht nur um eine Kritik der Peripherie am Zentrum, sondern um das Problem, das Habermas als »die Grenzen eines bürokratischen Steuerungsmodus« beschrieben hat. Vgl. ders., Der gespaltene Westen, 68–82; und zum »Kantischen Projekt« einer internationalen Verfassung ebd. 113–193. Luhmann hat dies schon 1971 viel grundsätzlicher unter dem Titel »Weltgesellschaft« in der Zeitschrift *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* behandelt: wiederabgedruckt in ders., Soziologische Aufklärung 2, 51–71. Vgl. Stichweh, Die Weltgesellschaft. Die neue Herausforderung, vor der die Kirche in der Moderne heute steht, liegt darin, dass sie in der Weltgesellschaft zu einer sozialen Form findet, in der sie sich sowohl von einem (*profit-* wie *non-profit-*) Unternehmen oder Verein, als auch von (nationaler oder internationaler) Politik oder Verwaltung unterscheidet, ohne dabei gezwungen zu sein, den christlichen Glauben auf private Meinungen zu reduzieren.

## Glaube im Konzil

die Kirchen in Afrika, Asien oder Lateinamerika gelten andere historische Voraussetzungen. Der Blick auf die quantitativen Zuwächse dort kann allerdings unter Umständen die sozialen und religiösen Unterschiede übersehen lassen. Während sich kirchliche Traditionen unter autoritärer Politik, Armut und Diskriminierung zu bewähren scheinen, schwindet ihr Einfluss offensichtlich mit der Demokratisierung (insbesondere der Meinungsfreiheit und der Gleichstellung von Frauen) und der Wohlstandssteigerung. Man kann dies aktuell an den osteuropäischen Ländern beobachten, müsste dazu aber genauere empirische Analysen anstellen. Die Traditionen der Kirchen sind möglicherweise noch nicht ganz auf die sozialen Spielräume individueller Freiheit (Individualisierung der Gesellschaft) und auf die nicht-religiöse Begründung politischer Macht (Säkularisierung der Politik) eingestellt. Ihre soziale Wirkung scheint unter diesen Bedingungen eher schwächer zu werden beziehungsweise sich zu verschieben: auf zivilreligiöse Legitimierung und Kontingenzbewältigung, auf Karrieren (seien sie beruflich, seien sie auf öffentliche, religiöse oder politische Reputation bezogen), auf spirituelle Nischen, auf ethnische Abgrenzungen oder auf fundamentalistische Praktiken. Unter diesen Vorzeichen kehrt die Religion wieder (*religion is back*) und stellt die christlichen Traditionen vor neue Herausforderungen.<sup>78</sup> Sie teilen dieses Schicksal mit den anderen Religionen, insbesondere Judentum und Islam in ihren nicht minder diversen Traditionen.

Daran ändert das Vatikanum II nichts. Es hat die Kirche nicht (wieder) in eine Position versetzt, die der Gesellschaft Orientierung geben könnte, weder als Lehrerin, die über das bessere Wissen verfügte, noch als soziale Helferin, noch als politisches Modell: »ebendiese Kirche selbst zu betrachten, insofern sie in dieser Welt besteht und mit ihr lebt und wirkt (*in hoc mundo existit et cum eo vivit atque agit*)«, heißt es stattdessen in der Pastoralen Konstitution (GS 40; vgl. GS 44). Die Kirche nimmt wie alle Religionen am historischen Verlauf der Gesellschaft teil. Diese *Insertion* ist nicht mit Gleichgültigkeit oder Beliebigkeit zu verwechseln, sondern bedeutet im Gegenteil den Unterschied, den der christliche Glaube ohne die Zeit nicht machen würde. Darin unterscheidet er sich nicht von Politik oder Wirtschaft, Recht oder Wissenschaft et cetera – dass er sich unter dieser Voraussetzung von diesen unterscheidet. Er »tickt« anders als jene. Das Konzil hat

<sup>78</sup> Vgl. dazu beispielsweise die zweite Schweizer Sonderfallstudie: Campiche, Die zwei Gesichter der Religion; sowie die Analysen dazu von Dubach / Fuchs, Ein neues Modell von Religion. Man sieht dies auch am Anwachsen entsprechender theologischer Literatur seit den 1990er Jahren. Vgl. aktuell Graf, Die Wiederkehr der Götter (mit interessanten historischen Vergleichen zum 19. und 20. Jahrhundert, sowie zahlreichen Literaturhinweisen). Der Fundamentalismus lässt sich heute nicht mehr als vorkritische, prämoderne Form von Religion analysieren, sondern zeigt sich in modernen, postkritischen Konstellationen religiöser mit ethnischen, ökonomischen und anderen Faktoren.

für diesen Zusammenhang den Begriff der »Autonomie« (GS 36) verwendet. Ihm kommt eine vergleichbare Bedeutung zu wie dem der Freiheit; er bezeichnet seine andere Seite in der Gesellschaft der sich entfaltenden Moderne. Er besagt: Die Welt richtet sich nicht nur nach dem Christentum, sondern nach diversen Sichten, die ihren eigenen Logiken (*propriis legibus valoribusque*) folgen und in diesen – wie der christliche Glaube – Universalität beanspruchen. Die Welt lässt sich nicht (mehr) auf eine Einheit reduzieren, sei es auf eine (ontologische, moralische, politische et alii) Ordnung, sei es auf den Horizont eines Mittelpunktes im lokalen oder sozialen Sinn (als Bürokratie oder als *face-to-face*-Interaktion), sei es auf eine Funktion, wie zum Beispiel Politik oder Wirtschaft, auf eine Kultur oder auf eine Religion. Im Gegenteil: die Dominanz einer dieser Sichten gegenüber anderen wird als problematisch und gefährlich eingestuft; dies wird dann zum Beispiel als Eurozentrismus, Fundamentalismus, Ökonomisierung, Kolonialisierung der Lebenswelt (Habermas) beziehungsweise in jeder Form von Kratie (Bürokratie, Technokratie, Mediokratie et cetera) kritisiert. Wie wenig man die Gesellschaft mit europäischem Geist oder mit ökonomischen Rationalitäten oder mit politischem Handeln gleichsetzen kann, genauso wenig kann man sie mit christlicher oder katholischer Tradition erklären.

Auf diese konstitutive Simultaneität diverser »Welten« hat bereits der spätere Papst Johannes Paul II. in einem bemerkenswerten Votum zu einem der Schemata der Pastoralen Konstitution hingewiesen: »Auch wenn es wahr ist zu sagen, dass die ›Welt‹, in der die Kirche existiert, eine ist, gibt es – im Hinblick auf die Lebensbedingungen menschlichen Lebens – nichtsdestoweniger nicht eine, sondern viele ›Welten‹, in denen die gegenwärtige Kirche lebt und arbeitet ... Diese Pluralität von ›Welten‹ in der einen Welt wird im Schema weder genügend zum Ausdruck gebracht noch erfasst. Und möglicherweise gibt es heute mehr ›Welten‹, die im Text nicht vorzuliegen scheinen, als solche, die sich in ihm zu finden scheinen.«<sup>79</sup> Man kann dies im Blick auf die römisch-katholische Kirche als Ende der posttridentinischen Zeit beschreiben, wenn man dabei sieht, dass Reformation und Gegenreformation nur *einen* Anlass markieren für diese funktionale Differenzierung (ins-

<sup>79</sup> ASCOV III/5, 299. Rahner hat dies 1971 theologisch so formuliert: »Diese menschlichen Wirklichkeiten kategorialer Art ... haben für den Menschen ihren Eigensinn, der in dem für den Glauben notwendigen unüberholbaren Pluralismus des menschlichen Bewusstseins auch dann nicht verschwindet ..., wenn der Mensch beginnt, sich ausdrücklich auf das absolute Geheimnis als das nahe und alles umfassende zu beziehen. Denn die eschatologische Integration aller Wirklichkeiten in Gott hinein ... ist die Tat Gottes, die sich gerade dann und dadurch ereignet, dass der Mensch den Pluralismus seiner Welt ... aushält und nicht meint, an dem Punkt zu stehen, an dem alle Wirklichkeit und deren Erkenntnis eins ist. Denn an diesem Punkt steht nur Gott selbst.« Ders., Zum Verhältnis zwischen Theologie und heutigen Wissenschaften, 112.

## Glaube im Konzil

besondere die Säkularisierung der Politik und des Rechts), in der sich die Gesellschaft heute darstellt, und der sich das Christentum nicht entziehen kann. Die Entwicklungen der Wissenschaft, der Demokratie oder der Kunst haben ebenso auf ihre Weise dazu beigetragen wie andere soziale Bereiche. Auf die entsprechende Theorie komme ich im 7. Kapitel ausführlicher zurück. Entscheidend ist, dass der christliche Glaube weder in der Lage ist, den Ort der Einheit zu besetzen, noch diese zu definieren. Vielmehr zieht er seine Grenzen im Ensemble diverser Sichten. Die Welt hat keine anderen Anhaltspunkte als solche Grenzen; die Einheit der Gesellschaft besteht in der Differenz ihrer autonomen Sichten; die christliche erscheint als eine davon.

Das Problem, dass die Kirche nicht alleine ist, sondern in Gesellschaft mit anderen autonomen Logiken, hat sich längst unter den Bedingungen der sich formierenden Weltgesellschaft weiter entfaltet. Diese zeichnet sich heute insbesondere unter den Beschreibungen von Modernität und Globalität ab: Dabei werden modern und traditional sowie global und lokal paradox zugeordnet. In dieser Zuordnung erfassen sie auch die Religionen. Man hat ihr Ende der 1970er Jahre den Titel »post« verliehen. Postmoderne (der Begriff stammt aus den 1920er Jahren) bedeutet nicht mehr Moderne statt Tradition, sondern beides in einem. Auf diese Weise kann Vattimo einen postchristlichen Glauben unter den Vorzeichen der »Rückkehr der Religion« beschreiben – und Habermas unter denselben Vorzeichen eine postsäkulare Gesellschaft.<sup>80</sup> Nur postglobal gibt es noch nicht. Vereinfacht stilisiert lautet die Paradoxie: (1) Die Moderne erscheint in ihrer Traditionalität und die Tradition in ihrer Modernität. (2) Die Globalität wird im Lokalen manifest und die Lokalität wird zur globalen Größe. (3) Beide Paradoxien werden schließlich aufeinander bezogen, so dass das Verhältnis von Modernität und Traditionalität im Verhältnis von Globalität und Lokalität wirkt und sich nicht aufteilen lässt, sei es geografisch, sei es historisch: Ebenso wenig wie man moderne Gesellschaften hier und traditionale dort lokalisieren kann, kann man die Globalisierung der Moderne und die Betonung des

<sup>80</sup> Ein solches Christentum ist postkonfessionell, postmetaphysisch und posteinheitslogisch. Vgl. Vattimo, *Dopo la cristianita. Per un cristianesimo non religioso* (deutsch: *Jenseits des Christentums*); ders., *Credere di credere* (deutsch: *Glauben – Philosophieren*); Derrida / ders., *Die Religion*. Für die Position von Habermas vgl. vor allem dessen Friedenspreisrede des Deutschen Buchhandels 2001: ders., *Glauben und Wissen*; sowie ders., *Zwischen Naturalismus und Religion*. Ich verweise auf 6.6. Die viel besprochene Enzyklika *Fides et ratio* (1998) von Papst Johannes Paul II. befasst sich mit dem gleichen Thema. Vgl. Seckler, *Vernunft und Glaube, Philosophie und Theologie* (mit der einschlägigen Literatur). Dasselbe motivierte Anfang 2004 auch Habermas und – damals noch – Kardinal Ratzinger zu einem (wenn überhaupt in der Presse dann als überraschend vermerkten) Disput in kleinem Kreis in München, dokumentiert in: *zur debatte* 34 (2004), Heft 1; sowie in Habermas / Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung*. Vgl. auch Stichweh, *Ungleichzeitigkeit in der Weltgesellschaft*.

Lokalen der Tradition zuordnen. Der Kulturbegriff steckt längst in diesem Dilemma und fordert die Wissenschaft zu neuen Theorien heraus.<sup>81</sup> Die Simultaneität differenter Zeiten an einem Ort, für die traditionell die Stadt steht, hat auch das Dorf erfasst: unter den Bedingungen des Fernsehens und des Computers, des Tourismus und des Transports, der Mobilität und der Individualität et cetera.

In diesen und weiteren – hier nicht explizierten – Widersprüchen verschieben sich die Grenzen der Mächte, der Märkte, der Informationen, der Sinnhorizonte des Erlebens und Handelns sowie der Religionen erneut und wiederholen unter den Vorzeichen der Gleichheit auf andere (globalisierte, technisierte, medialisierte et cetera) Weise die Ungleichheiten von Armut, Krankheit oder frühem Tod. Und dies stellt selbst eine Sicht dar, die mit anderen Auffassungen rechnen muss. Den 11. September 2001 und die politischen, wissenschaftlichen, künstlerischen et cetera Rekurse auf dieses Datum 9/11 kann man als ein »Zeichen der Zeit« dafür lesen. Man konnte nach dem Ende des Kalten Krieges nicht mit ihnen rechnen; jetzt weiß man, dass sie sich unter anderem auch daraus erklären lassen. Sie stellen die Freiheit, auf die sich das Vatikanum II berufen hat, 40 Jahre danach in den Zusammenhang der religiösen und der politischen Legitimation von Gewalt und ihrer Entlarvung. Die Resistenz der Religionen gegen politische und andere Vereinnahmungen ist mehr denn je gefragt. Die neuen Eindeutigkeiten von Freund und Feind, richtig und falsch, recht und unrecht et cetera geben nicht Sicherheit, sondern verbreiten Unsicherheit und Schrecken – und stützen sich darin auf die modernen elektronischen Massenmedien. Man weiß nicht (mehr), (wer) auf welcher Seite (man) steht. Vor allem die aktuelle Kunst greift dieses Dilemma auf, allen voran Literatur, Theater und Film.

Mission erscheint unter diesen neuen Vorzeichen wieder als militärische Operation, als Invasion und Expansion – und lässt sich zugleich als solche entlarven: sie nennen sich Gotteskrieger und Freiheitskrieger; sie erfüllen einen Auftrag, der keine andere Wahl lässt; er fordert alles, um alles zu versprechen. Um die Freiheit zu retten, wird das Recht, das sie sichert, außer Kraft gesetzt; für sie werden Opfer verlangt: die Freiheit muss für die Freiheit geopfert werden. Das sind die Widersprüche, vor die die Zeit stellt.<sup>82</sup> Die Religionen können sich ihnen nicht entziehen. Auch die soziale Basis des christlichen Glaubens und seiner Mission ist damit in Frage gestellt. Hun-

<sup>81</sup> Vgl. Baecker, Wozu Kultur? Verwiesen sei hierfür auf das 5. und 7. sowie auf das 8. Kapitel.

<sup>82</sup> Vgl. Baecker / Simon (Hg.), Terror im System; Stichweh, Der 11. September und seine Folgen für die Entwicklung der Weltgesellschaft. Philosophisch, politik- und rechtstheoretisch, zu den Paradoxien dieses Zusammenhangs vgl. auch das *Homo sacer*-Projekt von Giorgio Agamben: ders., *Homo sacer*; ders., *Ausnahmezustand*; ders., *Was von Auschwitz bleibt*.

## Glaube im Konzil

tingtons »Kampf der Kulturen« (*The Clash of Civilizations*) ist keine Erklärung dafür, sondern ein Symptom. Politisch ist die Lage heute vor allem auch vom Ende des Kalten Krieges als Ende der kommunistischen Weltmission und damit einhergehender Konkurrenzlosigkeit der ebenso globalen US-amerikanischen Mission geprägt, die von den »radikalen Verlierern« (*Hans Magnus Enzensberger*<sup>83</sup>) geschürt werde – so eine mögliche Beschreibung. In diesem Zusammenhang erhält nicht das Konzil oder ein von dort her restrukturiertes Christentum, sondern der Papst wie nahezu keine andere Person des religiösen Lebens eine – massenmedial unterstützte – moralische Autorität, zumindest im Westen, mit der dort nur noch Bin Laden als zum Bösen stilisierte Unperson (gerade auch in ihrer Unsichtbarkeit) konkurrieren kann. Die Politik erliegt nicht selten solchen Vereinfachungen, steht aber vor Problemen des religiösen Fundamentalismus sowie der neuen Macht religiöser Hierarchien und der Sicherung der Religionsfreiheit angesichts dessen, die sie gerade dadurch nicht lösen kann. Damit steht nicht zuletzt die Theologie vor der Frage ihrer eigenen Schemata, die sie zur Erklärung der Welt aus dem christlichen Glauben an Gott heraus, heranzieht.

Das Gedächtnis des Konzils rückt in diese eben beschriebenen Zusammenhänge. Es geht nicht um Nostalgie, sondern um Zukunft: Welche Perspektiven kann es angesichts dieser Problemlagen der Gegenwart eröffnen? Am Ende dieses Kapitels will ich dieser Frage skizzenhaft – wie angekündigt – mit Rekurs auf die vier Konstitutionen nachgehen. Ein Kommentar würde die Grenzen dieser Arbeit sprengen;<sup>84</sup> er liegt nicht in ihrer Intention. Es ist

<sup>83</sup> Enzensberger, Schreckens Männer.

<sup>84</sup> Verwiesen sei auf die unter den Anmerkungen 2, 4 und 5 in diesem Kapitel angesprochenen Kommentare, insbesondere HThK Vat II. Zum Teil liegen Text-Synopsen (vom Vorbereitungsschema bis zum Beschlussdokument beispielsweise zur Liturgie-, zur Kirchen- oder zur Offenbarungskonstitution) vor. Wichtig sind die entsprechenden Kapitel in der *Storia*. Allein die deutschsprachige Literatur zu den vier Konstitutionen ist mittlerweile so umfangreich, dass sie jeden Rahmen sprengt. Alle Werke zur Liturgietheologie, Ekklesiologie und Fundamentaltheologie katholischer Theologinnen und Theologen der vergangenen Jahre enthalten (zum Teil ausführlich kommentierende) Referenzen zu den entsprechenden Konzilstexten. Die wichtigsten Quellen für die folgenden beiden Abschnitte 2.4 und 2.5 seien an dieser Stelle summarisch genannt: Zu *Sacrosanctum Concilium* vgl. klassisch Bugnini, *Die Liturgiereform 1947–1975* und die Neuauflage von 1997 nur im Italienischen; ders., *La riforma liturgica*; Lengeling, *Die Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie*; Schmidt, *Die Konstitution über die heilige Liturgie*. Baraúna (Hg.), *A Sagrada Liturgia renovada pelo Concilio*, liegt m. W. nicht auf Deutsch vor. Aktuell vgl. Hoping / Jeggle-Merz (Hg.), *Liturgische Theologie* (dort weitere Literatur); sowie insbesondere Kaczynski, *Theologischer Kommentar zur Konstitution über die heilige Liturgie Sacrosanctum Concilium*. Zu *Lumen Gentium* vgl. klassisch Baraúna (Hg.), *De Ecclesia*; Boff, *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung*; Küng, *Die Kirche*; Ratzinger, *Das neue Volk Gottes*. Aus dem außerdeutschen Sprachraum hat vor allem Acerbi, *Due ecclesiologie*, für Diskussion im deutschsprachigen Raum gesorgt. Einen Blick auf die theologische Arbeit (mit Literaturverweisen) bietet außerdem

nicht möglich, die durchwegs dramatischen Genesen und die Interpretationsverläufe nachzuzeichnen. Sie müssen ebenso vorausgesetzt werden wie die Relationen zu den anderen zum Teil bereits angesprochenen Dekreten und Deklarationen. Der Fokus liegt auf den Problempotenzialen der genannten Texte im Rahmen der Fragestellung dieser Arbeit; er knüpft an diese an, um das bisher Besprochene anders zu wiederholen.

## 2.4 Partizipation und Lokation

Die *Konstitution über die heilige Liturgie* ist nicht nur der erste vom Vatikanum II feierlich verabschiedete Text, sondern eine Weichenstellung. Ohne sie gäbe es keinen der anderen Texte in ihrer vorliegenden Form, auch wenn die Redaktionen weitgehend unabhängig voneinander arbeiteten. Die Konstitution steht für die Nagelprobe dieses Konzils und für seine schwierige Lage, in der es sich bis heute befindet und Irritationen hervorzurufen vermag. *Sacrosanctum Concilium* (das Hochheilige Konzil) ist deshalb kein beliebiger Titel.

»Das Liturgieschema war in der Tat der Testfall für die Art und Weise, wie das Konzil funktionieren sollte.«<sup>85</sup> Mit fünf gegen vier Stimmen hatte das Präsidium entschieden, nicht der Reihenfolge der sieben versandten Vorbereitungsschemata zu folgen, sondern mit dem Liturgietext zu beginnen, der erst nach den Dogmatischen Konstitutionen an fünfter Stelle vorgesehen war. Es hatte die meiste Zustimmung erfahren, nicht zuletzt weil es an über fünf Jahrzehnte der Liturgischen Bewegung in Europa und entsprechende theologische Forschung anknüpfen konnte. »Mit der Abstimmung am 14. November, mit der der Plan der Liturgiereform grundsätzlich ... gebilligt worden war, schloss das Konzil den ersten Monat seiner Arbeit ab: sozusagen einen Honigmond, nämlich eine Zeit relativ mühelosen Scharwärmelaufens, wenn man bedenkt, welch große Zustimmung das von der vorkonziliaren Kommission erarbeitete Schema *De liturgia* gefunden hatte.«<sup>86</sup> Mit dessen Debatte fand das Vatikanum II sein Thema: *Lumen genti-*

---

Wassilowsky, Universales Heilssakrament Kirche. Den aktuellsten Kommentar mit umfangreicher Bibliografie liefert Hünermann, Theologischer Kommentar zur Konstitution über die Kirche *Lumen gentium*. Zu *Dei Verbum* vgl. De Lubac, Die göttliche Offenbarung; Sauer, Erfahrung und Glaube; Hoping, Theologischer Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung *Dei Verbum*. Zu *Gaudium et spes* vgl. klassisch Baraúna (Hg.), Die Kirche in der Welt von heute; außerdem Turbanti, Un concilio per il mondo; Fuchs / Lienkamp (Hg.), Visionen des Konzils; sowie neuerdings Sander, Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*; Kreuzer, Kritische Zeitgenossenschaft.

<sup>85</sup> Lambergits, Die Liturgiedebatte, 130.

<sup>86</sup> Ruggieri, Der erste Konflikt in Fragen der Lehre, 273.

## Glaube im Konzil

um – Licht der Völker. Auch wenn einige dies schon vor ihr im Sinn hatten, allen voran die Kardinäle Suenens und Montini, was die berühmte Radioansprache Papst Johannes XXIII. ein Monat vor Konzilseröffnung unterstreicht (»Plötzlich erklingt in der Liturgie sein Name: Lumen Christi. Lumen Christi, lumen Ecclesiae, lumen gentium.«<sup>87</sup>), war dies nicht zu erwarten.

Die Weichenstellung für *Lumen gentium* war von weiteren – allerdings weniger mühelosen – Entscheidungen flankiert, insbesondere am 13.10.1962 über die Änderung des Verfahrens zur Wahl der Kommissionsmitglieder und am 20. und 21.11.1962 über die Revision des zuerst zur Debatte vorgesehenen Schemas *De fontibus revelationis* in einer neuen Gemischten Kommission, wodurch der Weg frei wurde für die Arbeit an der Kirchenkonstitution, deren Schema die Konzilsteilnehmer erst am 23.11.1962 erhielten und in der letzten Woche der ersten *Sessions*-Periode debattierten, die darin ihren Höhepunkt erreichte. Die Koordinierungskommission entschied vor der zweiten *Sessions*-Periode, *De fontibus revelationis* zu Gunsten von *De Ecclesia* zurückzustellen. Auf diese Weise wurden die Liturgie- und die Kirchenkonstitution vorgezogen und dominierten entgegen dem Plan der Vorbereitung die ersten drei *Sessions*-Perioden und die *Intersessiones* dazwischen. Auf ihre Debatten, die zu Machtproben wurden, konnten die anderen beiden Konstitutionen aufbauen, die in anderer Form ebenfalls von Anfang an das Konzil beschäftigten: *Dei Verbum* und *Gaudium et spes*. Sie beruhigten weniger, als dass sie den Dissens verschärften. Diese Situation wussten vor allem weiterhin die Minoritäten für taktische Erfolge im Hintergrund zu nutzen, an die sie dann nach dem Konzil anknüpfen konnten.<sup>88</sup>

Dem Konzil ist es zu verdanken, dass mit dem Titel »Lumen gentium« nicht die Kirche, sondern Jesus Christus gemeint ist. Er steht für die – in den unter 2.3 angedeuteten Konstellationen – errungene Alternative zu dem an der kontroverstheologischen Sicht Robert Bellarmins orientierten Vorbereitungsschema *De Ecclesia*. Neben den Turbulenzen, die an Dramatik die anderen Debatten vielleicht mit Ausnahme von *Dignitatis Humanae* und *Nostra Aetate* bei weitem übertrafen, und deren Spuren in der Besonderheit der *Nota explicativa praevia*, der im Anschluss an *Lumen Gentium* abgedruckten Erläuternden Vorbemerkungen, innerhalb des Textkorpus des Konzils bis heute noch sichtbar sind<sup>89</sup>, verdankt sie sich dem nicht unumstrittenen

<sup>87</sup> ADCOV II/1, 348–355. Deutsch: HerKorr 17 (1962/63) 43–46.

<sup>88</sup> Vgl. Ruggieri, Der schwierige Abschied von der kontroverstheologischen Ekklesiologie; Kaczynski, Der Liturgiereform entgegen; Komonchak, Toward an Ecclesiology of Communion; Alberigo, Major Results, Shadows of Uncertainty.

<sup>89</sup> Zu den heute bekanntesten Hintergründen der sogenannten »schwarzen Woche« der dritten *Sessions*-Periode vgl. Tagle, The »Black Week« of Vatican II. Zur »Novemberkrise« des Vorjahres mit dem vor allem in den Informationsmedien stilisierten Duell der Kardinäle



Schema von Gérard Philips (Berater von Kardinal Suenens und Co-Autor anderer Entwürfe, allen voran zu *Dei verbum*) in den drei darauf aufbauenden Fassungen. Statt die Kirche als Problem eines generalstabsmäßigen («sub uno vicario») »confertum agmen« zu behandeln, hebt sie die Differenz der Standorte hervor. Die Möglichkeit dazu bietet ihr der Rekurs auf die patristische und die östliche Eucharistie-Theologie. Sie begründet die Kirche doxologisch (vgl. SC 8 und LG 49); sie entzieht die Kirche der Verfügbarkeit der Kirche. Pointiert könnte man formulieren: Nicht *Ecclesia de magisterio*, sondern *Ecclesia de Eucharistia* ist das Thema. Die gleichnamige Enzyklika Papst Johannes Pauls II. (2003) lässt sich in dieser Tradition verstehen.<sup>90</sup> Dabei offenbart sie zugleich ihr eigenes Dilemma, dadurch dass sie die Lehre des Papstes zur eucharistietheologischen Begründung der Ekklesiologie darstellt, mit der diese Lehre wiederum sich selbst begründet. Nach einem früheren Kommentar des gegenwärtigen Papstes Benedikt XVI. zum Konzil besagt diese Begründung, dass die Kirche »weder ein parlamentarischer noch ein monarchischer Superstaat, sondern ein Gefüge gottesdienstlicher Gemeinschaften ist, deren Einheit in der Wesenheit des Gottesdienstes und des darin bezeugten Glaubens besteht«. <sup>91</sup> Der Appell von Otto Hermann Pesch, die Enzyklika nicht so schnell zu vergessen, »wegen ihrer Erin-

---

Frings und Ottaviani vgl. Framerée, Bischöfe und Bistümer. Auf die Kritik von Frings, dass das Verfahren des Heiligen Offiziums »in vielerlei Hinsicht unserer Epoche nicht mehr entspricht, der Kirche Schaden zufügt und für viele ein Gegenstand des Skandals ist«, antwortete Ottaviani sichtlich erregt: »Wer ein Schaf in der Herde Christi sein will, muss von Petrus auf die Weide geführt werden, es sind nicht die Schafe, die Petrus zu führen haben, sondern Petrus muss die Schafe leiten.« Zitiert nach ebd. 152. Es ist auffallend, wie in allen vier *Sessions*-Perioden der November als Krisenmonat wiederkehrt, wie sich unter 2.5 noch einmal zeigen wird.

<sup>90</sup> Sie spricht das damit verbundene Strukturproblem biografisch an (Nr. 8): »Wenn ich an die Eucharistie denke und dabei auf mein Leben als Priester, Bischof und Nachfolger Petri blicke, erinnere ich mich spontan an die vielen Gelegenheiten und die vielen Orte, an denen ich sie feiern konnte. Ich erinnere mich an die Pfarrkirche von Niegowic ..., an die Kollegiatskirche des heiligen Florian in Krakau, an die Kathedrale auf dem Wawel, an die Peterskirche und an die vielen Basiliken und Kirchen in Rom und in der ganzen Welt. Ich konnte die heilige Messe in Kapellen feiern, die sich an Gebirgspfaden, an Seeufern, an Meeresküsten befinden; ich feierte sie auf Altären, die in Stadien oder auf den Plätzen der Städte errichtet waren ... Dieser so vielfältige Rahmen meiner Eucharistiefeiern lässt mich deutlich erfahren, wie universal und gleichsam kosmisch die heilige Messe ist ... Sie verbindet Himmel und Erde.«

<sup>91</sup> Ratzinger, Ergebnisse und Probleme der dritten Konzilsperiode, 25. Vgl. ähnlich wie die Enzyklika von Papst Johannes Paul II., aber systematisch: Ratzinger, Der Geist der Liturgie. Der Titel dieser viel diskutierten Publikation erinnert an Guardini, Vom Geist der Liturgie, dessen Ausführungen vor allem spieltheoretisch orientiert sind. Vgl. Schilson, Der Geist der Liturgie. Er taucht in der Liturgiekonstitution wieder auf: SC 37. Vgl. auch Richter, Liturgiereform als Mitte einer Erneuerung der Kirche; ders., Die Signalfunktion der Liturgiekonstitution (dort weitere Literatur).

## Glaube im Konzil

nerung an die einschlägige Lehrtradition der katholischen Kirche, wegen ihrer sachlichen Hinweise auf nicht ausgestandene Probleme, wegen ihrer noch nicht abzusehenden Wirkungen in der Ökumene – und zwar nicht nur im Verhältnis zu den Kirchen der Reformation«<sup>92</sup>, ist allerdings weitgehend ohne Resonanz verhallt.

Die beiden Konstitutionen tragen die Spuren der Kontroversen innerhalb und außerhalb der Aula des Petersdoms, in denen das Vatikanum II an diesem Thema seine Freiheit errang. Es sorgt bis heute für Ärger und für theologischen Disput – am offensichtlichsten rund um die Liturgie<sup>93</sup>, tatsächlich aber hat es weitreichendere Folgen. Man kann also die Liturgie- und die Kirchenkonstitution zusammen lesen ebenso wie schließlich auch die Offenbarungs- und die Pastorale Konstitution. Dafür spricht auch Klingers Systematik: »Es gibt zwei dogmatische Konstitutionen, nämlich über die Offenbarung *Dei verbum* und über die Kirche *Lumen gentium*, und zwei pastorale Konstitutionen, nämlich über die Liturgie *Sacrosanctum concilium* und die Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*.«<sup>94</sup> Entsprechend könnte man jeweils einer dogmatischen eine pastorale Konstitution zuordnen, von der sie inspiriert ist. Darin würde sich auch die auf einen Vorschlag von Kardinal Suenens zurückgehende Doppelseitigkeit von *ad intra* und *ad extra* widerspiegeln, wenn man diese nicht einfach auf die Texte verteilt. Denn sie durchzieht sie alle als Problem. »Es war diese wesenhafte Synthese von Lehre und Pastoral, der es vor allem zu verdanken ist, dass der Text ... der einzige war, der allgemein gut aufgenommen wurde«, so Joseph A. Komonchak zum Vorbereitungsschema *De liturgia*.<sup>95</sup> Meine Zuordnung orientiert sich an dem mit dieser »Synthese« aufgeworfenen Problem. In *Sacrosanctum concilium* und in *Lumen Gentium* steht die christologische beziehungsweise eucharistie- und sakramentstheologische Fundierung dieses Problems im Vordergrund, in *Dei Verbum* und *Gaudium et spes* seine soziologische und theologische Entfaltung auf die Lage des Verstehens in der Moderne hin.

Der Titel *Lumen Gentium* stellt alles, was das Konzil zu sagen hat, unter das Vorzeichen der christologischen Differenz, wie sie die Formel von Chalkedon (451) gefasst hat, also unter das »und« der Einheit *und* des Unterschieds: »unvermischt, unveränderlich, ungetrennt und unteilbar zu erkennen, wobei nirgends wegen der Einung der Unterschied der Naturen aufgehoben ist, vielmehr die Eigentümlichkeit jeder der beiden Naturen gewahrt bleibt und sich in einer Person und einer Hypostase vereinigt« (DH 302).

<sup>92</sup> Pesch, Die Enzyklika »Ecclesia de Eucharistia«, 507.

<sup>93</sup> Vgl. Hopping, »Die sichtbarste Frucht des Konzils« (dort weitere Literatur).

<sup>94</sup> Klinger, Kirche – die Praxis des Volkes Gottes, 75.

<sup>95</sup> Komonchak, Der Kampf für das Konzil, 238. Ablehnend gegenüber dieser Einteilung vgl. Hopping, »Die sichtbarste Frucht des Konzils«, 102.

Darin besteht das »Werk (*opus*), in dem Gott vollkommen verherrlicht wird und die Menschen geheiligt werden« (SC 7). *Sacrosanctum Concilium* wie *Lumen Gentium* erklären diese Konstellation explizit und an zentralen Stellen zu ihrer eigenen Voraussetzung (SC 2 und 8 sowie LG 8). Sie verbindet Inkarnationstheologie und Eschatologie, das erste und das siebte (sowie achte) Kapitel der Kirchenkonstitution, die man als Entfaltung der Grundsätze über »das Wesen der heiligen Liturgie« im ersten Kapitel der Liturgiekonstitution lesen kann. Sie verkörpert nicht nur die Sicht des Vatikanum II, sondern auch seine eigene Grammatik. Diese gilt für jede seiner Aussagen. Sie verbietet ihnen, sowohl die Gottesposition einzunehmen, als auch von Gott abzusehen, wenn sie diese Konstellation beschreiben: Die Differenz von Gott und Welt, Himmlisch und Irdisch, Transzendent und Immanent et cetera ist nicht aufhebbar, auch in der Einheit nicht, in der sie christologisch oder ekklesiologisch beziehungsweise sakramentstheologisch bezeichnet wird.

*Signum* (Zeichen) und *sacramentum* (Sakrament) sind die Begriffe, die mehrfach in beiden Konstitutionen (insbesondere jeweils in den ersten grundsätzlichen Artikeln) für diesen Zusammenhang von Einheit und Differenz verwendet werden: im Bezug auf die Liturgie und auf die Kirche. Es geht um die Form des Verstehens des Evangeliums in der Zeit – nicht in partiellem beziehungsweise partikularem, sondern in universalem Sinn, wie ebenfalls beide Konstitutionen betonen (vgl. besonders SC 2 und LG 1). Die Aussage ist auch auf sie selbst zu beziehen. Darin besteht die Pointe der sakramentalen Begründung der christlichen Existenz, so der Titel einer Vorlesung des jungen Theologen Joseph Ratzinger auf den Salzburger Hochschulwochen 1965, in der die Differenz von Universalität und historischer, physikalischer beziehungsweise geographischer Konkretheit im Bezug auf das Präsens Gottes am Begriff des Sakraments dargestellt ist.<sup>96</sup> Ich komme auf diese Konstellation zurück. Sie erhält einen ökumenischen Sinn, wie er bereits am Anfang der Liturgiekonstitution anklingt (SC 1). Das vielbespro-

<sup>96</sup> Vgl. Ratzinger, Die sakramentale Begründung christlicher Existenz, besonders 25–27. In diesem Text kann man den Grundzug finden, der seine Theologie, insbesondere seine Ekklesiologie, bis heute erklärt. Vgl. nur ders., Das neue Volk Gottes; ders., Weggemeinschaft des Glaubens. Schon unmittelbar nach der ersten *Sessions*-Periode notierte er: Die Liturgiekonstitution »schloss ... zugleich eine ganze Ekklesiologie mit ein und stellte damit einen schwer zu überschätzenden Vorgriff auf das vermutliche Hauptthema des ganzen Konzils, auf die Lehre von der Kirche dar, die auf diese Weise von der »hierarchologischen« (Congar) Verengung der letzten Jahrhunderte gelöst und auf ihren sakramentalen Ausgangspunkt zurückbezogen wurde«. Ders., Die erste Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils, 26. Zum Einfluss vor allem von Rahner und Semmelroth auf diese sakramentstheoretische Beschreibung vgl. Wassilowsky, Universales Heilssakrament Kirche. Sie wird bekanntlich historisch insbesondere mit dem Namen Odo Casel verbunden. Vgl. Kasper, Theologie und Kirche, 237–320; ders., Der Geheimnischarakter hebt den Sozialcharakter nicht auf; Hilberath, Zwischen Vision und Wirklichkeit.

## Glaube im Konzil

chene, zu einem Schlüsselwort avancierte »subsistit« (der Kirche, die »in der katholischen Kirche existiert«) aus dem zentralen Artikel 8 der Kirchenkonstitution – in dem man auch die Sicht der Gruppe der »Kirche der Armen« finden kann, die ansonsten marginal geblieben ist – erklärt sich aus diesem Zusammenhang. Der Begriff aus der scholastischen Philosophie und insbesondere der Trinitätstheologie führt aber über eine einfache historische und ökumenische Relativierung des Katholischen entschieden hinaus (vgl. UR 3; LG 14–17; NA 2; sowie GS 44). Das, was das Konzil zu sagen hat, gilt auch für dieses selbst; es steht selbst unter dem christologischen Vorzeichen, unter dem es die Lage des christlichen Glaubens in der Moderne interpretiert. Die Bezeichnung der Differenz, auf der der Glaube basiert, ist selbst nicht von ihr ausgenommen; der mit dem »subsistit« bezeichnete Unterschied fällt auf dieses selbst zurück.

Spezifisch für *Sacrosanctum Concilium* und *Lumen Gentium* ist nun, wie darin die – in diesem angedeuteten sakramentalen Sinn beschriebene – christologische Konstellation entfaltet wird. Dies geschieht im Wesentlichen in zwei Dimensionen, die man nicht voneinander trennen sollte: die eine (1) findet man unter den Stichworten »tätige Teilnahme (*actuosa participatio*)« (SC 14–20) und »Volk Gottes (*populus Dei*)« (LG 9–17), die andere (2) unter »Erneuerung (*instauratio*)« beziehungsweise »Anpassung an verschiedenen Orten (*aptatio variis in locis*)« (SC 37–40) und »lokale« beziehungsweise »partikulare« Kirchen (*ecclesiae*), Gemeinden (*congregationes*) oder Gemeinschaften (*communitates*) (LG 23–28), kurz gesagt: Partizipation und Lokation. Sie binden das universale Präsens des Christus-Mysteriums an die Diversität von Personen einerseits und von Orten andererseits. Der Begriff »praesens adest Christus« beziehungsweise »praesens est Christus« taucht in diesen beiden Zusammenhängen sowohl in der Liturgie- als auch in der Kirchenkonstitution auf (SC 7 sowie LG 14 und 26). Die Differenzierung erscheint als moderne Form der Katholizität im klassischen Sinn der Orthodoxie. Der Rekurs auf das christologische Zentrum hat diese Sicht ermöglicht: die Akzeptanz der Diversität der Sichten und die Infragestellung der eigenen. Insofern hat das Vatikanum II dieses Verhältnis von Einheit und Differenz zum Bezugsproblem der Ekklesiologie der Moderne erklärt. »Von besonderer Bedeutung war die Skizzierung eines Modells christlicher Einheit, das nicht auf Uniformität und Absorbierung basierte, sondern auf der Varietät der Charismen und der Komplementarität der Traditionen.«<sup>97</sup>

(1) Der erste Begriff »actuosa participatio«, der wie der »Kehrs einer Litanei«<sup>98</sup> als »vorrangiger Grundsatz (*norma primaria*)« (SC 79) wieder-

<sup>97</sup> Alberigo, Major Results, Shadows of Uncertainty, 620.

<sup>98</sup> Schmidt, Die Konstitution über die heilige Liturgie, 202. Der Kehrs wiederholt sich nicht identisch, sondern in verschiedenen Modifikationen. Er wird auch in anderen Konzilstexten aufgegriffen. Neben dem Substantiv wird das Verb verwendet, und neben *actuosa*

holt wird und sich auf die Pontifikate von Pius X. bis Pius XII. berufen kann, knüpft bekanntlich explizit an die Liturgische Bewegung an, die sich auf den Mechelner Katholikentag (*Congrès national des Oeuvres catholiques*) von 1909, insbesondere die Rede Dom Lambert Beauduin (erst Arbeiterpriester, dann Dogmatiker und Benediktiner von Mont César in Löwen) über »Das eigentliche Gebet der Kirche« (die sich auf das erste *Motu proprio* von Papst Pius X. über die Kirchenmusik 1903 bezieht, in der dieser Ausdruck zusammen mit »actiosa communicatio« fällt) gründet. Die Rede, mit der sich die Liturgische Bewegung über Belgien hinaus in Europa ausbreitete, entfaltet den Satz, für den Beauduin bekannt war: »Wir [wir Benediktiner, BF] sind die Aristokraten der Liturgie; es wäre nötig, dass die ganze Welt sich davon nähren könnte, vor allem die einfachsten Leute; es wäre nötig, die Liturgie zu demokratisieren. (*Nous sommes les aristocrates de la liturgie; il faudrait que tout le monde puisse s'en nourrir, même les gens les plus simples; il faudrait démocratiser la liturgie.*)«<sup>99</sup> Es geht nicht um Legitimität, sondern um einen autonomen Sachverhalt, wie dann die Liturgiekonstitution in einer mit 2.096 gegen 10 Stimmen bestätigten Ergänzung erklärt: »kraft der Taufe (*vi Baptismatis*)« (SC 14) oder »aus ihrer christlichen Berufung selbst hervorgehend (*ex ipsa eorum christiana vocatione promanans*)«, wie das Laiendekret beginnt (AA 1). Darin besteht die Grundlage des zweiten Kapitels der Kirchenkonstitution, wo von »kraft ihres königlichen Priestertums (*vi regalis sui sacerdotii*)« (LG 10; vgl. LG 32) die Rede ist, wie im Übrigen auch der Kapitel vier bis sechs. Dies schließt religiöse Bevormundung welcher Art auch immer aus und den Dissens der Sichten ein. Die Drei-Ämter-Lehre des Vatikanum II baut darauf auf (vgl. LG 9–13); sie wendet sich von der Binarität von Klerus und Laien ab; sie positioniert sich im weiteren Rahmen der Volk Gottes-Theologie, nach der es keine Außenstehenden gibt: die Universalität der »Berufung« gilt radikal, über die historischen und kulturellen Grenzen der Kirchen hinaus.<sup>100</sup>

Die Gleichheit aller in der Gegenwart Gottes im christologischen Sinn wird mit der Verschiedenheit des Erlebens und Handelns, des eigenen und

---

tauchen andere Adjektive auf, wie zum Beispiel *plena, conscia, facilis* oder *pia*. Vgl. auch Cordes, *Actiosa participatio* – tätige Teilnahme; Hilberath, »*Participatio actiosa*«.

<sup>99</sup> Zitiert nach Fischer, Das »Mechelner Ereignis« vom 23. September 1909, 212. Der Aufsatz enthält interessante Details und Interpretationen 50 Jahre nach diesem Gründungsereignis. In dem Heft des Liturgischen Jahrbuches, in dem dieser Beitrag abgedruckt ist, findet sich außerdem der Text der Rede Beauduins. Sie enthält das Grundmotiv auch der deutschen Liturgischen Bewegung, die »*Ecclesia orans*«. Vgl. besonders Häußling, *Die betende Kirche*.

<sup>100</sup> Vgl. hierzu die Arbeiten von Klinger: ders., *Ekklesiologie der Neuzeit*; ders., *Armut – eine Herausforderung Gottes*; ders., *Kirche – die Praxis des Volkes Gottes*; ders., *Das Volk Gottes auf dem Zweiten Vatikanum*; ders., *Das II. Vatikanum und die Fundamentaltheologie*; ders., *Das Aggiornamento der Pastoralkonstitution*; ders., *Kirche und Offenbarung*.

## Glaube im Konzil

des fremden, »nicht unterschiedslos, sondern jeder auf seine Art (*non promiscue sed alii aliter*)« (LG 11) konfrontiert, an die sie gebunden ist. Sie kommt durch Partizipation »auf verschiedene Weise (*diverso modo*)« (SC 26) zum Tragen. Sie wird zum Problem der Lehre und der Macht, ihrer sozialen Strukturen und ihrer Beschreibung, ihrer Organisation und ihrer Reform. Dieses bleibt nicht auf die Liturgie beschränkt.<sup>101</sup>

(2) Der zweite Begriff »*aptatio variis in locis*« lenkt die Aufmerksamkeit auf die anderen Kirchen, ökumenisch auf die Kirchen der anderen christlichen Traditionen und global auf die Kirchen außerhalb Europas, denen die Liturgische Bewegung fremd geblieben war. Er hebt diese Beschränkung auf, oder besser: er betont die kulturellen Grenzen und erteilt der »rigiden Uniformität« (SC 37) eine Absage. Diese verdankt sich neben den gewachsenen internationalen Kontakten unter den Konzilsteilnehmern und den am eigenen Leib erfahrenen Sprachproblemen in erster Linie dem in vielen Tagebüchern als besonders eindrucksvoll beschriebenen Erlebnis der liturgischen Vielfalt in der Aula des Petersdoms und außerhalb<sup>102</sup> und zahlreichen Initiativen vor allem der Kirchen des Südens<sup>103</sup>: Es gibt nicht nur

<sup>101</sup> Eine von der Liturgie ausgehende Beschreibung des Dilemmas findet sich bei Ratzinger, *Der Geist der Liturgie*, 147–152, unter dem Titel »Tätige Teilnahme«: »Gewiss, die *oratio* namens der Kirche an den Herrn zu richten und in ihrem Kern mit dem Ich Jesu Christi zu sprechen – das kann nur durch die Ermächtigung des Sakraments geschehen. Aber die Teilhabe an dem, was kein Mensch tut, sondern der Herr selber, und was nur er selber tun kann, die ist für alle gleich.« Ebd. 149. Zur ekklesiologischen und organisationstheoretischen Problematisierung vgl. Hilberath, *Zwischen Vision und Wirklichkeit*.

<sup>102</sup> Schmidt zählt rund 20 verschiedene Riten auf, in denen die Eucharistie schließlich in der Konzilsaula des Vatikanum II gefeiert wurde. Vgl. ders., *Die Konstitution über die heilige Liturgie*, 222 f. Eine einfache Übersicht über die westlichen und östlichen Liturgien bieten Feulner, *Art. Liturgien*; Heinz, *Art. Liturgien*; Bieritz, *Art. Liturgien*. Zur historischen Sicht vgl. Angenendt, *Liturgik und Historik* (allerdings mit Akzent auf dem Mittelalter). Raguers Beschreibung der Lage am Anfang des Konzils vermittelt einen Eindruck vom Unterschied, den das Konzil markiert: »Fest steht freilich, dass der Anblick, den die konziliare Liturgie in ihrer Frühzeit bot, nicht sonderlich gut war. Nicht nur dass es die Möglichkeit der Konzelebration nicht gab – die Teilnahme der Konzilsväter ging in der Regel nicht einmal bis zu jenem Grad an *Participatio*, den für die Liturgische Bewegung aufgeschlossene Pfarrgemeinden in ihren ›Betsingmessen‹ erreichten. Die frömmsten Prälaten nutzten die Zeit zum Brevier- und Rosenkranzgebet. Andere unterhielten sich mit ihren Nachbarn ... Über allem lag ein diffuses Geräusch, zu dem die Sekretariatsangestellten das Ihre beitrugen, indem sie die Gelegenheit wahrnahmen, die Konzilsdokumentation unter den Anwesenden zu verteilen. Die Beschwerde, die eine Gruppe von Bischöfen auf Druck der sie als Periti begleitenden Liturgiker vorbrachte, bewirkte immerhin, dass jene letztgenannte Unsitte ganz schnell abgestellt wurde, aber die konziliare Liturgie war doch weniger ein Modell als vielmehr ein beklagenswertes Zeugnis für die Notwendigkeit der Reform.« Ders., *Das früheste Gepräge der Versammlung*, 220.

<sup>103</sup> Kardinal Lercaro verkörperte wie kein anderer die Verbindung der Liturgischen Bewegung mit der Gruppe der »Kirche der Armen«. Er war der erste Präsident des *Consilium*. Der Einfluss der Kirchen des Südens blieb allerdings weitgehend (auch über das Konzil

den römischen Ritus, sondern – heute schon und in Zukunft – viele andere »rechtlich anerkannte Riten«; ihnen kommt »gleiches Recht und gleiche Ehre« zu (SC 4; vgl. SC 23).<sup>104</sup> Dieser Ausgangspunkt hat für das umstrittene dritte Kapitel der Kirchenkonstitution zentrale Bedeutung. Es behandelt das Problem der Differenz der Orte unter dem Gesichtspunkt sozialer Relationen zwischen Personen, wie es einerseits das Erleben der Konzilsteilnehmer selbst nahe legte und andererseits vom Vatikanum I als Aufgabe hinterlassen worden war: Die bischöfliche Kollegialität und ihr Verhältnis zur Primatialität, die »communio hierarchica« so die Konstitution, beschreiben aber eine Struktur, die sich nicht darauf reduzieren lässt.

Die Konzilstexte beschränken sich weitgehend auf die episkopologische Beschreibung des Problems. Dabei sind außerdem *Lumen Gentium* und *Christus Dominus* kaum aufeinander abgestimmt. Demnach bilden die Bischöfe eine zweiseitige Struktur der Kirche ab: Lokalität und Globalität, »Vielfalt und Universalität des Volkes Gottes (*varietatem et universalitatem Populi dei*)« (LG 22); die Weihe bindet sie zugleich an einen Ort und an ein Kollegium. Die Frage nach der Form dieser doppelten Repräsentation bleibt offen. Beruht sie auf der Fähigkeit von Personen oder auf der sozialen Lage, in der diese sich befinden? Interessant ist, dass in diesem Zusammenhang ein Zitat fällt, das nahezu identisch auch für das Problem der Partizipation verwendet wird (LG 23 und GS 92): »Aus diesem Grund vergegenwärtigen die einzelnen Bischöfe ihre Kirche, alle zugleich aber mit dem Papst die ganze Kirche im Band des Friedens, der Liebe und der Einheit (*in vinculo pacis, amoris et unitatis*).« – »Es sei im Notwendigen Einheit, im Zweifelhafte Freiheit, in allem Liebe (*in necessariis unitas, in dubiis libertas, in omni-*

---

hinaus) auf solche europäischen Verbindungen angewiesen. Der argentinische Bischof Zappe notierte noch in der Zeit der Verabschiedung von *Lumen gentium* – freilich aus erkennbarem Motiv – in sein Tagebuch: »Die Kirche und das Konzil sind in den Händen von Mitteleuropa geblieben. Es zählt nur, was sie sagen. Auf der anderen Seite gibt es keine Strömung oder Gruppe, die sie zurückhalten oder ausbalancieren könnte. Selbst der Papst ist keine Kontrollmacht. Weder Amerika noch Afrika noch Italien noch Spanien zählt.« Zitiert nach Alberigo, Major Results, *Shadows of Uncertainty*, 631.

<sup>104</sup> »Der Rezeptionsprozess der Liturgiekonstitution des II. Vatikanums ... wird aller Voraussicht nach zu einer Liturgie von einer weitaus größeren Vielgestaltigkeit führen, als es die Väter des II. Vatikanums ahnen konnten.« Richter, Die Signalfunktion der Liturgiekonstitution, 113. Dies trifft im Moment eher für die Riten außerhalb der römisch-katholischen Traditionen als innerhalb zu. Seine Prognose hatte Richter bereits an anderer Stelle weiter forciert: »In der Kirchen- und Liturgiegeschichte zeigt sich, dass eigene Liturgien immer auch zur Herausbildung selbständiger Kirchenregionen geführt haben. Ich zweifle nicht daran, dass gerade durch die liturgischen Entwicklungen auf längere Sicht das römische Patriarchat die Einheit nur in der Vielfalt erhalten kann, durch die Herausbildung mehrerer Schwesterkirchen.« Ders., Liturgiereform als Mitte einer Erneuerung der Kirche, 73. Ich komme gleich darauf zurück.

## Glaube im Konzil

*bus caritas*).« Dies erinnert an den Appell einiger Bischöfe an Papst Viktor I. im sogenannten Osterfeststreit Ende des 2. Jahrhunderts, die andere ostkirchliche Praxis nicht auszuschließen, sondern »sich auf den Frieden, die Einheit mit den Nachbarn und die Liebe zu besinnen«. <sup>105</sup> Es steht also für ein Korrektiv zur Reduktion auf die Sicht einer Tradition oder einer Person – »ohne Zweifel eine denkwürdige Form von Übung der ›Kollegialität‹«, so der Kommentar von Papst Benedikt XVI. <sup>106</sup>

Der Begriff »locus« taucht in doppeltem Sinn auf: a) Einerseits bezeichnet er den konkreten Ort, der sich von anderen Orten unterscheidet, in der Sprache, der Kultur, der Tradition et cetera: Kein Ort gleicht dem anderen; von diesem sieht die Welt anders aus als von jenem; das Gleiche bedeutet dort etwas anderes als hier. Die mit einem Ort verbundene Sicht ist aber nicht auf diesen beschränkt. Insofern zeichnen Traditionen bestimmte Orte aus: Jerusalem, Rom, Istanbul, Moskau, Genf et alii. Sie umfassen ihre eigenen Topografien. Konstantinopel hat für die orthodoxen Kirchen eine andere Bedeutung als Rom für die katholischen. Man kann sie nicht partikularisieren. Denn sie verstehen sich universal und wirken global: Hier gilt, was auch dort gilt. Sie verhalten sich nicht gleichgültig zueinander, sondern bilden komplexe Konkurrenzverhältnisse, die sich durch Globalisierung verschärfen. Die aktuellen Theorien lokaler, kontextueller oder interkultureller Theologie drehen sich um dieses Dilemma. <sup>107</sup> Es geht um den Zusammenhang von Geographie, Epistemologie und Theologie. Er ist in der Ekklesiologie der einen Kirche in und aus lokalen Kirchen (»*variae variis in locis ... institutae Ecclesiae*«, LG 23; vgl. LG 26; CD 11 und ökumenisch besonders UR 16 und 21) angesprochen <sup>108</sup>: Der Ort macht einen Unterschied für das Verstehen des Evangeliums und seine Beschreibung. b) Darauf zielt andererseits der weitere Gebrauch von »locus«. Er bezeichnet den Raum, den man der Diversität der Orte geben soll beziehungsweise kann: »*amplior locus ... tribui valeat*« (SC 36) beziehungsweise »*tribui possit*« (SC 54). Die vom Konzil beförderte Innovation der Bischofskonferenzen steht ebenso in diesem Zusammenhang wie die Ökumene der »Schwesterkirchen«. Beide ent-

<sup>105</sup> Eus. h.e. 5, 24, 10.

<sup>106</sup> Ratzinger, Die bischöfliche Kollegialität, 52, Anm. 14.

<sup>107</sup> Die entsprechende Literatur ist seit den 1990er Jahren explodiert. Vgl. unter anderem Bevans, Models of Contextual Theology; Schreier, Abschied vom Gott der Europäer; ders., Die neue Katholizität; Sedmak, Lokale Theologien und globale Kirche.

<sup>108</sup> Anknüpfungspunkte für eine theologische Entfaltung des Problems bieten vor allem die Arbeiten von Hervé Legrand und Jean-Marie R. Tillard vor und nach dem Konzil. Vgl. nur Legrand, Die Gestalt der Kirche; Tillard, Eglise d'Eglises; ders., L'Église locale. Für eine daran anknüpfende Ekklesiologie vgl. Volf, Trinität und Gemeinschaft. Wie wenig die Organisation darauf eingestellt ist, stellt die Arbeit von Georg Bier für die römisch-katholische Kirche fest: ders., Die Rechtsstellung des Diözesanbischofs nach dem CIC von 1983.



halten bis heute entsprechende Konfliktpotenziale.<sup>109</sup> Die Theologie der Religionen potenziert sie mit ihrem Wissen.

Diese Potenziale mit Dialog zu fassen, stellt sich letztendlich als Illusion heraus. Sie mag nützlich sein, aber Traditionen führen keine Gespräche, die auf gegenseitigem Respekt zwischen Personen beruhen könnten. Dass jeder mit jeder redet, wäre ebenso absurd, wie dass einzelne Personen *das* Christentum oder *das* Judentum oder *den* Islam vertreten. Es geht viel eher um das, was Robert Schreiter unter das Stichwort der »Hybridität« gefasst hat und die komparativen Religionstheorien zu ihrem Ausgangsproblem haben:<sup>110</sup> das triadische Verhältnis von Universalität, Lokalität und Globalität, wie es mit dem modernen Begriff der Kultur verbunden ist. Istanbul ist einer der markantesten Orte, an dem man hautnah erleben kann, was damit gemeint ist. Zum einen steht er für die christlichen Traditionen des Ostens in ihrer Diversität, zum anderen für den Unterschied zu denen des Westens und zum dritten für diese Differenzen inmitten einer muslimisch dominierten Welt in ihrer eigenen Pluralität – was sich wiederum aus der historischen Lage am Bosphorus erklärt und schon in den ersten christlichen Jahrhunderten für theologischen Streit zwischen Byzanz und Rom sorgte, mit den bekannten politischen und juristischen Auswirkungen nicht zuletzt auch auf Leib und Seele der Beteiligten sowie wiederum deren Theologie.

Es kommt darauf an, dass man die Triade nicht binarisiert, das heißt – ekklesiologisch gesprochen –: dass man die Universalität der Kirche weder mit der Zentralität einer Kirche (zum Beispiel des Apostolischen Stuhls) noch mit der additiven Summe aller Kirchen (in einer Art ökumenischer Weltkirche) identifiziert; dafür steht das »subsistit«. Papst Benedikt XVI. hat dies noch als Kardinal wiederholt betont, dass »die Ortskirche von Rom ... eine Ortskirche [ist, BF], die nach unserer Überzeugung mit einer

<sup>109</sup> Beispiele sind der Briefwechsel zwischen Papst Benedikt XVI., damals Kardinal Ratzinger, und Vertretern der Orthodoxie und der Reformation über den Titel »Schwesterkirche« sowie der – in den USA mehr beachtete – Disput zwischen ihm und Kardinal Kasper über die Priorität der einen universalen Kirche. Vgl. Ratzinger, Weggemeinschaft des Glaubens; Walter, Ein Blick zurück und nach vorne aus dem Abstand von fast vierzig Jahren am Beispiel des Verhältnisses von Orts- und Universalkirche; Kehl, Zum jüngsten Disput um das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche; McDonell, Pentecost in Relation to the Ontological and Temporal Priority of the Universal Church; Lefebvre, Konflikt der Konzilsinterpretationen (mit weiteren Literaturhinweisen). Vgl. aber auch schon Komonchak, Ortskirche und Gesamtkirche.

<sup>110</sup> Vgl. Schreiter, Die neue Katholizität (besonders 97–126); Hintersteiner, Traditionen überschreiten; Stosch, Komparative Theologie – ein Ausweg aus dem Grunddilemma jeder Theologie der Religionen; Winkler, Der Erkenntnisort einer lokalen Theologie im universalen Volk Gottes. Auch die modernen ökumenischen Ansätze einer »versöhnten Verschiedenheit« beziehungsweise eines »differenzierten Konsenses« stehen vor ähnlichen Problemen. Vgl. Wagner (Hg.), Einheit – aber wie?; Walter / Krämer / Augustin (Hg.), Kirche in ökumenischer Perspektive.

## Glaube im Konzil

besonderen Verantwortung für die ganze Kirche betraut, aber nicht selbst die universale Kirche ist«, und dass »die eine [universale, BF] Kirche eine theologische Größe ist und nicht eine nachträgliche empirische Zusammenführung vieler Kirchen.«<sup>111</sup> Es gibt auch in der Ökumene eine starke Position, die davon ausgeht, »dass die Einheit in Jesus Christus gegeben ist. Sie muss nicht erst noch geschaffen werden.«<sup>112</sup> Dieselbe Aussage findet sich in UR 2: »das wunderbare Sakrament der Eucharistie ..., durch das die Einheit der Kirche sowohl bezeichnet als auch bewirkt wird (*Eucharistiae mirabile sacramentum ... quo unitas Ecclesiae et significatur et efficitur*)«. Die Terminologie wird jedoch weder in den Konzilstexten noch in der daran anschließenden Lehre und Theologie eindeutig verwendet. Das Problem wartet nach wie vor auf seine theologische Entfaltung. Man kann es weder durch Partikularisierung noch durch Kriteriologie lösen: Keine religiöse Tradition lässt sich ihre universale Wahrheit absprechen, und jedes Kriterium, das man für eine solche Wahrheit heranzieht, ist selbst in ein solches triadisches Verhältnis involviert.<sup>113</sup>

Das Problem des Verstehens in der Differenz des Verstehens, des Erlebens und Handelns ebenso wie der sozialen Praxis und der kulturellen Sicht, lässt sich auch in seiner Beschreibung nicht umgehen. Man kann nicht von dem Standort abstrahieren, von dem man im Unterschied zu anderen Standorten ausgeht; die Differenz zwischen *proprium* und *alienum* ist konstitutiv, zwischen mir und dir, zwischen hier und dort. Mit Partizipation und Lokation ist nicht etwas Kosmetisches oder Dekoratives, sondern etwas Konstitutives gemeint; es geht um den »wahren und echten liturgischen Geist (*verum et authenticum spiritus liturgicum*)« (SC 37), wie er in den ersten drei Kapiteln von *Sacrosanctum Concilium* beschrieben wird, nicht als Mangel oder Defekt, den man in Kauf nehmen müsste (wenn er sich schon nicht mit einer Sprache, die nicht mehr gesprochen wird, oder einem Ritus, der nicht verstanden wird, beheben lässt), sondern im Gegenteil: als »der Gipfel ... und zugleich die Quelle (*culmen ... et simul fons*)« für das »Tun der Kirche (*actio Ecclesiae*)« (SC 10; vgl. LG 11), das sich aber eben darin nicht im Liturgischen erschöpft (»non explet«, SC 9; vgl. SC 12). Man achte auf die im verwendeten Singular anklingende Lösung des *fontes*-Pro-

<sup>111</sup> Ratzinger, *Weggemeinschaft des Glaubens*, 207, 217.

<sup>112</sup> Vischer, *Schwierigkeiten bei der Befragung des Neuen Testaments*, 34.

<sup>113</sup> Eine Beschreibung der angesprochenen »Dreidimensionalität« findet sich bei Sedmak, *Lokale Theologien und globale Kirche*. Seine weitergehenden Identifikationen mit Praxis, Ordnung und Reflexion, Dorf, Globus und Allgemeinem oder Pragmatik, Syntax und Semantik muss man allerdings nicht nachvollziehen, ebenso wie den Versuch, mit dem Kriterium pragmatischer Bonität (»ut boni fiamus«) dieser Triadik zu entkommen. Vgl. ders. (Hg.), *Was ist gute Theologie?* Dieses Dilemma zeigt sich insbesondere auch in der pluralistischen Religionstheologie. Vgl. Schmidt-Leukel, *Theologie der Religionen*; ders., *Gott ohne Grenzen*. Das ekklesiologische Problem kehrt auf andere Weise im interreligiösen wieder.

blems, die an die Liturgische Bewegung anknüpft: Das Präsenz des Christus-Mysteriums ist nicht auf besondere Quellen reduzierbar, in denen es über Zeit und Raum rein zu erhalten wäre<sup>114</sup>, sondern in seiner Universalität konstitutiv mit historischer Kontingenz verbunden, wie sie Personen und Orte verkörpern.

In diesem sakramentstheologischen Sinn wird die Liturgie zum »experimentum« der Kirche (vgl. SC 40 und 44) erklärt. Mit *actuosa participatio* und *adaptio variis in locis* sind die beiden Seiten dieses »Experiments« bezeichnet, auf die es demnach in der Moderne ankommt: das Verstehen des Evangeliums in der Diversität des Erlebens und Handelns und in der Diversität der Traditionen und Kulturen, *alii aliter*, kurz: in der Differenz der Sichten, die der eine Standort im Unterschied zu anderen eröffnet, wie er in sprachlichen Formen, Schemata, Praktiken, Theorien et cetera zum Ausdruck kommt. Eine Einheit ohne Rücksicht auf die Unterschiede, auf denen sie beruht, lässt sich nicht erreichen; man kommt zu keinem Punkt außerhalb, von dem aus man sich einen besseren Überblick verschaffen könnte; die Beschränkung der eigenen Sicht befindet sich aber in der Lage, dass es ebenso beschränkte Alternativen – in Diskrepanz und Opposition – zu ihr gibt: »bisweilen von dem Einen angemessener erfasst und in ein besseres Licht gestellt als vom Anderen (*quandoque magis congrue percipi et in meliorem lucem poni ab uno quam ab altero*)« (UR 17; vgl. besonders LG 8; NA 2; GS 44). Das Vatikanum II zeichnet sich nicht nur dadurch aus, dass diese Lage in die Produktion seiner Texte eingeflossen ist, sondern vielmehr dadurch, dass sie explizit zum Thema und zur Form der Reflexion geworden ist – insbesondere auch in der Präsenz der »Beobachter«.

»Das Problem und seine Lösung setzen Kommunikation ... voraus«, so der evangelische Theologe Dalferth, der betont: »dass Gott ... uns ... in mehr als einer Beschreibung gegeben ist ... Faktisch oder ... potentiell gibt es immer auch noch andere Perspektiven, in denen Gott anders oder gar nicht erscheint. Und erst in der kritischen Verknüpfung solcher differenter Perspektiven hat es überhaupt Sinn, von Gottes Identität und Selbigkeit zu reden: Gerade weil Gott in der einen Perspektive so, in einer anderen anders bestimmt ist, stellt sich die Frage nach der Selbigkeit dessen, der jeweils als Gott (oder einmal als Gott und das andere Mal gar nicht) thematisiert wird.«<sup>115</sup> Die Kirche ist der Unterschied, den man nicht sieht, wenn man nur auf einen Ort, eine Tradition, eine Person oder ein Schema, kurzum: wenn man nur auf eine Sicht achtet. Das christologische »Und« begründet die Kirche nicht in der Purität der Uniformität, sondern in der – uner-

<sup>114</sup> Diese Purität war eine der Fragen des Tridentinums in seiner Lehre »über das Messopfer«. Vgl. DH 1745.

<sup>115</sup> Dalferth, »Was Gott ist, bestimme ich!«, 428–430, Anm. 42.

## Glaube im Konzil

schöpflichen und unvorhersehbaren – Diversität der Äußerungen und der Traditionen in ihren voneinander unterschiedenen Logiken, die sich anderen Religionen in deren jeweils eigenen Unterschieden ausgesetzt sehen. Dies wirft ekklesiologische Probleme auf.

In der Thematisierung dieses Problems der Standortgebundenheit markiert das Vatikanum II. seinen eigenen Standort in den Differenzen der Äußerungen und Traditionen, den es sonst nicht gäbe: er ist mit dem Ort verbunden, an dem es stattgefunden hat, und der ihm seinen Namen gibt, und mit den Personen, die sich an ihm beteiligt haben. Rom markiert im Übrigen selbst eine Differenz, auf die sich der Apostolische Stuhl gründet: Petrus und Paulus. Das Vatikanum II fand dort von 1962 bis 1965 statt, zugleich aber an vielen Orten innerhalb und außerhalb des Petersdoms: im Domus Mariae, Angelikum, Belgischen Kolleg et cetera, in Löwen, Florenz, Zürich et alii. Die Diversität und der Wechsel der Orte gehören nicht nur zu seiner Voraussetzung, sondern bestimmen zuerst die Welt der Bibel: von Abraham, Moses oder David bis zu Jesus, Petrus und Paulus. Dies hat theologische Bedeutung. Der Standort, der an Orten und durch Ortswechsel gewonnen wird, schließt ein und aus – so auch beim Konzil, das sich darin zugleich auch anderen Sichten ausgesetzt hat. Auf diese Weise hat es eine Position bezogen, die man – heute noch – befürworten oder ablehnen kann. Sie unterscheidet sich von der zuvor; sie macht einen Unterschied in der Zeit. »Dieses Konzil nimmt eine neue Ortsbestimmung für Theologie und Kirche vor.«<sup>116</sup> Es ist selbst die Differenz seiner Ergebnisse zu seiner Vorbereitung. Es wirft das Problem der Veränderung (»mutatio«, SC 21) des Standorts auf, den Zündstoff des Fundamentalismus: es konfrontiert die Identität der Lehre mit ihrem Wandel, die Stabilität der Kirche mit ihrer Instabilität, die Kontinuität der Tradition mit ihrer Diskontinuität, das Vertraute mit dem Fremden.<sup>117</sup> Es steht vor der Frage von Gewinn und Verlust; diese wird in der Liturgiereform besonders manifest; an ihr scheiden sich die Geister bis heute.

<sup>116</sup> Klinger, *Das Zweite Vatikanum und die Fundamentaltheologie*, 307. Moeller spricht von einer »Sicht«, die »die andere« ablöst: ders., *Die Entstehung der Konstitution, ideengeschichtlich betrachtet*, 103. »Der Standpunkt ist ein anderer, die Methode hat sich geändert«. De Lubac, *Die göttliche Offenbarung*, 224. Bei Pottmeyer ist vom »Wechsel des Standorts« die Rede: ders., *Vorwort*, 12.

<sup>117</sup> Vgl. Rahner, *Grundsätzliche Bemerkungen zum Thema: Wandelbares und Unwandelbares in der Kirche*; Kasper, *Bewahren oder verändern?*; ders., *Glaube und Geschichte*; Fresacher, *Gedächtnis im Wandel*. Man kann die Lage auch so beschreiben: »Der neue Weg ist ... kaum eingeschlagen und schon regen sich starke Tendenzen, sich wieder auf die alten Standorte zurückzuziehen.« Alberigo, *Die Situation des Christentums nach dem Vatikanum II*, 40. Dieses Exodus-Problem schlägt sich auch in den Texten nieder: »Wo das Neue geltend gemacht wird, finden sich immer wieder ... empathische Treuebekundungen zum Althergebrachten.« Pesch, *das Zweite Vatikanische Konzil*, 154.

Das Konzil assoziiert den Standort selbst nicht mit »stabilitas«, sondern – in Reminiszenz an Papst Pius XII. – mit »Hindurchgehen des Heiligen Geistes (*transitus Spiritus Sancti*)« (SC 43). Diese pneumatologische Assoziation bewegt sich im Zusammenhang seiner (inkarnationstheologischen und eschatologischen) Referenzen auf die Pesach-Liturgie (vgl. besonders SC 6 und 8; LG 5 und 48). Die transitorische Begründung relativiert den Standort nicht, sondern hebt ihn im Gegenteil hervor:<sup>118</sup> er ist nicht gleichgültig; auf ihn kommt es an, sonst wäre ein Wechsel belanglos; er lässt den Glauben nicht unberührt; er greift vielmehr in ihn ein; er bringt das Evangelium in die Situation, in der es bedeutet, was es bedeutet. Ein empirischer Relativismus ist dadurch ebenso ausgeschlossen wie ein ahistorischer Manichäismus: das Unverfügbare wird an das Veränderbare geknüpft, das Nichtbeliebige an das Kontingente, das *Aggiornamento* an das *Ressourcement*. Dies macht Unterscheidungen wie vorher und nachher, konservativ und progressiv, traditionalistisch und modernistisch, zeitgemäß und gestrig et cetera problematisch.

Partizipation und Lokation sind die Stichworte, in denen das Konzil die christologische Paradoxie artikuliert: als Problemanzeige, nicht als Lösung; als Entfaltung, nicht als Auflösung auf die eine oder die andere Seite. Es hält – wenn man so will – die Einheit der Differenz von Einheit und Differenz fest, nicht abstrakt, sondern konkret in den beiden Konstellationen, die *Sacrosanctum Concilium* und *Lumen Gentium* als Konstitutive christlicher Existenz und kirchlicher Aktion in der Moderne beschreiben.

## 2.5 Pastoral, Konnektivität und historische Kontingenz

Die gezeigten Problemkonstellationen werden von der *Dogmatischen Konstitution über die Offenbarung* und von der *Pastoralen Konstitution über die Kirche in der Welt von heute* wieder aufgegriffen und »ökumenisch« wie »pastoral« weiterentfaltet. Die eine gilt als theologisch fundamentale Summe, die andere als methodologisch wegweisende Frucht des Konzils. Man kann kritisieren, dass keine von beiden mehr explizit und systematisch auf den *spiritus liturgicum* zurückkommt, außer am Rand (vgl. DV 26; GS

<sup>118</sup> Diese Polarität von Lokation und Transition klingt auch in dem Disput zwischen Werbick und Ebertz an, in: *Lebendige Seelsorge* 55 (2004) 2–17. Vgl. dazu Ebertz / Fuchs / Sattler (Hg.), *Lernen, wo die Menschen sind*; Werbick, *Warum die Kirche vor Ort bleiben muss*; sowie aus evangelischer Sicht Pohl-Patalong, *Von der Ortskirche zu kirchlichen Orten*. Christologisch entfaltet ist der Zusammenhang bei Bachl, *Der schwierige Jesus*, insbesondere 17–42. Ähnlich auch Ratzinger: »Inkarnation ... bedeutet nicht Beliebigkeit, sondern bindet uns an die äußerlich zufällig erscheinende Geschichte von damals.« Ders., *Der Geist der Liturgie*, 192.

## Glaube im Konzil

38).<sup>119</sup> Aber er bestimmt dennoch, was sie zu sagen haben. Darauf konzentriert sich meine Aufmerksamkeit in diesem Abschnitt.

Ohne diesen Geist wäre die Transformation der eingeschliffenen Widersprüche nicht möglich gewesen: entweder *sola scriptura* oder *sola traditione*, entweder deduktiv oder induktiv, entweder dogmatisch oder soziologisch et cetera. Die Frage des libanesischen *Peritus* Corbon bringt es auf den Punkt: »Liegt nicht in dieser Überschreitung der eigentlich orientalische Elan?«<sup>120</sup> Auch der Suenens-Plan, der das Konzil in der Differenz von *ad intra* und *ad extra* vorsah und bis heute zur Interpretation der Konzilstexte herangezogen wird<sup>121</sup>, ist darin transformiert, wie auch Papst Benedikt XVI. in einem frühen Kommentar bemerkt: »Ganz ist freilich dieser Plan nie akzeptiert worden: Das Konzil hat – glücklicherweise! – auf eine durchgehende Systematisierung seiner Aussagen verzichtet und die einzelnen Texte als solche nebeneinander stehen gelassen; es hat damit auch die Gefahr einer ekklesiologischen Engführung und einer bloßen Selbstbespiegelung der Kirche vermieden. Vor allem durch die Offenbarungskonstitution wird das Ganze des Konzils und seines Redens von der Kirche nach oben hin geöffnet auf den redenden Gott, vor dem auch die Kirche nur hörend ist.«<sup>122</sup>

Ohne Zweifel ist diesem »Elan«, aber auch anderen der bereits erwähnten Einflüsse, allen voran der biblischen Orientierung, der Blick für das Problem der historischen Kontingenz zu verdanken; es wird einerseits von der Offenbarungskonstitution im Bezug auf die Schrift thematisiert und andererseits von der Pastoralen Konstitution im Bezug auf die Beschreibungen der Welt. Es geht um die Zeit, nicht als Äußeres, sondern als Inneres des christlichen Glaubens: als Form des Präsens des Christus-Mysteriums (vgl. besonders DV 2–4; 26; GS 10; 22; 38–40; 45). Angesprochen ist das Verhältnis von Identität und Differenz in der Zeit, von Stabilität und Instabilität, von Nichtbeliebigkeit und Kontingenz. Seine Thematisierung wurde im Konzil sicherlich auch durch den Rekurs auf die organische Metaphorik des Wachsens erleichtert (vgl. besonders DV 8 und die einschlägigen Passagen in GS). Darin meldete sich die Moderne in ihrer Entwicklungsperspek-

<sup>119</sup> Alberigo hat dies kritisiert und weist doch gerade dadurch auf diese Voraussetzung hin. Vgl. ders., Die Konstitution in Beziehung zur gesamten Lehre des Konzils. Sie wird in *Dei Verbum* und *Gaudium et Spes* auf andere Weise entfaltet als in *Sacrosanctum Concilium* und *Lumen Gentium*. Vgl. auch Ruggieri, Kirche und Welt.

<sup>120</sup> Corbon, Die Konstitution in der Sicht der orientalischen Theologie, 494.

<sup>121</sup> Vgl. besonders Klinger, Das Aggiornamento der Pastoralkonstitution, 173 f.; sowie Sander, Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*; und dessen bisher unveröffentlichte Habilitationsschrift, die sich wesentlich an der Einteilung von Suenens orientiert und sich dadurch Probleme der Grenzziehung einhandelt: ders., Glauben im Zeichen der Zeit. Verwiesen sei auch auf meine Anmerkung 39 in diesem Kapitel.

<sup>122</sup> Ratzinger, Die letzte Sitzungsperiode des Konzils, 80, Anm. 12.

tive zu Wort. Diese Perspektive löst, wie man damals schon sehen konnte, die damit bearbeiteten Probleme nicht, sondern wirft sie anders verschärft wieder auf. Dies kann man an den beiden Konstitutionen ebenso kritisieren, wie deren fehlenden Rekurs auf die theologischen Grundaussagen der Liturgiekonstitution.

Es kommt aber nicht auf das Wachstumsschema an, sondern auf die Möglichkeit, die Zeit als Problem des Glaubens und seiner Beschreibungen, die er über sich und die Welt in der Liturgie, im Dogma und in anderen Äußerungen anfertigt, vorzuführen. Dies muss man nicht zum Fortschritt erklären. Die Theologie kann alternative Theorien diskutieren. Nach Papst Benedikt XVI. (Joseph Ratzinger) schlägt sich in der Metaphorik »unser vertieftes Wissen um die Probleme historischen Verstehens nieder, dem die einfache Gegenüberstellung von Vorgegebenheit und Erklärung nun einmal nicht gerecht wird, weil die Erklärung als Prozess des Verstehens vom Verstandenen selbst nicht reinlich trennbar ist«. <sup>123</sup> Die Offenbarungskonstitution erklärt in diesem Zusammenhang den Kontrast von Subjektivismus oder Objektivismus zur Beschreibung ihres Themas für unbrauchbar. Darauf baut die Pastorale Konstitution auf. Ich komme darauf zurück.

Die Konzilsaussagen hierzu haben eine schwere Geburt hinter sich. Ihre Geschichte ist länger als die der anderen beiden Konstitutionen, mit denen sie eng verknüpft ist (insbesondere in der ersten und in der dritten *Sessions*-Periode). <sup>124</sup> Die Kontroversen um Tromps *De fontibus revelationis* schon während der Vorbereitung des Konzils erreichten – wie bereits erwähnt – am 20. und 21. 11. 1962 einen ersten entscheidenden Höhepunkt (mit zahlreichen Nachwehen, zu denen auch die stilisierte Konfrontation der Kardinäle Frings und Ottaviani vom 8. 11. 1963 gehört <sup>125</sup>), der die Einrichtung einer neuen Gemischten Kommission, wie sie auch für die Pastorale Konstitution zum Vorbild wurde, und die Zurückstellung des Themas bis zur vierten *Sessions*-Periode nach sich zog – und dadurch den Weg für die Arbeit an der Liturgie- und der Kirchenkonstitution frei machte. »Man kann ohne Übertreibung sagen ..., dass ... die Woche vom 14. bis zum 21. November 1962, die der Debatte über das Schema *De fontibus revelationis* gewidmet war, der Augenblick war, in dem sich eine für die Zukunft des Konzils und infolgedessen für die katholische Kirche selbst entscheidende Wende vollzog: Von der Pacelli-Kirche, die der Moderne im wesentlichen

<sup>123</sup> Ratzinger, Kommentar zum Prooemium, I. und II. Kapitel, 521. Siehe auch 2.1 in dieser Untersuchung.

<sup>124</sup> Vgl. Hoping, Theologischer Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung *Dei Verbum* (darin die aktuellste Bibliografie); Ruggieri, Der erste Konflikt in Fragen der Lehre; Sauer, Erfahrung und Glaube; ders., The Doctrinal and the Pastoral; Velati, Il completamento dell'agenda conciliari, besonders 350–366.

<sup>125</sup> Siehe Anmerkung 89.

## Glaube im Konzil

noch feindlich gegenüberstand, und die darin die letzte Erbin der Kirche der Restauration im 19. Jahrhundert war, hin zu einer Kirche, welche die Freundin aller Menschen ist, auch wenn diese Kinder der modernen Gesellschaft, ihrer Kultur und ihrer Geschichte sind.«<sup>126</sup> Von da an bis zur Verabschiedung von *Dei verbum* knapp drei Wochen vor der Pastoralen Konstitution am 18. 11. 1965 (zusammen mit dem Laiendekret, dessen Redaktion Einfluss auf beide Konstitutionen hatte) aber erlebten die neue Kommission und ihr neues Schema *De revelatione* zahlreiche Störungen und Attacken, insbesondere auch von Seiten des *Coetus*.

Dem anderen Text, der währenddessen nur unter der entsprechenden Nummer der Liste der Schemata, an deren Ende sie jeweils stand (erst XVII., dann XIII.), geführt wurde, erging es nicht besser. Er schaffte erst in der vierten *Sessions*-Periode, die in der dritten noch nicht sicher war, parallel zur Debatte über die Offenbarungskonstitution (in einer Phase der Ermüdung und der Überschwemmung mit Beschlusstexten) den Durchbruch zur »Pastoralen Konstitution«. »Durch fünf Phasen, in denen er ›gestorben‹ war, und fünf Phasen der Wiederauferstehung hindurch hatte der Text ... eine unglaubliche Zahl von Hindernissen überwunden, die daraus resultierten, dass der Text völlig neu war, eine derartige Masse von verschiedenen Problemen beinhaltete und dass sich so viele Mitglieder an der Gemischten Kommission beteiligten. Lediglich die ›Anhangkapitel‹ [den zweiten Teil von GS, BF] hatten die Schlacht siegreich überstanden, das heißt unter Beibehaltung der Grundtendenz und eines wesentlichen Teils der Formulierung. Nach einer Periode der ›Finsternis‹, die zwei Texte lang andauerte (Mecheln und Zürich), während der sie von einer Stunde auf die andere in den Rang von ›Privattexten‹ degradiert wurden, waren sie wieder aufgetaucht, wurden wie eine Reihe von Waggons an den zur Abfahrt bereitstehenden ›dogmatischen Zug‹ [den ersten Teil von GS, BF] angehängt, wobei auf jeder Station die Wagen umgestellt wurden! Man fragt sich, ob nicht gerade sie das Ihre dazu beigetragen haben, den Haupttext zu retten. Er wurde ›bescheidener‹, konkreter und schlichter.«<sup>127</sup> In der vierten *Sessions*-Periode wurde das in den vorbereitenden *Intersessiones* unter der Redaktion des Pariser Soziologen Hauptmann zum sechsten Mal neu erarbeitete Schema noch einmal zu mehr als 30% reformuliert. Seine Genese ist in dieser Zeit auch mit dem Namen des späteren Papstes Johannes Paul II. verbunden, unter dessen Federführung jener unter 2.3 erwähnte polnische Alternativvorschlag während der dritten *Sessions*-Periode gemacht wurde, der jedoch erst danach Beachtung fand. Nicht nur in der Kurie gab es bekanntlich starke Interessen, das Schema überhaupt abzusetzen oder wenigstens in

<sup>126</sup> Ruggieri, Der erste Konflikt in Fragen der Lehre, 273.

<sup>127</sup> Moeller, Die Geschichte der Pastoralen Konstitution, 277.



seiner Aussage gegenüber den anderen Konstitutionen zu relativieren, was sich insbesondere im Streit um die *Adnexa* (also den zweiten Teil) und um den Titel »Pastorale Konstitution«, der deshalb eine eigene Fußnote erhielt, niederschlug. Bis heute können sich die Konstitution und die theologischen Entwürfe, die sich darauf berufen, nicht dem Verdacht des Relativismus entziehen.

Die Aussagen in *Dei verbum* und in *Gaudium et spes* sind von den Irritationen gezeichnet, die sie hervorgerufen haben. Vor allem das zweite Kapitel der einen und der zweite im Verhältnis zum ersten Teil der anderen Konstitution tragen die Spuren davon. Sie bringen wie in keinem anderen Dokument Dissens zur Sprache: »die weite Varietät der Sichten«<sup>128</sup>; sie bestimmen die theologischen Kontroversen bis heute, man kann sagen: von *Humanae Vitae* bis zur Theologie der Religionen; sie stellen sie in historische Zusammenhänge, insbesondere in die Differenzen von tridentinisch und reformatorisch sowie von antimodernistisch und atheistisch beziehungsweise religiös und säkular. Sie geben ihnen eine Überschrift. Der Titel der einen Konstitution, über den erst zuletzt entschieden wurde, gibt das Thema der anderen an, die im Anschluss daran mit den noch übrigen drei anderen Dokumenten in der letzten Abstimmung vom 7. 12. 1965, zugleich dem Tag der gegenseitigen Aufhebung der Exkommunikationen zwischen Rom und Konstantinopel von 1054 beschlossen wurde: »Indem sie [die Hochheilige Synode, BF] Gottes Wort ehrfürchtig hört (*Dei verbum religiose audiens*) und getreu verkündet, ... beabsichtigt sie, ... die echte Lehre ... vorzulegen, damit die gesamte Welt (*mundus universus*) im Hören auf die Verkündigung des Heiles glaubt, im Glauben hofft, im Hoffen liebt.« (DV 1). Die Referenzen dieses Satzes auf den ersten Johannesbrief (1 Joh 1,2 f.) und auf Augustinus erleichterten die Entscheidung. Sie spielten eine wichtige Rolle in der Textgenese. Das – in vielen Tagebüchern hervorgehobene – Erlebnis der täglichen feierlichen Inthronisation des Evangelienbuchs in der Aula des Petersdoms stellte ein ebenso wichtiges Bezugsmoment dar.<sup>129</sup> *Gaudium et spes* greift diesen Satz an zentraler Stelle in christologischem Sinn wieder auf: »Das Wort Gottes (*Verbum enim Dei*), durch das alles geworden ist, ist nämlich selbst Fleisch geworden, so dass Er als vollkommener Mensch alle rettete und alles zusammenfasste (*omnes salvaret et universa recapitularet*).« (GS 45; vgl. GS 38 und 39) Beide Sätze sind universalistisch formuliert.

Die Konstitutionen, in denen sie stehen, erklären jedoch nicht den

<sup>128</sup> Tanner, *The Church in the World*, 327.

<sup>129</sup> Vgl. Raguer, *Das früheste Gepräge der Versammlung*, 218–223. Bekannt ist das Votum des Mainzer Bischofs Volk am 6. 10. 1964, das eine Verbindung zur Liturgiekonstitution forderte: »In der heiligen Liturgie inzensieren wir die Heilige Schrift und nicht die Tradition, in dieser Aula erheben wir feierlich die Heilige Schrift und nicht die Tradition.« ASCOV III/3, 344. Vgl. Sauer, *The Doctrinal and the Pastoral*.

## Glaube im Konzil

Konsens zur Voraussetzung, sondern die »Autonomie« der historischen Diversität des Kontingenten (GS 36; 41; vgl. besonders GS 43; 44; 76), und sie thematisieren das Verstehen (*audiens*) des Wortes Gottes selbst auf dem Hintergrund der historischen Dissense dieses Verstehens. Sie stehen zweifellos im Problemhorizont der beiden Konstitutionen *Sacrosanctum Concilium* und *Lumen Gentium*, auch wenn sie ihn nicht explizit in seiner sakraments- und eucharistietheologischen Begründung wieder aufgreifen. Sie rücken ihn vielmehr in den Zusammenhang von Wort und Zeichen. Dadurch gewinnen Linguistik und Semiotik, Historik und Soziologie Bedeutung für die Theologie. Dieser Zusammenhang verweist auf einen weiteren Dissens, der die Theologie unter anderer Terminologie bis heute beschäftigt, und der ihn erklärt. Gemeint ist der – von beiden Seiten vielfach stilisierte – Streit zwischen thomistischer (also an Aristoteles anknüpfender) und augustinischer (also an Platon anknüpfender) Interpretation der Inkarnation und insofern der Formel von Chalkedon (451). Geht man von der mit dieser Formel verbundenen Sicht aus oder von der damit bezeichneten Realität? Anders gesagt: Fängt man mit der Semantik oder mit der Pragmatik an? Der Weltbegriff (*mundus*), den das Konzil verwendet, und der in der Pastoralen Konstitution zum Problem wird, steht vor dieser Frage: Er bezeichnet eine Realität, die nicht von der Beschreibung dieser Realität abstrahieren kann; sie verändert sich mit ihr. Man kann ihn also nicht auf ein stabiles, dinghaftes Objekt beziehen.

Dadurch verschärft sich »das unauslotbare Grundproblem der Ortsbestimmung des Christlichen in der Welt von heute«<sup>130</sup>: Der Glaube kann die Welt nicht unabhängig von dem Weltbild, dem er in dieser Welt folgt, beschreiben, wenn er zum Beispiel sagt: Die Welt ist nicht, was sie ist, sondern von der Sünde heimgesuchte heilsökonomische Schöpfung Gottes. Die Differenz, die der Glaube in die Welt einträgt, lässt ihn weder auf die eine noch auf die andere Seite entkommen, weder in die Transzendenz noch in die Immanenz; er gewinnt in der Welt erst seinen Sinn, diese nicht für das Letzte zu halten.

Damit ist nun nicht nur die Polemik von Supranaturalismus gegen Relativismus berührt, sondern auch die westeuropäische Dominanz der Theologie gegenüber anderen Sichten, insbesondere denen des Ostens und des Südens, die mit diesem Streit in dieser Form wenig anzufangen wissen. Insofern weist dieser in seiner Beschreibung der Universalität des Präsens des Christus-Mysteriums wiederum auf das – unter 2.3 und 2.4 benannte – Verhältnis von Lokalität und Globalität hin. Prägnant zum Ausdruck kommt er in den Kommentaren von Chenu und Ratzinger zur Pastoralen

<sup>130</sup> Ratzinger, Die letzte Sitzungsperiode des Konzils, 10.

Konstitution.<sup>131</sup> »Der augustinische Ansatz arbeitet typischerweise mit einer scharfen und unmittelbaren Unterscheidung zwischen Sünde und Gnade, natürlicher Vernunft und Glaube. Die natürliche Welt erscheint ... als ein Zeichen, das über sich hinaus, auf das Spirituelle und Übernatürliche verweist ... Der typisch thomistische Ansatz führt dagegen eine theoretische Differenzierung des Natürlichen herbei ... Sünde ist, was der Natur nicht entspricht oder widerspricht, während Gnade heilt und auf transzendente Weise Natur erfüllt. Dies erlaubt es zunächst, die wirklichen Beschränkungen der Natur zu differenzieren, ohne diese als sündhaft bezeichnen zu müssen, und sich gleichzeitig der Macht der Gnade, als Erfüllung und nicht als Zerstörung der Natur, zu versichern. Aus diesem Grunde war es Thomas möglich, die mit aristotelischer Philosophie und arabischer Wissenschaft der christlichen Kultur neu eröffnete Welt anzunehmen, ohne – wie dies viele Augustinianer zu dieser Zeit taten – zu glauben, dass dies eine Entzweiung des Heiligen darstelle.« Diesen Streit kann man in der Auseinandersetzung um die Pastorale Konstitution wiederholt sehen: »In typisch augustinischer Weise lasen einige die thomistischen Unterscheidungen ... Sie forderten, bevor die charakteristischen Merkmale der Moderne begrüßt werden könnten, eine stärkere Betonung der Theologie des Kreuzes, um so die Notwendigkeit der Bekehrung zu symbolisieren. Dies entsprach der Kritik, die Thomas im 13. Jahrhundert von den Augustinianern erhalten hatte.«<sup>132</sup> Der Dissens verteilt sich in diesem Fall nicht auf Minorität und Majorität des Konzils. Ebenso wenig lässt er sich einfach der französischen und der belgischen Theologie auf der einen Seite und der deutschen auf der anderen zuordnen. Rahners Theologie steht der von Chenu näher als der Ratzingers oder von Balthasars. Die Pastorale Konstitution wäre beinahe an ihm gescheitert. Die »Augustinisten« finden nun vor allem im dritten Kapitel des ersten Teils Anknüpfungsmöglichkeiten, die »Thomisten« vor allem im vierten Kapitel dieses Teils.

Thema des Streits ist die in der Liturgie- und der Kirchenkonstitution unter christologischen und sakramentstheologischen Vorzeichen besprochene Differenz von Transzendenz und Immanenz in den Differenzen ihrer Bezeichnung. Nicht über das Dass, sondern über das Wie wird gestritten,

<sup>131</sup> Am deutlichsten sieht man den Unterschied der Positionen im Kommentar zu *Gaudium et spes*: vgl. Chenu, Die Aufgabe der Kirche in der Welt von heute; Ratzinger, Erstes Kapitel des ersten Teils. Letzterer nimmt den Faden des Kommentars zu *Dei verbum* wieder auf; ders., Kommentar zum Prooemium, I. und II. Kapitel. Zum Streit vgl. Komonchak, Le valutazioni sulla *Gaudium et spes*; ders., Das II. Vatikanum und die Auseinandersetzung zwischen Katholizismus und Liberalismus.

<sup>132</sup> Komonchak, Das II. Vatikanum und die Auseinandersetzung zwischen Katholizismus und Liberalismus, 159 f., 161. Vgl. Moeller, Die Geschichte der Pastoralkonstitution; Sander, Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*; Turbanti, Un concilio per il mondo moderno.

## Glaube im Konzil

das heißt: über die Form ihrer Aussage in der *actio Ecclesiae*, im Dogma (im weiteren wie im engeren lehramtlichen Sinn), in der Liturgie und in allen anderen Äußerungen dieser *actio* in der Gesellschaft. Ausgangspunkt der einen Position ist die Universalität des Präsens des Wortes Gottes in der historischen Kontingenz der Welt, der der anderen hingegen die Alterität einer mit diesem Wort verbundenen universalen Sicht der historisch kontingenten Welt. Einmal erscheint die christologische Differenz in ihrem Potenzial zur Selbstbestimmung, das andere Mal erscheint sie in ihrem Potenzial zur Infragestellung. Die Divergenzen der beiden Sichten verbinden Ekklesiologie und Epistemologie. Die Erbsündentheologie hat hier ihren Ort. Es geht um Eschatologie.<sup>133</sup> Der Dissens wirkt sich bis heute auf konkrete Diskussionen aus: beispielsweise über die adäquate oder inadäquate Unterscheidung von Klerus und Laien (vgl. AA 5), über die Relationierung von *fides* und *ratio* in der Theologie oder über die »pastorale« Ausrichtung von Organisationsreformen der Bistümer.

Die eine Sicht vertritt eine Evolutionsperspektive. Ihr wird pastoraler Optimismus und Teilhardismus vorgeworfen. Sie verbindet Inkarnation und Rekapitulation im Sinn von Vollendung, Heilung und Bewahrung des Kontingenten. »Die Welt ist nicht bloß das Betätigungsfeld der Kirche; sie ist im Mysterium der Rekapitulation die Schöpfung auf dem Weg zur Vollendung.«<sup>134</sup> Die Akzeptanz des Bestehenden ist hier durchaus mit kritischem Engagement aus Solidarität im Blick auf das Künftige verbunden. Sie schließt die Relativierung des Eigenen ein. Die andere Sicht folgt einer Interventionsperspektive. Ihr wird ekklesiologischer Monophysitismus und Spiritualismus vorgeworfen. Sie verbindet Inkarnation und Apokalypse im Sinn von Unterscheidung, Reinigung und Erlösung des Kontingenten. Sie betont, »dass göttliches Heil wesentlich als Rechtfertigung des *Sünders* ergeht, dass die Gnade durch das Gericht des Kreuzes hindurch sich vollzieht

<sup>133</sup> Darauf verweisen insbesondere die Voten und die Kommentare aus den Traditionen des Ostens. Vgl. Chenu, Die Aufgabe der Kirche in der Welt von heute; Corbon, Die Konstitution in der Sicht der orientalischen Theologie; Clement, Gedanken eines orthodoxen Laientheologen; Müller, Die Kirche als »Zeichen und Werkzeug« der Vollendung.

<sup>134</sup> Chenu, Die Aufgabe der Kirche in der Welt von heute, 239. »Es wäre daher unangebracht und exegetisch nicht exakt, wollte man in der Kommentierung dieses großen Konzilstextes [*Gaudium et spes*, BF] von der ›Präsenz des Übernatürlichen‹ im Leben und in der Geschichte des Menschen ausgehen.« Ebd. 237. Er kritisiert an *Gaudium et spes*, dass »die kosmische Dimension der christlichen Heilsökonomie ... in den Hintergrund geraten [sei, BF], wie das bei den Lateinern schon immer der Fall war, wo der Augustinismus mit seinem Spiritualismus und Psychologismus das Heil extrem verinnerlicht hatte« Ebd. 242. Mit Rekurs auf Maximus Confessor betont er stattdessen: »Die Unterscheidung der zwei Naturen [in der Formel von Chalkedon, BF] gibt der menschlichen Natur den Weg frei, sich mit ihrem ganzen positiven Gehalt für die Verwirklichung der Synthese einzusetzen, welche die Welt und Gott verbinden muss.« Ebd. 243.

und so selbst immer auch Gerichtscharakter trägt<sup>135</sup>. Die Kritik am Bestehenden ist hier durchaus mit Gelassenheit aus der Erwartung des Künftigen verbunden. Sie schließt ebenfalls die Relativierung des Eigenen ein. Es geht in beiden Sichtweisen – anders ausgedrückt – auch um die Form der Untrennbarkeit von Kontemplation und Aktion, von *ora et labora*, von Mystik und Politik.

Die eine Auffassung hat ein Konformitäts-Problem (vgl. GS 37 mit Referenz auf Röm 12,2): Wie lässt sich darin die Kirche noch von der Gesellschaft unterscheiden, um ihr etwas zu sagen zu haben? Wie lässt sich verhindern, dass sie das Wort Gottes mit der Welt der Bezeichnungen verwechselt? Die andere hat ein Externitäts-Problem (vgl. GS 42 mit Referenz auf LG 1): Wie lässt sich darin die Kirche als ein – injizierendes – Gegenüber zur Gesellschaft erklären, der sie doch angehört? Wie lässt sich verhindern, dass sie das Wort Gottes im weltfreien Zugriff zu haben glaubt – und es dabei ebenso mit seinen menschlichen Bezeichnungen verwechselt? Beide Risiken sind nicht ohne weiteres von der Hand zu weisen. Die gegenseitigen Polemiken täuschen darüber hinweg. Vor diesem Problem steht auch die an Klingers Position anknüpfende Ekklesiologie von Sander.<sup>136</sup> In deren vor allem an Chenu's Theologie orientierten Vermittlungsvorschlag entsteht (ähnlich wie bei Klinger) ein eigentümliches Gegenüber von Kirche und Gesellschaft (Menschen, Bedürfnisse der Zeit), das sich nicht erklären lässt. »Pastoral« wird als »Perspektivenwechsel« beschrieben von der Innen- zur Außen- zur Innensicht. Aber wer vollzieht ihn? Der Vorschlag geht einerseits von einer »Identität« der Kirche aus, die sich *ad intra* und *ad extra* wenden kann, und andererseits von einer, die sich »von Not und Segen des heutigen Lebens her« erst – diese bezeichnend – selbst bestimmt, ja überhaupt erst konstituiert. Die Dualität von Religions- und Pastoralgemeinschaft, die diese Zweiseitigkeit erklären soll, wird in eine Wachstumsperspektive gebracht: »Je

<sup>135</sup> Ratzinger, Kommentar zum Prooemium, I. und II. Kapitel, 509. Er kritisiert an der Pastoralen Konstitution (in Nachzeichnung ihrer Textgeschichte), dass ihre »aus einer thomistisch gerichteten und auch durch die Sicht der griechischen Väter bestimmten theologischen Grundhaltung« herrührende »optimistische Grundstimmung ... die Sünde zwar nicht übergeht, aber mehr vom Schöpfungsgedanken und vom Wissen um das schon geschehende Heil bestimmt wird ... Die Unheimlichkeit der Sünde wird mit vollem Nachdruck anerkannt, aber sie bestimmt doch nicht die Sicht in einer Weise, wie das in der lutherischen Theologie oder auch im katholischen Augustinismus der Neuzeit der Fall ist.« Ders., Erstes Kapitel des ersten Teils, 319f. Steht die Theologie von Papst Benedikt XVI. (Ratzinger) der Theologie der Befreiung näher, als man meint?

<sup>136</sup> Vgl. Sander, Die Zeichen der Zeit; ders., Die Zeichen der Zeit erkennen und Gott benennen; ders., Das Außen des Glaubens – eine Autorität der Theologie; ders., Die pastorale Grammatik der Lehre; ders., Nicht ausweichen; ders., Glauben im Zeichen der Zeit; ders., Theologischer Kommentar zur Pastoralen Konstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*. Verwiesen sei hierzu auch auf meine Anmerkung 39 in diesem Kapitel. Zu Klinger siehe die Anmerkung 100 in diesem Kapitel.

## Glaube im Konzil

mehr die Kirche sich um diese pastorale Natur Gottes konstituiert, desto mehr wird sie zu der christlichen Religionsgemeinschaft, die sie beanspruchen kann zu sein und zu der sie in der Welt von heute gerufen ist.« Ist sie nun selbst innerhalb der Differenz von Immanenz und Transzendenz platziert oder außerhalb, auf der Seite »von geschichtlich-immanenten Fragestellungen« oder von »ewig-transzendenten Zuordnungen«?<sup>137</sup> Und wo hat diese Aussage selbst ihren Grund? Der Vermittlungsversuch formuliert keine Lösung, sondern Probleme, die mit diesen und weiteren Fragen aufgeworfen sind, nicht zuletzt auch im Bezug auf den verwendeten Weltbegriff. Sie betreffen den Standort der Kirche und ihrer Beschreibung (der Ekklesiologie). Der Rekurs auf die Semiotik von Peirce, mit dem Sander die Zeichenfunktion der Kirche in die Dreierkonstellation der Zeichen in der Zeit rückt, löst sie nicht, sondern verschärft sie weiter. Ich komme gleich noch einmal darauf zurück. Die Stärke dieses Vorschlags besteht in seinem radikalen Hinweis auf die Unsicherheit, in der mit dem christlichen Glauben die Theologie der Zeit (sozialen Notlagen, sprachlichen Formen, signifikanten Zeichen et cetera) anheim gestellt ist.

Zurück zu den beiden Positionen hinter *Gaudium et spes*: Ihr Problem-potenzial liegt in deren Dissens selbst. Was wäre die eine Position ohne die andere? Die Einseitigkeit der einen ist auf die Einseitigkeit der anderen angewiesen. *Gaudium et spes* klärt (deshalb) den Widerspruch nicht. Die Konstitution lehnt – in traditioneller Konzils-Manier – weder die eine noch die andere Position ab. Sie formuliert – und dies entgegen ihrer eigenen Standortbestimmung nicht im pastoralen, sondern im herkömmlichen Ton, der unweigerlich an die Form der *Anathemata* erinnert (was ebenso zu den Widersprüchen dieses Konzils gehört, wie die neuscholastischen Formulierungen, auf die es hier und da zurückkommt): »Die Wahrheit verfehlen die (*discedunt*), die im Bewusstsein, hier keine bleibende Stätte zu haben, sondern die künftige zu suchen, darum meinen, sie könnten ihre irdischen Pflichten

<sup>137</sup> Alle Zitate aus Sander, Die pastorale Grammatik der Lehre – ein Wille zur Macht von Gottes Heil im Zeichen der Zeit, 204–206. Die Problematik zeigt sich auch deutlich in seiner – explizit auf die thomistisch-aristotelische Sicht referierenden – Darstellung der Diskussion über die Interpretation der *loci-theologici*-Theologie Canos, insbesondere zwischen Klinger und Seckler. Vgl. ders., Das Außen des Glaubens – eine Autorität der Theologie. Siehe auch meine Anmerkung 146 in diesem Kapitel. Der Dissens war ähnlich bei Kardinal Kasper im Disput mit Kardinal Ratzinger über die Priorität der einen universalen Kirche wieder angesprochen. Ich verweise auf Anmerkung 109 in diesem Kapitel. Er zeichnet sich bereits ab in: Ratzinger, Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura; ders., Gratia supponit naturam; Kasper, Das Absolute in der Geschichte; ders., Dogma unter dem Wort Gottes. Vgl. auch ders., Theologie und Kirche, 195–212. Eine jüngere auf die Differenz von augustinischer und pelagianischer Gnadentheologie zugespitzte Darstellung findet sich in Menke, Das Kriterium des Christseins.

vernachlässigen (*negligere*) ... Im selben Grade aber irren die (*non minus errant*), die umgekehrt meinen, so im irdischen Tun und Treiben aufgehen zu können, als hätte das darum gar nichts (*aliena*) mit dem religiösen Leben zu tun ... Diese Spaltung (*discidium*) bei vielen zwischen dem Glauben, den man bekennt, und dem täglichen Leben gehört zu den schweren Verirrungen (*gravores errores*) der Zeit.« (GS 43) Diese Definition stellt eine offene Frage, die auch im Proömium anklingt und an weiteren Stellen auftaucht (vgl. besonders GS 1–4; 10; 38 und 39): Wie lässt sich das Verhältnis von christlichem Glauben und Welt unter den soziologisch und epistemologisch beschreibbaren Bedingungen der modernen Gesellschaft und des modernen Bewusstseins heute theologisch erklären?

Der Begriff des Dialogs, auf den das Konzil dafür zurückgreift, bietet – wie besprochen – keine Erklärung, sondern vielmehr eine Problemanzeige. Man kann das Verhältnis nicht im Schema eines einfachen Gegenübers von hier und dort abbilden (Kirche hier – Menschen dort, Kirche hier – Zeit dort, Kirche hier – Gesellschaft dort et cetera), geschweige denn einer *face-to-face*-Interaktion von Personen. Die Definition enthält lediglich eine negative Aussage: Der Grunddifferenz des christlichen Glaubens entspricht weder eine Vernachlässigung noch eine Verherrlichung des Irdischen; sie gibt weder einen Grund dazu, das Religiöse Anderem vorzuziehen, noch dazu, es darauf zu reduzieren, auf Kultur oder Moral oder anderes. Die sakramentstheologische Konstellation bleibt erhalten, ihre Entfaltung aber dem Disput und der Praxis überlassen. Darin zeigt sich erneut, wie das Konzil keine Lösungen, sondern vielmehr Problemanzeigen formuliert hat. An drei Aspekten lässt sich dies weiter verdeutlichen. Sie spielen eine wichtige Rolle in der Interpretation von *Dei verbum* und *Gaudium et spes*. Man könnte möglicherweise aber auch andere herausgreifen.

(1) Die leicht übersehene Sternchen-Fußnote zum Titel der Pastoralen Konstitution benennt den ersten Aspekt: das sogenannte »pastorale Prinzip«. »Es findet seine Entfaltung in der Pastoralenkonstitution ›Gaudium et spes‹, seine Begründung jedoch geschieht in der Offenbarungskonstitution ›Dei Verbum‹.«<sup>138</sup> Es beschreibt die Form, in der der Glaube in der Moderne etwas zu sagen hat; es ist nicht paternalistisch gemeint; es setzt die Innen-

<sup>138</sup> Sauer, Erfahrung und Glaube, 8. Vgl. Theobald, La Chiesa sotto la Parola di Dio. Neben Hanjo Sauer sind es vor allem Rainer Bucher und Hans-Joachim Sander, die dieses Prinzip in Anknüpfung an Klingers Konzils-Exegese weiter entfaltet haben. Vgl. Bucher, Neue Zeiten und welche Kirche; ders., Neuer Wein in alte Schläuche?; ders. (Hg.), Die Theologie in den Kontrasten der Zukunft – Perspektiven des theologischen Diskurses. Wegweisend hierzu bleibt Chenu. Vgl. ders., *Peuple de Dieu dans le Monde*; ders., Ein prophetisches Konzil. Kritisch vgl. Rahner, Zur theologischen Problematik einer »Pastoralenkonstitution«; Kasper, Die Kirche in der Welt von heute; ders., Glaube und Geschichte, besonders 159–257.

## Glaube im Konzil

Außen-Differenz anders an; es hat ökumenische Qualität. In der Anmerkung heißt es: »Die Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute besteht zwar aus zwei Teilen, bildet jedoch eines (*unum*). Sie wird ›pastoral‹ genannt, weil sie gestützt auf Prinzipien der Lehre, das Verhältnis der Kirche zur Welt und zu den Menschen von heute darzustellen beabsichtigt. So fehlt weder im ersten Teil die pastorale Zielsetzung noch im zweiten Teil die lehrhafte (*doctrinalis*) Zielsetzung.« Man kann also nicht das eine auf das andere reduzieren oder das eine vom anderen deduzieren. Vielmehr konstituiert sich die Lehre pastoral, das heißt: »unter Berücksichtigung ... der veränderlichen (*mutabilium*) Umstände, mit denen die Dinge, um die es sich handelt, ihrer Natur nach verknüpft sind«, so im letzten Satz der Fußnote. Am Schluss kommt die Konstitution wieder darauf zurück und betont noch einmal die immense Diversität der Formen in ihrer unablässigen Evolution: »dicensanti evolutioni subiectis« (GS 91).

Dies gilt für die gesamte *actio Ecclesiae*: der Wandel der Zeit ist nicht das beliebige Außen dieser *actio*, sondern ihre eigene Herausforderung, an der sie sich laufend formt; und die Gesellschaft »ist nicht ... das feindliche Außen, sondern der Ort, an dem das Evangelium scheitert oder zur Geltung gebracht wird und ohne den es überhaupt nicht in seiner Bedeutung erschlossen werden kann«<sup>139</sup>. *Gaudium et spes* orientiert sich an einem methodischen Dreischritt, der dieses Verhältnis in eine zeitliche und schriftliche Linearität bringt: Sehen, Urteilen, Handeln. Am 17.–20. 11. 1964 kam die Zentrale Unterkommission für das Schema XIII zu dem Beschluss, dieser Methode der Christlichen Arbeiterjugend (CAJ) nach dem Aufruf Joseph Cardijns »Va Libère mon peuple!« zu folgen (und hier schließt sich wiederum ein Kreis zur Liturgischen Bewegung): »Soweit irgend möglich muss jede Unterkommission: von Fakten ausgehen, sich ein christliches Urteil darüber bilden, im Licht des Evangeliums und der katholischen Tradition von den Vätern bis zu den zeitgenössischen Dokumenten des Lehramtes, und konkrete Orientierungen für die Aktion andeuten (pastoraler Aspekt).«<sup>140</sup>

Die Methode betont ursprünglich die Notwendigkeit des Standortwechsels. Sie wirft in ihrem wissenschaftlichen Gebrauch aber das Problem

<sup>139</sup> Bucher, *Neue Zeiten und welche Kirche*, 42. »›Pastoral‹ geht weit über das hinaus, was der klassische Seelsorgebegriff als die individuelle, heilsorientierte, lebenslange ›Seelenführung‹ von Laien durch Kleriker umfasst. ›Pastoral‹ ist auf dem II. Vatikanum ein Gesamtbegriff für das evangeliumsgemäße Handeln der Kirche in ihrer Gegenwart ... Pastoral geschieht dort, wo das Evangelium und die Welt von heute an einem konkreten Ort in einen kreativen Kontrast gebracht werden. Das aber geschieht nur in den Kontrasten und Konflikten, also in den Problemen der Gegenwart und nicht an ihnen vorbei.« Ebd. 41 f. Vgl. Sander, *Die pastorale Grammatik der Lehre*.

<sup>140</sup> AS V/3, 109.



auf, »dass im Vollzug die drei Schritte nicht säuberlich voneinander getrennt werden können, sondern sich gegenseitig durchdringen. So sehr etwa die vorgenommene Analyse methodisch nachprüfbar sein muss, so erfolgt sie niemals neutral, sondern ist sie bereits interesse- beziehungsweise optionsgeleitet.«<sup>141</sup> Es geht jedoch nicht nur um erkenntnisleitende Interessen. Denn auch wenn man den Dreischritt verändert, zum Beispiel in Urteilen, Handeln, Sehen oder Handeln, Sehen, Urteilen, bleibt dieser eine künstliche Unterscheidung. Sie mag nützlich sein, aber das Sehen ist schon ein Handeln, das urteilt. Hinzu kommt, dass sich dieser Vorgang in der Gesellschaft millionenfach simultan wiederholt. Dadurch entstehen Effekte, die mit dieser Methode unmöglich zu erfassen, geschweige denn zu steuern sind. Kultur ist eine Beschreibungsform, die die Gesellschaft für dieses Problem entwickelt hat. Ich komme im 5. und im 8. Kapitel darauf zurück.

Damit sind also epistemologische und soziologische Probleme aufgeworfen; diese haben mit der Standortgebundenheit und der Simultaneität der Sichten in der Gesellschaft zu tun. Anders ausgedrückt: man kann die Analyse nicht von dem Glauben lösen, der sie vollzieht; sie ist bereits eine Glaubensaussage oder keine; sie wird so oder so verstanden; auf diese Weise verändert sich der Glaube, der sie macht. In einer Metapher, die in beiden Konstitutionen in Verbform auftaucht, und auf die ich bereits unter 2.1 hingewiesen habe, kommt diese soziale Erkenntnislage zum Ausdruck: »Freude und Hoffnung (*Gaudium et spes*), Trauer und Angst der Menschen dieser Zeit, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind Freude und Hoffnung, Trauer und Angst auch der Jünger Christi (*gaudium sunt et spes ... etiam*), und es findet sich nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in ihrem Herzen wiederhallt (*resonet*).« (GS 1) Dasselbe Wort taucht in der Offenbarungskonstitution mit Referenz auf Kol 3,26 wieder auf: »Gott, der einst gesprochen hat, ist ohne Unterlass im Gespräch (*colloquitur*) mit seiner Braut, und der Heilige Geist, durch den die lebendige Stimme des Evangeliums (*viva vox Evangelii*) in der Kirche und durch sie in der Welt wiederhallt (*resonat*), führt die Glaubenden in alle Wahrheit ein und lässt das Wort Christi in ihnen überreich wohnen.« (DV 8). An anderen Stellen wird das Bild des Spiegels oder des reflektierenden Lichts verwendet: »veluti speculum« (DV 7) und »lumen repercussum« (GS 40). Es knüpft an die patristische Mond-Metaphorik an. Die Braut-Metaphorik wird ähnlich gebraucht. Darin wird sie allerdings aus einer modernen *gender*-Perspektive heraus problematisch.

Die *actio Ecclesiae* wird – pneumatologisch – als Resonanz des Evangeliums in der Welt und der Welt im Glauben beschrieben. Beide Seiten sind nicht voneinander zu lösen. Der »pastorale« Ansatz verbietet die Unterschei-

<sup>141</sup> Mette, *Gaudium et spes* – Die Pastoralkonstitution und das Pastoralankonzil, 125.

## Glaube im Konzil

dung von Kirche und Welt im Schema von innen und außen; er geht aber auch nicht von Konsonanz aus, sondern von Resonanz, nicht von einem konsensuellen, sondern von einem rekursiven Verhältnis. Statt der Unberührbarkeit des Glaubensgutes, hebt er die Unkontrollierbarkeit eines transitorischen Prozesses hervor, in dem der Glaube sich sozial und historisch konstituiert: derselbe geht als ein anderer daraus hervor. In diesem Sinn ist auch das *sunt etiam* der Pastoralen Konstitution zu verstehen. Es bezeichnet keine Tautologie, sondern einen Transitus im Sinn des *spiritus liturgicum* der Liturgie- und der Kirchenkonstitution (vgl. DV 7–10; GS 26; 28; 38; 41 und 44). Diese Dynamik lässt sich in den anderen beiden Aspekten, die ich erwähnen will, weiter verfolgen. Sie drehen sich um die Probleme der Authentizität und der Signifikanz.

(2) Den zweiten Aspekt nenne ich die »konnektive Ekklesologie« des Vatikanum II. Sie wird in *Dei Verbum* aufgegriffen: »Es ist also klar, dass die Heilige Überlieferung, die Heilige Schrift und das Lehramt der Kirche (*Sacram Traditionem, Sacram Scripturam et Ecclesiae Magisterium*), gemäß dem überaus weisen Ratschluss Gottes sich so untereinander verknüpft (*inter se connecti*) und verbindet, dass das eine nicht ohne die anderen besteht (*unum sine aliis non consistat*), und alle zusammen, die einzelnen auf ihre Weise (*suo modo*) unter dem Handeln des einen Heiligen Geistes (*sub actione unius Spiritus Sancti*) wirksam zum Heil der Seelen beitragen.« (DV 10) Anstatt des Einheitsprinzips, auf das man die Kirche reduziert, und mit dem man das Patt eines Entweder-Oder von Autorität der Schrift oder Autorität des Apostolischen Stuhls, Exegese oder Magisterium erzeugt hat, erscheint eine Differenz-Konstellation; anstelle einer einheitstheoretischen steht eine differenztheoretische Aussage: Die Alternative zu *sola scriptura* lautet nicht *sola traditione* oder *solo magisterio*, sondern *non sine aliis*.<sup>142</sup> Sie bestimmt die Differenzen funktional im Bezug auf die eine *actio Spiritus Sancti*. Sie beschreibt also nicht separate Sektoren oder Prinzipien, sondern aufeinander bezogene Funktionen *suo modo* (was an das *diverso modo* der Liturgiekonstitution erinnert, SC 26), die erst im Unterschied zueinander leisten, was sie leisten.

Dabei gilt eine auffällige Asymmetrie, die weniger im zweiten, als vielmehr vom dritten bis zum sechsten Kapitel zum Ausdruck kommt: a) Die Schrift hat eine Funktion, die von keiner anderen erfüllt werden kann; sie ist der Kanon (vgl. DV 9; 21 und 22).<sup>143</sup> b) Der Tradition kommt die Funktion

<sup>142</sup> An anderer Stelle ist aufgrund eines späten Modus »magis oportunum« des Papstes vom 18.10.1965 (in sieben Varianten, von denen die Kommission eine wählte) von »non sola« (DV 9) die Rede, allerdings nur im Bezug auf die Schrift.

<sup>143</sup> Die Ausführungen zur Exegese im dritten Kapitel beziehen sich darauf: DV 11–20. Erinnert sei an Rahners Rede »von einem katholischen Sola-scriptura-Prinzip« (1963). Ders., Heilige Schrift und Tradition, 132.

zu, diese regulative Funktion der Schrift zur Geltung zu bringen; sie erfüllt diese auf der Basis von Diversität: der Lehre, der Liturgie und aller anderen Äußerungen in der Gesellschaft (vgl. DV 8–10); dies schließt eine Divergenz der Traditionen ein. Der Kommentar von Papst Benedikt XVI. wiederholt in diesem Zusammenhang die Kritik insbesondere von reformatorischer Seite am zweiten Kapitel der Offenbarungskonstitution, »dass die ausdrückliche Nennung der Möglichkeit entstellender Tradition und die Herausstellung der Schrift als eines *auch* traditionskritischen Elements im Inneren der Kirche praktisch fehlen und dass damit eine ... höchst wichtige Seite des Traditionsproblems ... übergangen worden ist«. Und davor: »Schon Trient hatte sich nicht dazu durchringen können, die Traditionskritik, deren Notwendigkeit man nicht bestritt (die Notwendigkeit von Reform war ja einer der Gründe des Konzils, und diese Reform bezog sich auf die *traditiones*), positiv auszusagen ... Das Vaticanum II hat in diesem Punkt bedauerlicherweise keinen Fortschritt gebracht, sondern das traditionskritische Moment so gut wie völlig übergangen. Es hat sich damit einer wichtigen Chance des ökumenischen Gesprächs begeben«. Zugleich zeigt für ihn der Text der Offenbarungskonstitution in diesen Widersprüchen insbesondere mit Blick auf DV 21 (»Jede kirchliche Predigt muss sich also wie die christliche Religion selbst von der Heiligen Schrift nähren und sich an ihr ausrichten – *nutriatur et regatur oportet*« – und wie sollte man das reformatorische Prinzip der konstitutiven Verbindung von *religio christiana* und *Sacra Scriptura* in der katholischen Tradition deutlicher wiederholen?) »die tatsächlichen Divergenzen der beiderseitigen Ausgangspunkte an, auf der die Kirchenspaltung beruht, die man keineswegs nur als ein Produkt von Missverständnissen ansehen kann«. <sup>144</sup> c) Das Magisterium ist schließlich in seiner Funktion der authentischen und gläubigen Interpretation (vgl. DV 10) auf die beiden anderen Funktionen angewiesen; sie kann diese nicht ersetzen; sie basiert auf deren Leistungen, das heißt: auf der Erfüllung ihrer jeweils spezifischen Funktionen. Viele der damit verbundenen Fragen einer modernen Organisation sind bis heute offen.

Das Wort Gottes lässt sich demnach nicht durch ein – Funktionen legitimierendes – Prinzip vor der Zeit bewahren, sondern entfaltet sich in einer konnektiven historischen Struktur von Funktionen. Dadurch wird Beliebigkeit gerade verhindert – insbesondere diejenige, die dadurch entsteht, dass sich Menschenwort auf Gottes Wort beruft, um seine eigene Nichtkritisierbarkeit durchzusetzen. Auf diese Weise der Thematisierung des Problems von »Schrift und Tradition« (Zwei-Quellen-Theorie, Suffizienz der Schrift, Konstitutivum der Tradition) behandelt die Konstitution den Dis-

<sup>144</sup> Ratzinger, Kommentar zum Prooemium, I. und II. Kapitel, 520, 524. Der gesamte Kommentar des jungen Theologen Ratzinger gehört bis heute zum Besten, was es dazu gibt.

## Glaube im Konzil

sens, an den sie selbst historisch gebunden ist: katholisch oder reformatorisch (vgl. UR 21).

(3) Der dritte Aspekt rückt die *actio Ecclesiae* in den Zusammenhang der »Zeichen der Zeit«: ihr »obliegt durch alle Zeit (*per omne tempus*) die Pflicht, die Zeichen der Zeit (*signa temporum*) zu erforschen und im Licht des Evangeliums auszulegen« (GS 4). Sie wird selbst als Zeichen (*signum*) auf diese Zeichen (*signa temporum*) verwiesen (vgl. besonders GS 11; 44 und 92; auch DV 2). Der Begriff kommt nur einmal vor; er orientiert sich am biblischen Text: an Lukas (LK 12,54–57) und Matthäus (Mt 16,1–4; vgl. 12,38–42; 24,32) und am Buch Jona; er lenkt die Aufmerksamkeit vom Spektakulären weg auf den Lauf der Zeit, in der sich die Sicht des Glaubens formt; er gibt ihr einen eschatologischen Akzent;<sup>145</sup> er verdankt sich den Äußerungen von Papst Johannes XXIII., insbesondere *Pacem in terris*, worauf sich die Redaktion des Textes am Ende wieder berufen konnte. Die Pastorale Konstitution bezieht ihn auf Differenzen, die ihre eine Seite gegenüber der anderen präferieren: frei gegenüber unfrei, friedlich gegenüber kriegerisch, gewaltlos gegenüber gewaltsam et cetera; diese laufen auf eine Unterscheidung hinaus: human gegenüber inhuman. Unter dieser Präferenz werden in den fünf Kapiteln des zweiten Teils selektiv »Probleme« (GS 46) der erotischen Liebe und der Familie, der Kultur, der Erziehung und Bildung, der Kunst, der Wirtschaft, der Politik (vor allem auch der internationalen) »durchforscht«. Man kann hier die gleichgewichtstheoretische Betrachtung im Sinn der allgemeinen Systemtheorie der 1960er Jahre kritisieren (vgl. besonders GS 4–10), entscheidend aber ist, dass mit diesem biblischen Begriff Zeit ins Spiel kommt.

»Es geht nicht einfach um das Wesentliche menschlichen Daseins, sondern um das Signifikante in der jeweils jetzigen Situation. Das sind die Zeichen der Zeit. Es sind jene Ereignisse, in denen Menschen um Anerkennung ihrer Würde ringen müssen; an ihnen entscheidet es sich, ob eine Situation humaner wird oder in inhumane Gewalt abgeleitet.«<sup>146</sup> Die Ereignisse liegen

<sup>145</sup> Vgl. hierzu Fresacher, Glaube und Soziale Arbeit.

<sup>146</sup> Sander, Die Zeichen der Zeit erkennen und Gott benennen, 34. »Es sind Differenz-erfahrungen, in denen Menschen zwischen Macht und Ohnmacht stehen.« Ebd. 38. Es sind »Geschehnisse, die allen etwas sagen können – aber das muss auch gesagt werden. Es geht um die Bedeutung dieser Geschehnisse, also die Signifikanz ... Dieser Vorgang ist der Beitrag der Kirche zur Geschichte. Sie macht nicht die Geschichte, sondern ist ihrem Verlauf unterworfen. Aber die Kirche kann in dem, was in der Geschichte geschieht, auf Dinge aufmerksam machen, die eine Bedeutung für alle haben ... Das sind Zeichen der Zeit, also sehr qualifizierte geschichtliche Ereignisse, in denen es um Wohl und Wehe ... humaner Lebensgestaltung und Lebensbedingungen geht«. Ders., Die pastorale Grammatik der Lehre, 203. Hier zeigen sich zugleich wieder die Schwierigkeiten einer Sicht, die von Sprachfähigkeit und nicht von Resonanz ausgeht: Wer unterscheidet zwischen human und inhuman? Sander stellt in diesem Zusammenhang auch eine Verbindung zu Canos *Loci-theologici*-Theologie her. Diese Differenzen »sind eine neue Form von *loci theologici* und

also in der Form ihrer Beschreibung vor; als solche bilden sie die historischen Bezugsprobleme der *actio Ecclesiae*; sie kündigen Veränderungen an; sie sind semiotisch konstituiert – auch die Unterscheidung zwischen human und inhuman. Dies hat vor allem Sander mit Rekurs auf Peirces Pragmatizismus herausgearbeitet:<sup>147</sup> Die *signa temporum* spielen sich »auf der Ebene der Zeichen ab und dort entscheidet sich ..., welche Zeichen Realität erschließen und welche zwar sinnvoll sind, aber bedeutungslos bleiben«<sup>148</sup>. Dies lässt sich jedoch nicht auf Darstellungs- oder Sprachvermögen reduzieren, wie dies tendenziell bei Sander geschieht. Denn es geht um Verstehen in jeder sprachlichen wie nicht sprachlichen Form. Ich komme gleich darauf zurück.

Peirces klassische semiotische Definition für Zeichen lautet: »alles, was etwas anderes (seinen *Interpretanten*) bestimmt, sich auf ein Objekt zu beziehen, auf das es sich selbst (als ein *Objekt*) auf die gleiche Weise bezieht, wodurch der Interpretant seinerseits zu einem Zeichen wird, und so weiter *ad infinitum*.«<sup>149</sup> Das heißt: Zeichen machen die Differenz von Bezeichnendem (*signifiant*) und Bezeichnetem (*signifié*) auf, indem sie als solche eingesetzt werden; die Funktionen konstituieren sich im Prozess; darauf verweist der schwierige Begriff des Interpretanten bei Peirce. Entscheidend ist: Aus dieser Dreierkonstellation gibt es kein Entkommen nach außen; sie entgeht der Zeit nicht; sie konfrontiert mit der Unkontrollierbarkeit und Unabschließbarkeit der Diversität historisch und sozial kontingenter Verstehensprozesse. Es geht um das, was Papst Benedikt XVI. einmal im Bezug auf *Dei Verbum* als »die Wehrlosigkeit des einfachen Wortes«<sup>150</sup> bezeichnet hat. Diese Zeichen-Konstellation, die nicht auf Sprache oder Schrift zu beschränken ist, bindet die Semantik an die Pragmatik, pointiert gesagt: Das Verstehen entscheidet über den Sinn der Mitteilung; es setzt Zeichen in kraft, indem es ihnen Bedeutung beimisst oder nicht. Was sie gestern waren, kann heute anders sein und ist für morgen noch nicht abzusehen; es geht nicht nur um Sprachkompetenz, sondern um semantische Strukturen unter den historischen Bedingungen der Gesellschaft. Sinn bestimmt die Formen der Bezeichnung des christlichen

---

erweitern die schon Melchior Cano bekannten *loci alieni* der Theologie«. Ders., Die Zeichen der Zeit erkennen und Gott benennen, 34. Vgl. ders., Dogmatik im Zeichen von Orten.

<sup>147</sup> Vgl. besonders Sander, Glauben im Zeichen der Zeit.

<sup>148</sup> Sander, Die Zeichen der Zeit erkennen und Gott benennen, 35.

<sup>149</sup> Peirce, Semiotische Schriften 1, 375. Vgl. Oehler, Sachen und Zeichen. Das Zeichen (*signe*) erscheint als Form der Unterscheidung zwischen Bezeichnendem (*signifiant*) und Bezeichnetem (*signifié*). Im Deutschen fällt es schwer, *signe* und *signifiant* zu unterscheiden. Genau darauf kommt es aber an.

<sup>150</sup> Ratzinger, Die letzte Sitzungsperiode des Konzils, 39. Darin besteht die »soziale Macht«, die der christliche Glaube mit Gott verbindet. Sander, Die pastorale Grammatik der Lehre, 206. Zur christologischen und theo-logischen Enftaltung vgl. ders., Nicht verleugnen; ders., Nicht verschweigen.

## Glaube im Konzil

Glaubens wie der Welt, in der er sich vorfindet. Sie bedeuten etwas aufgrund von Differenzen in der Zeit, die Differenz von Gott und Welt eingeschlossen. Sinn lässt sich im Subjekt-Objekt-Schema nicht erklären, obwohl er es selbst benutzt; er ist nicht auf sprachliche Zeichen beschränkt, obwohl er sich ohne diese nicht beschreiben lässt; er ist nicht subjektiv konstituiert, sondern sozial, das heißt: er ist auf Kommunikation angewiesen, sowohl in seinem Gebrauch als auch in seiner Beschreibung; er konstituiert sich nicht uniform, sondern different: im Unterschied der Formen.<sup>151</sup> Ich komme im 7. Kapitel darauf zurück. Dies schließt die Unkontrollierbarkeit von einem einzigen Ort oder einer einzigen Person aus ein. Deshalb steht bei Paulus die Form der Bitte (vgl. 2 Thess 3,1): »Betet für uns, damit das Wort des Herrn sich ausbreitet und verherrlicht wird, ebenso wie bei euch.«

Es schließt sich also der Kreis: Die Pastorale Konstitution erscheint als Selbstbeschreibung des Konzils, in der es seine eigene soziale Lage reflektiert;<sup>152</sup> die semiotische Konstellation fällt auf sie selbst zurück; sie ist – so der Kommentar des »Beobachters« Lukas Vischer vom Ökumenischen Rat der Kirchen in Genf unmittelbar nach dem Konzil – »ein Dokument, das auf dem Weg« formuliert worden ist und an dem auf dem Weg weitergearbeitet werden muss. Dieser Umstand ist für die Ökumenische Bewegung vielleicht der verheißungsvollste.« Papst Benedikt XVI. sprach damals vom »Mut, ein offenes Dokument zu verabschieden, das nicht abschließende Definition, sondern ein Anfang zu sein wünscht, der weiterführen soll«; ähnlich wie auch Rahner in einem in den USA gehaltenen Vortrag von 1966: »Die Thematik, die das Konzil der Theologie von morgen aufgibt, ist nicht die Thematik, die das Konzil explizit behandelt (wenn wir von den Andeutungen ›Über die Kirche in der Welt von heute« absehen), sondern ... das Allerletzte, das die letzte Not und die sublimste Berufung des Menschen zugleich meint. *Das* muss die Theologie von morgen bedenken, wie sie eine Theologie sei, die des Konzils würdig ist, bedenken mit einem Glauben, der sich anfechten lässt, der die klare Definiertheit der Formeln immer aufbricht in die Unbegreiflichkeit Gottes, mit einem Glauben, der die Theologie hineinzwängt in eine selbstverständliche Unbegreiflichkeit, die ganz einfach ist.«<sup>153</sup> Genau diese theologische Lage aber bindet die Aussagen des Vatikanum II an die Welt, an die sie sich richten, an die Gesellschaft in ihren semantischen und ihren sozialen Strukturen. Wie diese Bindung in der Fundamentaltheologie weiter erfasst werden kann, darum geht es in den nächsten drei Kapiteln.

<sup>151</sup> Vgl. Rustemeyer, Sinnformen.

<sup>152</sup> Kein Schema war außerdem »in dieser Transparenz, quasi in der Öffentlichkeit redigiert worden«. Routhier, *Portare a termine l'opera iniziata*, 143.

<sup>153</sup> Die drei Zitate aus: Vischer, *Die Bedeutung der Konstitution für die Ökumenische Bewegung*, 488; Ratzinger, *Die letzte Sitzungsperiode des Konzils*, 43; Rahner, *Die Herausforderung der Theologie durch das Zweite Vatikanische Konzil*, 33 f.

### 3 Glaube in Interaktion oder: Die gewagte Behauptung universaler Hoffnung

#### 3.1 Die Wende zur Kommunikation als wissenschaftstheoretische Herausforderung der Theologie

Für den ersten Vorschlag, an den ich anknüpfen möchte, steht eine Theorie elementarer kommunikativer Handlungen des christlichen Glaubens. Man findet sie vor allem in den Arbeiten von Edmund Arens entwickelt, um die es unter 3.3–3.5 gehen wird; sie baut auf der theologischen Habermas-Lektüre von Helmut Peukert auf; sie hat Affinitäten zur Politischen Theologie nach Metz, zur lateinamerikanischen Theologie der Befreiung, zur Feministischen Theologie und zur Chicagoer Theologie, wie sie im deutschsprachigen Raum vor allem unter dem Namen David Tracy bekannt ist; kurz: ihr Leitmotiv ist Kritik, Aufklärung, Emanzipation, Öffentlichkeit. Peukerts Publikation von 1976 »Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie« (W) gilt als die bahnbrechende theologische Kommunikationstheorie aus Deutschland mit europäischen wie angloamerikanischen Bezügen, fächerübergreifend für die Systematische wie für die Praktische Theologie; sie steht geradezu für die Verknüpfung dieser beiden theologischen »Ressorts«. (Eine vergleichbare Position nehmen im deutschsprachigen Raum nur noch die im vorausgegangenen Kapitel angesprochenen Arbeiten von Klinger ein.)

Wenn Werbeck in seinem in der Einleitung (1. Kapitel) erwähnten Lexikonartikel zum Stichwort »Kommunikation« außer aus der Religionsgeschichte von Albertz explizit nur Peukerts Arbeit zitiert, so kann man dies als repräsentativ für die (katholische) Theologie ansehen. Sie verdient den Titel einer theologischen Kommunikationstheorie ohne Zweifel bis heute.<sup>1</sup> Ottmar Fuchs beklagt dabei aber, dass angesichts dieser Dominanz eine an-

<sup>1</sup> Vgl. Werbeck, Art. Kommunikation, 215. Ich beziehe mich im Folgenden auf: Peukert, Wissenschaftstheorie-Handlungstheorie-Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung, in der zweiten Taschenbuch-Auflage von 1988, im Folgenden unter dem Kürzel: W. Eine Kurzfassung findet sich bei Peukert, Kommunikatives Handeln, Systeme der Machtsteigerung und die unvollendeten Projekte Aufklärung und Theologie. Zur Diskussion im Sinn Peukerts vgl. Brachel / Mette (Hg.), Kommunikation und Solidarität; Arens (Hg.), Anerkennung der Anderen; Abeltdt u. a. (Hg.), »... was es bedeutet, verletzbarer Mensch zu sein«; sowie im weiteren latein- und nordamerikanischen Kontext Mendieta (Hg.), The Frankfurt School on Religion.

## Glaube in Interaktion

dere ebenso wichtige Sicht nicht die nötige Resonanz gefunden habe.<sup>2</sup> Gemeint ist: Kuno Füssels »Theologie als materialistische Theorie der christlichen Religion« von 1982. Deren »Bezugspunkt ist ... die gesellschaftliche Praxis«. Sie versteht sich explizit als Alternative zu sprachorientierten Theorien der Frankfurter Schule, zur Kritischen Theorie und zur Theorie des kommunikativen Handelns. Wer wie diese »unter Aufklärung vor allem Bewusstseinsbildung und Bewusstseinsveränderung versteht, muss notwendigerweise der Sprache und dem kommunikativen Handeln ein Übergewicht gegenüber den anderen gesellschaftlichen Praxisformen beimessen, und die ›Kritik alles Bestehenden‹ ist bei Th. Adorno und W. Benjamin ja auch vor allem eine Leistung ihrer Sprache. Die ... Untersuchungen von Habermas erscheinen in dieser Hinsicht als äußerst folgerichtige Weiterführung der kritischen Theorie.« Füssels alternativer Vorschlag basiert – mit Rekurs auf Marx – auf der vertikalen, stratifikatorischen beziehungsweise hierarchischen, Unterscheidung von oben und unten, von »Herrschaftssystem« und »Basis«, von einer »Religion des Volkes gegen die Religion der Herrschenden«. Das Problem dabei ist, dass der Vorschlag sein eigenes Involvement verheimlichen muss. Er hält sich selbst aus der Unterscheidung heraus, auf der er basiert, beziehungsweise nimmt für sich selbstverständlich die eine Seite gegen die andere in Anspruch. Er muss – ähnlich wie bei Habermas – innerhalb der Gesellschaft eigentliche, kommunikative beziehungsweise basisorientierte, von anderer, zweckrationaler beziehungsweise herrschaftlicher, Praxis abgrenzen. Im Unterschied zur Kritischen Theorie sucht er die Lösung nicht im (subjektiven oder intersubjektiven) Bewusstsein oder in der Sprache, sondern in den materiellen Grundlagen der Gesellschaft – was immer darunter zu verstehen sei: Arbeit, Produktion, Kapital et cetera. Der Grundsatz lautet: »Das Sein bestimmt das Bewusstsein.«<sup>3</sup> Die Kontrastierung von Idealismus und Materialismus wird im 6. und 7. Kapitel wieder eine Rolle spielen. Sie berührt nicht zuletzt die moderne Frage der Zuordnung von »Sein« und »Sinn« beziehungsweise heute vor allem massenmedial gewendet: von Realität und Fiktion.

Die Bedeutung der Theorie von Peukert liegt nun aus meiner Sicht vor allem darin, dass sie die Kommunikation nicht nur als Gegenstand der theologischen Erkenntnis und des Wissens, sondern als deren Form in den Vordergrund des theologischen Interesses rückt: Sie ist als Epistemologie konzipiert. Darin liegt ihre Herausforderung: in einer kommunikationstheoretischen Fundamentaltheologie, die mit ihrem Thema die Form der Thematisierung ins Spiel bringt. In diesem Sinn geht es um »Ansatz und

<sup>2</sup> Vgl. Fuchs, Die *Communio* der Kirche.

<sup>3</sup> Füssel, *Sprache, Religion, Ideologie*, 165, 154 f., 183, 164–166 (Zitate in dieser Reihenfolge). Vgl. auch ders., *Der imaginäre Andere*.



## Die Wende zur Kommunikation als wissenschaftstheoretische Herausforderung

Status theologischer Theoriebildung«, so der Untertitel des Werkes; es versteht sich insofern als »Fundamentale Theologie«. <sup>4</sup> Im Mittelpunkt des Interesses steht der intrinsezistische Zusammenhang von Gottesrede und Glaubenspraxis. Die Theorie nimmt deshalb auch die Situation, aus der sie selber entsteht, zu ihrer eigenen Voraussetzung: Die situative »Problemkonstellation« ist konstitutiv für die Theoriebildung (vgl. unter anderem W 226, 229, 255, 351). Diese kontingente Ausgangslage muss aber »nicht in die Beliebigkeit« (W 315) führen, sondern fordert vielmehr zur Rechenschaft gerade über den universalen Anspruch des Glaubens heraus: zur Darstellung der Position, die der Glaube als »Praxis« hier und heute impliziert.

Ausgangspunkt ist eine historische »Gesprächssituation« innerhalb der Wissenschaft in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts (vgl. W 76, 221–226). Es geht um Möglichkeit und Sinn theologischer Gottesrede angesichts ihrer wissenschaftlichen, positivistischen, szientistischen, rationalistischen et cetera, Infragestellung. Zur Debatte stehen ihre Rationalität und ihr wissenschaftstheoretischer Status. Um in ihr zu bestehen, macht Peukert einen Vorschlag, die Wirklichkeit, die die Theologie beschreibt, in ihrer rationalen Grundstruktur zu erklären (vgl. W 316). Dafür stellt er zwei Thesen voran: (1) Die Wirklichkeit, von der theologisch die Rede ist, trifft man nicht außerhalb der beschriebenen Gesprächssituation der Wissenschaft an. Vielmehr steckt sie in ihr – und umfassender: in der Gesellschaft – als deren Möglichkeit, als deren implizites Potenzial. (2) Eine fundamentale Theologie, die sich an »den Problemen ihrer eigenen Grundlegung als Theologie« (W 336) konstituiert, ist als Theorie dieser Möglichkeit auszuarbeiten. <sup>5</sup> Dazu ist »eine Theorie entzerrenden Sprechens« (W 70) erforderlich; sie behandelt die Frage, wie eine Freisetzung, eine Aktivierung und Explizierung, dieses latenten Potenzials möglich ist, der »Selbsterfahrung einer Menschheit, die sich aus der Evolution zu Bewusstsein und Reflexion auftauchen sieht« (W 354).

<sup>4</sup> Peukert nennt sie auch »eine theologische Theorie der Kommunikation«. W 70. Er bezeichnet sie als »fundamental in einem sachlichen wie methodologischen Sinn; beide Aspekte sind von der Struktur des Ansatzes her nicht zu trennen: Die gemeinte Sache bestimmt die Weise ihrer möglichen ... Mitteilung und muss umgekehrt aus dem Vorgang der Mitteilung bestimmt werden.« W 349. Vgl. W 346–355; Arens, Feuerprobe; ders., Christopraxis; ders. (Hg.) Gottesrede – Glaubenspraxis. Es geht um das »doing theology« in der »scientific community«. Ders., Feuerprobe, 75 f. Die Theologie von Arens zeichnet sich in diesem Zusammenhang außerdem durch ihre profunde Kenntnis der US-amerikanischen Debatten hierzu aus.

<sup>5</sup> In der Sache behauptet Peukert »erstens ..., dass es in der jüdisch-christlichen Tradition um die Wirklichkeit geht, die in den Grund- und Grenzerfahrungen kommunikativen Handelns erfahren wird, und um die Weise kommunikativen Handelns, die angesichts dieser Erfahrungen noch möglich ist«, und »zweitens ..., dass eine fundamentale Theologie als Theorie dieses kommunikativen, anamnetisch-solidarisch auf den Tod zugehenden Handelns und der in ihm erfahrenen und erschlossenen Wirklichkeit entwickelt werden kann und muss« W 316.

## Glaube in Interaktion

Peukert entscheidet sich entsprechend für eine aufklärungsuniversalistisch formulierte therapeutische Theorieform (er bezeichnet sie als kritisch und ideologiekritisch, als innovatorisch, kreativ oder emanzipatorisch, vgl. W 68–71; 299 f.). Diese sieht er – und darauf kommt es an – auf eine theologische Orientierung angewiesen, sowohl im Bezug auf ihre theoretische Fundierung, als auch im Bezug auf ihre praktische Wirksamkeit. Seine Ausgangsfrage lautet mit anderen Worten: Wie kann die Theologie aus der Pragmatik des Glaubens heraus das in der Gesellschaft angelegte pragmatische Möglichkeitspotenzial gegen die Faktizität dieser Gesellschaft in eben dieser Gesellschaft mit wissenschaftlichen Methoden zur Geltung bringen?

Um diese Frage zu beantworten, konfrontiert Peukert vorhandene fundamentaltheologische Ansätze, die sich um eine Vermittlung von Gegenstand und Form bemühen, und denen er mit Berufung auf Schleiermacher den Titel »theologische Hermeneutik« (W 23) gibt (im einzelnen: Bultmanns Hermeneutik der subjektiven Existenz, Rahners transzendente Hermeneutik der interaktiven Existenz und die politische Hermeneutik der gesellschaftlichen Existenz von Metz<sup>6</sup>), mit der historischen Lage des wissenschaftlichen Diskurses seit Wittgensteins *Tractatus logico-philosophicus*, insbesondere der Debatte über die Rationalität der Wissenschaft im Blick auf die hermeneutisch orientierten Geisteswissenschaften. Darauf muss ich

---

<sup>6</sup> Bultmanns existentialanalytische Theologie schärfe ein, »dass die Rede von Gott nicht unter dem Preis der Rede von der eigenen Existenz zu haben ist« (W 43), freilich auch um den Preis der Reduktion auf Subjektivität und der Aporien, die daraus in der Folge der Anknüpfung an Husserl und Heidegger entstehen und vor allem die Hoffnung angesichts des Todes nehmen. Letztendlich gehe die Hoffnung angesichts der Faktizität des Todes verloren, in dem das Subjekt als vereinzelt allein bleibe (»existenzialer Solipsismus«). Mit dieser Einschätzung hängt wesentlich zusammen, dass Peukert seinen Begriff der Interaktion an die Frage des Todes knüpft. Rahners transzendente Theologie finde im Unterschied zu Bultmann erst über die Hürde der Neuscholastik den Anschluss an die neuzeitliche Philosophie und so zu einer eigenen theologischen Position. Diese sehe im unthematischen Transzendieren von subjektiver Freiheit auf andere Freiheit hin, in der »Geöffnetheit auf das ... Du« als »Grundverfassung des Menschen« (W 52) die göttliche Freiheit am Werk und darin die Bedingung der Möglichkeit für ihre Explikation im Glauben. Von da her erkläre sich Rahners These der Einheit von Gottes- und Nächstenliebe. Im Anschluss daran stelle die neue politische Theologie von Metz von der Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit von Glauben in der subjektiven Existenz auf die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit der Kritik und der Veränderung der Bedingungen subjektiver Existenz in der Gesellschaft um, der sie »eine unentbehrliche hermeneutische Funktion« (W 59) zuschreibe. Dafür bestimme sie die Erinnerung zum Ort der verändernden, der gefährlichen Hoffnung. Diese sei – analog der Psychoanalyse – auf eine bestimmte »Struktur einer Kommunikation« angewiesen, »die solche Erinnerung ... hervorkommen lässt«. W 70. Das Reden von Gott zielt auf die Veränderung der Bedingungen dieses Redens. Diese Position teilt Peukert mit Metz, und Arens schließt sich an, auch wenn er seine kommunikative politische Theologie von der – wie er sagt – apokalyptischen politischen Theologie von Metz absetzt. Vgl. Arens, *Nuovi sviluppi della teologia politica*.

## Die Wende zur Kommunikation als wissenschaftstheoretische Herausforderung

hier nicht im Einzelnen eingehen. Es kommt auf die Pointe an, auf die diese theologische Kommunikationstheorie aufbaut. Als ihren »Konvergenzpunkt« setzt sie die sogenannte »Wende zur Pragmatik« als eine epochale an: in der Form des *Linguistic Turn* (so bekanntlich der von Richard Rorty mit Berufung auf Gustav Bergmann geprägte Titel). Diese insbesondere mit der Spätphilosophie Wittgensteins verbundene Wende führt sie in erster Linie an Chomskys Grammatik und der *Speech-Act-Theory* (Austin, Searle) vor Augen, während sie auf Peirce und den angelsächsischen Pragmatismus nicht näher beziehungsweise nur über Habermas vermittelt eingeht. Damit umreißt sie die interdisziplinäre Lage, in der »der Ansatz der Theologie zu begründen wäre« (W 224).

Die Quintessenz der sprachpragmatischen Wende stellt sich bekanntlich –kurz gesagt– so dar, dass die Wissenschaft weiß und in ihre Theoriebildung einbezieht, dass auch sie dem irreduziblen Sinnüberschuss sprachlich, sozial und historisch, kontingenter Aussagen nicht entkommen kann; diese Lage wird als »Basis ... wissenschaftlicher Rationalität« behandelt (W 222). Die Konsequenzen, die man daraus ziehen kann, sind allerdings umstritten, anders gesagt: Nicht alle folgen Habermas (wie sich im 6. Kapitel weiter zeigen wird). Für Peukerts theologische Kommunikationstheorie steht dennoch fest: Die Sprachpragmatik, wie sie Habermas vertritt, stellt die konvergente Basistheorie der Wissenschaft dar; die wissenschaftlichen Grundbegriffe müssen »auf intersubjektive Handlungen zurückführbar sein, aufgrund derer sie überhaupt erst einsichtig auf Sachverhalte anwendbar und für die intersubjektive Verständigung verwendbar sind« (W 350); in dieser Reduktion auf intersubjektive Handlungen kann man dann »auf neue Weise die Rückfrage nach der jüdisch-christlichen Tradition stellen« (W 251). Seine These einer gemeinsamen sprachpragmatisch orientierten epistemologischen Basis der Wissenschaft stützt Peukert (unter Berücksichtigung der »Erlanger Schule« und der Transzendentalpragmatik Apels) also in erster Linie auf die Theorie des kommunikativen Handelns von Habermas: »Es ist nicht möglich, Kriterien für die Begründung von Geltungsansprüchen von außen in reflexives kommunikatives Handeln einzuführen. Wenn man Menschen nicht überhaupt die Fähigkeit abstreiten will, solche Ansprüche begründet zu erheben, gibt es keinen anderen Weg, als die Kriterien für die Legitimation von Geltungsansprüchen aus der Struktur reziprok-reflexiver Kommunikation abzulesen. Und das heißt in diesem Fall: aufzuweisen, dass im elementaren Vorgang kommunikativen Handelns gegenseitig normative Unterstellungen gemacht und angenommen werden, auf die sich die Kommunikationspartner verpflichten, sobald sie nur in Kommunikation treten.« (W 279 f.) Die Theorie begründet sich selbst als »Ergebnis einer Überprüfung der bisherigen wissenschaftstheoretischen Diskussion« und darin zugleich als eine eigenständige »Begründung wissenschaftlicher Rationalität« (W 224).

## Glaube in Interaktion

Bei Peukert sind mit dieser Theorie insbesondere drei Probleme verbunden: Erstens findet sie im Problem der Transformierbarkeit der Gesellschaft ihren Ausgangspunkt. Dieses könne nicht systemtheoretisch, sondern nur handlungstheoretisch geklärt werden. Dazu muss ich ein wenig ausholen: Vorausgesetzt ist dabei ein – keineswegs unumstrittener – Begriff intentionalen (und reflektierten) sozialen Handelns im Sinn Max Webers. Dieser unterscheidet bekanntlich Handeln von Verhalten dadurch, dass »der oder die Handelnden mit ihm einen subjektiven Sinn verbinden«, und soziales Handeln dadurch, dass es »seinem von dem oder den Handelnden gemeinten Sinn nach auf das Verhalten anderer bezogen wird«. Peukert bezieht sich explizit darauf als »maßgebend« für den Handlungsbegriff (W 259, Anm. 5). Entsprechend versteht er unter kommunikativem Handeln »(1) das intentionale Verhalten von Subjekten ..., das sich auf das Verhalten anderer bezieht und an ihm orientiert; (2) es ist sprachlich vermittelt, d. h. das geschichtlich und gesellschaftlich vorgegebene System von symbolischen Zeichen und ihren Verwendungsregeln wird dazu verwendet, die gemeinsame Situation zu erhellen und gezielt zu verändern; (3) das aufeinander bezogene Handeln konstituiert eine gemeinsame Welt ...; (4) kommunikatives Handeln ist zeitliches Handeln ...; (5) das ... Handeln ist ... bestimmt von Orientierungen, die ... im Prozess der Sozialisation internalisiert worden sind; (6) ... und ... enthält ... die Möglichkeit der Reflexion und der ... Revision von internalisierten Orientierungen und ... der ... Gesellschaft; (7) ... erreicht ihre äußerste Möglichkeit in der gegenseitigen Eröffnung neuer Lebensmöglichkeiten; (8) durch die gegenseitig zugemutete und zugestandene Freiheit anerkennen sich die Handelnden gegenseitig als freie solidarische Subjekte« (W 259). Insofern müsse Luhmanns Gesellschaftstheorie wieder auf die Handlungstheorie von Parsons zurückgeführt werden (also auf *The Structure of Social Action*). Ich komme unter 6.4 darauf zurück. Das Verhältnis »von Mensch und System« (W 248) könne nicht von einem übergreifenden System als einem »absoluten Regler« (W 248) aus erklärt werden, ohne dass dadurch die Freiheit verloren gehe. Vielmehr sei es nur vom sozialen Handeln her zu begreifen, und das heißt: von verständigungsorientiertem kommunikativen Handeln aus gegenseitiger Anerkennung von Freiheit.

Unter der Voraussetzung seines an Weber orientierten Handlungsbegriffs stellt sich für Peukert die Theorie Luhmanns als »Selbstwidersprüchlichkeit« heraus, insofern sie »eine nicht mehr begründbare Entscheidung gegen die eigene Entscheidungsfähigkeit« (W 208; vgl. W 245–248) voraussetze. Sie scheitere an der Freiheit. Zu diesem Schluss kommt man, wenn man Kommunikation vom Handeln als einer freien Entscheidung aus konzipiert und System nicht als Differenz oder Sicht, sondern als ein umfassendes Ganzes begreift. Darin liegt der Grund für die theologische Ablehnung der Theorie Luhmanns als neokonservative Bestandserhaltungstheo-

## Die Wende zur Kommunikation als wissenschaftstheoretische Herausforderung

rie, die sich – wenn überhaupt – nur durch ihre Integration in die Handlungstheorie bändigen lasse. Für die Theologie bietet sie deshalb nach der Überzeugung von Arens »wenig Anknüpfungspunkte«, weil diese »auf die Begriffe der Person und des Handelns nicht verzichten kann«<sup>7</sup> (was so, wie sich zeigen wird, bei Luhmann allerdings gar nicht der Fall ist, er definiert die Begriffe nur anders). Religion werde »inhaltlich entleert und wahrheitsanspruchslos gemacht; ihre Intentionalität wird außer acht gelassen. Religion wird so metatheoretisch als für Restprobleme zuständig zurechtgestutzt und sie wird zugleich auf Ordnungsreligion reduziert ... Eine solche Religionstheorie reduziert die praktizierte Religion auf ein Schmiermittel im Dienst der Systemerhaltung.«<sup>8</sup> Es wird sich unter 6.7 und im 7. Kapitel herausstellen, wie wenig Luhmanns Theorie von einer solchen strukturalistischen oder funktionalistischen Überordnung ausgeht, sondern im Gegenteil von der Simultaneität der Differenz von individuellem Bewusstsein und Gesellschaft – und damit von Nichtdeterminierbarkeit, Historizität, Kontingenz und Freiheit.

Gegen den vermeintlichen Funktionalismus Luhmanns hält Peukert am Handlungsbegriff fest, (1) weil er »Freiheit« und die Möglichkeit der »Veränderung eines Systemzustandes« (W 260) und (2) weil er eine »Sinnorientierung« (W 261) impliziere. Für ihn steht fest: »Das Problem der Systemtransformation scheint nur auf der Basis einer Analyse von innovatorischen, systemsprengenden kommunikativen Handlungen lösbar zu sein.« (W 211; vgl. 188–192) Man kann das Problem der Transformierbarkeit der Wirklichkeit durchaus als den Kern der Pragmatik, des Pragmatismus und des Neopragmatismus, ansehen. Die Möglichkeit der Gestaltung der Zukunft steht im Mittelpunkt des Interesses, die Möglichkeit der Substitution, die »Philosophie als umgestaltende Tätigkeit« (so ein Titel von Hilary Putnam). Strittig ist die Begründung. Eher normativ eingestellte Formen (extrinsezistischer oder intrinsezistischer Art) stehen eher experimentell eingestellten Formen gegenüber, die über die Erprobung der Ergebnisse (ob realistisch, repräsentationalistisch oder antirealistisch, antirepräsentationalistisch vertreten) die Möglichkeit sehen, Vertrauen zu gewinnen.<sup>9</sup> Letztlich geht es um die Figur der Transzendenz in der Immanenz. Sie wird vom Bewusstsein auf die Kommunikation beziehungsweise die Sprache übertragen. Im Pragmatismus ist die Position der Sprache allerdings umstritten. Eine eher instrumentalistische Auffassung des klassischen Pragmatismus, dass man mit der Sprache etwas tun kann, dass mit der Sprache ein Sinn

<sup>7</sup> Arens, Religion als Kommunikation, 145.

<sup>8</sup> Arens, Konturen einer praktischen Religionstheorie, 144. Zum Hintergrund der Habermas-Luhmann-Debatte sei auf 6.6 und 6.7 sowie das 7. Kapitel verwiesen.

<sup>9</sup> Vgl. zum Beispiel Sandbothe (Hg.), Die Renaissance des Pragmatismus.

## Glaube in Interaktion

erreicht werden kann, der ihr äußerlich ist, steht einer eher normativen Vorstellung gegenüber, die sich auf die Spätphilosophie Wittgensteins berufen kann, dass mit der Sprache schon der Sinn verbunden ist, dass die Sprache selbst Normen aufstellt, Erwartungen hat, die sich nicht von außen bestimmen lassen, da man mit jeder Bestimmung schon wieder in der Sprache ist. Der Handlungsbegriff von Peukert und Arens wird in dieser zweiten Auffassung prekär. Er ist auf die andere angewiesen.<sup>10</sup>

Das zweite Problem, um das sich Peukerts Theorie dreht, ist das der Zeit, das heißt: der Veränderbarkeit angesichts von Irreversibilität. Unabwendbar wirft es der Tod auf, ohne dass es darauf beschränkt wäre. Ich komme darauf zurück. Beides läuft schließlich drittens auf das Problem hinaus, wie angesichts dessen »kreative, innovatorische, strukturverändernde und systemübergreifende Handlungen theoretisch gefasst werden sollen« (W 225). Die Theorie hat zu erklären, wie »kreatives kommunikatives Handeln in den Dimensionen von Gesellschaft und Geschichte« (W 299 f.) überhaupt möglich ist. Im Kern geht es also um eine Theorie der Transformierbarkeit der Gesellschaft unter ihren eigenen historischen Bedingungen: Wie lässt sich erklären, wie man ändern kann, worin man selbst involviert ist? Die Antwort, die Peukert mit Habermas zusammen gibt, lautet: Durch den Gebrauch von Sprache, und zwar als Redehandlung, also durch die Performativität der Sprache selbst. »Sprache ist ... das Medium geschichtlicher Selbstaufklärung und Selbstveränderung in der kommunikativen Praxis.« (W 254) Die sprachliche Interaktion kann transformieren, worin sie selbst eingebettet ist. Man könnte Peukerts Entwurf auch als eine Übertragung von Rahners Konzept der Selbsttranszendenz des Menschen auf Kommunikation beschreiben: als Umstellung von Subjektivität auf Sozialität, die allerdings im Sinn von »Intersubjektivität« begriffen wird; als Wechsel von der Anthropologie zur Linguistik, kurz: vom menschlichen Wesen allgemein auf die menschliche Sprache im Moment ihres Vollzugs in der Interaktion: Nicht

<sup>10</sup> Vgl. zum Beispiel Arens, *Bezeugen und Bekennen*, 16f.: »Zu den Grundeinsichten pragmatischer Reflexion gehört, dass Wirklichkeit nicht unabhängig von Sprache vorkommt, dass es also keinen sprachunabhängigen Zugang zur Wirklichkeit gibt, sondern diese vielmehr immer schon sprachlich konstituiert ... ist, so dass sie sprachlich vermittelt erfahren, erkannt und verändert wird ... Sprache ist etwas dem Individuum Vorgegebenes«. Erst in ihr kann jemand sich äußern und etwas tun, indem er etwas sagt, also: sprachlich handeln. »Mit Sprachhandlungen werden allerlei Dinge getan« – mit Hilfe von Texten, in Situationen und in bestimmten Intentionen. Die Frage ist nur, wer da was macht: Was macht die Sprache? Was macht die Interaktion zusammen mit ihren normativen Implikationen? Was machen die Individuen mit der Sprache in der Interaktion? Ich komme darauf zurück, ebenso wie auf die Probleme, die der hier verwendete Handlungsbegriff aufwirft. Peukert grenzt seine Position auf dieser pragmatischen Basis explizit auch gegen die der Transzendentalphilosophie, der Hermeneutik, der Dialogphilosophie und der dialektischen Geschichtsphilosophie ab. Vgl. W 252–258.

das Bewusstsein, sondern die Sprache transzendiert im intersubjektiven Handeln sich selbst.

Eine »Basistheorie der Kommunikation« hat deshalb nach Peukert (1) die Grundstrukturen sprachlicher Interaktion, (2) die Möglichkeit der Theoriebildung über diese sprachliche Interaktion und (3) vor allem »die Notwendigkeit der Veränderung des theoretischen Rahmens sprachlicher Interaktion aus dem Prozess der Interaktion selber« (W 192) zu erklären. Die Interaktion verbindet hier gewissermaßen die einzelnen Menschen mit der Gesellschaft. Sie gibt ihnen die Möglichkeit, sowohl sich als auch sie zu verändern beziehungsweise überhaupt zu konstituieren: »In einer Theorie kommunikativen Handelns geht es um die Konstitution von Subjekten und von Gesellschaft aus Interaktion.« (W 262)

Die Partizipation an sprachbasierten *face-to-face*-Kommunikationen wird zum Ansatz der Transformierbarkeit der Gesellschaft; die Erklärung läuft auf eine »Theorie der kommunikativen Kompetenz«, die zu solcher Beteiligung befähigt, hinaus (vgl. W 262–274). Man kann diese Kompetenz dann weiter differenzieren: in kognitive, sprachliche, moralische et alii Aspekte. Sie alle gipfeln in der Solidarität: »diese muss erlernt werden.«<sup>11</sup> Der Vorteil dieses Konzepts liegt also in seiner Operationalisierbarkeit; man kann daraus Curricula entwerfen; die im ersten Kapitel erwähnten Programme bauen darauf auf, ebenso wie Peukerts Pädagogik. Aber nicht um diese geht es im Folgenden, sondern um die Theologie, die dahinter steckt, und ihr Verständnis von Kommunikation, mit dem diese sich selber begründet.

### 3.2 Transformierbarkeit als Prüfstein der Gottesrede

Geht man von dieser Voraussetzung aus, so stellt sich für die Theologie die Frage, wie ihre eigenen Beschreibungen und wie »die Aussagen der jüdisch-christlichen Tradition ... die innovatorische und kritische Kraft besitzen, das Unrecht und die Gewalt eines Interaktionszusammenhangs (das, was biblisch ›Welt‹ heißt) zu durchbrechen, aufzudecken und als sprachliche Handlungen entzerrend und therapeutisch zu wirken« (W 70). Brisant wird diese Frage, wenn sie ihr eigenes Involvement mitthematisiert – hier in der

<sup>11</sup> Arens, *Christopraxis*, 174. Vgl. ders., *Religion als Kommunikation*. Darin schreibt er der Religionspädagogik die Aufgabe der Ausbildung und Entfaltung religiöser Sprach-, Handlungs-, Verständigungs- und Veränderungskompetenz zu. Zur Pädagogik von Peukert vgl. ders., *Tradition und Transformation*; ders., *Praxis universaler Solidarität*; ders., *Bildung als Wahrnehmung des Anderen*; ders., *Art. Pädagogik*; ders., *Die Logik transformatorischer Lernprozesse und die Zukunft von Bildung*; ders., *Erziehungswissenschaft – Religionswissenschaft – Theologie – Religionspädagogik*.

## Glaube in Interaktion

Unterscheidung von Einsicht und Blindheit: »Wie kann die Theologie eine Theorie dieser Verwandlung sein, wenn ... sie teil hat an den Verblendungszusammenhängen?« (W 63; vgl. W 67)

Man müsste freilich noch weiter gehen und auch das, was hier als Verblendungszusammenhänge vorausgesetzt wird, als Teil der Beschreibung selbst beschreiben: Einerseits erscheint in ihr das, was der Fall ist, bereits in einer Lage, die verändert werden muss; die Analyse lenkt von vornherein die Aufmerksamkeit auf Transformation. Andererseits kommt die Theologie in die Verlegenheit, dass diese Beschreibung auf sie selbst zurückfällt: Wie erklärt sie sich die Möglichkeit einer Gottesrede, die nicht nur die Veränderbarkeit der Wirklichkeit, auf die sie sich bezieht, einschließt, sondern auch ihrer eigenen Bedingungen? Wie ist ein Reden möglich, das selbst als Teil jener Strukturen wieder auftaucht, die sich dadurch ändern? Wie lässt sich darauf eine Theorie gründen, die sich dadurch im selben Moment selbst in Frage stellt?

Peukerts Antwort besteht in einer Theologie »anamnetischer, universal-solidarischer Existenz« (W 331). Diese tritt gegen die Auffassung von Habermas an, kommunikative Rationalität schließe Religion aus, beziehungsweise – wie in jüngerer Zeit modifiziert<sup>12</sup> – Religion sei an dieser zu orientieren. Arens weist schon lange mit und gegen Habermas auf die Konvergenzen von kommunikativer Rationalität und Religion hin und fordert die Vervollständigung der diskursiven Rationalität durch das (rituelle, narrative und praktische, aber wissenschaftlich geläuterte) Rationalitätspotenzial der religiösen Traditionen, »das eine kommunikative Vernunft nur um den Preis ihrer Verarmung und Selbstamputierung außer acht lassen könnte, dessen sie sich vielmehr als lebensweltlicher Ressource und kulturellem Kapital bedienen und das sie fruchtbar machen müsste«. <sup>13</sup> Dieses Interesse täuscht darüber hinweg, dass einerseits die Verständigungsorientierung auf einer konstitutiven Differenz basiert, die der Religion beziehungsweise dem, was aus dieser Sicht als Religion erscheint, einen Platz zuweist, und dass andererseits der Glaube seine Voraussetzungen der Verständigung entzieht. Die Theorie von Habermas kann diese Differenz nicht aufgeben und – wie sich noch zeigen wird – die Theologie aus anderen Gründen ebenso wenig.

Zum einen geht nun Peukert von der kritischen, emanzipatorischen

<sup>12</sup> Deshalb erfreut die Friedenspreisrede 2001 von Habermas die Theologie. Vgl. ders., *Glauben und Wissen*.

<sup>13</sup> Arens, *Konturen einer praktischen Religionstheorie*, 157. Vgl. ders., *Christopraxis*, 40 f.; ders., *Vom Kult zum Konsens*; ders., *Kommunikative Rationalität*; ders., *Was kann Kommunikation?*; ders., *Die Kraft der Kommunikation. Zur theologischen Habermas-Lektüre* vgl. außerdem ders. (Hg.); Habermas und die Theologie; ders., *Theologie nach Habermas*; ders. (Hg.), *Kommunikatives Handeln und christlicher Glaube*; ders., *Theologie und Theorie des kommunikativen Handelns*.



These der Theorie des kommunikativen Handelns aus: in der sprachlichen Interaktion werde eine universale Solidarität aller Menschen als normative Voraussetzung der Realisierung von Freiheit kontrafaktisch antizipiert; deshalb reden wir miteinander. Zum anderen nimmt er das Aporetische der Theorie des kommunikativen Handelns zum Ausgangspunkt für die Theologie (vgl. W 274–300). Dieses besteht – im Sinn der Auseinandersetzung zwischen Benjamin und Horkheimer<sup>14</sup> – in der Unmöglichkeit des Emanzipatorischen angesichts der Irreversibilität der Vergangenheit; diese schließe eine universale Solidarität aller aus. Der Tod steht für diese Exklusion. Er markiert die Grenze zum Idealismus, vor dem die Theorie des kommunikativen Handelns nicht gefeit ist, und mit dem eine daran anknüpfende Theologie zu kämpfen hat.

Einerseits geht es um das Problem, an dem jede dialektische Geschichtstheorie scheitert, um die Opfer, die »die Transformation bestehender Verhältnisse fordert ... Sind die Subjekte dann selbst nur der Abfall in einem geschichtlichen Verwertungsprozess?« (W 304 f.; vgl. W 354) Angesichts des Todes wirft das antizipatorische Moment des kommunikativen Handelns »die Frage nach der Rettung der vernichteten Opfer, nach einer absoluten im Tode rettenden Freiheit auf«.<sup>15</sup> Andererseits führt das Festhalten an universaler Hoffnung angesichts des Todes in eine absurde Lage (vgl. W 300–310). Diese besteht darin, sich im Bewusstsein der Abgeschlossenheit der Vergangenheit zu weigern, die uneingelösten Hoffnungen der Toten zu vergessen; sie besteht in der Absurdität, angesichts der Irreversibilität der Zeit auf die Möglichkeit einer Revision zu hoffen. Peukert beruft sich auf eine Äußerung Horkheimers; sie ist der Schlüssel zu seiner Theologie: »Der Gedanke, dass die Gebete der Verfolgten in höchster Not, dass die der Unschuldigen, die ohne Aufklärung ihrer Sache sterben müssen, dass die letzten Hoffnungen auf eine übermenschliche Instanz kein Ziel erreichen und dass

<sup>14</sup> 1937 entgegnete Horkheimer auf einen Kommentar Benjamins zu Eduard Fuchs, dass diesem »das Werk der Vergangenheit ... nicht abgeschlossen« sei: »Die Feststellung der Unabgeschlossenheit ist idealistisch, wenn die Abgeschlossenheit nicht in ihr aufgenommen ist. Das vergangene Unrecht ist geschehen und abgeschlossen. Die Erschlagenen sind wirklich erschlagen.« Und: »Letzten Endes ist Ihre Aussage theologisch.« Zitiert nach W 305 f. Die Thesen »Über den Begriff der Geschichte« kann man als Benjamins Antwort auf Horkheimers Einwand lesen. Dem Verdacht des Idealismus kann sich die Theorie des kommunikativen Handelns von Habermas bis heute nicht entziehen. Die Theologie von Peukert und von Arens hat damit zu kämpfen. Die Auseinandersetzung mit ihr kann sich an Horkheimers Aussage orientieren. Sie misst sich selbst daran.

<sup>15</sup> Peukert, *Kommunikatives Handeln, Systeme der Machtsteigerung und die unvollendeten Projekte Aufklärung und Theologie*, 61. Peukert rekurriert hier auch auf den Begriff der Ahnung: »Anamnetische Solidarität, die den anderen in der Vernichtung bejaht, greift vor auf die Rettung, die im Anblick der Trümmer der Geschichte als Ahnung aufblitzt.« W 354.

## Glaube in Interaktion

die Nacht, die kein menschliches Licht erhellt, auch von keinem göttlichen durchdrungen wird, ist ungeheuerlich. Die ewige Wahrheit hat ohne Gott ebenso wenig einen Grund und Halt wie die unendliche Liebe, ja, sie wird zum undenkbaeren Begriff. Aber ist Ungeheuerlichkeit je ein stichhaltiges Argument gegen die Behauptung oder Leugnung eines Sachverhalts gewesen, enthält die Logik das Gesetz, dass ein Urteil falsch ist, wenn seine Konsequenz Verzweiflung wäre?« (W 309 f.) An anderer Stelle bezieht sich Peukert auf Adornos Negative Dialektik: »Was von Entmythologisierung nicht getroffen würde ... wäre ... die Erfahrung, dass der Gedanke, der sich nicht enthauptet, in Transzendenz mündet, bis zur Idee einer Verfassung der Welt, in der nicht nur bestehendes Leid abgeschafft, sondern noch das unwiderfürlich vergangene widerrufen wäre.«<sup>16</sup> Von diesem Dilemma geht Peukerts Theologie als »Grundproblem einer Theorie der Intersubjektivität« (W 336) aus. Es konfrontiert mit dem Theodizeeproblem; es ist seine moderne Fassung. Die Rationalität kommunikativen Handelns verweist auf ihre Absurdität, auf ihre paradoxe Ausgangslage. Peukert bringt – und darauf kommt es an – den Glauben konstitutiv mit dem Aporetischen dieser Rationalität in Verbindung und baut darauf seine Theologie auf. Ohne dieses Bezugsproblem verliert sie ihren Boden unter den Füßen. Darauf zielt die gängige Kritik, der sich auch Verweyens Alternative anschließt. Sie steht ihrerseits anders wiederum vor demselben. Ich komme im nächsten Kapitel darauf zurück.

Entscheidend ist: Die handlungstheoretische Ausgangsparadoxie wird zum Prüfstein der Gottesrede. Sie zeigt sich in der Konvergenz von antizipierender Hoffnung auf universale Solidarität und Erinnerung an die Toten. Metz spricht von der Gefährlichkeit »antizipatorischer Erinnerung«<sup>17</sup>. Die zentrale Aussage Peukerts lautet: »Kommunikatives Handeln in erinnernder Solidarität mit unschuldig Vernichteten erschiene dann als die Behauptung einer Wirklichkeit, die den anderen als den, der geschichtlich gehandelt hat, vor der Vernichtung bewahrt; erst in dieser Art von Interaktion und von der in ihr erschlossenen Wirklichkeit her erhalte ich die Möglichkeit meiner eigenen Identität in einer auf den Tod zugehenden Existenz. Diese im kommunikativen Handeln erschlossene Wirklichkeit, die als die rettende Wirklichkeit für den anderen und zugleich als die Wirklichkeit behauptet wird, die durch diese Rettung des anderen die eigene zeitliche, auf den Tod zugehende Existenz ermöglicht, muss als ›Gott‹ bezeichnet werden ... Damit ist die Grundsituation der Erschließung der Wirklichkeit Gottes und ihre Identifizierbarkeit und damit zugleich der Ursprung einer möglichen Rede von

<sup>16</sup> Peukert, Kommunikatives Handeln, Systeme der Machtsteigerung und die unvollendeten Projekte Aufklärung und Theologie, 62. Zu den beiden Zitaten: Horkheimer, Kritische Theorie 1, 372; Adorno, Negative Dialektik, 393.

<sup>17</sup> Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, 103.

Gott angegeben.« (W 342) Peukert vergleicht seinen Versuch, »die gemeinte Wirklichkeit Gottes zu bestimmen aus dem ... kommunikativen Handeln, das sich der Erfahrung der Vernichtung Unschuldiger stellt und in erinnernder Solidarität mit ihnen vorgreift auf eine Wirklichkeit, welche die im geschichtlichen Prozess Vernichteten rettet und als solche eine erinnernde Existenz in auf Zukunft hin praktizierter Solidarität erst möglich macht« (W 347f. Vgl. W 315, 329, 346), auch mit den *Quinque viae* des Thomas von Aquin: »et hoc dicimus deum«. Daran wird die Zirkularität der Argumentation deutlich, die die Wirklichkeit Gottes an eine kommunikative Praxis bindet, die erst durch diese Wirklichkeit Gottes als Behauptung dieser Wirklichkeit möglich wird. Unklar ist auch, welche Bedeutung hier der Kategorie der Schuld beziehungsweise der Unschuld zukommt, die auf Horkheimers Äußerungen (»unschuldig Vernichtete«) zurückgeht: Der Tod wird doch offensichtlich nicht getan, sondern erlitten. (An Selbsttötung oder Todesstrafe ist gewiss nicht gedacht, aber selbst dann wäre der Tod keine Tat.) Es geht um die Frage der Abgeschlossenheit der Vergangenheit, und die stellt sich mit und ohne Schuld – auch wenn sie sich an der Frage der Gerechtigkeit zuspitzen mag.

Eine bestimmte »Art von Interaktion« wird also in ihrer Aporetik zu dem einen universalen *Locus Theologicus*. Die kontingente »Möglichkeit einer verantwortlichen Rede von Gott« (W 336) wird exklusiv daran geknüpft.<sup>18</sup> Sie wird allerdings nicht als objektiv vorliegender Sachverhalt, sondern pragmatisch als untrennbarer Zusammenhang von propositionalem und performativem Sinn verstanden – mit der »Möglichkeit, die Regeln des Handelns im Handeln zu überschreiten« (W 299) und dadurch wiederum Sinn zu konstituieren. Um bei dieser Definition dem Problem der Illusion zu entgehen, greift Peukert nun auf die biblische Tradition zurück.<sup>19</sup> Er

<sup>18</sup> »Den Kernbereich einer fundamentalen Theologie macht eine Weise der Interaktion aus, in der die Interaktionspartner sich gegenseitig als unbedingt anerkennen, und dies in zeitlicher, auf den Tod zugehender Interaktion. Diese Weise der Interaktion wird dabei erfahren als das Herausgerufensein durch eine absolute Freiheit, die diese Weise der Interaktion ermöglicht ... In der Interaktion wird die Unbedingtheit des einzelnen, seine Bejahung im Tod erfahren und vollzogen ... Damit ist zugleich der Maßstab genannt, an dem sich die Struktur einer Gesellschaft messen lassen muss ... Aber nur eine unbedingte Solidarität, die auch die Vernichteten einschließt, wird aus der Vergangenheit das Potenzial für den Widerstand gegen den Totalitätsanspruch gesellschaftlicher Systeme gewinnen, die das Subjekt überspielen.« W 351–355. In diesen Zusammenhang stellt Peukert auch Rahners Thesen »Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe«. Ders., Schriften 6, 277–298. Ihre Pointe sieht Peukert in dieser »auf den Tod zugehenden Kommunikation«. W 347, Anm. 23. Vgl. besonders W 351–353; Arens, Fundamentale Theologie; ders., Leitlinien einer handlungstheoretischen Christologie; ders., Konturen einer praktischen Religionstheorie.

<sup>19</sup> Peukert ist daran interessiert, »kommunikatives Handeln in seinen Grunderfahrungen, wie sie sich paradigmatisch aus dem Erfahrungspotenzial jüdisch-christlicher Überlieferung rekonstruieren lassen, zu analysieren und die Möglichkeit einer verantwortlichen

## Glaube in Interaktion

nimmt »die Verkündigung Jesu ... als Paradigma von Elementarstrukturen menschlicher Interaktion überhaupt« (W 324). Aus ihr will er den Maßstab für die Sprachhandlungen gewinnen, die Gott als den Retter angesichts des Todes »behaupten«. Jesus stellt demnach diese Behauptung in seinem Reden und Handeln auf: »im Vollzug seiner Existenz als kommunikativer Praxis. Er *ist* diese Behauptung für die anderen.« (W 326) Sie findet im Wagnis ihre Form und in Ostern ihre Bestätigung, die zugleich ihre Ermächtigung ist.

Peukerts viel kritisiertes Schlüsselwort »behaupten« läuft darauf hinaus, »dass es im Reden der Theologie um eine Wirklichkeit geht, nicht um einen illusionären Projektionsvorgang ..., dass ein Mensch im ... tödlich-endlichen Vollzug seiner Existenz auf Gottes Wirklichkeit für den anderen und darin als Wirklichkeit für sich zugeht ... Damit wird alles Reden der Theologie zurückgebunden an eine bestimmte kommunikative Praxis, die einen auch humanwissenschaftlich diskutierbaren normativen Kern hat.« (W 327, Anm. 18) Peukert bindet sie an die von Jesus »praktisch in seiner Existenz aufgestellte Behauptung der Wirklichkeit Gottes für die anderen«. Sie habe »die Möglichkeit provoziert und eröffnet, Gott als den – auch für ihn – in seinem Tod rettend Handelnden zu behaupten. Diese Behauptung der Präsenz Gottes für andere ist nun nicht mehr einschränkbar ... Nur als praktizierte Solidarität mit allen ist die Behauptung der Auferweckung Jesu real.« (W 345) Sie hat auch für Jesus die Form des Wagnisses: »Jesu Handeln ist ... auch für ihn selbst glaubender Vorgriff. Er »wagt« es, sich auf die ... Herrschaft Gottes einzulassen ..., und zwar so, dass er die Wirklichkeit Gottes und sein Heil für die anderen behauptet.« (W 326, mit Verweis auf Hebr 12,2) Die Form des Osterglaubens ist das Wagnis. Eine Antwort auf die Frage: »Wenn derjenige, der mit seiner Existenz Gott für die anderen behauptet, selbst vernichtet wird, ist dann diese Behauptung nicht widerlegt?«, wäre ohne Ostern nicht möglich. Sie lautet: »Gott hat Jesus vom Tod auferweckt« (W 330). Peukert geht von drei Voraussetzungen aus: (1) Im Oster-Kerygma erweist sich »die Gottheit Gottes, d.h. Gott zeigt sich als die Macht, die im Tod einen Menschen rettet.« (2) Jesus wird darin »endgültig

---

Rede von Gott aus diesen Grunderfahrungen aufzuweisen«. W 336. In dieser Analyse geht er davon aus, (1) dass in diesen Erfahrungen die Fragen behandelt sind, die auch die Theorie des kommunikativen Handelns aufwirft, und (2) »dass die im Neuen Testament bezeugten Erfahrungen alttestamentliche Erfahrungen und Fragen radikalieren«. W 318. Explizit weist er auf die Exodus-Erfahrung in ihrer prophetischen (die solidarische Zuwendung zu den anderen betonenden) und in ihrer apokalyptischen (zur Hoffnung für die Toten rufenden) Form hin und – neben den Seligpreisungen, dem prophetischen Ruf, dem Drohwort, dem Kontrastvergleich, der Erhellung im Weisheitsstil – auf das Erzählen von Gleichnissen, in dem »eine neue Handlungsmöglichkeit dadurch eröffnet [wird, BF], dass auf eine Wirklichkeit verwiesen wird, die diese Handlungsmöglichkeit einräumt, und zwar ... in der Situation des Konflikts«. W. 328. An diese Definition schließen sich die Analysen von Arens an, auf die ich unter 3.3 und 3.4 eingehen werde.

gerettet und bestätigt«. (3) Dies eröffnet die »Möglichkeit, im Rückgriff auf seinen Tod und seine Auferstehung ... auf Gott in Solidarität zu existieren« (W 330). Für die Theologie stellt sich hier auch das Problem der Formdifferenz zwischen ihren Methoden und dem Wagnis des Glaubens. Wie ist angesichts dessen Theologie überhaupt möglich? Wie ist Theologie möglich unter der Voraussetzung eines Wissens, das ihr der Tod entzieht?

Die Gottesrede impliziert also unter diesen Voraussetzungen eine Interaktion, die eine gewagte Behauptung aufstellt, die ohne das, was sie behauptet nicht möglich wäre, und dies heißt für Peukert: nicht ohne Gott, der Jesus vom Tod auferweckt hat: Ostern macht das Unmögliche möglich; Hoffnung aus der Erinnerung und Erinnerung aus der Hoffnung; deshalb stellt sie eine Realität dar und keine Illusion – und zwar dadurch, dass sie ein Handeln freisetzt, das wissenschaftlich für Theorie und Empirie zugänglich ist. Darin liegt nun zum einen der entscheidende Unterschied zur Theorie von Habermas, die ohne Transzendenzbezug auskommen muss; er untergräbt ihre Voraussetzungen. Zum anderen ist dadurch zugleich – im Blick auf die Theologie – »ein verdinglichtes Verständnis der Wirklichkeit Gottes« ausgeschlossen und stattdessen ein »Zusammenhang von ... Handeln und Wirklichkeit Gottes« vorausgesetzt, der die Möglichkeit gibt, »den Grundansatz von Theologie als Handlungstheorie zu entwickeln« (W 327, Anm. 18), das heißt: Theologie auf pragmatischer Basis zu betreiben.<sup>20</sup> Es geht um die Konstitution von Sinn in der Form gewagter Kommunikation<sup>21</sup>, das heißt: Sinn steht nicht von vornherein fest, sondern formt sich historisch, kontingent in der Kommunikation, genauer: durch verständigungsorientierte Überzeugungsakte – und so *ad infinitum*, könnte man mit Peirce sagen.<sup>22</sup>

<sup>20</sup> Im Unterschied zu anderen pragmatisch orientierten theologischen Auffassungen (insbesondere zu denen von Hoffmann oder von Höhn) wird zugleich deutlich, dass hier nicht ein bestimmtes Handeln extrinsezistisch aus einem handlungsexternen Mehr des Glaubens erklärt beziehungsweise abgeleitet, sondern der Glaube in sich selbst als eine Praxis beschreibbar werden soll, »die als Praxis, also im konkreten kommunikativen Handeln Gott für die anderen behauptet und diese Behauptung im Handeln zu bewähren versucht.« W 331. »Im solidarischen, zeitlichen, auf den Tod zugehenden kommunikativen Handeln wird vorgegriffen auf eine Wirklichkeit, von der durch den eigenen praktischen Vollzug behauptet wird, dass sie den anderen retten kann und rettet. Der Vollzug der eigenen Existenz im kommunikativen Handeln ist dann faktisch, im Handeln, die Behauptung einer Wirklichkeit, die den anderen nicht einfach zu einem schon überholten Faktum der Vergangenheit werden lässt.« W 341. Vgl. Arens, *Christopraxis*, 41–43, 129f.; Arens, *Lässt sich Glaube letztbegründen?* Dies läuft – wie angedeutet – auf das Problem der Zirkularität hinaus.

<sup>21</sup> Peukert spricht in diesem Zusammenhang auch vom Akt der Hingabe, von der »Proexistenz« bis zum Tod: »Es besteht eine gewisse Wahrscheinlichkeit, dass Jesus mit dem Bewusstsein, ... für die anderen das eschatologische Heil gegenwärtig zu machen, den Tod als äußerste Konsequenz und Erfüllung der Hingabe verstanden hat.« W 329. Woher aber kann man das wissen? Ich komme darauf zurück.

<sup>22</sup> Ich verweise auf 2.5, sowie meine Anmerkung 149 dort.

## Glaube in Interaktion

»Im solidarischen, zeitlichen, auf den Tod zugehenden kommunikativen Handeln wird vorgegriffen auf eine Wirklichkeit, von der durch den eigenen praktischen Vollzug behauptet wird, dass sie den anderen retten kann und rettet.« (W 341) Auf der einen Seite bedeutet dies (1): »Der Glaube an die Auferweckung Jesu ist Glaube als faktisch auf das Heil für die anderen und damit für die eigene Existenz vorgeifendes kommunikatives Handeln ... Die Auferweckung Jesu wird als die Ermächtigung verstanden, solche Existenz zu leben und den anderen zu bezeugen, d.h. eine solche Existenz ... durch das eigene kommunikative Handeln ... als Möglichkeit aufzuweisen.« (W 331 f.) Auf der anderen Seite gilt (2): »Nur als praktizierte Solidarität mit allen ist die Behauptung der Auferweckung Jesu real.« (W 345) Daraus folgt: »Kommunikatives Handeln, in dem Menschen sich aus dieser Erfahrung [der Rettung durch Gott im Tod, BF] eine Existenz in nicht beschränkbarer Solidarität zumuten, ist dann für christliche Existenz, die in einer konkreten Gesellschaft für deren Transformation arbeitet, konstitutiv.«<sup>23</sup> Voraussetzung des Osterglaubens ist also die Möglichkeit des Osterglaubens im interaktiv handelnden, sozial transformatorischen Rekurs auf Ostern, also: Der Glaube ist auf Ostern angewiesen, und Ostern auf den Glauben. Um diesem Zirkel zu entgehen, legt die Konzeption von Arens ihren Akzent auf die Osterevidenz aus der Begegnung mit dem Auferstandenen. Um diese geht es nun in den nächsten Abschnitten dieses Kapitels

### 3.3 Der Text als Repräsentation einer Form von Interaktion

Sie schließt ihre handlungstheoretische Beschreibung des Glaubens als einer differenzierten Praxis überzeugender verständigungsorientierter Interaktionen, an der sie selbst beteiligt ist, an Peukerts Fundamentale Theologie an:<sup>24</sup>

<sup>23</sup> Peukert, Kommunikatives Handeln, Systeme der Machtsteigerung und die unvollendeten Projekte Aufklärung und Theologie, 62 f.

<sup>24</sup> »Helmut Peukert hat die umfassendste Anstrengung unternommen, im Durchgang durch die Theorie des kommunikativen Handelns und im Aufweis von deren Aporetik die Möglichkeit einer verantwortlichen Rede von Gott aufzuzeigen und zu einer wissenschaftstheoretischen Grundlegung der Theologie als einer praktisch-fundamentaltheologischen Handlungstheorie zu gelangen.« Arens, Christopraxis, 38, im folgenden unter dem Kürzel: CP. Außerdem beziehe ich mich vor allem auf die 1982 publizierte Dissertation von Arens, Kommunikative Handlungen. Die paradigmatische Bedeutung der Gleichnisse Jesu für eine Handlungstheorie, im Folgenden unter dem Kürzel: K, und auf seine 1989 publizierte Habilitation: ders., Bezeugen und Bekennen. Elementare Handlungen des Glaubens. Beiträge zur Theologie und Religionswissenschaft, im folgenden unter dem Kürzel: B. Eine Kurzfassung findet sich in ders., Fundamentale Theologie im Anspruch kommunikativer Rationalität. Vgl. auch ders., The Logic of Pragmatic Thinking. Neben Arens wären vor allem zu nennen: Grosse Kracht, Kirche in ziviler Gesellschaft; Bedford-Strohm, Gemeinschaft aus kommunikativer Freiheit; Gruber, Diskurs und Konsens; Knapp, Gottes Herr-

## Der Text als Repräsentation einer Form von Interaktion

Sie erbt ihre Probleme. Sie besticht durch ihr interdisziplinäres Wissen, ihre biblische Orientierung und ihre internationale Sicht. Auf diese Weise verbindet sie die Systematische mit der Praktischen Theologie. Arens selbst praktiziert seine Theologie nicht nur im universitären, sondern weit darüber hinaus im öffentlichen Raum. Dabei ist ihm die Selektivität seines Unternehmens bewusst, in seiner Beschränkung auf die pragmatische Wiederbeschreibung von biblischen und nichtbiblischen Texten der Tradition. Diese setzt sich von vornherein dem Verdacht einerseits des Reduktionismus (angesichts der Beschränkung von Theologie auf Handlungstheorie beziehungsweise auf Politik) andererseits der Beliebigkeit des Exemplarischen (angesichts der Unmöglichkeit, alle Texte zu berücksichtigen) aus. In die eine Richtung betont sie deshalb ihre Perspektivität, die Beschränkung auf eine Sicht, ohne damit andere Sichten auszuschließen, in die andere ihre Paradigmatik sowohl für den Glauben als auch für die Handlungstheorie.<sup>25</sup>

Sie interpretiert die Gleichnisse von Jesus und das Bezeugen und Bekennen als paradigmatische Formen verständigungsorientierter und zugleich innovatorischer Interaktion, die sich sowohl dem Glauben verdankt, als auch diesen ausdrückt. Im Zentrum steht der »Streit um die Wirklichkeit Gottes«, so Arens in seiner Dissertation »Kommunikative Handlungen« (K, hier: K 107, 346). Darin geht er von den neutestamentlichen Gleichnissen aus: »Jesus interveniert mit seinen Gleichnissen in den zwischen ihm und den Pharisäern ausgebrochenen Streit um die Prinzipien der gesellschaftlichen Konstruktion der Wirklichkeit« (K 346), mit dem Ziel, »über die ... Differenzen hinweg zu einem Einverständnis zu gelangen« (K 106, 326). Damit will Arens normativ-pragmatisch über eine rein empirisch-pragmatische Analyse hinausgehen. Die Überzeugungskraft dieser »fundamental-

---

schaft als Zukunft der Welt; Junker-Kenny, Argumentationsethik und christliches Handeln; Schmitt, Empathie und Wertkommunikation.

<sup>25</sup> Vgl. Arens, Feuerprobe. 71; K 359, Anm. 17; B 18. Insofern freilich mit der Dimension der Diskursivität die Rationalität des Glaubens, der religiösen Praxis wie der Theologie steht und fällt, steckt in dieser Selektivität der Anspruch des Ganzen, der Universalität und Normativität der Verständigungsorientierung. Arens sieht im Blick auf die Gleichnisse in der diskursorientierten Beschreibungsform einerseits eine Möglichkeit, die unterschiedlichen Auffassungen der Exegese in Übereinstimmung zu bringen (vgl. K 111–169), und andererseits zugleich, diese auf eine konvergente pragmatische Basis zu stellen (vgl. K 173–332). Daraus zieht er zum einen »historische Rückschlüsse« auf Jesus und die Gleichnisse als »Paradigma jesuanischer Theologie«. K 106f. Zum anderen gibt er diesen ihrerseits »paradigmatische Bedeutung ... für eine Handlungstheorie«, so der Untertitel der Untersuchung von Arens. Sie werden zu »Paradigmen hörerezentrierter, brückenbauender Kommunikation«. K 347. Vgl. CP 45. Das Problem des Verhältnisses von Singularität, Lokalität, Historizität et cetera und Universalität wird unter den Begriff des Paradigmatischen gefasst: das Singuläre ist exemplarisch für das Ganze. Dabei ist die Diskursivität des Glaubens bereits vorausgesetzt, die paradigmatisch erst erschlossen werden soll. Peukerts Theorie-Zirkel kehrt hier also unter anderen Vorzeichen wieder.

## Glaube in Interaktion

pragmatischen« Sicht sieht er in ihrer Konvergenz mit der Transzendentalpragmatik und der Universalpragmatik, wie er auch in seinem Buch »Christopraxis« (CP, hier: vgl. CP 85–87) erläutert. Es kommt ihm darauf an: »zu zeigen, dass und wie in Jesu Gleichnissen dieser Streit offengelegt und angegangen wird mit dem Ziel, über ihn hinweg zu einer Verständigung zu gelangen mittels ... Kommunikation, in der Jesus versucht, sein Wirklichkeitsverständnis ... seinen pharisäischen Opponenten narrativ einsichtig zu machen« (K 107). Er bezieht sich auf Peukert, der die Gleichnisse von Jesus im Zusammenhang seines anstößigen Verhaltens (beispielsweise seiner Mahlzeiten mit »Zöllnern und Sündern«) interpretiert. »Der Streit um eine bestimmte Weise kommunikativen Handelns ist zugleich ein Streit um die Wirklichkeit Gottes. Das Erzählen des Gleichnisses soll diesen Konflikt lösen ... In der Redehandlung des Gleichnisses wird eine neue Handlungsmöglichkeit dadurch eröffnet, dass auf eine Wirklichkeit verwiesen wird, die diese Handlungsmöglichkeit einräumt, und zwar jetzt, in der Situation des Konflikts und der gestörten Kommunikation.« (W 328 f. – auffallend hier auch die Assoziation von Streit und Störung, auf die ich noch zurückkommen werde) Damit beginnen die Schwierigkeiten: Wie soll man sich eine Vermittlung in einem Streit von einer Seite der beiden selbst in diesen Streit involvierten Parteien aus vorstellen? Die Crux besteht einerseits in der Präferenz für den Konsens vor dem Dissens und andererseits in der Vorstellung, dass der Dissens sich von einer der ihn konstituierenden Seiten aus in Konsens überführen ließe. Die Einigung erscheint als Lösung, nicht als Problem.

Unter diesen Voraussetzungen konzentriert sich die Beschreibung auf »die Bedingungen und den Prozess gleichnishafter Verständigung« (K 327). Die Gleichnisse werden als Elemente beziehungsweise Handlungen in einem Diskurs interpretiert; sie überzeugen frei und ohne Zwang; sie laden ein. Die pragmatischen Analysen von Arens gehen von mindestens drei Prämissen aus: (1) Texte sind »Objektivationen eines zwischen Subjekten stattfindenden Kommunikationsvorganges« (K 326). (2) Zwischen schriftlichen Texten und gesprochenen Texten von Jesus besteht eine Formkongruenz. (3) Die Texte, die Jesus als ihren Autor ausweisen, stimmen mit seiner Person überein »als handelnde Vorwegnahme von Gottes eschatologischer Innovation« (K 352), wie sie Ostern offenbart. Also: Im Handeln äußert sich eine Intention; diese gerinnt im Text; die Kommunikation bildet sich in Texten ab. Das Evangelium wird im doppelten Sinn – als Textform und als Botschaft – zur Form, in der die »Form des Lebens Jesu« gerinnt.<sup>26</sup> »Mit Sprachhandlungen werden allerlei Dinge getan ... Zudem ist der Sprache ein konstitutiv textua-

<sup>26</sup> Vgl. CP 45; K 326, 342–347, 353; B 23, 169, 171; CP 47 f., 53, 76, 78 und öfter; ders., Feuerprobe, 74; im folgenden besonders K 77–108, 325–364; CP 61–87; sowie ders., »Intentio textus« und »intentio auctoris«.



## Der Text als Repräsentation einer Form von Interaktion

ler Charakter eigen. Kommunikation vollzieht sich in Situationen mittels Texten ... In kommunikativen Prozessen wird mit Texten gehandelt ... In Interaktion eingebettet, mit nichtsprachlichen Handlungen verwoben und damit in konkreten Handlungs- und Kommunikationssituationen situiert, haben sie ... bestimmte Intentionen und erfüllen bestimmte Funktionen im Hinblick auf die Verständigung der beteiligten Kommunikations- beziehungsweise Interaktionspartner über die thematisierte Sache.« (B 17) Auf diese im Pragmatismus keineswegs unumstrittene instrumentalistische Sprachauffassung habe ich bereits unter 3.1 hingewiesen. Auf ihrer Grundlage hat im Übrigen auch Barbara Kappenberg in ihrer 1981 publizierte Dissertation eine differenzierte Ekklesiologie vorgelegt.<sup>27</sup> Sie kann bis heute, auch wenn sie weitgehend unbeachtet blieb, in ihrem Ansatz als repräsentativ für systematische wie praktische Ekklesiologien, die am Begriff der Kommunikation orientiert sind, gelten.

Mit Referenz auf die pragmatizistische Semiotik von Peirce (vgl. K 175–207) kommt Arens unter diesen Voraussetzungen auf ein (zunächst drei-, dann) fünfdimensionales Analyseschema. Es unterscheidet am vorliegenden Text: (1) dessen Form (textuale Dimension), (2) Subjekte (intersubjektive Dimension), (3) dessen Thema (Sachdimension), (4) die Situation (historischen und existenziellen Kontext) und (5) die Intention (Ziel). Dabei wird konsequent der Zusammenhang der propositionalen und pragmatischen (illokutionären wie perlokutionären) Doppelstruktur und der Diskursivität der Rede im Sinn von Habermas hervorgehoben (vgl. K 353–364). Auf diese Weise stellt sich die Kommunikation als Handeln von Subjekten dar, das heißt: von Akteuren, die sprechen und hören. Der Text wird zum Vermittler zwischen beiden Handlungen; er erscheint selbst als Inter-Aktion – im Modus des Wagnisses. Er sichert den linguistischen beziehungsweise ästhetischen Zugriff auf dieses.

Mit Referenz auf metaphortheoretische Positionen, insbesondere jene von Ricoeur, hebt Arens die Fiktionalität der Gleichnisse hervor: Sie bieten demnach eine imaginäre Alternative zum Faktischen im Faktischen; damit zielen sie auf Einsicht und darüber auf Einigung; sie sollen überzeugen (vgl. K 340);<sup>28</sup> sie laden bis heute zur Verständigung ein, auch wenn sich im his-

<sup>27</sup> Kappenberg, Kommunikationstheorie und Kirche.

<sup>28</sup> Arens spricht auch – mit Referenz auf Ricoeur – von einem »imaginativen Schock«, den die Gleichnisse durch »imaginative Verfremdung und Veränderung« hervorrufen und durch den sie das Potenzial freisetzen, »innovatorisch zu handeln«. K 341 f. Jesus verfolge mit den Gleichnissen »nicht nur das Ziel einer Apologie seiner Praxis, sondern zuerst das der konsensuellen Beilegung des zwischen ihm und seinen Opponenten bestehenden Konflikts.« CP 86. Um diese Intentionalität von einem Instrumentalismus zu unterscheiden, betont Arens die Verständigungsorientierung im Unterschied zur Erfolgsorientierung. Vgl. CP 133. Er betont in Auseinandersetzung mit Barths und Jossuas Zeugnisbegriff, dass es nicht um »strategisches Handeln« und nicht um Proselytismus gehen könne, sondern um

## Glaube in Interaktion

torischen Blick »das intendierte Einverständnis faktisch nicht realisiert« (K 364) hat; ihr Thema ist die *Basileia*; diese wird nicht nur beschrieben, sondern in der Form der Kommunikation »partiell selbst« (K 347) verwirklicht: »Die ›Kommunikationsform‹ ist zugleich ›Realisationsform‹ der *Basileia*« (K 348)<sup>29</sup>; wie die Gleichnisse beschreiben, was sie beschreiben, darin offenbart sich die *Basileia*; auf diese Weise wird sie »transparent« (K 346). Die Gleichnisse »bilden die *Basileia* ab« (K 351). Aufschlussreich ist an dieser Stelle die Unterscheidung von Naturgleichnissen und Handlungsgleichnissen, mit der Arens arbeitet: Die einen (beispielsweise das Gleichnis vom Senfkorn) betonen das *automaté*, das heißt »das ohne menschliches Zutun entstehende Neue« (K 349). Insofern widersprechen diese der interventions-theoretischen Interpretation, die eher in den anderen Gleichnissen (beispielsweise demjenigen vom barmherzigen Samariter) ihre Anhaltspunkte findet; diese heben hervor, »in welcher Form menschlicher Interaktion Gott herrscht«, und »zu welchem Handeln die *Basileia* provoziert« (K 350).

Die Schwierigkeiten einer solchen Interpretation liegen auf der Hand: (1) Der Widerspruch wird zum Problem, wenn man das Einverständnis zur Lösung erklärt<sup>30</sup>; der Streit erscheint als Störung der Kommunikation und die Einigung als ihre Wiederherstellung; der Dissens hat nur Sinn, insofern er zum Konsens führt; deshalb kommt es auf ihn an. Der Zugang zur rettenden *Basileia* besteht ausschließlich darin, sich überzeugen zu lassen, der Einladung – auch wenn sie ungelegen kommt – zu folgen, also: zuzustimmen. Das Innovatorische des Widerspruchs selbst gerät dadurch aus dem Blickfeld; der Fortschritt liegt im Konsens. Ich komme darauf zurück. (2) Die Übereinstimmung der Exegese mit einer pragmatischen Auffassung dieser diskurstheoretischen Art scheint zumindest fraglich. Es spricht einiges dafür, dass nicht nur das andere Verhalten Jesu, sondern auch die Gleichnisse (die dieses deuten) sich eher als Anlass des Streits erklären, als Auflösung eines Einverständnisses, als Forcierung der Divergenz, denn als Verständigung. Noch grundsätzlicher: Jede sprachliche Äußerung bietet einerseits die Gelegenheit, Ja oder Nein zu sagen, und andererseits eine Alternative zu

---

»kommunikative Orientierung auf andere hin ... Insofern verstehen wir das Bezeugen ... als verständigungsorientiert ..., geleitet von dem Interesse, mit seinen Adressaten zu einem Einverständnis über das ... Bezeugte zu gelangen.« B 396. Vgl. B 167. Die Verständigungsorientierung ist also für Arens insofern nicht instrumentalistisch, als sie die Adressaten nicht instrumentalisiert (vereinnahmt oder zwingt), sondern aus sich heraus und unter der Voraussetzung der Freiheit der Beteiligten überzeugend wirkt. Er bezeichnet sie als performativ.

<sup>29</sup> Arens bezieht sich auf Jüngels Aussage, dass die *Basileia* »im Gleichnis als Gleichnis zur Sprache« zur Sprache komme. K 348.

<sup>30</sup> Arens »insistiert ... auf dem kommunikationstheoretisch aufgewiesenen Vorrang gelingender Verständigung«. Ders., Fegefeuer, 155.

## Authentizität aus der Begegnung mit dem Auferstandenen

anderen Äußerungen. Die Fiktionalität gehört zur Konstitution der Sprache beziehungsweise der Zeichen überhaupt nicht erst der Gleichnisse. In der semiotischen Form liegt die Differenz, die die Möglichkeit der (imaginativen wie pragmatischen) Alternative zum Faktischen eröffnet. Es ist deshalb umstritten, was die Sprache zur Verständigung beiträgt; sie errichtet zumindest ebenso Grenzen des Verstehens; Roland Barthes spricht sogar vom »Krieg der Sprachen«.<sup>31</sup> (3) Wenn der Sinn der Kommunikation auf Zustimmung reduziert wird, gerät die Ablehnung beziehungsweise das vom Konsens Ausgeschlossene ins Außen (obwohl der Konsens gar nicht ohne dieses Außen möglich wäre, von dem er sich abgrenzt) dieser Kommunikation wie ihrer Theorie. Theologisch wird es dadurch schließlich auch zum Außen der Wirklichkeit Gottes und ihrer »Behauptung« – und erscheint dann unter der moralischen Präferenz des Guten als schlecht. (4) Dadurch spitzen sich – und darin besteht vor allem das theologische Problem – die Fragen weiter zu, die der gewaltsame Tod von Jesus aufwirft.

## 3.4 Authentizität aus der Begegnung mit dem Auferstandenen

Den Ausweg aus der Aporie des Scheiterns der Verständigung am Tod bietet eine Reduktion des Sinns der Kommunikation auf eine ihr zugrundeliegende, subjektive beziehungsweise intersubjektive Intention. Peukert nennt sie auch »Bewusstsein« (W 329). Darauf baut die Habilitationsschrift von Arens über das »Bezeugen und Bekennen« (B, hier: vgl. B 395–400) als »elementare Handlungen des Glaubens« auf. Gemeint ist offensichtlich weniger ein bewusstes Referieren im Sinn von Husserl, sondern eher eine implizite, das Handeln normierende und dieses zugleich transzendierende Teleologie, die sich aufklären lässt. Dabei ist weder eindeutig, woher diese Intention kommt, aus dem subjektiven – bewussten oder unbewussten – Bewusstsein oder aus der Kommunikation, noch wie sie herauszufinden ist. Arens spricht auch von »kommunikativer Intention« (K 99). Das Verhältnis von subjektiver und kommunikativer Intention bleibt unklar. Angesprochen ist beides in einem, Subjektivität und Sozialität – unter der Überschrift der Verständigung. Die subjektive Intention von Jesus erscheint identisch mit der kommunikativen: Er wollte sich verständigen. Bewusstsein und Kommunikation wirken als Eines. Fällt die Intention Jesu mit der Verständigungsorientierung der Kommunikation zusammen, oder ist diese das Instrument ihrer Umsetzung? Wird die Sprache aus einer subjektiven Intention heraus gebraucht oder lässt

<sup>31</sup> Barthes, *Die Lust am Text*, 46. Zur semiotischen Triadik sei noch einmal an die entsprechende Passage unter 2.5 erinnert.

## Glaube in Interaktion

sich die Sprache nur in kommunikativer Intention nutzen, sprich zur Herstellung von Konsens? Diese Unklarheit zeigt sich auch am Textbegriff. Texte erscheinen als Instrumente intentionalen Handelns und zugleich als dessen Voraussetzung.<sup>32</sup>

Die Kommunikation wird zum Akt eines Subjekts gegenüber anderen Subjekten, mit dem dieses eine Absicht verfolgt und sein ganzes Können, ja schließlich sein Leben, dafür einsetzt, die anderen durch sein konsequentes Handeln davon zu überzeugen. Nicht die Kommunikation, sondern Jesus ist der »Kommunikator« (CP 54). Noch einmal zeigt sich, wie die Theorie vom Mitteilungshandeln her und auf Annahme hin konzipiert ist: auf die Performanz kommt es an. Daran ändert auch die Unterscheidung von Intentionen nichts, von *intentio auctoris*, *intentio textus* und *intentio lectoris*, auf dessen »Zusammenspiel« die Exegese verwiesen wird, freilich mit einer entscheidenden Asymmetrie: Alles hängt davon ab, dass »der Autor ... die Initiative ergreift«<sup>33</sup>. Warum nicht die Leserin? Warum nicht die Grammatik? Warum nicht die Kultur? Doch egal womit man anfängt, immer wird nach dieser Auffassung die Kommunikation auf ihre Intention zurückgeführt. Woher aber kennt man sie, wenn nur sprachliche Äußerungen zur Verfügung stehen?

Ostern wird in dieser Sicht zur kontrafaktischen Bestätigung der – zwar im historischen Moment gescheiterten, aber trotzdem universal gültigen – Intention des einen Kommunikators. Entscheidend ist dann einerseits, dass Jesus bis zuletzt an dieser Intention festgehalten hat und nicht verzweifelt ist. Woher aber will man dies wiederum wissen, wenn nicht aus dem Glauben heraus? Andererseits kommt es darauf an, dass Ostern die mächtigere Wie-

<sup>32</sup> Vgl. Arens, »Intentio textus« und »intentio auctoris«. Die Wissenssoziologie von Berger / Luckmann, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit, auf die sich Arens (zusammen mit Peukert) beruft, kann genau dies nicht erklären. Macht hier eine Theorie, die – aus welchen Gründen auch immer – die Einigung sucht, diese am Ende deshalb auch zur Voraussetzung ihres Themas? Erklärt sie, da sie selbst auf schriftliche Texte angewiesen ist, diese zu Verständigungsmitteln? Zum Problem siehe auch meine Anmerkung 10 in diesem Kapitel.

<sup>33</sup> Arens, »Intentio textus« und »intentio auctoris«, 203. Dies steht im Übrigen auch in einem eigenartigen Widerspruch zur vorgeschlagenen fünfdimensionalen Analyse der Glaubenspraxis: »Wenn die Verständigungsorientierung das entscheidende Merkmal kommunikativer Praxis darstellt, dann kann religiöse Praxis selbst als kommunikativ aufgefasst werden ... Von einem auf dieser Basis formulierten Religionsverständnis kann ... erwartet werden, dass es ... bei der Analyse von Religion ... deren Subjekte, Inhalte, Orte/Kontexte, Texte/Medien und Intentionen weder voneinander isoliert, noch aufeinander reduziert«. Arens, Vom Kult zum Konsens, 261, 270. Der Text formuliert den Widerspruch selbst; er führt die Balance der Konstellation auf eine fundamentale Intention zurück: die Verständigungsorientierung. Wie diese im »Zusammenspiel« der Intentionen zur Geltung kommt, bleibt offen. Die Metapher kommt zu keiner Erklärung. Vor allem aber gibt sie keine Auskunft über das theologische Verhältnis dieser Konstellation zum Wort Gottes.

derholung der Einladung angesichts ihrer Ablehnung ist.<sup>34</sup> Der Glaube ist auf die Zustimmung angewiesen, die durch Ostern ermöglicht wird; er ist die Annahme dieses gescheiterten, aber durch Ostern bestätigten Kommunikationsangebots von Jesus; er ist die »Fortsetzung« (B 373) seiner Intention gegen die Faktizität seines Todes, was ohne Ostern absurd wäre. Der Glaube hängt hier von der Kontinuierbarkeit der Kommunikation in der Zeit ab – trotz des Abbruchs der Kommunikation im Tod. Ihre Möglichkeit besteht in der Identität der Intention durch den Wechsel der Äußerungen die Zeit hindurch: Die Sache Jesu geht weiter.

Damit drängen sich natürlich (zum Teil längst gestellte) Fragen auf: Ist die Kommunikationsform der österlichen Bestätigung eine andere als die Form, die sie damit bestätigt? Wie sieht das österliche Kommunikationsangebot (in seiner Fünfdimensionalität) aus? Bestätigt Ostern, was der Gleichnis-Diskurs von sich aus impliziert, oder setzt Ostern diesen Diskurs erst durch einen eigenen kommunikativen Akt Gottes in sein Recht? Durch welchen? Ist Ostern die notwendige Explikation des impliziten, normativen Potenzials der Gleichnisse als Paradigmen von Kommunikation überhaupt oder die rettende Intervention, die dieses Potenzial überhaupt erst freisetzt? Die pragmatische Beschreibung von Arens scheint letzteres nahe zu legen (vgl. unter anderem K 385; B 390; CP 95–109), das heißt: Der Glaube ist auf Ostern als Intervention Gottes angewiesen, um trotz des Todes handlungsfähig und handlungstheoretisch beschreibbar zu bleiben; dadurch bietet er erst die Möglichkeit, die Faktizität des Todes kontrafaktisch zu interpretieren, die äußerste Handlungsunfähigkeit als äußerste Handlungsmöglichkeit, den Tod als Hingabe, Durchhalten, Erhöhung et alii; er erklärt den Tod zum Ort der göttlichen Initiative (Auferstehung, Auferweckung oder Erhöhung) –

---

<sup>34</sup> Dass Jesus vor seinem Gang nach Jerusalem »durch ganze Städte abgelehnt wurde und ihnen ... das Gericht angesagt hat ..., halte ich ... für historisch unwahrscheinlich ... Gerade die Ereignisse der letzten Tage in Jerusalem zeigen ..., dass er weder auf einhellige Ablehnung stieß, noch sich aus der Öffentlichkeit auf den engeren Kreis seiner Anhänger zurückzog, noch die Basileiabotschaft aufgab und durch die des Gerichts ersetzte.« CP 90. Darin folgt Arens der These Peukerts. Siehe meine Anmerkung 21 in diesem Kapitel. Aber »Jesus hat sein Ziel, dass seine Mitteilung der Wirklichkeit und der Herrschaft Gottes in der Praxis der Basileia geteilt werde, offensichtlich nicht erreicht.« CP 87. Ostern wird dann angesichts seines Durchhaltevermögens bis zum tödlichen Scheitern zur Erhöhung Jesu in »das lebendige Gleichnis Gottes« (K 375) beziehungsweise in »universale kommunikative Kompetenz«. CP 97 (mit Bezug auf Siller). Doch wer kann wissen, was im Bewusstsein von Jesus im Moment der Auslieferung und Hinrichtung vor sich ging? Dieses Problem, für das vor allem Bultmanns Theologie steht, lässt sich nicht umgehen, auch mit historisch-kritischer Forschung nicht. Es bleibt auch nach Käsemanns und Schürmanns Thesen bestehen. Erreichbar sind nur Äußerungen, nicht individuelle Bewusstseinslagen. Wer auf sie rekurriert, kann sich dem Projektionsverdacht nicht entziehen. Wie sich im nächsten Kapitel zeigen wird, steht Verweyens Vorschlag vor ähnlichen Problemen

## Glaube in Interaktion

und diese wiederum zu dem, was auf den Tod folgt, so dass dieser nicht das letzte Wort hat.<sup>35</sup> Ist damit der Tod erreicht? Arens schreibt in klassischer christlicher Tradition dem Tod einen anderen Sinn zu; er versteht die extremste Form der Handlungsunfähigkeit als extremsten Akt der Hingabe: den aufgezwungenen Tod als freiwilliges Martyrium, das gewaltsame Erleiden als autonomen Entschluss, das unabwendbare Scheitern als gelingendes Handeln in letzter Konsequenz, die Ablehnung als Erneuerung des Angebots, das Ende als Anfang.<sup>36</sup>

Aufgrund der Angewiesenheit des Glaubens auf Ostern kommt alles auf die apostolischen Augenzeugen im Sinn von Lukas (insbesondere Lk 24 und Apg 1) an: »Schlüssel zum Zeugesein der Urzeugen ist ihre Begegnung mit dem Auferstandenen.« (B 359; vgl. B 51–57, 358–361, 372, 390; CP 95–99 u. ö.). Der Akzent liegt auf den Ostererscheinungen (Paulus eingeschlossen: 1 Kor 15,8) als der »Ursprungssituation« (B 390–395); eine außergewöhnliche Form von postmortaler Interaktion, von Präsenz im Modus der physischen Absenz also, konstituiert den Glauben als Handeln – in einer ununterbrochenen Abfolge von überzeugenden Bezeugungen. Die anderen Formen des österlichen Verstehens, die in den Erzählungen vom leeren Grab

<sup>35</sup> Einerseits erweist sich für Arens »ein eschatologisches Potenzial von Religion im allgemeinen und der jüdischen und christlichen Überlieferung im besonderen ... in ihrer performativen Potenz, d. h. in ihrer Fähigkeit, in Konfrontation mit dem Tod handlungsfähig zu bleiben ... Inmitten der Drohung des äußersten Kommunikationsabbruchs schaffen die auf den Tod bezogenen Riten und Rituale Sprach- und Handlungsmöglichkeiten.« Arens, *Tod und Transzendenz*, 151 f. Andererseits nimmt sie »zugleich den Tod nicht nur als äußersten Horizont kommunikativen Handelns, sondern selbst als ein Handeln in den Blick«. Ebd. 159. Aus dieser Sicht kritisiert Arens die Marginalisierung des Todes in der Theorie von Habermas. Vgl. ders., *Tod und Transzendenz*; ders., *Kommunikative Rationalität und Religion*.

<sup>36</sup> Für die theologische Tradition nach wie vor gültig: Rahner, *Zur Theologie des Todes*. »Wenn der Tod nämlich ... streng als solcher, aber in einem von der Sache selbst her gegebenen Begriff, obzwar er der Höhepunkt der äußersten Verohnmächtigung des Menschen und des unverfügbaren Verfalls des Menschen an das namenlose Geheimnis seines Daseins ist, auch die höchste Tat des Menschen ist, in der das ganze vorausgegangene Leben, eingesammelt in der letzten Entscheidung der Freiheit, verfügt und so die Ewigkeit des Menschen gezeigt wird, dann freilich ist auch der menschliche Tod Christi nicht nur irgendeine moralische Tat Christi in dem, was dem wirklichen Tod vorausgeht, sondern als er selber die totale Tat des Lebens Christi, die endgültige Tat seiner Freiheit, die volle Integration seiner ganzen Zeit in seine menschliche Ewigkeit hinein.« Ders., *Dogmatische Fragen zur Osterfrömmigkeit*, 165. Vgl. alternativ dazu aber Bachl, *Über den Tod und das Leben danach*; ders., *Die Zukunft nach dem Tod*. Zum anderen rekurriert Arens auf Transzendenz, um der Absurdität zu entgehen. Darauf hat Habermas zu Recht aufmerksam gemacht. Die Verweigerung der Illusion, die Grenze des Todes verstehend überschreiten zu können, gehört zum Grundbestand seiner Theorie. Sie wird zugleich, worauf wiederum Peukert zu Recht hinweist, zu ihrem Problem. Vgl. Arens, *Tod und Transzendenz*, ders., *Kommunikative Rationalität und Religion*.

und von der Auslegung der Schrift zum Ausdruck kommen und die Entzogenheit (des Ursprungs) betonen, treten in den Hintergrund; das *ophite*, das gerne als historischer Hinweis auf ein wunderbares Evidenz-Ereignis herangezogen wird, verweist im Gegenteil genau auf diese Unerreichbarkeit des Anfangs, der den Glauben schon voraussetzt, den er erst hervorruft. Er bezeichnet die Paradoxie des Glaubens, die die Zeit erzeugt.

So aber konzentriert dieser sich ganz und gar auf das Zeugnis: Dieses sorgt für die nötige Transparenz auf das Bezeugte in der Pluralität der Bezeugenden, der Texte und der Zeugen, in der Zeit: »Die urchristlichen Zeugen geben qua besonderer Kompetenz und Qualifikation ... authentisch Auskunft darüber, wer Jesus war, wer er ist und sein wird« (B 372). Eine außerordentliche Begabung sichert den Glauben durch die Zeit. Kann man sie erwerben oder wird sie einem verliehen? Jedenfalls täuscht die Konstruktion darüber hinweg, dass das Zeugnis selbst ein unsicheres Fundament darstellt. Heute kann man wissen: (1) Wahrnehmung und Erinnerung sind für Irrtum anfällig. Man muss dabei gar nicht lügen. Es geht um Imagination. (2) Diese liegt auch der Sprache zugrunde. Jedes Bezeichnen macht die Differenz von Bezeichnendem und Bezeichnetem auf. Jeder Versuch, diese anders zu überbrücken, landet seinerseits wieder bei dieser Differenz – auch Konsenstheorien der Wahrheit. (3) Die Reflexion unterliegt demselben Problem; sie will Einheit und erreicht sie nur in Differenz, dasselbe als anderes, das Subjekt als Objekt et cetera. Ich komme im nächsten Kapitel darauf zurück. Derrida hat dafür im semiotischen Zusammenhang bekanntlich nicht ohne Grund das Kunstwort der *différance* erfunden.

All diese Schwierigkeiten haben nichts mit vorhandener oder fehlender, trainierter oder mangelhafter Kompetenz zu tun, sondern mit der Unerreichbarkeit einer Einheitsposition, wenn man so will: mit der Unmöglichkeit eines divinitorischen Standortes. Wie ist Transparenz im Sinn des Wortes unter diesen – neurologisch oder epistemologisch, philosophisch oder soziologisch beschreibbaren – Bedingungen überhaupt möglich und vorstellbar? Es überrascht insofern nicht, dass die Typologie des Zeugnisses, die Arens ausgehend von biblischen forensischen Formen über explizite kerygmatisch-missionarische oder kritisch-prophetische und implizite diakonische Formen vorschlägt, auf das Martyrium als seine reinste Form hinausläuft: als »Extremfall in der radikalen Vereinzelung« (B 356; vgl. B 14–168), als »letztes, mit letztem existentiellen Ernst vorgetragenes Angebot ..., sich überzeugen zu lassen« (CP 138). Dafür steht der Tod; er wird zum entschiedenen, konsequenten Handeln und in diesem Sinn zum Paradigma der Vermittlung des christlichen Glaubens. Die Frage der Transparenz des Zeugnisses führt somit wieder zur Paradoxie der Präsenz im Modus der Absenz. Das Martyrium erscheint geradezu als das Andere des Konsenses. Überraschenderweise spielt die Schrift an dieser Stelle keine Rolle, die – worauf

## Glaube in Interaktion

insbesondere wieder Derrida hingewiesen hat – gerade eine solche paradoxe Position in der Kommunikation einnimmt.<sup>37</sup>

Arens konstruiert stattdessen ein zirkuläres Verhältnis zum Bekenntnis, das er »komplementär« nennt: »Zum einen zielt Bezeugen auf Bekennen, intendiert den im Bekennen vollzogenen Konsens und ist von daher auf dieses ausgerichtet. Zum anderen geht es über den erzielten Konsens hinaus, überschreitet das erreichte Bekenntnis, ist darin weiterreichend und innovatorisch. Während das Bekennen memorativ die erreichte kirchliche Einigung festhält ..., ist das Bezeugen innovatorisch dieser voraus, lädt freilich dazu ein, dass die Kirche sich das im Extremfall vom Einzelnen allein Vollzogene zu eigen macht.« (B 358; vgl. B 12f., 22, 171, 174f., 353–404; CP 107–109, 147–149)<sup>38</sup> Damit wird deutlich, dass es um Tradition geht. Angesprochen ist die Frage der Möglichkeit der Vermittlung des Glaubens in der historischen Kontingenz, genauer: in der Differenz von Stabilität und Innovation, und abstrakter: von Ereignis und Struktur.<sup>39</sup> Arens versucht die beiden Seiten auseinander zu halten, indem er die eine dem Zeugnis und die andere dem Bekenntnis zuordnet, kann diese Aufteilung allerdings nicht durchhalten. Vielmehr erscheint das Innovatorische als bewahrend und das Memorative als transformatorisch. Dabei wird nicht deutlich, ob Tradition als Anschließen von Handlungen an Handlungen, als Fortsetzung, als Kontinuität konzipiert ist oder als Gedächtnis, als auf Vergessen angewiesene Erinnerung, als aktuelle Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen. Fest steht auf jeden Fall, dass es letztlich auf die ursprüngliche Intention ankommt. Die Kirche gilt als die »wenngleich vorläufige Realisationsform der Intention Jesu« (CP 159). Dafür ist sie auf Strukturen der Konsensfindung angewiesen; diese garantieren die multisituationale Wiederholbarkeit. »Als in Bekenntnisform gefasste Definition kirchlicher Lehre werden sie [die Bekenntnistexte, BF] zu von der ursprünglichen Bekenntnissituation ablösbaren ... ›dogmatischen Bekenntnisformeln«, deren Situationsbezug mit der Tradie-

<sup>37</sup> Arens selbst verweist auf die theologische Tradition der Interpretation der Schrift als Zeugnis und an anderer Stelle auf Derridas Schrift-Philosophie. Vgl. B 119–129; Arens, Tod und Transzendenz, 148f.

<sup>38</sup> Vgl. Arens, Elementare Handlungen des Glaubens. Vorausgesetzt wird, dass das Zeugnis »eingebettet ist in einen Kontext sprachlich vermittelter Interaktion, und, um als solches verstanden zu werden, als Zeugnis interpretiert ... werden muss«. B 383.

<sup>39</sup> Nicht nur der Bezug zu Kaspers Traditions-Theologie (vgl. ders., Glaube und Geschichte; ders., Theologie und Kirche; ders., Theologie und Kirche 2), sondern auch zu Schaefflers Erfahrungstheorie ist offensichtlich. Vgl. ders., Fähigkeit zur Erfahrung; sowie umfassend ders., Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Arens bezieht sich vermittelt über Kesslers Christologie beziehungsweise Ostertheologie auf ihn: B 359, Anm. 2. Wiedenhofer hat daraus seine theologische Traditionstheorie entwickelt. Vgl. besonders ders., Die Tradition in den Traditionen; ders.; Traditionsbrüche – Traditionsabbruch?; Schoppelreich / ders. (Hg.), Zur Logik religiöser Traditionen.



rung ... in den Hintergrund tritt, wobei der tradierte Text unter Umständen erweitert, aktualisiert und auf neue Herausforderungen bezogen, indessen zum Formular für neues Bekennen in einer veränderten Situation werden kann.« (B 393)

Die Kirche formuliert »einen Konsens im Sinne einer Selbstverständigung inklusive einer Grenzziehung ..., an den sie sich bindet, bis er unter Umständen durch einen neuen, weiterreichenden Konsens überholt wird.« (B 403; vgl. CP 138–147) Damit ist klar: Es geht um Einheit durch Grenzziehung, um Identität aus der Differenz. Dazu passt die Auffassung von der Überholbarkeit des Konsenses. »Angesichts bedrängender, das Überleben und menschenwürdige Leben auf der Erde betreffender und bedrohender Probleme ist die Kirche heute gefragt, ... ob sich solche Probleme nicht als Bekenntnisfragen herausstellen, angesichts derer sie zu einem klaren Ja und Nein, also zum Bekennen gezwungen ist.« (B 404) Die Unterschiede sind nicht eindeutig durchzuhalten. Arens konstruiert deshalb auch wieder ein komplementäres beziehungsweise zirkuläres Verhältnis: »Zwischen diesen beiden Polen des regulären Vollzugs als Wiederholen, Rezipieren und Tradieren des formulierten Bekenntnisses in ritualisierten Handlungssituationen und des in einer prekären Handlungssituation angesichts bestimmter Herausforderungen geschehenden ... aktuellen Bekenntnisses verläuft die Geschichte und Praxis christlichen Bekennens« (B 392). Er schließt nicht aus, dass es wegen der Differenz der Situationen weitere Formen gibt. Der Unterschied zum Zeugnis schwindet. Außerdem fällt auf, dass die biblischen Formen des Hymnus, Lobpreises oder Danks gegenüber einer Problemorientierung in den Hintergrund treten.<sup>40</sup> Arens besteht auf einer »öffentlichen und gesellschaftlichen Ausrichtung des Glaubens«<sup>41</sup>, wie sie die Verständigungsorientierung verlangt. Er hält diese sowohl mit kommunitaristischen, »primär binnengemeinschaftlich orientierten und theologisch tendenziell ekklesiozentrischen« Positionen als auch mit transzendentalen beziehungsweise foundationalistischen Letztbegründungsansprüchen für unvereinbar.<sup>42</sup>

In diesem Rahmen erklärt sich schließlich die Theologie selbst zum kontingenten »Reflex des kommunikativen Handelns von Subjekten« (K 385) – mit dem Anspruch, die »theoretische Feuerprobe auf das Tun des Glaubens«

<sup>40</sup> Vgl. B 176–190; 212–215; 225 f.; Arens, *Christopraxis*, besonders 138–149.

<sup>41</sup> Arens, *Feuerprobe*, 75.

<sup>42</sup> Arens, *Feuerprobe*, 75. Vgl. CP 149–174; ders., *Der Sinn für Zugehörigkeit*; ders., *Kirchlicher Kommunitarismus*; ders., *Ist Theologie Luxus?*; ders., *Ist das LThK noch zu retten?*; ders., *Kirche im Anspruch kommunikativer Rationalität*; ders., *Was kann Kommunikation?*; ders., *Ambivalenzen im Modernisierungsprozess*; ders., *Fegefeuer*; ders., *Lässt sich Glaube letztbegründen?* Die nächsten beiden Kapitel drehen sich um zwei Vorschläge, von denen Arens den einen der foundationalistischen und den anderen der kommunitaristischen Position zuordnet.

### Glaube in Interaktion

zu leisten (mit Verweis auf 1 Petr 3,15; 1 Thess 5,21; 1 Kor 3,13). Das Feuer für dieses »Prüfungsverfahren« holt sie sich von der zeitgenössischen Wissenschaft, allen voran von Wittgenstein und Habermas;<sup>43</sup> es soll »den Glauben als eine kommunikative Praxis kommunikabel und plausibel ... machen«. Es geht, wenn man so will, um eine Optimierung der öffentlichen Darstellung des christlichen Glaubens mit wissenschaftlichen Mitteln; es geht um das Erreichen einer Zustimmung zu diesem unter den kommunikativen Bedingungen, die dafür in der Gesellschaft zur Verfügung stehen, allen voran der Interaktion unter physisch Anwesenden. Die Theologie ist dafür aber in erster Linie auf Methoden und Theorien der Wissenschaft angewiesen, die nicht interaktiv zustandekommen.

### 3.5 Die Pragmatik der Theorie

In ihrer Anwendung auf den christlichen Glauben offenbart die auf Verständigungstheorie reduzierte Pragmatik ihre prekäre Lage. Sie zeigt sich vor allem darin, dass die Eindeutigkeit der Zuschreibung des Handelns durchkreuzt wird. Darin sehe ich ihr entscheidendes Problempotenzial, das sie in die Theologie einerseits und in die Handlungstheorie andererseits einbringt: Sie erinnert an den Tod. Dieser entzieht die Möglichkeit der wahrnehmbaren Anwesenheit. Er bleibt selbst für den Glauben unerreichbar.

Die theologische Kommunikationstheorie pocht auf die Präsenz des Todes in der Gesellschaft; sie stellt diese damit radikal vor das Problem der Unverfügbarkeit und Entzogenheit, der Endlichkeit und der Unabwendbarkeit; sie konfrontiert die Kommunikation mit dieser Voraussetzung: Präsenz im Modus der Absenz; Handeln ist nur möglich, weil es ihm selbst entzogen ist. Diese Konstellation wiederholt sich im Gleichnis, in der Exegese, im Zeugnis, im Konsens, im Text. Sie konfrontiert mit dem, was sprachlich zwar beschrieben, dadurch aber gerade nicht erreicht werden kann; sie bringt sich selbst an den Rand des Rationalen. Peukert verweist zwar explizit auf das Erbe der Negativen Theologie (vgl. W 67, 349f.), macht sie aber nicht zur Grundlage seiner Theorie. Diese präferiert stattdessen ein repräsentationalistisches Konzept. Der Zeugnisbegriff von Arens beruht darauf und untergräbt es im selben Moment; um dennoch an der Möglichkeit der Repräsentation festhalten zu können, stützt er sich auf eine außergewöhnliche Begabung. Diese ist auf eine Interaktion bezogen, die keine ist: auf die postmortale Begegnung mit dem auferstandenen Gekreuzigten, der gerade nicht mit einem Reanimierten oder einem Medium zu verwechseln ist, also

<sup>43</sup> Die Beliebigkeit kann man nicht ohne weiteres von der Hand weisen. Vgl. die Polemik von Müller, Fegefeuer.

*face-to-face*-Kommunikation im Sinn des Wortes ausschließt, worauf unter anderen Joh 20,29 dezidiert hinweist.

Die Theorie von Arens hat eine entscheidende Unterscheidung eingebaut, ohne die sie sich nicht entfalten könnte: die Differenz von Äußerung und Intention. Diese erklärt sie zum Transparenzproblem: Die Äußerungen stehen für etwas anderes als sie selbst. Diese Differenzierung hat den Vorteil, (1) dass man Vordergründiges auf Hintergründiges zurückführen, also im Einen einen Unterschied machen kann, (2) dass man auch dem Erleiden eine Intention und dadurch Handeln unterstellen kann, und (3) dass das Scheitern des Handelns nicht auch dessen Intention erledigt; diese kann über den Tod hinaus Bestand und Gültigkeit haben; eine Fortsetzung des Handelns aus derselben Intention wie der des Toten heraus bleibt möglich. Stabilität und Variabilität, Endlichkeit und Dauer lassen sich verbinden. Dadurch kann man (4) den Glauben historisch beschreiben, ohne ihn dabei zu relativieren; das Problem des Verhältnisses von Historizität und Universalität wird bearbeitbar. Dabei kann man – worauf es entscheidend ankommt – (5) an der Freiheit festhalten, um die es in der Handlungstheorie geht. Sie wird durch Rekurs auf die (eigentliche, ursprüngliche, kommunikative et cetera) Intention hinter der Kommunikation, auch wenn diese scheitert, gesichert. Nur: Woher sonst als aus eben dieser Kommunikation kennt man sie? Weder die Intention von Jesus noch die irgendeines anderen Bewusstseins ist direkt zugänglich. Immer schiebt sich der Text dazwischen, von dem man nie sicher sein kann, welche Intention er verfolgt; man kann ihn vielmehr so oder so verstehen. Außerdem kann man heute wissen, wie wenig Handeln mit der freien zielgerichteten Umsetzung eines rationalen Plans zu tun hat. Man denke nur an die spieltheoretischen Arbeiten des Nobelpreisträgers Reinhard Selten, die die *rational-choice*-Theorien in Frage stellen. Auf die Kritik komme ich im 6. Kapitel zurück.

Die so gearbeitete theologische Kommunikationstheorie macht sich letztlich das Raffinement der Differenzierung von Historie und *Mysterium salutis* zu eigen, das sich auf eine lange theologische Tradition berufen kann: Die Geschichte wird zur Unschärfe der Heilsgeschichte, zu ihrer Erhellung oder Verblendung; sie stellt die Einheit der Differenz von *gratia* und *lapsus*, Heil und Korruption dar. Ihr Sinn liegt in der heilsökonomischen Intention Gottes. Dabei wird die Heilsgeschichte gerade nicht als Wunder supranaturalistischer Provenienz verstanden, sondern pragmatisch: als latenter Sinn eines manifesten Handelns im Historischen. Die Welt erscheint als endlich und zugleich transzendierbar; ihre Faktizität lässt sich kontrafaktisch interpretieren. Die Praxis erschöpft sich nicht in ihr selbst. Individuelle beziehungsweise soziale Konkretheit und Universalität schließen sich nicht aus. Es entsteht ein Handlungsspielraum, ohne dass man den genauen Verlauf und Ausgang kennen muss. Die Theologie führt gegenüber der Wissenschaft

## Glaube in Interaktion

nicht mehr bessere Informiertheit, sondern bessere Handlungsfähigkeit – im heilsökonomischen Spielraum der Geschichte – ins Feld.

Restlose Aufklärung ist nicht möglich; mit Intransparenz ist zu rechnen. Mag dies auch Unbehagen bereiten, die moderne Gesellschaft baut darauf auf. Daran ändern weder Zeugnis noch Konsens etwas, im Gegenteil: vollständige Übereinstimmung im einen wie im anderen Fall würde jede weitere Kommunikation überflüssig machen. Deshalb kann weder Transparenz noch Einigung ihr Ziel sein; sie würde sich selbst totlaufen. Es scheitert aber schon an der Gleichzeitigkeit der Diversität der beteiligten Sichten und an den Möglichkeiten der Sprache, die eine Übereinstimmung verhindern; das Zeichen verweigert die durchschlagende Einheit; es bringt stattdessen Alternativen ins Spiel. Das Martyrium ist davon nicht ausgenommen. Dies wird sich im nächsten Kapitel wieder zeigen.

Es spricht nichts dafür, dass der christliche Glaube über einen anderen Überblick verfügte. Die angedeutete heilsgeschichtliche Lage lässt sich weder offenbarungstheologisch überspringen, noch konsensuell. Die Grunddifferenz von Gott und Welt kann weder von der einen noch von der anderen Seite aufgehoben werden, ohne den Glauben aufzulösen. Die Konsensualität der Wahrheit, von der diese theologische Kommunikationstheorie ausgeht, wird von dieser selbst gar nicht eingelöst; sie erklärt den Konsens zum Kriterium, ohne selbst sich auf Konsens berufen zu können oder einen solchen zu erreichen. Sie vermehrt vielmehr die differenten Sichten, ohne die die Wissenschaft im Übrigen schnell zu Ende wäre. In einer Bemerkung Nietzsches zum Theismus aus dem Nachlass findet sich folgende Notiz in Klammern: »aber eine Sache, die überzeugt, ist deshalb noch nicht wahr: sie ist bloß überzeugend. Anmerkung für Esel«<sup>44</sup>.

Wie bereits festgestellt geht es gar nicht um das Handeln, sondern um den Sinn des Handelns; es erschöpft sich nicht in dem, was es ist. Die Handlungstheorie lenkt im Endeffekt die Aufmerksamkeit darauf, dass man auf Sinn angewiesen ist, um Handeln zuschreiben, Zuschreibungen wechseln und Handeln als Kommunikationsangebot verstehen zu können. Man kann etwas als Handeln oder als Nichthandeln (Erleben, Lassen), ein Handeln so oder anders interpretieren. Erst das Verstehen macht einen Akteur zum Akteur oder eine Sprecherin zur Sprecherin – oder Märtyrer zu Märtyrern und nicht zu Selbstmördern oder Verbrechern. Das Handeln kommt nicht als erstes. Außerdem gibt es andere Zuschreibungsmöglichkeiten. Arens selbst macht unter anderem auf das »automatische« Aufgehen der Saat, auf die Entzogenheit von Ostern oder auf die Reflexartigkeit der Theologie aufmerksam. Die Reduzierbarkeit von Kommunikation auf Handlungen, auf Inter-Aktionen, lässt sich hinterfragen. Die Theorie führt auf diese Weise

<sup>44</sup> KSA 12, 540.

selbst – vermutlich gegen die eigene Intention – ihr Dilemma einer auf Handlungstheorie basierenden Kommunikationstheorie vor Augen; sie stellt die Selbstverständlichkeit in Frage, mit der sie selbst intentionales Handeln attribuiert.

Was spricht dafür, Handeln eher transformatorische Qualität zuzuschreiben als Nichthandeln, Mitteilung eher als Verstehen, Performanz eher als Resonanz et cetera? Interventionstheoretische Konzepte haben mit dem Problem der Unkalkulierbarkeit der Kommunikation zu kämpfen; sie versuchen das Unmögliche möglich zu machen, indem sie an die Kommunikation selbst Anforderungen stellen: einladend statt instrumentell, herrschaftsfrei statt machtförmig, befreiend statt autoritär, konsens- statt dissensorientiert et alii soll sie sein. Was bleibt, sind Appelle und Fortbildungen. Dabei kann man das eigene Involvement übersehen. Die Psychoanalyse beispielsweise behilft sich deshalb mit Übertragung und Gegenübertragung. Damit wird das Dilemma aber nur verschoben. Die Theologie hat das Theodizeeproblem: Wie erklärt sie sich, dass diese Welt verbessert werden muss? Warum muss man der göttlichen Intention, Gottes Wort, auf die Sprünge helfen, das diese Welt doch ins Dasein ruft? Welchen Standort spricht sich die Theologie in diesen Fragen selbst zu?

Die Kommunikation macht sich jede Intervention zu Eigen; dies schließt Vorhersehbarkeit und Steuerbarkeit aus; die Wissenschaft verwendet dafür den Begriff der Evolution; diese sorgt selbst für ihre Überraschungen. Dieses Moment durchzieht die pragmatischen Textanalysen von Arens erstaunlicherweise wie ein roter Faden – vielleicht auch dank der originellen Synthese von Habermas und Ricoeur: in der Interpretation der Gleichnisse als überraschender Imaginationen, die überraschender Weise keine Verständigung erreichen und den gewaltsamen Tod von Jesus nicht verhindern, der dann wiederum überraschend zur gewagten Hoffnung des Osterglaubens führt et cetera. Müsste da nicht ebenso irritieren, wie wenig die biblischen Texte über die Begabung von Jesus zur überzeugenden Verständigung wissen, und wie eng darin sein Handlungsradius in und um Galiläa begrenzt bleibt?<sup>45</sup> Insofern zeigt sich als fundamentale Form des christlichen Glaubens nicht so sehr das Handlungs- oder Verständigungsvermögen, die Überzeugungs- oder Einigungskunst, die Intentionalität oder Performativität als vielmehr die Überraschbarkeit, die Infragestellung, das Unvorhersehbare; die Intervention erscheint eher als Subversion denn auf Konsens bezogen; statt der Vorstellung einer Perfektibilität, treten die Grenzen des Verstehens hervor und der Rand der Absurdität, vor den dieser Glaube stellt. Liegt möglicherweise gerade darin seine soziale Form, in der Kommunikation im

<sup>45</sup> Vgl. hierzu Bachtel, *Der schwierige Jesus*, besonders 30–42.

**Glaube in Interaktion**

Modus universaler Hoffnung angesichts des unabwendbaren, singulären Todes möglich ist, und in die sich die Theologie selbst involviert weiß? Diese Frage schlägt die Brücke zum nächsten fundamentaltheologischen Vorschlag; er versteht sich explizit als Alternative zu dieser Theorie.

## 4 Glaube in Freiheit oder: Der begründete Sinn universaler Hoffnung

### 4.1 Von Grund auf umstürzend

Alternativ zur theologischen Pragmatik stellt sich Hansjürgen Verweyens Vorschlag eines »Neubaus« der Fundamentaltheologie dar, erschienen 15 Jahre nach Peukerts Entwurf unter dem Titel »Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie« (G).<sup>1</sup> In seiner Struktur ist dieser nach den drei klassischen fundamentaltheologischen Traktaten konstruiert. Er ordnet sie jedoch anderen Fragen zu: (1) nach der Sinnhaftigkeit und (2) nach der historischen »Vermittlung« des Wortes Gottes. Beide Fragen zielen auf die »Möglichkeitsbedingungen einer rationalen Verantwortung einer als letztgültig angesehenen göttlichen Offenbarung« (G 183). In der *Demonstratio Religiosa* wird die erste Frage unter dem Titel »vernehmbar?« thematisiert, in der *Demonstratio Christiana* die zweite unter dem Titel »ergangen?« und in der *Demonstratio Catholica* ebenfalls die zweite unter dem Titel »gegenwärtig?«. Im ersten Traktat geht es um Sinn, im zweiten um Tradition und Zeugnis, im dritten um die Kirche. Wie sich zeigen wird, durchbricht der *Grundriss* allerdings die klassische Linearität dieses Schemas.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Verweyen, Gottes letztes Wort, im Folgenden unter dem Kürzel: G. Dieses bezieht sich immer auf die dritte Auflage von 2000. Die vierte Auflage von 2002 bleibt dieser gegenüber unverändert. Verweyens Plan zu einem »Neubau« reicht allerdings bis zu dessen theologischer Dissertation bei Ratzinger von 1969, ders., Ontologische Voraussetzungen des Glaubensaktes (»Zum Problem der transzendentalphilosophischen Begründung der Fundamentaltheologie«, so der Untertitel auf dem Umschlag, im Unterschied zu dem im Buch »Zur transzendentalen Frage nach der Möglichkeit von Offenbarung«) und dessen philosophischer Habilitationsschrift von 1975, ders., Recht und Sittlichkeit in J. G. Fichtes Gesellschaftslehre, zurück. Die theologische Arbeit rückt den Akt des Staunens erkenntnistheoretisch in den Mittelpunkt, die philosophische das Moment der Sozialität im Unterschied von *ego* und *alter*. Beide Aspekte tauchen als die tragenden Säulen im *Grundriss* wieder auf. Weitere Präzisierungen im Zuge der Kontroverse um den *Grundriss* finden sich in: Verweyen, Botschaft eines Toten?; ders., Glaubensverantwortung heute. Die Konturen seiner Sicht (was die Pointe wie auch die Polemik anbelangt) zeigen sich auf prägnante Weise schon in Verweyens knappen Ausführungen (ca. 70 Seiten) zu Anselms Prosligion: ders., Nach Gott fragen. Vgl. auch ders., Christologische Brennpunkte. Als Zusammenfassung empfiehlt sich: ders., Erstphilosophie nach dem »linguistic turn«; ders., Theologische Hermeneutik heute; ders., Fundamentaltheologie.

<sup>2</sup> Der *Grundriss* hat zahlreiche Besprechungen erfahren. Neben den vielen Rezensionen und beiläufigen Kommentierungen in fundamentaltheologischen Beiträgen vgl. insbesondere Ebenbauer, Fundamentaltheologie nach Hansjürgen Verweyen; Kreuzer, Gibt es einen

## Glaube in Freiheit

Seine Radikalität fasziniert; wegen dieser ist er zugleich umstritten. Dazu trägt nicht nur bei, dass er – wegen seiner Anknüpfungen an das (insbesondere für die Theologie) schwierige Erbe der neuzeitlichen europäischen Philosophie – nicht leicht verständlich ist, sondern auch dass er mit einer pointierten und zuweilen wenig differenzierten Polemik daherkommt: sie provoziert den Widerspruch. Dies gilt vor allem für die Zuspitzung auf das Entweder-Oder von Letztbegründung oder Fundamentalismus beziehungsweise Letztbegründung oder Relativismus, also auf die (vor allem US-amerikanisch geprägte) wissenschaftstheoretische Debatte zwischen *foundationalism* und *nonfoundationalism*, sowie für die damit verbundene Einschränkung auf das Ich beziehungsweise das Bewusstsein als Subjekt des Glaubens und seiner wissenschaftlichen Apologie, als *fundamentum inconcussum* der Philosophie wie auch (aber weitgehend erst nach seiner Dekonstruktion im 20. Jahrhundert) der Theologie.<sup>3</sup> Dies erschwert Verständnis und Akzeptanz zusätzlich erheblich. Ich schlage stattdessen eine andere Lesart vor, die sich vor allem an den eigenen Inkonsistenzen des *Grundrisses* orientiert: er selbst durchkreuzt nämlich laufend die Schemata, mit denen er operiert – und löst auf diese Weise, wie sich zeigen wird, zugleich sozusagen unter der Hand die Theorie ein, die er präsentiert. Ich muss dazu etwas weiter ausholen.

Der *Grundriss* ist – ähnlich wie die »Frankfurter« theologischen Entwürfe von Peukert und Arens – nicht als enzyklopädische Sammlung und Einordnung vorhandenen Stoffs konzipiert, sondern vielmehr als – an die-

---

dritten Weg zwischen Pluralismus und Fundamentalismus?; Menke, Die Einzigkeit Jesu Christi im Horizont der Sinnfrage; Müller / Larcher / Pröpfer (Hg.), Hoffnung, die Gründe nennt; Platzbecker, Radikale Autonomie vor Gott denken. Die zum Teil sehr polemischen Kontroversen drehen sich vor allem um den Begründungsanspruch und um die Ostertheologie. Vgl. Arens, Lässt sich Glaube letztbegründen?; ders., Im Fegefeuer der Fundamentaltheologie; Dalferth, Subjektivität und Glaube; ders., Die Wirklichkeit des Möglichen, besonders 336–430; Deeken, Glaube ohne Begründung?; Essen, Historische Vernunft und Auferweckung Jesu; Franz, Glauben und Denken; ders., Der Wahrheitsanspruch der Theologie; Hoff, Die prekäre Identität des Christlichen, besonders 488–517; Kessler, Sucht den Lebenden nicht bei den Toten, besonders 442–463; Larcher, Subjektivität und Glaube; Müller, Fegefeuer oder Feuerchen?; ders., Der Streit um Begründungsfiguren; ders., Wieviel Vernunft braucht der Glaube?; ders., Anerkennung und Ich-Apriori; ders., Subjektivität und Theologie; Orth, Das verwundete Cogito; Pröpfer, Evangelium und freie Vernunft, besonders 180–224; Ratzinger, Zur Lage von Glaube und Theologie heute; Stosch, Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz; Valentin / Wendel (Hg.), Unbedingtes Verstehen?!

<sup>3</sup> Diese polemische Seite wird von der »Münsteraner Schule«, die allerdings in sich diversifiziert ist, forciert, man könnte sagen, zwischen eher einheits- und eher differenztheoretischen Positionen, mit deutlicher Dominanz auf ersteren. Ich verweise auf die Publikationen (Dissertationen und Habilitationen) aus der von Müller und Pröpfer edierten *ratio-fidei*-Reihe. Vgl. auch Franz / Baum / Kreutzer (Hg.), Lexikon philosophischer Grundbegriffe der Theologie.



sen anknüpfende – eigene kreative Architektur; er versteht sich selbst wie eine therapeutische Intervention: »Bei diesem Neubau ist an ein vorerst bescheidenes, aber erweiterungsfähiges Gebäude gedacht, das möglichst bald an die Stelle des zusammengestürzten alten Hauses treten sollte, damit weiteren Landschaftszersiedelungen auf fundamentaltheologischem Boden wirksam begegnet werden kann.« (G 28) Es geht um die Form – und darin um die Aussage: das Thema, den Inhalt, den Gegenstand et cetera. Darin besteht die Pointe auch dieses Vorschlags; sie ist eine epistemologische. Sein Titel enthält das Programm; der Text beansprucht, selbst Einlösung dessen zu sein, was er beschreibt: Zeugnis für das Wort Gottes als das Letzte – in der Form wissenschaftlicher Theorie mit, wie sich herausstellen wird, eigenen sehr spezifischen Anforderungen, die sich dann vor allem am theologischen Traditionsbegriff zeigen. In seiner Konsequenz liegt es entsprechend, dass der *Grundriss* eine Überarbeitung erfahren hat, explizit auch infolge der Kontroversen, die er auslöste; sie besteht im Wesentlichen im weitgehenden Verzicht auf den umstrittenen Ausdruck »Letztbegründung« und in einer Neufassung der Kapitel 6–8 zu einem zentralen sechsten Kapitel. Dadurch profiliert sich seine Sinntheorie noch schärfer unter dem Vorzeichen des Bildes (ohne dass sie dabei freilich leichter verständlich wäre).<sup>4</sup> Ich beziehe mich – neben weiteren Beiträgen Verweyens rund um diesen »Neubau« – auf diese dritte, überarbeitete Auflage von 2000. Dabei geht es im Übrigen – wie schon im 3. Kapitel dieser Untersuchung – nicht um eine Darstellung und Kritik des Werkes, sondern um eine daran anknüpfende Problematisierung.

Verweyens Vorschlag gewinnt sein Profil ebenfalls in Auseinandersetzung mit der Hermeneutik und der Pragmatik nach dem *Linguistic Turn* sowie mit deren Einfluss auf die Theologie des 20. Jahrhunderts; hinter sie gibt es für ihn kein Zurück mehr. Im Unterschied zur »Frankfurter« Theologie stellt er allerdings die Selbstverständlichkeit in Frage, mit der die pragmatische Sicht als konvergente Basis der Wissenschaft in der Theologie akzeptiert wird (vgl. G 130 f.); vor allem hebt er die Fallen dieser Sicht hervor und nennt sie »schwache Vernunft«.<sup>5</sup> Den Begriff des »schwachen Denkens« hat Gianni Vattimo geprägt und entfaltet.<sup>6</sup> Er ist eng an dessen Nietzsche- und Heidegger-Interpretation geknüpft, insbesondere die Aussagen zu Nihilismus und Metaphysik. Er verbindet die paulinische *Kenosis* (Phil 2,6 f.) mit der (post)modernen Säkularisierung und folgt darin kritisch seinem Lehrer Luigi Pareyson. Der Begriff dient ihm zur Wiederbeschreibung des

<sup>4</sup> Verweyen räumt dies explizit wieder ein: »Trotz vieler Überarbeitungen ist es mir wohl auch in dieser dritten Auflage noch nicht gelungen, ein leicht zugängliches Buch über die wirklich fundamentalen Dinge der Theologie zu schreiben.« G 29.

<sup>5</sup> Verweyen, *Theologie im Zeichen der schwachen Vernunft*.

<sup>6</sup> Vgl. Vattimo / Rovatti (Hg.), *Il pensiero debole*.

## Glaube in Freiheit

christlichen Glaubens, der »auf der Ebene der Dogmen wie auf der Ebene der Ethik endlich in der Lage wäre, das eigene ökumenische Bewusstsein auch und vor allem als Hören auf die neue – postmoderne – Epoche des Seins zu denken«. <sup>7</sup> Verweyen erwähnt Vattimo erstaunlicherweise in diesem Zusammenhang nicht. Vielmehr verwendet er den Begriff unspezifisch als Etikette für *nonfoundationalistische* Auffassungen, die er weitgehend mit Postmoderne gleichsetzt, ähnlich wie in der Enzyklika *Fides et ratio* von Papst Johannes Paul II. (»infirmatio«, Nr. 48), auf die der *Grundriss* in der Auflage von 2000 explizit rekurriert. Ich komme darauf zurück. Die Pointe, die er bei Vattimo erhält, geht dadurch verloren. <sup>8</sup>

Verweyen betont stattdessen unter diesem Terminus den Hang zum *Anything goes*, zur postmodernen Beliebigkeit, die er als verkappte der Hermeneutik und insbesondere der Sprachphilosophie entsprungene Dogmatismen entlarvt: hinter dem Relativismus steckt ein Fundamentalismus. Dennoch hebt er als theologische »Pionierarbeiten« in diesem Zusammenhang explizit die Politische Theologie von Metz, die Theologische Handlungstheorie von Arens und allen voran Peukerts Entwurf als den »bislang gründlichsten Versuch zur wissenschaftstheoretischen Verantwortung einer so verstandenen Theologie« hervor, um diesem allerdings sogleich eine »große Verwandtschaft« zum moralischen Gottespostulat Kants zu bescheinigen (G 18 f.; 131; vgl. G 101–109, 129–132). An dieser Kritik formt sich Verweyens Alternative: Sie stimmt der pragmatischen Sicht durchaus zu, lehnt es aber ab, darin zu schnell Theologie ins Spiel zu bringen, um auf diese Weise die Aporetik universaler Moral auszugleichen. Stattdessen fordert sie die Theologie zu mehr Philosophie auf; sie soll philosophische Probleme nicht theologisch, sondern philosophisch lösen. Anstelle von Benjamin und der Frankfurter Schule ruft sie dazu vor allem Camus in Erinnerung, insbesondere dessen Sisyphos-Interpretation (vgl. G 141–146). <sup>9</sup>

Das Dilemma stellt sich demnach mindestens als ein dreifaches dar: (1) Entweder weiß man sich einem Anspruch in der Welt gegenüber, der sich in

<sup>7</sup> Vattimo, *Jenseits des Christentums*, 185. Als Aussage der Postmoderne nimmt er, dass sich die »tatsächlich pluralistische Welt, in der wir leben, ... nicht mehr mit einem Denken, das sie im Namen einer letzten Wahrheit um jeden Preis in eine Einheit bringen will«, interpretieren lasse. Ebd. 12. Er entlarvt ein solches Denken als gewaltsam. Vgl. ders., *Glauben – Philosophieren*, besonders 25–32.

<sup>8</sup> Vgl. auch Verweyen, Maurice Blondels Kritik des »Dilettantismus« und das »postmoderne« Denken; ders., *Die Situation der Kirchen und Religionen in den USA*; ders., *Pluralismus als Fundamentalismusverstärker?* Zum Bezug auf die Enzyklika *Fides et ratio* sei auch auf meine Anmerkung 35 in diesem Kapitel verwiesen.

<sup>9</sup> Camus, *Der Mythos von Sisyphos*. Vgl. Verweyen, *Botschaft eines Toten?*, 28–33; ders., *Das fremdartige Glück absurder Existenz*. Verweyen bezieht sich auch auf Dostojewskis »Die Brüder Karamasow«, sowie auf »Die Pest« und »Der Mensch in der Revolte« von Camus.

eben dieser Welt als nicht einlösbar erweist: Der Tod war schon da. Darauf basiert die Theologie von Peukert und Arens. (2) Oder man folgt dem Ruf Gottes, in der Hoffnung, dass sich durch ihn dieser Widerspruch löst – und wirft damit unausweichlich das Theodizeeproblem auf, also die Frage nach Gottes Moral und Einfluss in der Welt, die sich gegenseitig auszuschließen scheinen. Man gerät dann unweigerlich in die nächste Paradoxie (3): Mit Berufung auf den Gott, dem diese Welt zu verdanken ist, protestiert man gegen eben diese Welt; daraus entsteht ein Weltbild, angesichts dessen es für Gott besser wäre, wenn er nicht existierte (vgl. G 104; 119)<sup>10</sup>; es ist die Vernichtung Gottes durch Gott: der »Tod Gottes«. Die Theologie sieht sich folglich mit einer mehrfach paradoxen Lage konfrontiert.

(1) Dies übersieht nun zum einen, wer – möglicherweise in Anknüpfung an Schellings Fichte-Interpretation – »die Aura eines Sittlichkeitsrigorismus«<sup>11</sup> wittert. Verweyens Vorschlag führt stattdessen genau die Aporien der Moral vor. Er macht einen entscheidenden Unterschied: Weder ist der Glaube mit Moral zu verwechseln, noch lässt sich die transzendente Subjektreflexion auf Ethik reduzieren. »Die sittliche Evidenz bildet nicht den apodiktisch-unaufhebbaren Konstitutionsgrund von Bewusstsein überhaupt.« (G 107) Sie kann – auch deshalb – den Glauben nicht begründen. Wenn dann geht es um den Vergleich; dieser konzentriert sich auf den »Unbedingtheitscharakter« der Moral und des Glaubens (G 27, vgl. G 38, 66, 101–109); darauf zielen die auf das »Wenn-es-darauf-ankommt« zugespitzten Beispiele aus der Ethik: vom aufgestellten Galgen aus Kants »Kritik der praktischen Vernunft« (vgl. G 101), von den gepackten Koffern (vgl. G 38) oder von dem ertrinkenden Mann, der erst allen anderen den Rettungsring aus dem Hubschrauber weitergibt: »Als der Hubschrauber kam, um schließlich auch ihn herauszuholen, war er bereits im Wasser verschwunden.«<sup>12</sup> Solche Passagen verstärken natürlich den Eindruck eines »sittlichen Rigorismus und Radikalismus«. Es geht aber um etwas anderes: »Wenn etwas mich bis ins innerste Mark meiner Existenz hinein beansprucht, so muss ich wenigstens prinzipiell in der Lage sein, das, was da mit Absolutheitsanspruch an mich herantritt, vor dem kritischen Auge meiner (!) Vernunft auch als unhinterfragbar

<sup>10</sup> Nietzsches Neid auf diesen Satz von Stendhal ist bekannt: »Er hat mir den besten Atheisten-Witz weggenommen, den gerade ich hätte machen können.« Ders., *Ecce homo*, Warum ich so klug bin 3 (KSA 6, 286). Die Quelle bei Stendhal ist weder bei Nietzsche noch bei Verweyen nachgewiesen. Vgl. ebenso bei Werbick, *Den Glauben verantworten*, 568, der sich auf Böckle u. a. (Hg.), *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Bd. 37, 141, beruft.

<sup>11</sup> Müller, *Anerkennung und Ich-Apriori*, 56f. Die Kritik zielt hier auf die Verwendung von Fichtes Begriff der »Aufforderung« und die Reduktion von Subjektivität auf »Hingabe« an den Anderen. Ich komme unter 4.3 und 4.4 darauf zurück. Vgl. die Replik bei Verweyen, *Botschaft eines Toten?*, 109–111.

<sup>12</sup> Verweyen, *Warum Sakramente?*, 53.

## Glaube in Freiheit

gültig zu erkennen.«<sup>13</sup> Wer sich ganz und gar auf den Glauben verlasse und zugleich die Auffassung vertrete, dass eine Verantwortung des ›Grundes unserer Hoffnung‹ (vgl. 1 Petr 3,15) durch rational unhintergehbare Argumente prinzipiell nicht möglich sei, der entscheide sich implizit für den Fundamentalismus. Was die Ethik für die Moral leistet, soll also die Theologie für den Glauben leisten: sie soll ihn vor seinem Fundamentalismus warnen. Diesen fördert sie hingegen gerade auch dann, wenn sie meint, ethische Probleme theologisch lösen zu können; sie entzieht sich dadurch vielmehr im Gegenteil dem wissenschaftlichen Disput. Welche Schwierigkeiten sich Verweyens Vorschlag dann in dieser Hinsicht wiederum selbst einhandelt, wird sich zeigen. Wichtig ist an dieser Stelle: Während die Moral (die bei Verweyen weitgehend deontologisch definiert ist) die Unbedingtheit des moralischen Handelns gegenüber dem Faktischen auf universale Werte bezieht, ist der Glaube dazu auf historische Kontingenz verwiesen; er »behauptet das Faktum selbst als die entscheidende Basis der unbedingten Zustimmung« (G 297, vgl. G 36, 56, 297 f.). Darin besteht ja gerade der Stein des Anstoßes für die Aufklärung, wie man bei Lessing oder Kant nachlesen kann. Auf diese Differenz kommt es an; sie unterscheidet Theologie von Ethik. Anders ausgedrückt: Der Glaube findet die Aufforderung zum Kontrafaktischen nicht in suprafaktischen Werten, sondern im Kontingenten.

Aus Verweyens Sicht unterliegen die sprachpragmatisch orientierten theologischen Entwürfe außerdem einem »subtilen naturalistischen Fehlschluss« (G 131, Anm. 78), das heißt: sie verwechseln das Faktische (in diesem Fall den Sprachgebrauch oder das kommunikative Handeln) mit dem Kontrafaktischen; sie bringen es in ein Verhältnis von Implikation und Explikation. Wie im 3. Kapitel gezeigt, kann man den Akzent aber auch anders setzen, nämlich auf das Transformatorische, oder genauer: auf das Überraschende im Faktischen. Dann ergibt sich eine erstaunliche Parallele zwischen den beiden kontroversen Theoriekonzepten; sie manifestiert sich bei Verweyen im Begriff des Staunens beziehungsweise des Schreckens. Ich komme darauf zurück. Die Kritik, dass damit nichts über die »Gültigkeit« des Kontrafaktischen ausgesagt sei (vgl. G 129–132)<sup>14</sup>, trifft dann nicht nur auf die pragmatische Sicht, sondern ebenso auf die von Verweyen zu; dieser richtet sie freilich lediglich polemisch gegen die anderen: Wie kann der Glaube seine »entscheidende Wahrheit überhaupt kritisch verantworten, nicht bloß

<sup>13</sup> Verweyen, Botschaft eines Toten?, 96.

<sup>14</sup> Verweyen rekurriert auf Hoffmanns und Pröppers Kritik an einer theologischen Pragmatik. Vgl. G 131, Anm. 78. Peukerts Vorschlag verbleibe im Postulatorischen: 1. »Eine Legitimation der behaupteten Letztgültigkeit des in Jesus Christus eröffneten Sinns wird damit nicht erbracht.« 2. »Zum anderen ist ... nichts hinsichtlich der Faktizität einer erangenen Offenbarung ausgemacht.« G 132. Vgl. G 36 f.

behaupten« (G 307, vgl. G 138–155, 314, 317–377)? Mit dieser Frage profiliert sich Verweyens Fundamentaltheologie im Unterschied zur »Frankfurter« und zu anderen; sie wendet sich damit nicht nur gegen pragmatische, sondern auch gegen kulturtheoretische und gegen historische Antworten auf diese Frage (vgl. G 49) sowie gegen ein an den Massenmedien orientiertes »Maß von Verständlichkeit« (G 38). Die Frage fällt jedoch letztendlich ebenso wieder auf sie selbst zurück.

(2) Denn zum anderen steht auch bei ihr der »unausweichliche Wagnischarakter« (G 297, vgl. G 38, 65 f., 297 f., 306, 393–396) des Glaubens im Zentrum der Aufmerksamkeit: Sie warnt sowohl davor, dem »Zynismus« zu verfallen, als auch davor, »das Rechthabenwollen mit seinen eigenen Absoluteitsbehauptungen nur auf das letzte Gericht hinauszuschieben« (G 65); sie beharrt vehement auf der Unterscheidung der Hoffnung von Vertröstung, Projektion, Fiktion, Utopie oder Suggestion; sie betont, »wie leicht ein Zuviel an Verheißung uns von dem hier und jetzt zu Wirkenden weglockt«<sup>15</sup>, so dass die Hoffnung in ihrer eigenen »Logik« als Hoffnung untergraben wird. Deshalb lehnt sie es ab, vorkritisch auf Metaphysik oder auf ein noch so kleines »Quäntchen von Supranaturalität«<sup>16</sup> zurückzugreifen; sie verlangt, stattdessen der Theodizeeproblematik nicht auszuweichen, und keinen »philosophischen Suizid« im Sinn von Camus zu begehen (vgl. G 38, 49, 66 f., 106, 128, 132, 169).<sup>17</sup> Dieser Zusammenhang prägt auch Verweyens umstrittene Ostertheologie, die dagegen antritt, die Auferstehungsmetaphorik triumphalistisch zu verstehen und die Hoffnung unter der Hand in Besserwisserei umzumünzen; das ist mit einem »Zuviel an Verheißung« gemeint; sie wäre zynisch, das heißt: sie wäre ohne Anteilnahme, ohne Mitleid; sie wäre – theologisch betrachtet – doketistisch beziehungs-

<sup>15</sup> Verweyen, »Auferstehung«, 144. Pröpfer hingegen bedrückt »zunehmend die Sorge ..., dass womöglich auch der moralische Impuls noch erlischt, wenn diese Verheißung aus dem Bewusstsein der Gegenwart wieder verschwände«. Ders., *Evangelium und freie Vernunft*, 219. Auf einen solchen Impuls aber ist eine Freiheitskonzeption á la Pröpfer angewiesen. Verweyen hingegen kommt, wie sich zeigen wird, zu einem anderen Freiheitsbegriff. Zu dieser Kritik vgl. auch Kessler, *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten*, 442–463.

<sup>16</sup> Verweyen, »Auferstehung«, 130. Verweyen verweist in diesem Zusammenhang auf den Unterschied zu seiner Dissertation von 1969, die noch im ontologischen Schema verfasst gewesen sei. Ich verweise auf meine Anmerkung 1 in diesem Kapitel. Sie arbeitet aber bereits mit dem Zusammenhang von Absurdität und Hoffnung und verwendet hierfür den Begriff der »verzweifelten Hoffnung«. Ich komme darauf zurück. Die Referenz bildet ebenfalls hier schon die Sisyphos-Interpretation von Camus. Vgl.: ders., *Ontologische Voraussetzungen des Glaubensaktes*, besonders 231–233; sowie ders., *Botschaft eines Toten?*, 151.

<sup>17</sup> Verweyen bezieht sich ausdrücklich auf Kants *Kritik der Urteilskraft*, §87, und auf den »Anwalt der Anklage« aus dem Roman *Die Pest* von Camus. Vgl. G 38, 66 f., 101–109; sowie Verweyen, *Botschaft eines Toten?*, 147.

## Glaube in Freiheit

weise gnostisch. Dieses Anliegen verbindet Verweyens Vorschlag mit dem von Peukert und Arens; die Durchführung unterscheidet sie jedoch. Wem in diesem Zusammenhang »der gänzliche Ausfall der Eschatologie« das »schwerste Bedenken« zu sein scheint, »das an Verweyens großen Entwurf zu richten ist«<sup>18</sup>, übersieht genau dies, nämlich dass dessen Pochen auf »universal einsichtige Kriterien für die Gültigkeit von Geltungsansprüchen« (G 37), also auf das, was er – in Anspielung an einen klassischen Begriff, der insbesondere an Descartes erinnert – als »erstphilosophische« Aufgabe (*prima philosophia*) bezeichnet, sich gegen theologische Besserwisserei richtet (vgl. G 139). Anders ausgedrückt: Es geht nicht darum, sich entweder am Zeitlosen oder am Hier und Jetzt oder am Vorher oder Nachher festzumachen, sondern hier und jetzt, das nicht von ungefähr kommt, am Ausgestrecktsein auf ein Noch-nicht, also am Überraschenden festzuhalten (vgl. G 38, 65 f., 393–396), und weiter: sich auch dieses paradoxe Unterfangen eines Festhaltens am Überraschenden noch über den Haufen werfen zu lassen.<sup>19</sup> Für die Fundamentaltheologie stellt sich dann das Problem, genau dafür eine Theorie zu entwickeln, die sich wissenschaftlich verstehen lässt.

Retorsive Argumentationsverfahren hält Verweyen dementsprechend für ungeeignet. Stattdessen knüpft er an den klassischen philosophischen Topos des Staunens beziehungsweise des Schreckens an.<sup>20</sup> Weder die Reduktion auf Intentionalität, sei diese als Zweifel, als Frage, als Behauptung, als Argumentation oder wie immer konzipiert, und deren Implikationen noch auf Intersubjektivität, sei diese als Partizipation, als Inter-Aktion, als Diskurs, als Konsens oder wie immer vorgestellt, und deren Implikationen erscheint dem Problem der »Einheit in unaufhebbarer Differenz«<sup>21</sup> gewachsen. Denn es geht um das Selbst im Unterschied zum Anderen und um das Andere im Unterschied zum Selbst – und um die Unverfügbarkeit und Unbedingtheit in dieser Differenz. Dies sprengt den Rahmen des cartesianischen Schemas von subjektiv und objektiv beziehungsweise – epistemologisch gewendet – von

<sup>18</sup> Pröpper, *Evangelium und freie Vernunft*, 196. Vgl. die Replik von Verweyen, *Glaubensverantwortung heute*, 302 f.

<sup>19</sup> Vgl. Verweyen, *Erstphilosophie nach dem »linguistic turn«*, 228.

<sup>20</sup> Verweyen spricht auch von »Faszination«. Vgl. G 108, 322. Dies legt Assoziationen mit Ottos Phänomenologie des Numinosen und ihrer Unterscheidung von *fascinatum* und *tremendum* nahe. Ders., *Das Heilige*. Entscheidend aber ist, dass Verweyen den Begriff einsetzt, um die Grenze des Subjekt-Objekt-Schemas zu markieren, während Otto weitgehend Husserl folgt. Ich komme unter 4.5 darauf zurück. Dieses Interesse Verweyens zeigt sich schon in seiner Dissertation. Vgl. ders., *Ontologische Voraussetzungen des Glaubensaktes*, besonders 190–206. »Der Begriff ›Subjekt‹ ist hier deswegen als ungemäß fallen zu lassen, weil er den Gegenbegriff ›Objekt‹ bei sich hat.« Ebd. 191.

<sup>21</sup> Verweyen, *Glaubensverantwortung heute*, 291. Zur vor allem auf Rahner und die Maréchal-Schule bezogenen Kritik an der Reduktion auf Intentionalität vgl. G 120–122 und 371 f.; zur vor allem auf Habermas und Apel und insofern auch auf Peukert und Arens bezogenen Kritik an der Reduktion auf Intersubjektivität vgl. G 138–141.

subjektivistisch und objektivistisch. Versuche, dies mit Rekurs auf die formale Unbedingtheit von Freiheit oder von Individualität zu bearbeiten, scheitern daran, wie der von Thomas Pröpper. Dieser bestimmt Freiheit in Anknüpfung an Hermann Krings als intentionale Fähigkeit der Selbstbestimmung: »Freiheit ist sich selbst Gesetz.« Dies schließe »die unbedingte Anerkennung anderer Freiheit als oberste ethische Norm« ein, die aber »nur symbolisch, bedingt und vorläufig realisiert werden« könne. Freiheit sei zu denken »als unbedingtes Sichverhalten, grenzenloses Sichöffnen und ursprüngliches Sichentschließen«. <sup>22</sup> Dabei sieht er durchaus das Problem, »die Ernstnahme autonomer Freiheit als monologischen Subjektivismus zu perhorreszieren und die Prinzipien der Alterität und Kommunikation dann nur noch heteronom einklagen zu können«. Dennoch beharrt er auf einem Ansatz »bei der auf sich selbst sich besinnenden Freiheit«. <sup>23</sup> Ähnlich Klaus Müllers Versuch: Dieser sieht insbesondere mit Rekurs auf Dieter Henrich (und Manfred Frank) die Einmaligkeit und Unvertretbarkeit des Ich im präreflexiven »Mit-sich-vertraut-Sein des Lebewesens ... , das von der vegetativen bis zur intellektuellen Dimension reicht und anderen prinzipiell unzugänglich ist« <sup>24</sup>, begründet. Dieser »Ansatz beim irreduziblen und unhintergehbaren kleinen ›ich‹ der Indikation« impliziere »die Interpersonalität kraft seiner Sprachlichkeit a priori«. <sup>25</sup> Diese Vorschläge arbeiten die eine Seite auf Kosten der anderen heraus; sie verheimlichen die Differenz, auf die sie selbst angewiesen sind; sie können dem Historischen letztlich nicht Rechnung tragen. Umgekehrt gilt dies entsprechend für die Alternative von Levinas, die von der Unbedingtheit des *autres*, der Geiselnahme des Subjekts durch den Anderen, ausgeht (vgl. G 167 f., Anm. 86 bis 88; 303, Anm. 48). <sup>26</sup> Es genügt nicht, den Spieß einfach umzudrehen. Man muss an der Differenz der beiden Seiten arbeiten, man kann auch sagen: an der Simultaneität (beziehungsweise Apriorizität) von selbst und anderem, von Identität und Alterität. Dies gilt für die Kommunikation ebenso wie für die Differenz von Gott und Mensch beziehungsweise Welt. Darauf läuft Verweyens ikonoklastische Bild-Theologie hinaus, auf die ich unter 4.3 eingehen werde.

Mit seinem Verweis auf Fichtes Kategorie der »Aufforderung« macht Verweyen letztlich auf die paradoxe Lage der Subjektreflexion aufmerksam,

<sup>22</sup> Pröpper, *Evangelium und freie Vernunft*, 15 f. Vgl. ebd. 197–219; ders., *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte*.

<sup>23</sup> Pröpper, *Freiheit als philosophisches Prinzip der Dogmatik*, 185, Anm. 62.

<sup>24</sup> Müller, *Das etwas andere Subjekt*, 159.

<sup>25</sup> Müller, *Anerkennung und Ich-Apriori*, 62. Vgl. ders., *Wenn ich ›ich‹ sage*. Vgl. ähnlich Essen, *Historische Vernunft und Auferweckung Jesu*; ders., *Die Freiheit Jesu*; Striet, *Das Ich im Sturz der Realität*; ders., *Offenbares Geheimnis*. Verweyens Ausgangspunkt ist, wie sich gleich zeigen wird, ein anderer.

<sup>26</sup> Vgl. Levinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*; ders., *Die Spur des Anderen*.

## Glaube in Freiheit

der dieser Begriff selbst sich aber wiederum verdankt; er sprengt das cartesianische Schema, ohne dass er es aufgeben könnte: Die Reminiszenz auf ihn ist (1) wie gesagt nicht mit der Auffassung von Levinas zu verwechseln, geht (2) ebenso wenig von Freiheit als einer individuierten Qualität oder Quantität aus und rekurriert schließlich (3) gerade nicht auf universale Moral (beispielsweise im Sinn der Goldenen Regel oder des Kategorischen Imperativs). Sie verweist vielmehr auf eine historisch kontingente Konstellation, die sie als »Wirkraum der ursprünglichen Inanspruchnahme von Freiheit durch Freiheit«<sup>27</sup> bezeichnet. Zugespitzt formuliert: Verweyen konzipiert individuelle Autonomie aus Freiheit – im Unterschied zu Freiheit aus individueller Autonomie oder unbedingter Beanspruchung.<sup>28</sup> Freiheit bildet den sozialen Raum, in dem sich auf ihre Weise die Moral und auf andere Weise der Glaube formt; in ihm konstituieren sich Identität und Alterität, Individualität und Sozialität, Reflexion und Sprache et cetera. »Die von Fichte deduzierte Interpersonalität als ursprüngliches Anerkennen von Freiheit in der ›Aufforderung‹ ... lässt individuierte Freiheit aus einem Freiheitsakt entstehen, der die Differenz grundsätzlich immer schon in Identität umfasst.«<sup>29</sup> Dies ist umständlich ausgedrückt, und es betont die Identität, entscheidend aber ist, dass Freiheit aus der Differenz erklärt wird; gemeint ist eine – bei Fichte allerdings vom Bewusstsein aus konzipierte – Differenz, durch die sich das freie Ich erst bestimmen kann, ohne dass es dadurch von vornherein bestimmt wäre; die Freiheit ist weder in der Autonomie des Bewusstseins noch in der Unabschließbarkeit des Verstehens angesiedelt, sondern sozusagen dazwischen: in der Differenz der beiden Seiten. An diesen Zusammenhang ist auch Verweyens Begriff der Evidenz gebunden, auf den seine Theorie – anders als bei Peukert und Arens – aufbaut und deren Betonung des Staunens beziehungsweise des Schreckens; er markiert eine Leerstelle: die Einheit einer Differenz. Diese lässt sich nicht füllen, ohne wieder auf das cartesianische Schema zurückzufallen, das sie gerade in Frage stellt; man kann sie nicht bestimmen, ohne von der einen oder der anderen Seite auszugehen; das Subjekt-Objekt-Schema wirkt noch im Moment seiner Infragestellung weiter: »Allein im Akt des Staunens vermag sich ein sinnlich-geschichtlich Begegnendes unverstellt von der auf Erkenntnisziele vorgrei-

<sup>27</sup> Verweyen, Glaubensverantwortung heute, 295. Der Begriff taucht auf bei Fichte, Grundlage des Naturrechts (1796), §§ 1–3. Vgl. G 188–191; Verweyen, Recht und Sittlichkeit; ders., Einleitung zu Fichte, Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre (1798).

<sup>28</sup> Vgl. G 161–164; Verweyen, Botschaft eines Toten?, 115 f., 129 f.; Platzbecker, Radikale Autonomie vor Gott denken. Der Gegensatz, der möglicherweise so gar nicht besteht, beruht auf beiden Seiten auf der von der neuzeitlichen Subjektphilosophie herrührenden Nicht-Reflexion beziehungsweise Nicht-Reflektierbarkeit der Differenz von Individuum und Sozialem. Ich komme unter 4.5 darauf zurück.

<sup>29</sup> Verweyen, Recht und Sittlichkeit, 93. Vgl. ders., Nach Gott fragen, 21.



fenden Subjektivität transzendental (im scholastischen wie Kantischen Sinn) zur Geltung zu bringen, beziehungsweise vermag es diese subjektiven Vor-konstruktionen von Objektivität von Grund auf umzustürzen.« (G 303; vgl. G 108, 120 f.)<sup>30</sup>

An vergleichbarer Stelle lenkt Werbick die Aufmerksamkeit auf das Moment der Bitte. »Die argumentativ angezielte Ankunft bei einem unhintergebar Letzten ist die Ankunft bei der Wahrheit einer Bitte, die selbst nicht zwingt, sie als letztgültig zu würdigen, sondern eben *darum bittet*.«<sup>31</sup> Ich kann demgegenüber den von Klaus Müller veranschlagten »Mehrwert des Letzbegründungsgedankens« nicht erkennen, der darin bestehen soll, »dass er den in Frage stehenden Geltungsanspruch in den Rahmen einer Selbst- und Weltbeschreibung stellt, der verständlich macht, was es heißt, dass etwas für mich unbedingte Geltung hat, und der von sich aus bereits einleuchtet und so einem Hintergehen der Bitte um letztgültige Würdigung – etwa durch Dezisionismusverdacht – den Weg verlegt.«<sup>32</sup> Wird dadurch die Bitte zwingender oder die Wahrscheinlichkeit größer, dass man ihr nachkommt, wenn man sie erklärt? Kann man eine Bitte überhaupt erklären? Unabhängig von dieser Bitte? Der Grund der Bitte liegt, wenn man so will, in ihrer Form, und nicht außerhalb. Man kann ihr entweder nachkommen oder sie ablehnen. Aber das ist keine Frage der Berechtigung oder Nichtberechtigung der Bitte. Der Unterschied besteht doch gerade darin, dass die Bitte kein Argument ist.<sup>33</sup>

Der Akzent liegt bei Verweyen auf der Dimension des Befremdens über etwas so nicht Intendiertes oder Erwartetes, des Überraschenden, Umstürzenden, Konversiven; es betont Kontingenz und Nichtbeliebigkeit in einem. Es ist wichtig zu erkennen, wie Verweyen die Gottesbeweise (vor allem den des Anselm von Canterbury), die Mathematik (insbesondere die Idee des Einen) und ebenso auch die Subjektphilosophie unter diesem Gesichtspunkt behandelt (vgl. G 148). Um ihn dreht sich seine Sinntheorie; auf sie verweist er die Transzendentallogik ebenso wie die Pragmatik: Weder Bewusstsein noch Sprache, weder Reflexion noch Kultur können für sich Sinn erklären; sie sind selbst darauf angewiesen. In diesem Sinn kann man Verweyens Ansatz einer Fundamentaltheologie verstehen, der sich auf »die methodisch durchgeführte Frage des Glaubens nach dem ihn tragenden, rational einsichtigen Sinn«<sup>34</sup> gründet. Sie führt gerade nicht zum Fundament eines Un-

<sup>30</sup> Vgl. Verweyen, Botschaft eines Toten?, 103 f.

<sup>31</sup> Werbick, Den Glauben verantworten, 224. Vgl. ders., Fundamentaltheologie als Glaubens-Apologetik.

<sup>32</sup> Müller, Einsatz für Minervas Eulen, 398.

<sup>33</sup> Vgl. Bachl, Thesen zum Bittgebet. Man könnte hier auch auf Peirces Kategorie der »Abduktion« verweisen.

<sup>34</sup> Verweyen, Art. Sinn, 622.

## Glaube in Freiheit

verrückbaren (Prinzips, Ursprungs, Telos, Intention et alii), sondern vielmehr eines Unerwarteten; man findet es nicht durch Retorsion, sondern im Staunen. Wie lässt sich aus dieser epistemologischen Problemlage nun aber eine Theorie formen?

## 4.2 Zirkularität, Komplexität und Paradoxie als theoriekonstitutiv

Der *Grundriss* problematisiert zunächst die so genannte »kommunikationstheoretische Wende« der Theologie; ausdrücklich bezieht er sich darin auf das Vatikanum II (vgl. G 17, 270–278). Seine eigene Leitfrage lautet in diesem Zusammenhang: Wie lässt sich »ein als universal offen intendiertes hermeneutisches Verstehen wirklich offen ... halten« (G 71)? Wie lässt sich Kommunikation in der angedeuteten Differenz in Freiheit sichern (vgl. G 18, 69 f.)? Und theologisch: Wie lässt sich das Ein-für-Allemaal des Glaubens als »größtmögliche Offenheit« der Kommunikation ausweisen?<sup>35</sup> Wie lässt sich Gottes letztes Wort so beschreiben, dass darin nicht jedes weitere Wort überflüssig wird? In dieser Formulierung zeichnen sich die Schwierigkeiten ab, mit denen die Form dieser Theologie zu kämpfen hat. Es ist wichtig, diesen Ausgangspunkt nicht aus den Augen zu verlieren. Er verleiht dem Entwurf seine unverkennbare Note – für die Sinntheorie (4.3) wie für die Traditionstheorie (4.4). Insofern gilt auch Klaus Müllers Einschätzung: »Soweit ich sehe, nimmt derzeit kaum jemand sonst in der zeitgenössischen Fundamentalthologie die Herausforderung der Moderne so ernst wie Verweyen.«<sup>36</sup> Er ist freilich nicht der einzige, und er tut dies in antimoderner beziehungsweise antipostmoderner Polemik. Man muss dazu also genauer hinsehen.

Mit seiner paradox gestellten Ausgangsfrage wendet er sich – wie gesagt – in erster Linie gegen jede Form dogmatischen beziehungsweise relativis-

<sup>35</sup> Schon in der ersten Auflage von *Gottes letztes Wort* ist das Ausgangsproblem der Fundamentalthologie so benannt (S. 42): Ein Christ muss »zu verstehen suchen, wie das von ihm geglaubte Wort nicht nur trotz, sondern gerade in dieser Letztgültigkeit schrankenlos kommunizierbar ist und ihm daher den Mut zum wirklich offenen Dialog gibt«. In der überarbeiteten dritten Auflage ersetzt Verweyen diese Formulierung durch ein Zitat aus der Enzyklika Papst Johannes Pauls II. *Fides et ratio* Nr. 92: »An die Möglichkeit des Erkennens einer allgemeingültigen Wahrheit zu glauben, ist keineswegs eine Quelle der Intoleranz; im Gegenteil, es ist die notwendige Voraussetzung für einen ehrlichen und glaubwürdigen Dialog der Menschen untereinander. Der hier vorgelegte »Grundriss« ist als ein Versuch in der zuletzt genannten Richtung zu verstehen.« G 57. Vgl. G 49, 63; Verweyen, *Botschaft eines Toten?*, 156–160. Papst Benedikt XVI. kommt in Anknüpfung an *Fides et ratio* zu erstaunlich ähnlichen Aussagen, insbesondere was die Zirkularitäten von Glauben und Verstehen, Philosophie und Theologie angeht. Vgl. Ratzinger, *Glaube, Wahrheit und Kultur*.

<sup>36</sup> Müller, *Anerkennung und Ich-Aporie*, 53.

tischen Frageverbots, gegen jegliche Art von »Immunisierungsstrategie gegenüber quälenden Fragen«<sup>37</sup>. Unter Dogmatismus versteht er jeden Versuch, Hinterfragbarkeit und Kritikbereitschaft auf welche Weise auch immer zu unterbinden: sei es fideistisch oder fundamentalistischen, relativistisch oder pluralistisch. Letzteren beiden Varianten scheint er allerdings zuweilen deutlich mehr Aufmerksamkeit zu schenken. Er identifiziert sie manchmal geradezu mit der Hermeneutik. Für ihn stellen nach der Abkehr vom objektivistisch-extrinsezistischen (Blondel) und vom instruktionistischen (Seckler) Glaubensbegriff (vgl. G 211–277) aber sowohl der Pluralismus als auch der Fundamentalismus die größte Herausforderung der Theologie nach dem *Linguistic Turn* dar, und zwar (bereits vor dem 11. September 2001) als komplementäre Seiten, die in ihrer Nichtkritisierbarkeit übereinstimmen. Beim Fundamentalismus ist dies Programm; der Pluralismus lässt zu sich selbst keine Alternativen zu und der Relativismus ist selbst nicht relativierbar.<sup>38</sup> (1) Stattdessen weiß er sich einerseits einer Theologie verpflichtet, für die sich das Adjektiv »intrinsezistisch« (Seckler) eingebürgert hat;<sup>39</sup> dieses ist vor allem mit der Überwindung von Extrinsezismus und Offenbarungsobjektivismus verbunden sowie mit einer anthropologischen Situierung (Blondel, Rahner) und einer eigenen, differenten Rationalität des christlichen Glaubens (Barth, von Balthasar) (vgl. G 50, 113–129, 211–277).<sup>40</sup> (2) Andererseits will er jeden fideistischen Anschein vermeiden (intuitionistischer, dezisionistischer, kulturalistischer, interpretationistischer, voluntaristischer et cetera Art): Keine »auch noch so minimalen Reservate des ›reinen Glaubens‹ der kritischen Vernunft gegenüber«! Keinen »Blindflug«! (G 9; 296; vgl. G. 63–67) Der *Grundriss* hat vor allem jene vor Augen, die schon einmal theologische Schriften begeistert aufgenommen hatten, die dann »intensivem Nachhaken schließlich doch nicht standzuhalten« (G 29) vermochten. Stattdessen verspricht er Erkenntnisgewinn durch die Infragestellung der Selbstverständlichkeiten des Denkens und Wissens, des Glaubens und der Theologie. Dieses Hinterfragen muss er sich dann freilich auch selbst gefallen lassen, was ihm nicht nur die Zuschreibung eines *foundationalism* eingebracht hat, sondern – kurioserweise – ebenso eines Fideismus.<sup>41</sup>

<sup>37</sup> Verweyen, Glaubensverantwortung heute, 296.

<sup>38</sup> Vgl. Verweyen, Pluralismus als Fundamentalismusverstärker?; ders., Maurice Blondels Philosophie der Offenbarung im Horizont ›postmodernen‹ Denkens, besonders 16–32; ders., Jesus in der Kirche künden; ders., Theologie im Zeichen der schwachen Vernunft; ders., Botschaft eines Toten?, 96 f.; ders., Warum Sakramente?, 19–23.

<sup>39</sup> Verweyen bezieht den Begriff des Intrinsezismus allerdings auf den »Glaubensakt« (G 43) und nicht wie Seckler auf das »Glaubenssystem«. Vgl. Seckler, Fundamentalthologie: Aufgaben und Aufbau, Begriff und Namen.

<sup>40</sup> Vgl. Verweyen, Der Weltkatechismus, besonders 13, 95–138; ders., Art. Praeambula fidei.

<sup>41</sup> Vgl. Hoff, Die prekäre Identität des Christlichen, 488–517.

## Glaube in Freiheit

Der *Grundriss* bestimmt das Verhältnis von Erster Philosophie und Hermeneutik im Sinn einer Autologie der Hermeneutik, die ihre Grundlagen *ex sese* erfasst, das heißt: »ohne Inanspruchnahme von etwas anderem« (G 148), nicht metaphysisch, sondern a priori im Kantischen Sinn, »absolut unbedingt von empirischen beziehungsweise geschichtlichen Vorgaben« (G 126): Verstehen ist auf Verstehen selbst zurückzuführen und aus diesem zu erklären; die Kriterien des Verstehens lassen sich nicht außerhalb des Verstehens eruieren; die Begründung wird selbst von dem erfasst, was sie begründet; kurzum: Sinn ist nicht von außen zugänglich. Transzendentalgenetische, -pragmatische oder -theologische Versuche bieten keine »erstphilosophische« Begründung.<sup>42</sup> Diese ist vielmehr auf eine strenge »Askese« (G 177) angewiesen;<sup>43</sup> diese setzt sich im Unterschied nicht nur zur Metaphysik, sondern auch zur Transzendentallogik der Zirkularität des Verhältnisses von Erster Philosophie und Hermeneutik aus; sie bleibt in die »gegenseitige Verwiesenheit von hermeneutischem Verstehen und Erster Philosophie« (G 67–72) verstrickt, verwickelter noch: in ein »sich in einem ständigen Zirkel ›wechselseitiger Priorität‹ von Aposteriori und Apriori bewegendes hermeneutisches Verfahren«<sup>44</sup>. Das kann man sich eigentlich nicht mehr vorstellen, nicht nur weil man gewohnt ist, in linearen Schrittfolgen zu denken, sondern vor allem, wenn man sich zugleich bewusst macht, dass Erste Philosophie (in der hier verwendeten transzendentalen Bedeutung) genau das nicht zu sein beansprucht, worauf die Hermeneutik ebenso genau achtet: historisch, kulturell, kontingent: »Wäre eine solche [erstphilosophische, BF] Reflexion ihrerseits prinzipiell abhängig von sprachlich-geschichtlichen Vorgegebenheiten, so könnte die intendierte universale Offenheit des Verstehens nie zu einem Begriff ihrer selbst kommen, der mehr als eine zeitbeziehungsweise regional bedingte Geltung beanspruchen darf.« (G 71)<sup>45</sup>

<sup>42</sup> Es geht weder um onto- oder phylogenetische oder kausale Herleitungen, noch um praktische oder moralische Implikationen, noch um theologische Lückenfüllungen oder Reduktionen.

<sup>43</sup> Der Begriff steht zwar an dieser Stelle in anderem Zusammenhang. Es geht um die Wucht des Fremden (Unbewussten, Triebes) im Selbst. Er bezeichnet aber auch dort eine paradoxe Konstellation und lässt sich sinngemäß auf das Verhältnis von Erster Philosophie und Hermeneutik übertragen.

<sup>44</sup> Verweyen, *Botschaft eines Toten?*, 158. Vgl. ebd. 150 f. Er nennt es auch »ein unauflösliches Verhältnis wechselseitiger Priorität«. Ders., *Erstphilosophie nach dem »linguistic turn«*, 235.

<sup>45</sup> Verweyen formuliert das Kriterium dieser Konstellation auch in einer Art Nichtkonkurrenzprinzip. Vgl. G 27 mit Anm. 18, 61, 48, 69, G 71 f., 155, 182, 430–434. Das darin angesprochene Dilemma durchzieht seine ganze Fundamentaltheologie: »Diese *faktisch* möglicherweise nie ganz aufzuhebende Korrekturbedürftigkeit auch eines erstphilosophisch gewonnenen Sinnbegriffs darf aber nicht verwechselt werden mit der *prinzipiellen* Hinterfragbarkeit hermeneutisch ermittelten Sinns ... Die erstgenannte Korrekturbedürftigkeit *soll*, die zweitgenannte Hinterfragbarkeit *soll nicht* überwunden werden«. G 72.

Die eine Seite dieser Relation von Hermeneutik und Erster Philosophie ist also genau das nicht, was die andere ist, auf die diese zugleich verwiesen ist, um zu sein, was sie ist; sie ist auf die andere Seite angewiesen, die sie im selben Moment ausschließt. Das Ganze läuft auf ein paradoxes Verhältnis von Bedingtheit und Unbedingtheit, von hermeneutischem Blick und erst-philosophischem Blick hinaus. Dies heißt: Sinn ist paradox konstituiert: »Unhinterfragbar gewiss ist ... nur ... das Missverhältnis zwischen unvermeidbarem Vorgriff auf ein Unbedingtes und dem in dieser Welt ... allem Anschein nach nur erreichbaren Bedingungen.« (G 141) Aber es wird noch schwieriger, sobald die Theologie mit ins Spiel kommt.

Die »Grundaffirmation« des christlichen Glaubens enthält nämlich die Behauptung eines faktisch verwirklichten Sinns mit bleibendem Anspruch auf Letztgültigkeit.<sup>46</sup> Welchen Sinn aber hat eine solche »Letztgültigkeitsbehauptung« selbst – angesichts des (hermeneutischen, linguistischen, pragmatischen et cetera) Wissens des 20. Jahrhunderts? Wie lassen sich umgekehrt »die Errungenschaften im Gefolge der ›linguistischen Wende‹ aufrechterhalten, ohne von vornherein eine Reflexion auf letzte Gültigkeitskriterien für obsolet zu erklären«<sup>47</sup>? Der *Grundriss* entfaltet diese beiden Fragen, indem er die Aufmerksamkeit zunächst auf die andere Seite lenkt, das heißt: auf die Unbedingtheit, mit der man von der (historischen, kulturellen, religiösen et alii) Bedingtheit des Verstehens ausgeht, kurz: auf die eigene Paradoxie des Satzes: »Es gibt kein letztes Wort.«<sup>48</sup> Es kommt hier vor allem auf die Logik des performativen Selbstwiderspruchs an, die in dieser hermeneutischen Maxime steckt: Wer behauptet, dass es kein letztes Wort gibt, widerspricht sich in dieser Behauptung bereits selbst. Anders ausgedrückt: Die Hermeneutik muss ihr eigenes Wort, dass es kein letztes Wort gibt, entgegen diesem Wort wie ihr letztes Wort behandeln. Der Status ihres Grundsatzes ist ein paradoxer: Er ist falsch, wenn er wahr ist – und umgekehrt.

<sup>46</sup> Genau diese drei Aspekte, endgültig sinnvoll, faktisch ergangen, bleibend präsent, sieht Verweyen in den klassischen drei Traktaten der Fundamentaltheologie widergespiegelt, wie unter 4.1 angedeutet. Vgl. G 24, 293 mit Verweis auf Rahner, Bemerkungen zur Situation des Glaubens heute, 337 f.

<sup>47</sup> Verweyen, Botschaft eines Toten?, 46. Verweyen will stattdessen herausarbeiten, »dass das hermeneutische Verstehen letztlich in eine nur scheinbare Offenheit für ›den anderen‹ mündet, wenn es sich nicht an einem Begriff letztgültigen Sinns zu orientieren vermag«. G 27; vgl. G 49, 57, 63, 66, 128, 287, 296.

<sup>48</sup> Er zeigt die »Unvermeidbarkeit eines zumindest implizit erhobenen Anspruchs auf unbedingte Wahrheit«. G 56. Verweyen stellt wiederholt die Unbedingtheit der postmodernen Abneigung gegen alles Unbedingte in diesen Zusammenhang. Vgl. zum Beispiel sehr polemisch ders., Theologie im Zeichen der schwachen Vernunft. Pluralismus wie Relativismus sieht er »in der ›unbedingten Abneigung vor allem Bedingten‹ und der ... Maxime, den darin implizierten ›performativen‹ Widerspruch nicht zu reflektieren« übereinstimmen. Ders., Pluralismus als Fundamentalismusverstärker, 133.

## Glaube in Freiheit

Diese Figur gehört zum klassischen Bestand der Philosophie und vor allem der Rhetorik. Ihr Paradigma ist bekanntlich das (auch biblisch belegte, vgl. Tit 1,12) Lügen-Paradox des Kreters Epimenides: »Alle Kreter sind Lügner.« Abstrakter kann man formulieren: »Dieser Satz ist unwahr«, oder: »Ich lüge jetzt.« Der Widerspruch entsteht durch den Selbstbezug, der in der Behauptung steckt. Paradoxie wird meist mit Antinomie gleich gesetzt. Ihr Witz besteht aber im Unterschied zum einfachen Widerspruch (Wahrheit ist gleich Lüge) in genau diesem Moment der Selbstreferenzialität; sie hat eine autologe beziehungsweise homologe Struktur. Diese wiederum ist nicht mit Tautologie zu verwechseln. Es geht nicht um einfache Selbstbestätigung (Wahrheit ist Wahrheit), sondern um Selbstidentifizierung unter Einschluss des Anderen, oder anders formuliert: um die Beobachtung einer Differenz als Einheit. Dadurch entsteht eine Irritation, die zur Bearbeitung drängt, um nicht auf Dauer zu blockieren. Die Philosophie oder genauer: die Logik hat sich des Problems weitgehend durch das Verbot solcher Sätze (das Nichtwiderspruchsprinzip in der Metaphysik von Aristoteles beziehungsweise das *Tertium non datur*) oder durch eine Hierarchie von Satzebenen (beispielsweise: Objektsprache, Metasprache, Metametasprache et cetera und so *ad infinitum*) entledigt, kurz: Sie hat es als Fehler behandelt. Vor allem Bertrand Russell hat sich mit dem Problem befasst. Bekannt ist das Beispiel des Barbiers, der sich dadurch von allen anderen im Dorf unterscheidet, dass er ausschließlich die Männer rasiert, die sich nicht selbst rasieren. Die Regel gilt für alle außer für ihn selbst, dessen Identität aber genau durch diese definiert ist. Abstrakter geht es um das Dilemma einer Menge, die alle Mengen einschließt. Wenn man aber die Menge aller Mengen bildet, dann muss sich diese auch selbst enthalten, was aber nicht geht, weil eine Menge sich nicht selbst enthalten kann. Dieses Problem begleitet die neuzeitliche Bewusstseinsphilosophie und konfrontiert sie mit ihrer eigenen epistemologischen Unmöglichkeit. Es taucht in der Hermeneutik und in der Linguistik wieder auf. Der Konstruktivismus hat ebenso wieder damit zu kämpfen. Russell selbst schlägt als Lösung eine Typentheorie der Sprachstufen vor.<sup>49</sup>

Verweyen hingegen führt die Paradoxie als unumgänglichen *locus theologicus* vor; dies ist nicht neu; es knüpft (ohne dies allerdings zu explizieren) an eine lange Tradition an: von der Bibel über die Kirchenväter (zum Beispiel Tertullian), Mystikerinnen und Mystiker (zum Beispiel Johannes vom Kreuz, Theresia von Avila, Meister Eckhart), Theologen am Übergang und in der Neuzeit (Nikolaus von Kues, Martin Luther, Sören Kierkegaard et alii)

<sup>49</sup> Vgl. die *Principia Mathematica*, die Russell zusammen mit Whitehead 1910–1913 publizierte. Zum Konstruktivismus in diesem Zusammenhang vgl. Fresacher, Die Realität des Christlichen.

## Zirkularität, Komplexität und Paradoxie als theoriekonstitutiv

bis in unsere Zeit (vor allem Karl Barth, Henri de Lubac, Hans Urs von Balthasar). Für die Moderne des 20. Jahrhunderts ist – um es seinerseits paradox zu formulieren – die Paradoxie längst zur Orthodoxie geworden; die Postmoderne begründet sich damit selbst.<sup>50</sup> Bei Verweyen geht es gerade nicht um deren Auflösung<sup>51</sup>, sondern vielmehr darum, diese Lage als dem Verstehen nicht widersprechend herauszuarbeiten, kurz: als konstitutiv für Sinn. Mit dem Nachweis eines performativen Selbstwiderspruchs wäre auch gar nichts gewonnen, wie im Fall des Skeptikers (im Übrigen ein weiterer Grund, der gegen die retorsive Methode spricht). »Es ist nicht einfach böser Wille, dass noch kein ernsthaft (nicht nur methodisch) Zweifelnder sich durch jenes ›tu quoque‹-Argument des performativen Selbstwiderspruchs von der Wirklichkeit der Wahrheit hat überzeugen lassen.« (G 118)<sup>52</sup> Erforderlich ist vielmehr eine Theorie, die dem Paradoxen gewachsen ist und Zirkularitäten verträgt.

Erreichbar ist sozusagen immer nur die Grenze, die mit jedem Verstehen im Spiel ist – und jede Aussage über das Verstehen in dieses Spiel hineinzieht. Die radikale, erstphilosophische Reflexion der Hermeneutik stürzt diese in ihren eigenen performativen Widerspruch – und gewinnt damit nichts an Boden, aber dafür das Wissen, dass sie selbst nicht gelingen kann, wenn sie »de facto aus dem hermeneutischen Prozess heraustritt, in dem jenes Paradox [von Bedingtheit und Unbedingtheit, BF] seinen Ort hat« (G 71). Der Widerspruch steckt schließlich in Verweyens Theorie-Ambitionen selbst, die darin bestehen, alles für die Unaufhörlichkeit des Fragens zu tun und dabei zugleich die Unhinterfragbarkeit dieses Unternehmens zu betreiben. Dabei verliert es zugleich über das eine letzte Wort Gottes selbst so viele Worte, über die man wiederum mit vielen anderen Worten streiten kann; ihm bleibt gar keine andere Wahl, als dies in Worten zu tun, die sich von anderen unterscheiden; diese können selbst nicht erreichen, worauf sie verweisen. Darin besteht ihre linguistische beziehungsweise semiotische Lage. Man könnte nur auf Aussagen verzichten, aber dann wäre auch nichts gesagt. In dieser Radikalität ist Verweyens Programm ohne Parallelen in der Fundamentaltheologie: Durch die »Unmöglichkeit« (G 184) des eigenen

<sup>50</sup> Für die Theologie vgl. zum Beispiel Hoff, Aporetische Theologie; für die Philosophie zum Beispiel Deleuze, Logik des Sinns. Verweyens Ausführungen lesen sich in dieser Hinsicht wie eine Resonanz auf Hans Urs von Balthasars theologische Ästhetik. Vgl. zum Beispiel ders., Das Ganze im Fragment. Dieser wiederum hat darin eine große Nähe zu Henri de Lubac. Vgl. deutsch ders., Glaubensparadoxe (enthält: *Paradoxes* und *Nouveaux Paradoxes*, aber nicht *Autres Paradoxes*).

<sup>51</sup> Dies meint beispielsweise Pröpper, Evangelium und freie Vernunft, 191.

<sup>52</sup> Klassisch Thomas von Aquin: *Sth I, 2, 1 ad 2*: »Wer Wahrheit bestreitet, gibt Wahrheit zu. Wenn es nämlich keine Wahrheit gibt, so ist (doch wenigstens, nach der Ansicht des Skeptikers) wahr, dass es keine Wahrheit gibt.« Zur Transzendentalpragmatik Apels vgl. G 137f.

## Glaube in Freiheit

Unternehmens weiß es sich zu eben diesem Unternehmen aufgefordert. Diese »verrückte« Konstellation sprengt den erstphilosophischen Rahmen ebenso wie den hermeneutischen. Interpretationen, die dazu neigen, entweder mehr das Erstphilosophische beziehungsweise das Subjektphilosophische oder mehr das Hermeneutische beziehungsweise das Postmoderne an diesem Unternehmen zu betonen, übersehen genau dieses Problempotenzial; es hebt letztendlich in seiner Durchführung die Grenzen des Verstehens hervor. Tertullian könnte hier eher weiterhelfen: »certum est, quia impossibile est«.

Denn es geht gar nicht um Begründung, schon gar nicht um »Glaubensbegründung« (G 9). Wer den *Grundriss* wie den Vorschlag zu einem philosophischen Gottesbeweis oder einer entsprechenden Glaubensbegründung liest, bringt ihn um sein Potenzial. Stattdessen schlage ich vor, ihn entlang der paradoxen Konstellationen zu lesen, die er nicht beseitigt, sondern entfaltet, sowohl was die Sinntheorie anbelangt, als auch die Traditionstheorie. Im Vordergrund steht das Problem der Kommunikabilität des Glaubens: die Form der Begründung erlaubt ihre Nachvollziehbarkeit und Kritisierbarkeit. Der Standort ist gefragt – nicht im Sinn von Unanfechtbarkeit, sondern von »Kritikbereitschaft«, einschließlich der »Bereitschaft zur Selbstkritik« (G 11, 38). Denn nur wer Position bezieht, ist auch kritisierbar. So könnte man die intrinsizistische und zugleich antifideistische Maxime der Position Verweyens auf einen Nenner bringen. Sie bezeichnet den Standort einer Theologie, die in der Lage ist, mit Gott zu rechnen, ohne dass ihr dabei die divinatorische Sicht zur Verfügung steht;<sup>53</sup> sie verspricht Erkenntnisgewinn, indem sie dazu auffordert, Selbstverständlichkeiten in Frage zu stellen, seien sie theologischer, philosophischer oder linguistischer Art.

Von beiden Seiten aus sind beide Seiten im Unterschied voneinander aufeinander verwiesen: die philosophische auf die theologische – und umgekehrt. Verweyen beschreibt diesen Verweis nicht als einfache, sondern *vice versa* als komplexe Relation im »Verhältnis von Implikation und Explikation« (G 45). Er greift zwar auf das klassische Schema von Vorher und Nachher, von Vernunft vor dem Glauben und Vernunft im Glauben zurück, verweist die beiden Seiten aber so aufeinander, dass die Zeitverhältnisse dadurch sogleich wieder durcheinander geraten: Die »zunächst verborgene Vernünftigkeit in der Vernunft vor dem Glauben ermöglicht einerseits das

<sup>53</sup> Darauf verweist auch Gregor Maria Hoffs Kommentar: »Die letztgültige Kriteriologie unbedingten Sinns behält einen evidenztheoretischen Status, der ... als Gestalt kritischer hermeneutischer Vernunft jedoch weder relativistisch noch fundamentalistisch, sondern kriteriell gebunden und damit kritikfähig auf der Basis begründeter ... Überzeugung steht.« Ders., *Die prekäre Identität des Christlichen*, 516. Diese Interpretation widerspricht gerade nicht der erstphilosophischen Begründung bei Verweyen, sondern spiegelt die neue Form von Erster Philosophie wider, die dieser für die Theologie vorschlägt (was freilich nicht ohne weiteres auf der Hand liegt).



Gericht über die ... Vernunft vor dem Glauben ... Andererseits aber ... hat jene verborgene Vernünftigkeit ... klar gemacht, dass in dem hier und jetzt begegnenden Wort Gottes meine eigene, eigentliche Wahrheit zur Sprache kommt ... Die Fundamentaltheologie muss also nicht nur sporadisch, auf den jeweiligen Fall von Umkehr bezogen, sondern systematisch die erwähnte philosophische Arbeit betreiben, von der man erwarten darf, dass sie außerhalb des Umfeldes von Gottes befreiendem Wort für alles andere als Philosophie gehalten wird.« (G 45f.; vgl. G 71) Als zentraler Begriff erscheint hier die *conversio*; er markiert ein Verhältnis von Vernunft beziehungsweise Verstehen und Glauben, das sich nicht in eine schlichte zeitliche Abfolge bringen lässt und zugleich einem *circulus vitiosus* widerspricht;<sup>54</sup> er grenzt sich ab (1) von korrelations- beziehungsweise korrespondenztheoretischen Auffassungen, wie der Methode Paul Tillichs (vgl. G 43, 244f.), (2) von einem anpassungs- beziehungsweise angleichungslogischen Verständnis von »Aggiornamento« (vgl. G 35f., 133, 244f.), (3) von einer Art sporadischer *Ad-hoc*-Apologetik (vgl. G 45f., 64f.) – ohne dabei allerdings Lindbeck zu erwähnen, auf dessen Konzept (um das es im 5. Kapitel gehen wird), er damit offensichtlich anspielt –, und (4) – mit Seitenblick auf Peukert und Arens – von konsensorientierter und pausenloser Diskursbereitschaft (vgl. G 38, 122–141). Stattdessen stellt er die paradoxe Konstellation heraus, in der sich die Gottesrede selbst bewegt. Darauf deuten auch die anderen Begriffe hin, die er dafür verwendet: Krisis, Reue, Umkehr, Umsturz (vgl. G 45, 62, 315 u. ö.); diese verweisen auf die Einheit einer Differenz, die gewöhnlich zeitlich aufgelöst wird; sie stehen hier jedoch weder in einem fortschrittlogischen noch in einem ethischen, sondern vielmehr in einem epistemologischen Zusammenhang: er entspricht der Kategorie des Staunens beziehungsweise Schreckens.

»Das Wort Gottes ist die Krisis eines jeden menschlichen Verstehenshorizontes.« (G 62) Zu ergänzen wäre: auch jenes Horizonts, in dem dieser Satz selbst zu verstehen ist. Bezeichnet wird der kohärente, »notwendig dialektische, den wahren Logos im Widerspruch freisetzende hermeneutische Prozess« (G 47); dieser – so Verweyen mit einem Zitat von Balthasars – »dauert (unter veränderten Bedingungen) sogar über den ›Jüngsten Tag‹ hinaus an ... Selbst die Kommunikation zwischen den innertrinitarischen Personen ist ... nicht ›vor Überraschungen gefeit‹.« (G 65) Dies schließt die Theorie, die von dieser Voraussetzung ausgeht, mit ein. Andernfalls würde sie selbst fundamentalistisch sei es in relativistischer oder in dogmatischer Form; sie würde dieser Aussage selbst widersprechen.

Als Fazit bleibt mit anderen Worten: Das auf das Verhältnis von Glaube und Intelligieren bezogene klassische Diktum des *Fides quaerens intellectum*

<sup>54</sup> Vgl. Verweyen, Warum Sakramente?, 16.

## Glaube in Freiheit

des Anselm von Canterbury bedarf in der Moderne einer anderen theologischen Darstellungsform, die in der Lage ist, mit einer weitaus größeren Komplexität zu operieren, als dies im früheren »stockwerkartigen Aufbau der fundamentaltheologischen Traktate ersichtlich war« (G 45, vgl. G 39–50, 57, 62, 64 f., 71, 207–246, 303, 309, 315); erforderlich wird vielmehr eine selbst zirkulär gebaute Theorie, in der philosophische Sinntheorie und theologische Traditionstheorie sich gegenseitig zu erklären und dem Ineinander von Hermeneutik, Erster Philosophie und Theologie methodisch Rechnung zu tragen vermögen. Dies lässt sich, wie ich unter 4.5 zeigen werde, nicht ohne Berücksichtigung der Dimension der Zeit und der Diversität der Sichten machen.

Es überrascht dann – dies sei in diesem Zusammenhang noch angemerkt –, wie wenig Verweyen das Verhältnis zur Kunst thematisiert, obwohl es im Text ständig mitläuft und konstitutiv für seinen Entwurf zu sein scheint (insbesondere was die Literatur, Borchert, Camus, Dostojewski, Kafka anbelangt und die bildende Kunst); die Verwiesenheit auf die Philosophie wird eigens erwähnt (vgl. besonders G 37–49, 211–246), der Bezug zur Kunst hingegen findet lediglich in einer Anmerkung am Rand explizit Beachtung: »Kunst, die diesen Namen verdient, vermittelt eine Wahrheit über Dinge, die uns zwar bereits in sprachlicher Vermittlung zugänglich geworden sind, dies aber eben nur in unzureichendem Maße. Könnte dieses Mehr an adäquatem Erkennen durch die Kunst gewonnen werden, wenn sie keinen Zugang zu den Dingen hätte, in dem diese sich selbst ... ursprünglicher zu Wort bringen?« (G 182, Anm. 122). Nicht zuletzt an der nun zu thematisierenden zentralen Position des Bildbegriffs erweist sich, wie sehr Verweyens *Grundriss* den christlichen Glauben mit der Kunst sozusagen in ein Konversionsverhältnis bringt; man gewinnt den Eindruck, dass genau dieses die geheime, unausgesprochene Quelle seiner Theologie ist.

### 4.3 Sinn im ikonischen Formprozess

Für den *Grundriss* stellt neben Anselms Theologie vor allem Fichtes späte (im Übrigen öfter als dieser überarbeitete) Wissenschaftslehre die wichtigste philosophische Referenz einer solchen komplexitätsadäquaten Fundamentaltheologie dar.<sup>55</sup> In ihrem Zentrum steht das Bild im Sinn der Ikone – und zwar, wie sich zeigen wird, in einer eigenen Bedeutung, die nicht

<sup>55</sup> Verweyen hat Fichte in zahlreichen Beiträgen besprochen. Vgl. neben seiner Habilitation dessen Einleitungen zu Werken von Fichte in der Hamburger Reihe Philosophische Bibliothek: Die Anweisung zum seligen Leben oder auch die Religionslehre; Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre (1798); Versuch einer Kritik aller Offenbarung (1792), sowie ders., Offenbarung und autonome Vernunft nach J. G. Fichte; ders., Zum Verhältnis von Wissenschaftslehre und Gesellschaftstheorie beim späten Fichte.

auf Antrieb verständlich ist. Diese Ikonik bildet den Kern der Sinntheorie und zugleich die Brücke zur Traditionstheologie Verweyens. Sie richtet die Aufmerksamkeit – mit Fichtes früher Interpersonallehre – auf die Kommunikation. Sie rekurriert dazu allerdings nicht auf Ästhetik oder auf Kunstwissenschaft, sondern auf die Aporien der neuzeitlichen Subjektphilosophie. Dabei geht es »nicht um die Robinsonade eines solipsistischen Sinnkonstrukts, sondern um verantwortliche Reflexion auf das, was innerhalb der Kommunikation, in der wir uns immer schon bewegen, als vernünftig legitimierbar ist«<sup>56</sup>; sie schließt gerade einen »sanften Imperialismus unreflektierter Subjektivität«<sup>57</sup> aus; vielmehr erodiert in ihr wiederum das Subjekt-Objekt-Schema; sie gerät – ungewollt – in die Nähe des französischen Dekonstruktivismus. So gesehen kann man den Vorschlag sicherlich als »die am konsequentesten am Subjektgedanken orientierte Fundamentalthologie der Gegenwart«<sup>58</sup> bezeichnen; sie greift deren Reflexionspotenzial auf. Sie bleibt jedoch auf Anthropologie eingeschränkt, genauer: sie behandelt »das ›Problem Mensch‹ als Ergebnis radikaler Subjektreflexion« (G 147). Diese läuft auf den paradoxen Zusammenhang von Einheit *und* Differenz hinaus.<sup>59</sup>

(1) Zum einen erscheint das Bewusstsein schon präreflexiv »in eine jede Intentionalität des Subjekts spottende Fremdartigkeit, die mich von der Wurzel her unterwandert hat, bevor ich auch nur zu denken anhebe« (G 149), verwickelt.<sup>60</sup> Diese Zumutung (Unterwanderung oder Geworfenheit) stellt einerseits die Kommunikation beziehungsweise die sprachliche Existenz, andererseits das leibliche beziehungsweise körperliche (biologische, physiologische) Dasein dar; sie treibt ihren Spott mit der eigenen Autonomie und Identität; Verweyen bezieht den theologischen Begriff der In-

<sup>56</sup> Verweyen, *Bildbegriff und transzendente Sinnreflexion*, 49.

<sup>57</sup> Verweyen, *Theologische Hermeneutik heute*, 182.

<sup>58</sup> Müller, *Wenn ich ›ich‹ sage*, 45, der dies allerdings anders versteht.

<sup>59</sup> »Das Ich ist ursprünglich mit sich als einer von nichts anderem bedingten Einheit vertraut (1) und weiß sich dennoch unaufhebbar in Differenz gesetzt (2).« G 149 f. Auf dieses *und* kommt es an. Es unterscheidet Verweyens Position von anderen subjekttheoretischen Auffassungen in der Theologie, die auf dieses *und* verzichten beziehungsweise daraus ein *dann* machen: erst Einheit dann Differenz. Vgl. G 119, 149; und schon Verweyen, *Ontologische Voraussetzungen des Glaubensaktes*, 231.

<sup>60</sup> »So sehr das Ich auch im Begreifen des anderen *als* anderen sich selbst aktuiert, bringt sich das andere dennoch im gleichen Akt unaufhebbar als *anderes*, als Ichfremdes in ihm zur Geltung.« G 149. Vgl. G 104–107, 119, 141, 148–151, 154, 167, 171, 174, 179, 183, 188–192, 360. Verweyen spielt auf die im Französischen mögliche Unterscheidung von »je« und »moi« als Unterschied von Grund und Spiegel, Akt und Erkenntnis an und rückt Fichtes Begriff der »Aufforderung« in diesen Zusammenhang. Er gehört zum Repertoire der Philosophie des 20. Jahrhunderts von Sartre bis Lacan, ist aber nicht mit der englischen Unterscheidung von »I« und »me« zu verwechseln, auf die sich Meads symbolischer Interaktionismus stützt.

## Glaube in Freiheit

karnation darauf: »Der Mensch *ist* immer schon eingelassen in ein ihm zugehöriges Fremdes«, über das er nicht verfügt (G 183). Er benutzt – mit Referenz auf Levinas, wobei der Unterschied der Positionen zu beachten ist – den Ausdruck der Sinnlichkeit beziehungsweise der Sensibilität, um in diesem Zusammenhang die Verbindung von Sinn und Staunen herauszustellen: »Über meine Sinnlichkeit ... lasse ich mich immer schon (bewusst oder unbewusst) auf anderes ein, das noch nicht in meinem ›Kategoriennetz eingefangen‹ ist beziehungsweise dieses immer wieder auf eine ursprüngliche Weise von Andersein hin aufbricht.« (G 167 f.)<sup>61</sup> Der Ausdruck verbindet Differenzen: Intentionalität und Überraschbarkeit, Leiblichkeit und Bewusstsein, Wahrnehmung und Kommunikation. Der Bildbegriff knüpft daran an: »Wir können es gar nicht vermeiden, uns ein Bild vom anderen zu machen – es sei denn wir lassen ihn einfach ›links liegen‹; aber auch das wäre noch ein Bild.« (G 173)

(2) Was für das sinnliche – und sprachliche – Dasein gilt, kehrt zum anderen in der Reflexion wieder: Das Bewusstsein kommt zu sich selbst nur als anderes; das Subjekt behandelt sich selbst wie ein Objekt: »Das Ich kann sich nur erfassen, indem es sich selbst noch einmal zum Gegenstand macht« (G 144; vgl. G 166). Dieses Dilemma der Selbstreflexion ist hinlänglich bekannt: Selbstreferenz ist ohne Fremdreferenz nicht möglich; die Reflexion gibt nicht einfach dasselbe wieder, sondern dasselbe als ein anderes. Auf dieses Dilemma läuft die Bewusstseinsphilosophie hinaus: »Selbst wenn ich, ja gerade wenn ich im Schrecken über diese meine ›Geworfenheit‹ ins andere und Fremde, mich meiner selbst als Ich zu vergewissern suche, entgehe ich ihr nicht. Ich kann mich selbst reflexiv nur als ein mir immer auch schon Fremdes erfassen.« (G 149) So zeigt sich für Verweyen, »wie der Mensch im ständigen Kreisen um sich selbst nie mit sich selbst zur Deckung kommt und schließlich in einen Entwurf von Zukunft einmündet, in dem er sich am Ende ebenso geworfen erfährt wie am Anfang«<sup>62</sup>. Die Zeit bietet keinen Ausweg; Aufklärungs- oder Fortschrittsschemata täuschen darüber hinweg. Die Konstellation lässt sich nicht überwinden, nur verschieben.

All jene »Konzepte von Autonomie ..., denen zufolge das Ich weniger verwundbar erscheint« (G 71), können nicht halten, was sie versprechen; mit dem cartesianischen Schema ist deshalb auch keine Theologie zu machen; die Diastase von subjektiv und objektiv oder von Frage und Antwort hilft nicht weiter; man kann den Glauben nicht auf die eine und die Offenbarung auf die andere Seite verteilen. Eine Theorie des Sinns (nicht nur des

<sup>61</sup> Vgl. Verweyen, Botschaft eines Toten?, 190, Anm. 29.

<sup>62</sup> Verweyen, Warum Sakramente?, 13 f. Vgl. ders., Bildbegriff und transzendente Sinnreflexion, 51. Es geht nicht um die Größe des Steins oder die tragische menschliche Unzulänglichkeit, sondern um das Tun im Wissen um den göttlichen Fluch. Vgl. G 146.

letztgültigen) muss vielmehr in der Lage sein, »dieses merkwürdige ›Zusammentreffen«<sup>63</sup> zu erfassen, ohne es einseitig aufzulösen.

Dafür rekurriert der *Grundriss* nun auf einen in erster Linie an der Bibel, an Irenäus von Lyon, Anselm und Fichte gewonnenen Bildbegriff. Dieser verweist auf eine religiöse und philosophische Problemtradition, die aus der Antike stammt. Im Mittelpunkt steht die Form der Ikone (*eikon* – Bild, *doxa* – Abglanz, *imago* – Abdruck der Totenmaske), und zwar als paradoxe Aufforderung, zum Bild dessen zu werden, von dem man sich laut Ex 20,4 kein Bild machen soll. Es geht also (1) nicht um »Schema« oder »icon« im philosophischen, linguistischen oder semiotischen (oder computertechnischen) Sinn. Der ikonische Aspekt bezeichnet bei Peirce das, was sich bei einer Bezeichnung vom Bezeichneten her aufdrängt, das, was eine völlige Willkür oder Beliebigkeit der Bezeichnung im Bezug auf das so Bezeichnete ausschließt, also: die Resistenz des Bezeichneten gegen die Beliebigkeit seiner Bezeichnung.<sup>64</sup> Diese Bedeutung klingt bei Verweyen zwar an, ohne dass dieser explizit darauf referiert. Er verwendet den Begriff insofern unspezifischer. Andererseits bezeichnet er damit (2) spezifischer den klassischen Zusammenhang von Identität und Differenz, ohne allerdings wiederum die – von Platon und Aristoteles inspirierte – Tradition der theologischen Debatte über *similitudo*, *aequalitas* und *imago* von Augustinus über Nikolaus von Kues bis Thomas von Aquin aufzugreifen.<sup>65</sup> Er rekurriert außerdem (3) nicht auf Wittgensteins Weltbildbegriff. Ich gehe im nächsten Kapitel darauf ein. Schließlich spielt (4) auch die medienwissenschaftliche Diskussion über die Einflüsse ikonischer Kommunikation (*icon communication*), also der Kommunikation mit Bildern (insbesondere elektronischer in Film, Fernsehen und Computer einschließlich der bildgebenden Verfahren, die im Moment vor allem in der Neurologie ohne Argumente zu überzeugen scheinen) in ihrer (vermeintlichen) Unmittelbarkeit und Alternativlosigkeit auf Wahrnehmung und Verhalten, keine Rolle.<sup>66</sup> Der Begriff hat bei Verweyen vielmehr die Funktion, einen Widerspruch offen zu halten. Im alltäglichen deutschen Sprachgebrauch hingegen bedeutet er gerade dies nicht. Wenn beispielsweise Princess Di als Ikone verehrt wird, so erscheint sie selbst als Erhabene und Unverrückbare. Genau von dieser Bedeutung aber distanziert

<sup>63</sup> Verweyen, Botschaft eines Toten?, 113. Vgl. G 150.

<sup>64</sup> Ich verweise auf 2.5, sowie meine Anmerkung 149 dort. Zum Terminus bei Peirce vgl. auch Eco, Kritik der Ikonizität; ders., Kant und das Schnabeltier; außerdem die ständig aktualisierte Bibliografie zum Bildbegriff in *Eidos* (Bulletin international de sémiotique de l'image).

<sup>65</sup> Vgl. Beltिंग, Bild und Kult; ders., Bild-Anthropologie; ders., Das echte Bild; Boehm (Hg.), Was ist ein Bild?; ders., Theorie des Bildes; Menke, Stellvertretung; Nordhofen (Hg.), Bilderverbot; Schönborn, Die Christus-Ikone.

<sup>66</sup> Vgl. Müller, Grundlagen der visuellen Kommunikation; Faßler, Bildlichkeit; Weigel, Phantombilder zwischen Messen und Deuten. Ich verweise hierzu auch auf das 6. Kapitel.

## Glaube in Freiheit

sich der theologische Gebrauch bei Verweyen: »Die Ikone dient ... dazu, den Betrachter vom Objektivierbaren weg- und in den göttlichen Urgrund hineinzuführen. Ihrer Bestimmung nach ist Ikone zugleich bereits ›Ikonoklasmus‹« (G 156).<sup>67</sup>

(1) Einerseits ist damit also so etwas wie eine Durchsicht gemeint; Verweyen spricht auch vom »Blick« oder vom »Prisma« (G 289, 309, 315). Man kann die paradoxe Konstellation vielleicht so umschreiben: Das Bild kommt erst dadurch zum Tragen, dass es den Blick auf etwas anderes lenkt; dieser Blick wäre ohne das Bild nicht möglich; dieses wiederum kann nur sein, was es ist, insofern es das nicht ist, was es zu sehen gibt; es verkörpert einen unverrückbaren Standort (im Raum, mit einem Rahmen, durch seine Komposition et cetera), von dem aus man erst sehen kann, was man sieht; in seiner Begrenzung besteht die Möglichkeiten, diese – imaginativ – zu überschreiten. Der Begriff ist nicht auf visuelle Wahrnehmung reduziert. Verweyen geht es vielmehr »streng apriorisch« um die eben umschriebene paradoxe Form selbst: um das Bild in seiner Transzendentalität. Dazu rekurriert er auf Anselms Beschreibung der trinitarischen Relation des Sohnes zum Vater: »Denn das Wort ist genau das selbst, was es als Wort oder Bild ist, als Bezug auf ein anderes, weil es nur Wort oder Bild von irgendetwas ist (*Verbum namque hoc ipsum quod verbum est aut imago, ad alterum est, quia non nisi alicuius verbum est aut imago*).«<sup>68</sup> Verweyen folgt hier weitgehend Barths seinerzeit Aufsehen erregender Anselm-Interpretation.<sup>69</sup> Er verbindet diese mit Fichtes Bildtheorie aus der Wissenschaftslehre von 1810. Entscheidend ist, dass der Begriff gegen die Versuche steht, die Differenz als »wesentliches Moment in der elementaren Strukturiertheit menschlicher Vernunft« zu veratzen, sie als Schein und als »ein zu überwindendes Produkt fehlgeleiteter Vernunft« hinzustellen oder sie zur Auflösung (Verschmelzung, Vernichtung) in eine Einheit als »völlige Indifferenz« zu bringen, sei es gnostisch, sei es symbiotisch (G 165–166; vgl. G 158). Wichtig ist: Das Bild wird hier in Verbindung mit dem Wort zum Inbegriff einer uneinholbaren Differenz; es setzt »bei dem geraden Gegenteil des Einen ... an« (G 148; vgl. G 171, 183–

<sup>67</sup> Verweyen verwendet den Begriff des Ikonoklasmus aber unspezifisch. Weder bezieht er sich auf das Zweite Konzil von Nikaia (787) noch auf die Reformation noch auf Lyotard. Er dient ihm – daran liegt seine Spezifik – zur Bezeichnung einer Seite des Bildes selbst. Vgl. ähnlich Zabrowski, Ikonisches Existieren.

<sup>68</sup> Anselm von Canterbury, Monologion, 143–145. Vgl. hierzu auch die Einleitung von Verweyen zu Wahrheit und Freiheit (9–33 und 205–210) und zu Freiheitsschriften (7–57); sowie ders., Nach Gott fragen; ders., Anthropologische Vermittlung der Offenbarung. Dabei erscheint die klassische Verbindung von Wort und Bild schon wieder modern; man spricht in Reminiszenz auf den *Linguistic Turn* vom *Iconic Turn*. Vgl. Boehm, Die Wiederkehr der Bilder; Majetschak, »Iconic Turn«. Man kann eine solche Wende freilich schon bei Nietzsche oder bei Aby Warburg feststellen.

<sup>69</sup> Vgl. Barth, Fides quaerens intellectum.

195), genauer: es geht um »die strenge Unterscheidung zwischen dem Einen und der Differenz« (G 166).<sup>70</sup> Darauf kommt es an, wenn es zur Bezeichnung des Worte Gottes im Kontingenten herangezogen wird: »Die von diesem Wort Angesprochenen müssten sich bis in die Tiefe ihres Wesens anerkannt erfahren und dabei zugleich den unbedingten Anspruch und die feste Hoffnung vernehmen, alle Menschen so als Bilder Gottes zu entdecken, dass über die gegenseitige Anerkennung dieser unendlich vielen Bilder schließlich das Bild des Absoluten selbst zur Erscheinung kommt.« (G 194)

(2) Andererseits unterscheidet diese Ikonik zwischen dem Formen und dem Zerbrecen von Bildern (vgl. G 168, 172 f., 251–253). Verweyen verwendet hier auch die Biometapher der »Kompostierung« (G 173). Erstaunlicherweise erwähnt er in diesem Zusammenhang aber nicht Meister Eckharts Unterscheidung von »Bildung« und »Entbildung«, die ebenfalls nicht als Abfolge, sondern als paradoxe Einheit konzipiert ist.<sup>71</sup> Hervorgehoben werden hingegen *Plasmatio* (Irenäus) und Ikonoklasmus in einem. Man kann es auch so beschreiben: In der Formung der Bilder wird deren Auflösung betrieben; ihre Modellierbarkeit beruht auf ihrer Zerbrechlichkeit, ihre Stabilität auf ihrer Instabilität; Formen bilden sich aus Formen; das Manifeste wird zum Latenten; kurz: Das Bild ist als ein statisches »alles andere als statisch« (G 172); es verkörpert in seiner Form Transformierbarkeit. Dieses Konzept erinnert natürlich an Peirces semiotische Dreierkonstellation des Zeichens beziehungsweise des Interpretenten oder an Derridas Begriff der *différance*. Es bleibt nur im Unterschied zu diesen auf Bewusstsein fixiert; es hängt an den Schemata der neuzeitlichen Subjektphilosophie. Darin besteht sein Dilemma.

Festhalten lässt sich: Sinn erscheint hier weder als unverrückbare, ahistorische Vorgabe, noch als beliebiges, historisches Produkt des subjektiven Bewusstseins, der Sprache, der Kultur et alii, sondern als die Einheit der Differenz des Bildens und Zerbrechens von Sichten im Unterschied der Sichten in der Zeit: Wahrnehmungen, Identitäten, Begriffe, Schemata, Theorien et cetera; er bezeichnet so etwas wie eine ikonoklastische Plastizität. Er entzieht sich damit der objektiven Beschreibung; er ist mit den Unterscheidungen von Subjekt und Objekt, Erkenntnis und Gegenstand, Beschreibung und

<sup>70</sup> »Das Bestechende an Verweyens Bildverständnis ... ist ja gerade, dass sich im Bild Differenz und Einheit treffen.« Schlör, Zu Sinnverständnis und Sinnverstehen von Mimesis und Bildwerdung, 65. Zu diesem Verständnis vgl. insbesondere Verweyen, Bildbegriff und transzendente Sinnreflexion; ders., Sein, Bild, Interpersonalität; ders., Erstphilosophie nach dem »linguistic turn«, 229–234; ders., Botschaft eines Toten?, besonders 112–119; sowie G 25, 154–185, 188–195.

<sup>71</sup> Vgl. dazu Wackernagel. Subimaginale Versenkung; Wendel, Affektiv und inkarniert; Wilde, Das neue Bild vom Gottesbild. Verweyens Konzept zeigt auch sonst keine Affinitäten zur Mystik. Ich komme unter 4.5 darauf zurück.

## Glaube in Freiheit

Vollzug, Inhalt und Form et cetera nicht zu fassen; er ist ein Drittes, in dem diese Differenzen erst zur Verfügung stehen, um Identitäten zu formen; diese erklären sich als historische Formen des ikonischen Sinnprozesses. Man muss dies nicht – wie Verweyen – auf Anthropologie beschränken. Denn diese stellt selbst eine Sicht unter anderen dar, die sich diesem Prozess verdanken.

Mit dieser Ikonik des Sinns konfrontiert der Grundriss die Theologie: »Einer anderen Freiheit frei zum Bild werden ist gleichbedeutend mit der radikalsten Form von ›Ikonoklasmus‹, die man sich vorstellen kann: ohne innezuhalten Bilder zu fertigen, um sie dann zerbrechen zu lassen – ein ›Sisyphus‹, der seinen Fluch als Ruf begriffen hat.« (G 173)<sup>72</sup> Nichts ist davon ausgenommen, selbst das Subjekt nicht: »Den ... skizzierten ›Ikonoklasmus‹ kann der andere nur dann wahrnehmen, wenn meine (bleibende!) Individualität so ›durchgerüttelt‹ wird, dass mein ganzes Ich dabei auf dem Spiel steht« (G 174). Dass man diese – hier anthropologisch gewendete – Zumutung der Kontingenz als »Vokativ« im Sinn Derridas oder als »Proslogion« im Sinn von Anselm verstehen kann, darin sieht der *Grundriss* nun die Möglichkeit des christlichen Glaubens und seiner theologischen Beschreibung. Ich zitiere ausführlicher: »Eine ... Lösung dieser Problematik wäre wohl nur über die Annahme möglich, dass den immer vergeblicher werdenden Versuchen der Freiheit, sich als Bild des Absoluten zu inkarnieren, schließlich eine Inkarnation des Absoluten selbst entgegenkommt ... Dies dürfte allerdings nicht so geschehen, dass der lange Weg der Freiheit ... als im Grunde gegenstandslos beiseite gefegt würde. Die Erscheinung des Absoluten als Du müsste vielmehr ›den Faden‹ meiner Entschiedenheit zum ›Bildwerden im Ikonoklasmus‹ ... aufnehmen, den Faden, den mein Sterben unerbittlich zerreißt ... Sich zum Bild des Absoluten *machen* würde dann in letzter Instanz bedeuten, die zunehmende Gesichtlosigkeit meines Leibes und der Sinnenwelt als integrierenden Teil jenes ›Ikonoklasmus‹ zu verstehen, in dem ich allein dem ›Bilderverbot‹ nachkommen kann, und, indem ich mich in diese mir entschwindende Ausdrucksmöglichkeit meiner Freiheit hineinziehen lasse, mich jenem ›Namen‹ zu nähern, der den schlechthin unbedingten Ikonoklasmus vom Menschen fordert. Die ›Geworfenheit‹ meines Daseins von seinem ersten Anfang her ließe sich dann als Möglichkeitsbedingung dafür verstehen, sie schließlich als letzten Sinn meines Daseins zu bejahen.« (G 184 f.)

Dies erinnert nicht nur an die barocke *Ars moriendi* (vgl. G 184), sondern auch an Nietzsches *Amor fati*: »Meine Formel für die Größe am Menschen ist *amor fati*: dass man Nichts anderes haben will, vorwärts nicht,

<sup>72</sup> Vgl. Verweyen, *Botschaft eines Toten?*, 115; G 146, 173, Anm. 103, 184, 206. Als Referenz dient insbesondere der Satz vom »fremdartigen Glück« (»étrange bonheur«) bei Camus, *Der Mensch in der Revolte*. Vgl. Verweyen, *Das fremdartige Glück absurder Existenz; ders., Glaubensverantwortung heute*, 291. Er bezieht diesen Satz auf den Verzweiflungsschrei von Jesus am Kreuz. Ich komme unter 4.4 darauf zurück.



rückwärts nicht, in alle Ewigkeit nicht. Das Nothwendige nicht bloß ertragen, noch weniger verhehlen – aller Idealismus ist Verlogenheit vor dem Nothwendigen –, sondern es *lieben* ...<sup>73</sup> Diese Aussage ist nicht mit Fatalismus zu verwechseln, auch wenn dieser Begriff bei Nietzsche selbst in diesem Zusammenhang fällt; es geht nicht um die Akzeptanz dessen, was ist, sondern darum, dieses als »Aufforderung« zu akzeptieren, es gerade in seinem Befremden als Ruf zu bejahen, oder wie Barth es formuliert hat: »in heiterer Freiheit rein faktisch Ja zu sagen«<sup>74</sup>.

Der Unterschied, den der Glaube macht, besteht in der Grunddifferenz von Gott und Welt, mit der er operiert, und die er auch in der Bejahung dieses Rufs nicht überschreiten kann; sie sprengt alles, was man sich vorstellen kann, einschließlich dieser Vorstellung selbst. Es geht nicht um eine Steigerung, sondern um Alterität als solche: um ein Anderes, das selbst durch dieses Anders-Denken nicht erreichbar ist. Anselm hat dieses Verhältnis mit »id quo maius cogitari non potest« bezeichnet (und Nikolaus von Kues mit »non aliud«). Staunen und Schrecken sind die Begriffe Verweyens, die sich darauf beziehen; sie bezeichnen die beschriebene Form des Sinns, auf die auch der christliche Glaube in seiner Grunddifferenz angewiesen ist, ohne sie damit selbst einholen zu können.

Es scheint freilich so, als ob hier das inkarnatorische »Entgegenkommen« dieses absoluten Anderen als Lösung der Absurdität der Geworfenheit in die Differenz von Einheit und Differenz konzipiert ist, anthropologisch gewendet: als Antwort auf die Frage, die die menschliche Existenz in dieser Konstitution aufwirft. Damit wäre aber dem Zynismus Tür und Tor geöffnet (vgl. G 104–107, 168 f.). Es legt sich also eher nahe, das Wort Gottes in diese Absurdität selbst eingelassen zu sehen, pointiert etwa auf den Satz gebracht: Die Offenbarung findet in diesem paradoxen ikonischen Prozess selbst statt, oder sie findet nicht statt. Anders formuliert: Sie besteht nicht jenseits des Bildens und Zerbrechens von Formen, die zu sehen geben, was sie selbst nicht sind. Darauf deutet schon Verweyens Dissertation hin, die allerdings im Frage-Antwort-Schema – freilich dieses umkehrend – verbleibt: »Die Verzweiflung als Entwurf göttlicher Offenbarung wird faktisch erst dort als Bestimmung der menschlichen Freiheit erkannt, wo Jesus Christus als die Antwort auf diese Verzweiflung angenommen ist.«<sup>75</sup> Es geht aber nicht um

<sup>73</sup> Nietzsche, *Ecce Homo*, Warum ich so klug bin 10 (KSA 6, 297).

<sup>74</sup> Barth, *Die Kirchliche Dogmatik III/2*, 536. Vgl. Milbank, *Theology and Social Theory*, 101–143.

<sup>75</sup> Verweyen, *Ontologische Voraussetzungen des Glaubensaktes*, 233. In diesem Zusammenhang steht der Begriff der »verzweifelten Hoffnung«. Ebd. 232. Er bezeichnet die Einheit der Differenz von Absurdität und Zustimmung, wie sie im Verzweiflungsschrei des Gekreuzigten paradox zum Ausdruck kommt. Dazu gleich unter 4.4 mehr.

### Glaube in Freiheit

das Vorher und Nachher des einen oder des anderen, sondern um die Differenz von beidem in einem.

Der *Grundriss* löst dieses Dilemma nicht auf, sondern wird selbst zum Ausdruck dessen, was er beschreibt, zu einer Form im Sinnprozess, zu einem Blick, der anderen Blicken ausgesetzt ist, der sich durchschauen lässt, und der sich im selben Moment schon wieder verändert hat. Dieses Profil verdankt er nicht zuletzt der zuweilen umständlichen, aber originellen Synthese von Irenäus und Anselm mit Fichte und Camus. Sie bringt ihn in die Verlegenheit, dass ihm die Schemata, die er benutzt, und die er nicht aufgeben kann, unter der Hand selbst zerbrechen. Die Begründung, die er vorführt, wird selbst in das hineingezogen, worauf sie sich verlässt: in den ikonischen Ikonoklasmus des Sinns – gerade im letztgültigen Sinn. Der Grund erschließt sich nur innerhalb des Modellierens und Zerbrechens von Sichten. Diese Sicht prägt die Traditionstheologie, mit der der *Grundriss* sich selbst begründet.

#### 4.4 Überraschbarkeit in der Tradition

Verweyens theologische Traditionstheorie erklärt sich aus seiner spezifischen Sinn-Ikonik: Im Unterschied zu dieser hat sie allerdings praktisch keine Überarbeitung erfahren. Sie weiß sich in die beschriebene Differenz von Theologie und Philosophie oder besser: *fides et intellectus* gesetzt. Tradition bezeichnet den Glauben als eine widersprüchliche Form. Sie manövriert die Theologie selbst in eine prekäre Lage und positioniert sie inmitten der Paradoxien der Moderne, wie sie bei Verweyen vor allem in den subjektphilosophischen Reflexionen auftauchen. Die Theologie unterscheidet sich darin gerade nicht von der Moderne; sie kann sich deren paradoxer Konstitution nicht entziehen, wenn sie sich an der wissenschaftlichen Kommunikation beteiligt. Dies ist ein anderer Ausgangspunkt als bei Barth oder von Balthasar. Dieser spitzt sich noch weiter zu. Denn seine Ironie besteht darin, dass er (1) auf einen Begriff rekurriert, gegen den gerade das neuzeitliche Subjekt angetreten ist und (2) ausgerechnet mit diesem die Theologie wieder auf den Boden der modernen Subjektreflexion zu bringen versucht. Er verwendet ihn theologisch, genauer: er dient ihm zur Verknüpfung der beschriebenen subjektphilosophischen Konstellationen mit den christologischen Perspektiven. In dieser Form konfrontiert er den Begriff der Kommunikation mit ihm.

Er profiliert ihn im Unterschied zu den an Partizipation und Mitgliedschaft orientierten theologischen (*communio*-theologischen und kommunitaristischen) Auffassungen von Kommunikation, die er undifferenziert als kommunikationstheoretische Positionen qualifiziert. Stattdessen hebt er

hervor: (1) Der Glaube kann nicht davon ausgehen, dass Einigkeit herrscht. Wie soll man diese überhaupt feststellen? Die Grenze zwischen Subjektivität und Sozialität lässt sich weder von der einen noch von der anderen Seite überbrücken, also beispielsweise weder durch Retorsion noch durch Abstimmung. Damit hat Verweyens Vorschlag aber selbst seine Probleme; sie entstehen, wenn man nicht genügend zwischen Sozialität und Subjektivität unterscheidet. Es genügt nicht, das eine lediglich durch das andere zu ersetzen, sei es das Subjekt durch die Sprache beziehungsweise das Bild, sei es die Sprache durch die Intention oder das Bild durch den Ruf et cetera. (2) Jeder Konsens ist vorläufig auf den nächsten Konsens und so *ad infinitum*. Man kommt damit nicht über Kontingentes hinaus; die Differenz von Unbedingtheit und Bedingtheit lässt sich damit gerade nicht erfassen. (3) »Eine kommunitaristische Philosophie führt sich spätestens dort ad absurdum, wo aus den regional (für diese ›Kommunität‹) geltenden Regeln militärische Eingriffe zum Schutz universaler Menschenrechte außerhalb dieser Region als legitim abgeleitet werden.« (G 182; vgl. G 138, 140, 290, 306) Alterität in der Differenz von *proprium* und *alienum* spielt unter diesen Voraussetzungen keine Rolle beziehungsweise nur eine abgeleitete.

Ich zitiere aus einer längeren Passage, in der Verweyens Sicht erkennbar wird. Sie ist für meine Ausführungen zentral, steht aber im *Grundriss* nur in einer Fußnote: »Gerade die sich heute leicht als selbstverständlich aufdrängende Plausibilität von allem, was sich irgendwie kommunikationstheoretisch fassen lässt, erschwert es auch, die Grenzen dieses Sprachspiels zu durchschauen ... Damit hängt zusammen, dass die notwendigen Unterscheidungen zwischen den je verschiedenen Ebenen von ›communio‹ – im innergöttlichen, gottmenschlichen und zwischenmenschlichen Bereich – oft übersehen werden. Um diese Unterscheidungen im Blick zu behalten, bedarf es sorgfältiger Vorarbeit ..., die in einem ›Grundriss der Fundamentaltheologie‹ nicht ohne weiteres vorausgesetzt werden sollte ... ›Communio‹ bezeichnet das Verhältnis der Kirche zu ihrem Grund nicht deutlich genug und markiert auch nicht den Ort, wo der Glaube seine entscheidende Evidenz gewinnt. Die wahrnehmbare Gestalt – also die fundamentaltheologisch zugängliche Seite – des Mysteriums christlicher Communio ist vielmehr gerade durch den Zusammenbruch der Gemeinschaft zwischen Menschen ... wie durch die äußerste Krisis der Communio zwischen Vater und Sohn charakterisiert ..., wodurch die Selbsthingabe des Sohnes ... in die erschreckendste Gestalt von Alleinsein geführt wird. Erst in der Aufnahme des in diesem Augenblick äußerster Verlassenheit ausgehauchten und davon bleibend geprägten Geistes gründet sich jene Weitergabe des ›factum Christianum‹ ..., die es allein möglich macht, ohne verzerrende Anthropomorphismen von einer innergöttlichen Communio zu sprechen, und die zugleich den kritischen Stachel für das Selbstverständnis aller kirchlichen Communio

## Glaube in Freiheit

wie zwischenmenschlichen Kommunikation überhaupt in sich trägt.« (G 54, Anm. 11)<sup>76</sup>

Verweyen führt den Traditionsbegriff gegen den Kommunikationsbegriff ins Feld. Er wendet ihn gegen (undifferenzierte) *Communio*-Vorstellungen ebenso wie gegen Reduktionen auf das Historische. Stattdessen rückt er die Entzogenheit in den Fokus der Aufmerksamkeit. Er betont zusammen mit (1) der Unausweichlichkeit der unter 4.2 und 4.3 beschriebenen Differenzen des Verstehens, (2) den Fundamentalunterschied des Göttlichen zum Irdischen und (3) davon unterschieden die trinitarische Unterscheidung Gottes. Er nimmt den Begriff des Staunens (beziehungsweise Schreckens) und den der Konversion auf. In dieser Konstellation entwickelt er ein theologisches Verständnis von Gottes letztem Wort in einer Form, die in der Lage sein soll, selbst mit diesem Wort zu rechnen. Dabei werden die Affinitäten zur ästhetischen Wort-Theologie von Balthasars erkennbar.<sup>77</sup>

Verweyen bestimmt Tradition – wie das Vatikanum II (*Dei verbum*)<sup>78</sup> – im Singular von *paradosis* beziehungsweise *traditio*.<sup>79</sup> Die Einheit dieses Vollzugs sieht er im Unterschied (!) von vier Bedeutungsdimensionen (*traditio* 1–4) – er spricht von »Momenten« oder »Akten« (vgl. G 51–55) –, die er biblisch aus dem »konkreten Geschehen von *traditio*« (G 28) und aus »christologisch bedeutsamen Zusammenhängen« (G 51) rekonstruiert. Sie beruhen auf der Doppelsinnigkeit von Überlieferung als (passivem) »Ausgeliefert-Sein« und (aktivem) »Sich-selbst-Ausliefern«, kurz: als Einheit von Erleben einerseits und Handeln andererseits. Er unterscheidet (1) die gewaltsame Auslieferung im Sinn der Auslieferung des Gerechten nach Jes 53, (2) die Überlieferung des Menschensohnes an Leben und Tod durch Gott, (3) die Selbsthingabe von Jesus Christus im universalen Sinn zugunsten »der Vielen« und (4) die – pneumatologisch beschriebene – Weitergabe dieses Geschehens in der Diversität der Zeugnisse. Die Theologie kommt zu ihrem Gegenstand »nicht außerhalb des Zusammenspiels der vier genannten Momente von *traditio*« (G 55); dieses bildet den »Einheitsgrund christlicher Offenbarung« (G 54) und die »Sinntzweck unseres Glaubens« (G 26)<sup>80</sup> –

<sup>76</sup> Die Entgegnung Greshakes, Gott sei nun einmal nicht *traditio* und nicht *kenosis*, sondern *communio*, was sich biblisch am *synestiein* belegen lasse, kann dagegen nicht überzeugen. Vgl. ders., *Communio – Schlüsselbegriff der Dogmatik*, 94, Anm. 8.

<sup>77</sup> Vgl. Balthasar, *Das Ganze im Fragment*; ders., *Herrlichkeit*.

<sup>78</sup> Verweyen bezieht sich (vgl. G 375) auf Ratzingers »formal-gnoseologische« Definition des Traditionsbegriffs in dessen Kommentar zur Offenbarungskonstitution. Vgl. ders., *Kommentar zum Prooemium*, I. und II. Kapitel, 526.

<sup>79</sup> Verweyen stellt hier auch mit expliziten Referenzen auf Ricoeur und Metz einen Bezug zum Narrativen her, zu den Kategorien Erinnerung und Erzählung. Zu dieser Verbindung und ihren epistemologischen Konsequenzen vgl. auch Orth, *Das verwundete Cogito*.

<sup>80</sup> Verweyen hält den Begriff auch für geeignet, um die Eucharistie als »einen adäquaten Ausgangspunkt der Fundamentaltheologie zu erkennen«, gerade im Blick auf die konfes-

und folglich auch Rahmen und Brennpunkt des *Grundrisses* selbst (vgl. G 26 f.). Die vierte Dimension erscheint jedoch in einer anderen Stellung als die anderen drei, so dass in ihr deren Dreiheit bezeichnet wird.

Der Begriff sprengt in seiner multidimensionalen Dekomposition wiederum die Logik des Subjekt-Objekt-Schemas: »Entweder weist man (wie die Dialektische Theologie) in unverhohlenem Fideismus jede Verantwortung vor der historischen Vernunft ab. Oder man belässt ... die Evidenz von Seiten des geschichtlichen Faktums grundsätzlich im Bereich des Wahrscheinlichen und behält den Überstieg ... zum Unbedingten selbst dem (gnadenhaft erleuchteten) wagenden Subjekt vor.« (G 298) Weder Objektivität noch Subjektivität kann den Ausgangspunkt oder Grund der Tradition darstellen, weder der Rekurs auf ein individuelles Martyrium<sup>81</sup> noch auf eine universale Rationalität. »Die ›Sache Jesu Christi‹ kommt erst da ›objektiv‹ zur Sprache, wo sie in eigener Kraft klarstellt, dass sie angenommen werden soll, sie also selbst Motiv ihrer Annahme ist.«<sup>82</sup> Auf diese »Autologik« kommt es an. Wie man es aber dreht und wendet, immer wieder fährt das cartesianische Schema dazwischen. Dies zeigt sich auch an den Fragen, mit denen der *Grundriss* das Problem bearbeitet: Wie lässt sich »trotz und in dieser subjektiven Konstitution des Objektiven ... Gottes Wort in der Geschichte als ein unbedingtes vernehmen«? Wie ist in einer Tradition der »Niederschlag eines Staunens auszumachen, in dem sich die alle subjektive Intentionalität umstürzende Evidenz jenes ›Ein-für-allemal‹ zur Geltung bringt«? (G 303) Wie kann eine solche Tradition »wenn sie im Hinblick auf ihren Kern, das sie in Kraft setzende und in Gang haltende Unbedingte, schon nicht von außen ... überprüfbar ist, ihre entscheidende Wahrheit überhaupt kritisch verantworten«? (G 303, 307)<sup>83</sup> Die Antwort auf diese Fragen hat erneut mit der Subjekt-Objekt-Differenz zu kämpfen.

Zunächst verlangt sie eine andere Historik, die sich am »Blick des Zeu-

---

sionellen Trennungen. Dies »könnte über eine vertiefte Reflexion auf das neutestamentliche Verständnis von *traditio* führen«, das die Eucharistie »aus dem Gesamtzusammenhang und harten Alltag der *traditio* in ihrem umfassenden Sinn« erklärt. G 51–54.

<sup>81</sup> Das Zitat von Balthasars, auf das Verweyen hier rekurriert, zeigt in seiner Benutzung des Subjekt-Objekt-Schemas dessen Unbrauchbarkeit. Vgl. G 301, 307. Vgl. hierzu auch Seckler, *Fundamentaltheologie: Aufgaben und Aufbau, Begriff und Namen*, 360, Anm. 55; Orth, *Das verwundete Cogito und die Offenbarung*, 455–460.

<sup>82</sup> Verweyen, *Botschaft eines Toten?*, 126 f. Vgl. ebd. 115; G 36, 246, 372. Man kann auch auf das Beispiel aus dem *Monologion* (44) von Anselm verweisen: »Denn wenn ein Weiser mich seine Weisheit, deren ich vorher nicht kundig war, lehrte, so würde man nicht unpassend sagen, das tue diese seine Weisheit. Aber obwohl meine Weisheit von seiner Weisheit ihr Sein und Weisesein hätte, würde sie dennoch, wenn sie nun da wäre, nur durch ihr eigenes Wesen sein und nur durch sich selbst weise sein.« Zitiert nach der Einleitung von Verweyen zu Anselm von Canterbury, *Wahrheit und Freiheit*, 13. Derselbe Gedanke findet sich im Übrigen wieder bei Lubac, *Glaubensparadoxe*.

<sup>83</sup> Verweyen rekurriert an dieser Stelle ausdrücklich auf Hans Urs von Balthasar, *Herrlich-*

## Glaube in Freiheit

gen« (G 315) orientiert;<sup>84</sup> diese betrachtet die Tradition weder journalistisch noch legitimatorisch, weder unkritisch noch ahistorisch, weder museal noch alternativlos. Vielmehr nimmt sie sie als »Aufforderung«; es geht nicht um subjektive oder objektive Beschreibungen, sondern um einen Standort, einen »Ort ... , an dem sich die wahre Bedeutung der Gestalt Jesu erschließt« (G 315) und hinter den es kein Zurück oder Heraus gibt (vgl. G 311–313). Verweyen bringt diesen Ort auch mit dem der Doxologie in Verbindung (vgl. G 307, Anm. 51). Er unterscheidet sich von der historischen Rekonstruktion nicht dadurch, dass er sich nicht für das Historische interessieren würde, sondern dadurch, dass er dieses Historische als umstürzende Zumutung des Wortes Gottes sieht. Es kommt auf die Wahrheit dieses »Sehens« an.<sup>85</sup> Dabei sind die damit verbundenen Schwierigkeiten durchaus – wenn auch eher beiläufig – bewusst, sowohl was die (cartesianische und transzendente) Subjektivitätsproblematik anbelangt als auch das Dilemma des blinden Flecks: Die Sicht verbirgt, was sie nicht sieht. Liebe macht blind! (vgl. G 287). Der Zusammenhang erschließt sich erst aus seinem Bezug zum Bildbegriff, also zur Differenz von Einheit und Differenz, von Unbedingtheit und Bedingtheit, von Transparenz und Intransparenz, von Eigenem und Anderem, von Formung und Zerschneiden. Es kommt darauf an, dass man diesen »Blick« selbst ikonisch im oben beschriebenen Sinn fasst; es geht darum, der Kontingenz der Zeit, der Leiblichkeit, der Kommunikation oder der Reflexion Rechnung zu tragen. Der Begriff thematisiert das Transparenzproblem, also die Paradoxie der Durchsichtigkeit des Undurchsichtigen, das heißt: Das Bild bringt nicht sich, sondern das Andere als letztes zur Geltung, aber dafür kommt es auf das Bild an. Darin besteht die paradoxe Form dieses mit Tradition bezeichneten Standorts.

Das Andere der Tradition ist die *traditio* im angesprochenen dreidimensionalen christologischen Sinn (vgl. G 195; 203). Diese Konstellation kommt in »verschiedenartigen, ja teilweise kaum miteinander in Einklang zu bringenden« (G 316) Traditionen zum Tragen, die sich laufend transformieren. Dies zeigt sich schon am Kanon, gilt »bis in die höchsten lehramtlichen Instanzen« (G 424) hinein, schließt die »Anerkennung eines Plurals von Kirchen« (G 365) ein und nimmt das Eigene nicht aus: »Mit der not-

---

keit und Theodramatik, betont diesem gegenüber aber stärker die – unter 4.3 herausgearbeitete – ikonische Struktur der Kommunikation. Vgl. G 303, Anm. 49.

<sup>84</sup> Zur Auseinandersetzung mit Essen vgl. ders., Historische Vernunft und Auferweckung Jesu; ders., »Letztgültigkeit in geschichtlicher Kontingenz«; sowie Kessler, Sucht den Lebenden nicht bei den Toten, besonders 442–463; Verweyen, Botschaft eines Toten?, 119–131; ders., »Auferstehung«, besonders 123.

<sup>85</sup> Sie macht eine »Hermeneutik des Zeugnisses« erforderlich. Verweyen, Botschaft eines Toten?, 146. Verweyen setzt diese gleich mit einer »Hermeneutik interpersonal beanspruchender Wahrheit«. G 315. Vgl. hierzu auch mit Referenz auf Wittgenstein Stosch, Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz, 299–320.

wendigen Bereitschaft, mir meine Bilder des Adressaten von dessen wahrer Wirklichkeit zerbrechen zu lassen, ist unmittelbar die mögliche Forderung verbunden, auch die Bilder zu zerbrechen, die ich mir von meinem Gott mache.«<sup>86</sup>

Ein aus einem solchen Standort gewonnener »Blick« erfordert eine eigene »Musikalität«. Die bekannte Metaphorik, wie sie Habermas in seiner Friedenspreisrede 2001 wieder aufgegriffen hat, stammt in diesem Zusammenhang bekanntlich von Max Weber, auf den Verweyen hier allerdings nicht explizit zu Sprechen kommt. Auch »andere geistige Phänomene« könnten erst vermittelt werden, wenn man dafür nicht schlechthin unmusikalisch sei, dies heißt: sie verlangen ein entsprechendes Aufnahmevermögen dafür. So gebe es auch im historischen Bereich »Fakten, über deren Wirklichkeit nicht durch Akkumulation von Wahrscheinlichkeiten befunden werden kann, sondern die den Charakter eines Blitzes haben, der, wenn und wohin er fällt, unbedingt trifft. Diesen Charakter der Nichtverrechenbarkeit mit sonstiger empirischer Erfahrung hat jedenfalls seiner Definition nach jenes Ereignis, auf das sich die an Jesus Christus Glaubenden als Grund ihrer Existenz berufen.« (G 307) Kriterium hierfür sei nicht das historisch Ursprüngliche. Denn auch die Erfahrung zeige, dass nach einem Ereignis, das Menschen radikal die Sprache verschlage, gewöhnlich diejenigen erstmals zu Wort kämen, die in einer bestimmten Gruppe ohnehin immer das erste und letzte Wort hätten. »Sie pflegten eine neue Erkenntnis, welche sie die Sprachlosigkeit überwinden lässt, in eingefahrenen Sprachmustern geltend zu machen, die am ehesten geeignet sind, einen gemeinsam erfahrenen Schock gemeinsam zu bewältigen. Ein »neues Lied«, das der Tiefe der erlittenen Erfahrung im Umsturz akzeptierter sprachlicher Klischees Raum gibt, wird zumeist erst nach und nach Gestalt gewinnen« (G 314 f.; vgl. G 309, 320).<sup>87</sup>

Weder das zeitliche Früher oder Später noch die historische Kontinui-

<sup>86</sup> Verweyen, *Botschaft eines Toten?*, 133. Der Kanon bezeichnet nach Verweyen die Selbstunterscheidung der Tradition im Unterschied der Texte. Man kann dieser Verfassung nicht historisch, subjektivistisch oder kulturalistisch ausweichen. Der Kanon ist, indem er die Tradition definiert, selbst eine Form dieser Tradition. Verweyen plädiert entsprechend für eine kanonische Exegese. Vgl. G 28, 307–337, 371–377; 422 f. Er bezieht sich ausdrücklich auf *Lumen gentium* 8 und 15 und interpretiert die paulinische Leib-Christi-Metaphorik in diesem Sinn. Vgl. G 365–434. Für ihn lässt sich von dort aus auch »ein Begriff von Pluralismus, eine Offenheit für die unendliche Vielfalt von zerbrechlichen Gottesbildern gewinnen, die kaum weniger universal ist als Pluralismustheorien, die von einem eher abstrakten Gottes- und Religionsverständnis ausgehen«. Ders., *Botschaft eines Toten?*, 160. Diese Offenheit erklärt sich aus seiner Ostertheologie. Ich komme gleich darauf zurück.

<sup>87</sup> Verweyen verweist explizit auf Fowl, *Reconstructing and Deconstructing the Quest of the Historical Jesus*, und auf Danto, *Analytic Philosophy of History*. Wer sagt denn, dass die früheste Formulierung zugleich die angemessenste ist? Außerdem stellt er die Selbstverständlichkeit in Frage, mit der das »Sehen« des Auferweckten als *die* Evidenz der Entmachtung des Todes genommen wird. Vgl. ders., »Auferstehung«.

## Glaube in Freiheit

tät erscheinen ausschlaggebend; auf das »neue Lied« (Ps 40,4) kommt es vielmehr an, auf den Umsturz der Formen, auf die Wucht des Staunens beziehungsweise Schreckens (vgl. G 303, 372). Man kann es auch so formulieren: Gottes letztes Wort bringt sich gar nicht als letztes, sondern als erstes zur Geltung. Im Ein-für-Allemaal der Auslieferung (*traditio*) Jesu Christi erhält die Tradition den Charakter der Innovation. Sie verlangt zunächst, »die Angst vor dem Fremdartigen zu überwinden, die hindert, im stets neu begnenden anderen das Bild Gottes zu entdecken und die je besonderen Möglichkeiten für das ›Hören des Wortes‹ in der noch ungewohnten geschichtlichen Situation freizulegen« (G 423 f.). Dies muss nicht zum Konsens führen, sondern schließt auch den Dissens, »Exkommunikation«, Verbannung oder Tötung mit ein (vgl. G 306);<sup>88</sup> das eine spricht nicht mehr für die Wahrheit als das andere.

Wie kann ein Vergangenes von der Qualität eines Noch-nie-Dagewesenen sein? Diese Frage ist zugleich der Schlüssel zu Verweyens umstrittener Ostertheologie. Sie behandelt das »Paradox, dass Gott die Tötung des Gerechten zum Sieg über den Tod werden lässt«<sup>89</sup>. Verweyen interpretiert das *et* der Osterpräfatation – »Durch seinen Tod hat er unseren Tod vernichtet und durch seine Auferstehung das Leben neu geschaffen (*qui mortem nostram moriendo destruxit, et vitam resurgendo reparavit*)« – nicht im zeitlichen Sinn von »und dann«, sondern im explikativen Sinn von »und auf diese Weise«, das heißt: »die Erkenntnis, dass der Hingang Jesu die ›Negation der Negation‹ des Lebens schlechthin ist, wurde ... im Rückgriff auf die Kategorie ›Auferweckung‹ beziehungsweise ›Auferstehung‹ zum Ausdruck gebracht, die im apokalyptischen Denkhorizont dieses ›Ein-für-allemaal‹ zu sagen erlaubt« (G 362). Für diese Sicht referiert Verweyen auf das Markus-Evangelium, genauer: auf das Zusammentreffen des Verzweiflungsschreies Jesu am Kreuz und des Aushauchens seines Lebens mit dem Christusbekenntnis des »ungläubigen« Hauptmanns als das Letzte (Mk 15, 34–39) (vgl. G 351, 358): Dieser »Sisyphusbrocken ... , wie er in der gesamten Weltliteratur nicht seinesgleichen hat«<sup>90</sup> wird zum Topos für den Titel »Gottes letztes Wort«; er stellt noch einmal die Paradoxie ins Zentrum der Aufmerksamkeit – als das »Ein-für-allemaal« des Glaubens.

Das folgende ausführlichere Zitat bringt dies auf den Punkt: »Dem Sohn wird in seinem Sterben auch noch das für ihn spezifische Bild Gottes zerbrochen – und damit das, wofür er sein ganzes Leben in die Waagschale geworfen hatte. Es vollzieht sich hier ein ›Ikonoklasmus, über den hinaus

<sup>88</sup> Das Zeugnis kann »in krasse Einsamkeit führen«. Verweyen, Botschaft eines Toten?, 133.

<sup>89</sup> Verweyen, Warum Sakramente?, 94.

<sup>90</sup> Verweyen, Botschaft eines Toten?, 82. Dieser Brocken wird noch prekärer, wenn man die Äußerung des Hauptmanns nicht als Bekenntnis, sondern als Frage liest. So weit geht Verweyen jedoch nicht. In der Exegese wird dies aber durchaus diskutiert.



kein größerer gedacht werden kann. Aber gerade darin wird der mit dem Tetragramm YHWH bezeichnete Name wie nie zuvor geheiligt: Im nackten Du, auf das hin Jesus in seinem Gebetsschrei ›aushaucht‹, *ist* Gott so da, wie er *da ist*, propositionslos, prädikatslos in der reinen ›Sprachpragmatik‹ dieses letzten Schreis. Angesichts dieser aller Gewissheit entblößten Humanität lässt Markus den heidnischen Exekutor das einzige österliche Bekenntnis sprechen, das sich in seinem Evangelium findet ... Jesu Schrei der Gottverlassenheit bringt eine Differenz zur Sprache, wie sie größer nicht gedacht werden kann. Jesu Gebetsschrei bringt eine Einheit in dieser Differenz zu Wort, wie sie größer nicht gedacht werden kann.« (G 359 f.)<sup>91</sup>

Diese Sicht kann sich auf die Theologie von Balthasars berufen, hat aber ansonsten nahezu alle theologischen Positionen gegen sich. Am schärfsten hat Hans Kessler die Kritik (in der Neuausgabe seines Buches von 1995) formuliert.<sup>92</sup> Die Kontroverse läuft darauf hinaus, wie man das »Handeln« Gottes beschreibt: als einen »Akt« *am* toten Jesus oder als einen »Durchbruch« *in* dessen Leben und Tod. Verweyens Position »nimmt zwar nichts vom Bekenntnis zur Auferstehung Jesu zurück, bestimmt als den eigentlichen Ort für die diesem Bekenntnis zugrundeliegende Evidenz ... aber den Schrei der Gottverlassenheit.« (G 358; vgl. besonders G 338–362, 385–391) Sie orientiert sich radikal am Dogma von Chalkedon (451). In diesem Sinn warnt sie vor einem triumphalistischen und zynischen Gebrauch der Auferweckungs- und Auferstehungsmetaphorik. Der Rekurs auf das Markus-Evangelium dient nicht einer historisierenden Begründung, sondern lenkt die Aufmerksamkeit auf die christologische Sicht dieses Evangeliums, in der sich die Fundamentaltheologie von Verweyen wiederfindet: Bei Markus dürfte weder das Hauptmannsbekenntnis noch die Darstellung der Reaktion der Frauen auf die Osterbotschaft als historische Aussagen im Verständnis der damaligen Geschichtsschreibung verstanden worden sein. Vielmehr gehe es darum, »mit Mitteln einer im Paradox herausfordernden Verkündigung eine etablierte Ostertheologie und insbesondere deren Folgen

<sup>91</sup> Man beachte hier die Verknüpfung von Chalkedon (451) und Anselm. Vgl. G 360. Auf diese Paradoxie laufen auch Verweyens Hosea-Interpretation, die den geradezu parodistischen Charakter des Textes herausarbeitet, und seine Deutung von Jesaja 53 hinaus. Vgl. ders., *Theologie im Zeichen der schwachen Vernunft*, 65–88; ders., *Botschaft eines Toten?*, 83–85.

<sup>92</sup> Vgl. ders., *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten*, besonders 442–463. Vgl. aber auch Essen, *Historische Vernunft und Auferweckung Jesu*; Pröpper, *Evangelium und freie Vernunft*, besonders 208–219; Schwager, *Auferstehung im Kontext von Erlösung und Schöpfung*. Verweyen sieht sich angesichts dieser Kritik jedoch in seiner Position bestärkt. Vgl. Verweyen, *Botschaft eines Toten?*, besonders 65–67; ders., *Glaubensverantwortung heute*; ders., *Theologische Hermeneutik heute*; ders., *Die Ostererscheinungen in fundamentaltheologischer Sicht*; ders., *Der Glaube an die Auferstehung*; ders., »Auferstehung«.

## Glaube in Freiheit

in einer selbstgefälligen Ekklesiologie in Frage [zu] stellen«<sup>93</sup>. Auf diese Infragestellung kommt es an, nicht auf ihre von Verweyen polemisch geführte Untermauerung. Der christliche Glaube wird als Gegenbild zum Heldenkult beschrieben. Diese Beschreibung neigt freilich ihrerseits zum Hingabeheroismus: »Sein leiser Sieg über den Tod ist nur in jenen seltenen Augenblicken vernehmbar, in denen es Menschen zustößt, dass sie völlig unerwartet ohne jeden vorgegebenen oder versicherten Halt sich anderen preiszugeben vermögen, und aus der Tiefe durchlittenen Leides ein wenn auch noch so flüchtiger Schimmer von begründeter Hoffnung aufleuchtet, dass die unüberhörbare und lähmende Botschaft des alles verschlingenden Chaos vielleicht doch nicht das letzte Wort ist.«<sup>94</sup>

Eine Auferstehung *nach* dem Tod, die sich in Erscheinungen des Auferstandenen offenbart, löst die Paradoxie einseitig auf. Sie trennt den Sinn von der Form, die Form des Zeugnisses von der Form der Lebenshingabe Jesu und die Eschatologie von der Inkarnationstheologie.<sup>95</sup> Dem thronenden Christus stellt Verweyen deshalb das Bild des Wartenden gegenüber, wie es in dem Kommentar von Origenes zu Mt 26,29 zu finden ist (vgl. G 312, 432)<sup>96</sup>: Wie das Warten einer Sinnlichkeit entspreche, die das Andere nicht verschlinge (vgl. G 177), so lasse sich »die Allmacht Gottes als die Fähigkeit verstehen, unendlich lange warten zu können« (G 359). Vielleicht sei Gott »pures Wartenkönnen, ohne das nach unten absichernde Netz einer ›Substanz‹ oder ›Sub-sistenz‹ ... Besteht darin letztlich ›das absolute Sein‹, ist das die Essenz der ›Liebe, die niemals aufhört‹ (vgl. 1 Kor 13,8)?«<sup>97</sup> Das göttliche Warten trifft sich mit dem kontingenten ikonischen Sinnprozess. Auf diese Weise führt der *Grundriss* die Frage nach dem letzten Sinn mit Mk 15 ad absurdum. Die Metaphorik des Wartens tritt an die Stelle, wo sowohl die ikonische als auch die christologische Konstellation auf ihre Paradoxien stößt. So löst sie das Problem der Begründung, die Frage nach dem *fundamentum inconcussum*.

<sup>93</sup> Verweyen, *Botschaft eines Toten?*, 177, Anm. 114.

<sup>94</sup> Verweyen, *Glaubensverantwortung heute*, 303. Der *Grundriss* insistiert darauf, dass die Hoffnung auf die Entfaltung der Paradoxie angewiesen ist und durch deren Beseitigung auf welche Seite hin auch immer vernichtet wird. Vgl. besonders G 338–347; ders., »Auferstehung«, 110. Dies leistet weder eine heroische Selbsthingabe, noch eine Klärung durch Gott nach dem Tod. Verweyens Aufmerksamkeit richtet sich allerdings bedeutend schärfer auf letzteres und legt den Akzent auf das »Durchstehen«. Vgl. G 361.

<sup>95</sup> »Die entscheidende Frage heißt: Wird das, was der Christ letztlich über Kraft und Herrlichkeit weiß, im Vollbringen jener Liebe selbst sichtbar, die stärker ist als der Tod, oder bedarf es darüber hinaus einer nachträglichen Demonstration, dass solcher Hingang ›bei Gott angekommen‹ ist?« G 343. Vgl. G 346 f.

<sup>96</sup> Vgl. auch Verweyen, *Botschaft eines Toten?*, 45–51.

<sup>97</sup> Verweyen, *Botschaft eines Toten?*, 51.

#### 4.5 Der Ikonoklasmus der Theorie

Verweyens – bisweilen stark meandernde – ikonische Theologie sprengt den cartesianischen und den transzendentalen Rahmen einer universalen Rationalität, »die im Prinzip allen Menschen verfügbar ist« (G 13), und auf die sie sich selbst mit Referenzen insbesondere auf Augustinus, Anselm und Blondel sowie auf Kant, Fichte und Camus stützt, um die Grundlagen einer wissenschaftlichen Kommunikabilität des Glaubens zu beschreiben. Dieses Potenzial verdankt sie der Schärfe des cartesianischen *cogitans* und der daran anknüpfenden Bewusstseinsreflexion bis Husserl selbst. Sie führt ihre eigene subjekttheoretische Konzeption ad absurdum. Im Aufnehmen des Fadens zeigt sich, wie er zerreißt (vgl. G 184 f.) Dabei pflichtet sie weder ihren Verfechtern noch ihren Kritikern einfach bei. Gegen die einen führt sie das verwundete *cogitans* ins Feld, gegen die anderen die Unmöglichkeit, dieser Verwundung dadurch zu entgehen, dass man vom Subjekt auf Sprache oder auf Kommunikation oder auf Dekonstruktion umstellt.<sup>98</sup> Wo aber ist ihr eigener Mut zum »wagenden Sprung« (G 306) und zum »Umsturz akzeptierter sprachlicher Klischees« (G 315)? Wo ist ihre eigene heitere Gelassenheit, Ja zu sagen zu den befremdenden Infragestellungen? Das Problempotenzial von Verweyens Entwurf steckt vor allem in seinen Inkonsistenzen. Diese will ich am Ende dieses Kapitels noch einmal herausstellen.

Das »erstphilosophische« Programm verstrickt sich in die Widersprüche ontologischer und metaphysischer Weltbeschreibungen, die Gott als *ipsum esse* voraussetzen. Die neuzeitliche Subjektphilosophie hat sie geerbt. Das Problem besteht in der Unterscheidung des Ununterschiedenen: Gott (Absolutheit, Transzendenz, das ganze Andere et cetera) oder Bewusstsein (Geist, Vernunft, Prozess et cetera). Die Unterscheidung von absolutem und kontingentem Sein (Sein und Schein, Urbild und Abbild, Unbedingtheit und Bedingtheit et cetera) muss die eigene Position in dieser Unterscheidung verheimlichen, sonst gerät sie in die Paradoxie oder muss zu einer – wie man schon von Parmenides weiß – außerordentlichen Offenbarung (Vokativ, Proslogion, Entgegenkommen et cetera) greifen. Die Unterscheidung zwischen dem Sein und seiner Beschreibung wird auf der Seite der Beschreibung gemacht. Die Begründung lässt keine Auswirkungen ihrer Ergebnisse auf ihre eigenen Voraussetzungen zu; sie darf sich nicht auf das auswirken, was sie auf diese Weise begründet. Dies alles ist hinlänglich bekannt, so dass diese Andeutungen hier genügen. Ähnlich wie schon bei Peukert und Arens lässt sich der Eindruck nicht ohne weiteres von der Hand

<sup>98</sup> Ein Vergleich der ikonoklastischen Bildtheorie Verweyens mit der Semiotik und dem Dekonstruktivismus legt sich nahe. Vgl. Valentin, Atheismus in der Spur Gottes, der die *déconstruction* als implizite Theologie interpretiert.

## Glaube in Freiheit

weisen, hier werden die Schwierigkeiten der einen Seite zum Vorteil der anderen genutzt, das heißt: die Theologie schlägt aus der Aporetik der neuzeitlichen Subjektphilosophie apologetisches Kapital, sie nimmt diese als willkommenen Steilpass für ihre eigenen Treffer.<sup>99</sup> Sie berücksichtigt nicht mit der gleichen Schärfe, wie sehr sie selbst in diese Widersprüche gerät, die sie vor Augen führt: Sie sieht nicht, wie ihre Therapie, die sie gegen die »Landschaftszersiedelungen« (G 28) vorschlägt, selbst zur Diversifizierung beiträgt, wie die Zirkularitäten, die sie beschreibt, ihre eigene lineare Konstruktion durcheinanderbringen, und wie die Theorie, die vom Konversiven ausgeht, dafür selbst keine adäquate Textform findet.

Dabei fordert sie der Bildbegriff, den sie benutzt, selbst dazu auf, dies zu sehen. Er taucht genau dort auf, wo die Theorie in Paradoxien führt: Die Sicht verdankt sich der Begrenztheit des Blicks (Der berühmte blinde Fleck spielt hier eine Rolle und das Auge, das sich selbst nicht sehen kann. Die Thematisierung dieser epistemologischen Position hat eine lange Tradition seit der antiken Philosophie bis hin zum Bild als Figur philosophischer Selbstbegründung in der Moderne.<sup>100</sup>); das Bild zeigt, was es selbst nicht ist; das Staunen setzt Erwartungen voraus, die es durchkreuzt; die Beschreibungen erreichen nicht, was sie beschreiben; das Andere ist nicht das Andere des Eigenen et cetera. Die Parallelen zur pragmatischen Gleichnisinterpretation von Arens sind frappierend. Beide betonen das Transformatorische ebenso wie das Moment der Überraschung und sprengen damit die Theorie-rahmen, mit denen sie genau darauf kommen. Bei Arens stößt man auf sprachpragmatischer Basis mit Rekurs auf Habermas und Ricoeur auf die Subversivität, bei Verweyen kommt man unter subjektphilosophischen Voraussetzungen mit Rekurs auf Anselm und Fichte zur Paradoxie des Bildes, das den Ikonoklasmus einschließt.

Diese Paradoxie wird seit langem nicht nur in der Philosophie oder der Theologie, sondern vor allem in der Kunst behandelt. Verweyens Ikonik leidet – wie bereits bemerkt – an ihrer mangelnden Referenz darauf. Sie bleibt auf Wahrnehmung konzentriert. Die Begriffe, auf denen sie aufbaut, sind davon geprägt: Staunen, Sensibilität, Evidenz, Blick, Zeugnis, Hingabe et alii. Diese favorisieren den bewusstseinstheoretischen Zugang zum Bild wie zur Sprache oder zur Tradition. Dabei deuten sich die Ambivalenzen des Sehens durchaus an: die vereinnahmende Gewalt des Auges. Dies wird allerdings nicht weiter verfolgt beispielsweise im Bezug auf die Überflutung durch die Bilder und die Gier danach (Ikonomanie), auf die Lust an der Sensation und

<sup>99</sup> Vgl. auch Hoff, Aporetische Theologie; Dalferth, Subjektivität und Glaube.

<sup>100</sup> Vgl. insbesondere Merleau-Ponty, Das Auge und der Geist. Sie taucht auch bei Fichte wieder auf. Michael Walzer knüpft beispielsweise daran an, wenn er Intellektuellen eine »Tugend des Augenmaßes« zuschreibt. Vgl. ders., Die Tugend des Augenmaßes.

die Faszination des Schockierenden, auf den Voyeurismus und die Distanzlosigkeit, auf den Reiz des Neuen und die Illusion. »Da wir wissen, dass die Bilder leer sind, genießen wir die Fiktion, mit der sie brillieren. Man könnte ein solches Verhalten als aufgeklärte Idolatrie bezeichnen, aber vielleicht ist es eher ein aufgeklärter Ikonoklasmus.«<sup>101</sup> Verweyens ikonische Theologie bringt sich um solche Theoriepotenziale. Sie lernt auch nicht von anderen künstlerischen Formen, wie zum Beispiel der Literatur, der Plastik, der Architektur, dem Schauspiel, der Musik oder dem Film; sie nimmt keine Kenntnis von zeitgenössischer Kunst. Von all dem könnte sie theologisch wie philosophisch profitieren. Einige wenige auf das Bild beschränkte Andeutungen müssen hier genügen:

(1) Das Bild verdoppelt die Realität nicht einfach wie eine (genaue oder ungenaue, scharfe oder unscharfe) Kopie im Sinn von *adaequatio*, *repraesentatio* oder *mimesis*. Es bringt vielmehr eine andere Realität hervor, die dieser gegenüber tritt: es nimmt eine Sicht ein; es spielt mit Erwartungen; es verwendet Vorhandenes anders; es verbindet Material mit anderem Sinn. Seine Realität besteht darin, wie es sich zur Realität einschließlich der eigenen (wenn zum Beispiel ein Bild seine Bildhaftigkeit selbst thematisiert) verhält.<sup>102</sup> Darin gleicht das Bild dem Wort: die Realität verliert in ihm ihre Unausweichlichkeit und Unabwendbarkeit; sie wird poetisch dupliziert; sie wird mit einer Sicht als Alternative konfrontiert; sie wird anders möglich.

(2) Im Bild geschieht dies allerdings auf signifikant andere Weise als in der Sprache. Das erkennt man schon daran, dass die Beschreibung eines Bildes niemals den Eindruck dieses Bildes ersetzen kann, auch wenn das Bild auf einen sprachlichen Rahmen (Geschichten, Motive, Schemata et cetera) angewiesen ist, auf den es sich beziehen kann, und die Sprache ihrerseits Bilder (Metaphern, Vergleiche, Gleichnistexte et cetera) einsetzt, einschließlich der sprachlichen (wissenschaftlichen) Darstellung dieses Sachverhalts. Man spricht zwar von Bildsprache, Bildgrammatik oder Bildpragmatik und spielt auf die semiotische Dreistelligkeit (Peirce, Derrida) an, aber im Unterschied

<sup>101</sup> Belting, Das echte Bild, 26. Die *virtual reality* lockt »uns gleichsam aus dem Sumpf der alltäglichen Bilder ..., um uns vom Glauben an die Realität zu reinigen ... Die Verwechslung von Bild und Realität ist nicht mehr das Ziel der Verführung.« Ebd. 22. Vgl. auch Baudrillard, *Simulacres et Simulation*; und anders Valentin, *Zwischen Fiktionalität und Kritik*.

<sup>102</sup> Diese Zweiseitigkeit des Bildes spiegelt sich auch in der Diskussion zwischen Ikonisten und Ikonoklasten (in der Semiotik und in den Kognitionswissenschaften) wider. Die einen richten die Aufmerksamkeit auf das Verhältnis von Bild und Realität (Was geschieht, wenn jemand sagt: »Heute regnet es«?), die anderen auf das Verhältnis von Bild und Erwartungen (Wie bringt man jemanden dazu, zu glauben, dass es regnet, und wie lässt sich die Bereitschaft, dies zu glauben, erklären?). Die Eigenart des Bildes lässt sich weder nur in die eine noch nur in die andere Richtung hin auflösen. Vgl. hierzu auch sehr anschaulich Eco, *Kant und das Schnabeltier*, besonders 384–452, 549–558.

## Glaube in Freiheit

zum Wort dupliziert das Bild die Realität durch eine andere Form von Differenz, die es setzt, um als Bild in Erscheinung zu treten. Es handelt mit der Differenz von Anwesendem und Abwesendem in der Differenz der Farben und Formen auf einer Fläche, die sich von ihrer Umgebung unterscheidet, um als Bild identifizierbar zu sein. (3) In dieser Form ist das Bild eines in der Differenz, paradox ausgedrückt: es ist, was es ist, wenn es nicht ist, was es ist. In seiner statischen empirischen Präsenz lenkt es den Blick auf das Abwesende, das in diesem Moment empirisch nicht Vorhandene. Die Auflösung des Transparenzproblems, also der Paradoxie von Intransparenz und Transparenz, auf die eine wie auf die andere Seite zerstört das Bild: die Betonung des Poetischen, des Künstlichen, des Illusionären führt ebenso zu seiner Aufhebung wie die Betonung des Abbildhaften, der getreuen Wiederholung, der Nachahmung der Realität. Jedes Bild führt diesen Bilderstreit vom Realismus bis zur Abstraktion.<sup>103</sup> Dieser Streit zeigt sich aber schon in den theologischen Auseinandersetzungen um den Begriff der *persona* in der Antike. Für das griechischische *prosopon* gab es im Lateinischen noch drei weitere Begriffe mit gravierenden Bedeutungsunterschieden: *facies*, *vultus* und *imago*. Dies bleibt aber in der gegenwärtigen Trinitätstheologie und in der Christologie weitgehend vergessen, »weil ihr Personbegriff sich von Gesicht und Maske längst entfernt und damit entbildlicht hat«<sup>104</sup>. Ich komme unter 8.3 noch einmal darauf zurück.

Verweyens Ikonik zwingt – auch wenn sie selbst darin zögert – unter der Hand dazu, Sinn anders aufzufassen: (1) nicht linguistisch beschränkbar, sondern erweitert auf alle Formen von Äußerungen bezogen; (2) nicht einheitstheoretisch gegen die oder jenseits der Differenz der Zeit und der Formen auffindbar, sondern in diese involviert; (3) nicht inhaltlich, ontologisch oder intentional lokalisierbar als Vorgabe oder als Antwort auf die Suche nach ihm, sondern gleichsam über den ganzen ikonisch-ikonoklastischen Prozess verteilt als dynamische Form in der Zeit, die Identitäten erst ermöglicht – und in der seine Beschreibung selbst ebenfalls nur einen Durchgang darstellt; (4) nicht objektivierbar oder als Gegenstand (dinglich) fixierbar, sondern bestimmt und unbestimmt in einem konstituiert im Blick, im Standort oder genauer: in der Differenz der Sichten, die diese

<sup>103</sup> Freud stellt die Lösung vom Bildlichen im Sinn einer Vergeistigung als Leistung des Monotheismus dar. Vgl. ders., *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*; Assmann, *Moses der Ägypter*; ders., *Die mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*; ders., *Monotheismus und die Sprache der Gewalt*; sowie zur theologischen Auseinandersetzung: Striet (Hg.), *Monotheismus Israels und christlicher Trinitätsglaube*; Walter (Hg.), *Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott*. Verweyen hingegen redet einer solchen Bilderstürmerei gerade nicht das Wort.

<sup>104</sup> Belting, *Das echte Bild*, 46. Vgl. Schönborn, *Die Christus-Ikone*; Weihe, *Das Paradox der Maske*; Latour, *Iconoclash*.

Beschreibung selbst wiederum mit einschließt; und schließlich (5) nicht auf etwas Alternativloses reduzierbar, sondern immer für Überraschungen gut, die die Realität vor ihre anderen Möglichkeiten stellen. Diese Dimensionen, die man am Bildbegriff entfalten kann, sind aber nicht auf das Bildhafte eingeschränkt, sondern beschreiben die ikonische Konstitution von Äußerungen überhaupt.

In diesem Sinn erscheint der Sinn als unhintergebar. Wer ihn erfassen will, kommt deshalb um Paradoxien nicht herum. Wer versucht, diese einseitig in hier und dort, Subjekt und Objekt, Frage und Antwort aufzulösen, oder auf Ebenen, auf oben und unten, Oberflächliches und Dahinterliegendes, Sichtbares und Unsichtbares zu verteilen, oder zwischen innerhalb und außerhalb der Zeit, Zeitlichem und Zeitlosem, Historischem und Prinzipiellem, Modifizierbarem und Unverrückbarem zu unterscheiden, wird von diesen wieder eingeholt.

Die Tradition ist das Andere des Letzten; sie ist die Krisis des Verstehens durch Gottes Wort; sie ist das Verstehen dieses Wortes in der Konversion. Der Akzent liegt auf der Differenz, theologisch gesprochen: auf dem Inkarnatorischen. Die Paradoxie des Bildes verbindet sich mit der Paradoxie des Dogmas von Chalkedon; das Bild gewinnt theologische Bedeutung im Bezug auf die Einheit der Differenz von Transzendenz und Immanenz. Der Begriff des »verbum aut imago« ist trinitätstheologisch gewonnen zur Bezeichnung Gottes selbst als einer Realität, die mit Überraschungen und Alternativen zu rechnen hat, im radikalsten Sinn: mit Gottverlassenheit. Der Blick erscheint als eine Realität Gottes selbst; diese ist weder bildlos, noch geht sie im Bild auf; dies wiederholt sich in der Heilsgeschichte: diese ist weder im Bild noch in der Bildlosigkeit direkt zugänglich. Darauf läuft Verweyens theologische Ikonik hinaus.

Der christliche Glaube erscheint nicht als das Altbekannte, Tausendmalbewährte und Selbstverständliche, sondern als eine dynamische Form in der Zeit, sich auf Unbekanntes und Unvorhergesehenes einzustellen, als ein Weg, den man noch nie gegangen ist. Er schöpft seine Sicherheit aus seiner Zerbrechlichkeit, die mit dem Sinn, den er hat, unvermeidlich beziehungsweise möglich ist. In ihm äußert sich Gottes letztes Wort als ein noch nie da gewesenes, das diese Äußerung selbst wieder in Frage stellt. Gott wird nicht als eine Frage der Kommunikation behandelt, sondern umgekehrt: die Kommunikation wird mit der Gottesfrage konfrontiert. Das Problem der Kommunikation wird theologisch entfaltet: Die Tradition bezeichnet das Entzogene der Kommunikation im wortlosen Schrei, im Nichtverstehen, im Wortversagen, im Verstummen, im Tod. Sie wird zum Interrogativ, wie es bei von Balthasar heißt.<sup>105</sup> Ihr entspricht ein Warten-Können. In dieser

<sup>105</sup> Vgl. Balthasar, Das Ganze im Fragment, 303.

## Glaube in Freiheit

Entfaltung der Wort Gottes-Theologie werden die Affinitäten nicht nur zur Kunst, sondern vor allem zur Mystik sichtbar. Man denke nur an Dionysius, Nikolaus von Kues, Johannes vom Kreuz oder Meister Eckhart. Diese Nähe versucht Verweyens Vorschlag allerdings offensichtlich zu meiden. Möglicherweise befürchtet er, der bildlosen mystischen Abkürzung in die *Unio* ohne Differenz das Wort zu reden.

Man kann den *Grundriss* als eine radikale *Theologia negativa* des 20. Jahrhunderts lesen, die sich an der paradoxen Einheit der Differenz von Greifbarkeit und Entzogenheit, von Ikonischem und Ikonoklastischem formt. Seine eigene Zumutung besteht darin, vorzuführen, wie weit man mit Worten gehen kann, um das Äußerste zu sagen, wo das Wort versagt, um auszudrücken, wie kein Ausdruck dem Wort Gottes gewachsen ist. Darin besteht die Spannung dieses Unternehmens. Dorthin führt es die Frage der Kommunikabilität des Glaubens. Es ist kein Zufall, dass es anstatt auf Linguistik dafür auf eine eigene Ikonik zurückkommt. Am Ende fällt es schwer zu entscheiden, ob der *Grundriss* in seiner (polemischen, umständlichen, selektiven philosophischen) Form selbst die Krisis seines Verstehens verursacht, oder ob es dieses andere Wort ist, das es mit seinen Worten nicht erreichen kann – in dem Wissen, auch selbst »wie so viele Bilder Gottes in der Geschichte durch einen unüberholbar letztgültigen ›Ikonoklasmus‹ im Grunde überholt« (G 206) zu sein. Seine Fundamentaltheologie dient jedenfalls nicht dazu, unter dem Vorzeichen der »Letztgültigkeit« eines Prinzips das Fragen autoritär zum Schweigen zu bringen, im Gegenteil:<sup>106</sup> sie arbeitet daran, den Abbruch des Weiterfragens zu verhindern und zum Staunen Anlass zu geben. Dann besteht möglicherweise genau darin der Sinn der Hin- und Herbewegung. Dies bedeutet gerade nicht standpunktlose Beliebigkeit oder triumphierende Gleichgültigkeit. Es zeigt sich vielmehr, wie sich die eigene Sicht in der Überraschung der anderen profiliert. Darum dreht sich eine weitere Alternative zur theologischen Kommunikationstheorie von Peukert und Arens, an die ich nun im nächsten Kapitel anknüpfen will. Sie rekuriert dafür auf eine kulturtheoretische Sicht.

---

<sup>106</sup> Sie bestätigt vielmehr Werbicks Einwand gegen sie: »Die Fähigkeit der Vernunft, Letztgültiges und Unbedingtes zu denken, schließt nicht notwendigerweise ihr Vermögen ein, dessen Unhintergebarkeit zweifelsfrei zu stellen und so den Verdacht argumentativ zum Schweigen bringen zu können.« Ders., Den Glauben verantworten, 222. Sie teilt diese Auffassung sogar mit Vattimo: »Alles Weiterfragen mit der autoritären Letztgültigkeit des ersten Prinzips zum Schweigen zu bringen, scheint mir die einzig mögliche philosophische Definition von Gewalt.« Ders., Glauben – Philosophieren, 69.



## 5 Glaube in Kultur oder: Die soziale Verkörperung universaler Hoffnung

### 5.1 Reflexion der »Sicht« in der Differenz der »Sichten«

Ähnlich wie Verweyens Fundamentaltheologie findet ein weiterer Theorievorschlag seinen kritischen Bezugspunkt in dem wissenschaftstheoretischen Standard, den Peukerts Arbeit für die Theologie gesetzt hat: das Programm des US-amerikanischen Lutheraners und – insbesondere im lutherisch-katholischen Dialog – engagierten Ökumenikers Georg A. Lindbeck. Mit ihm schließt sich sozusagen das transatlantische Dreieck Frankfurt-Freiburg-Yale. Alle drei fundamentaltheologischen Entwürfe knüpfen sowohl an kontinentaleuropäische als auch an angloamerikanische Theologie- und Philosophie-Paradigmen an. Lindbecks Theologie erklärt sich freilich stärker als die anderen aus dem empirisch, analytisch geprägten US-amerikanischen Wissenschaftsdiskurs und dem spezifischen pluralistischen Status von Religion in den Vereinigten Staaten.

Peukerts Leistung sieht sie vor allem in der präzisen Darstellung der wissenschaftstheoretischen Ausgangslage der Theologie, also der epistemologischen Paradigmen der Wissenschaft, wie sie sich für die Theologie der 1970er Jahre zur Anknüpfung angeboten hatten. Ihr Dilemma bestehe jedoch darin, dass sie sich selbst an den Rahmen der Frankfurter Theorie des kommunikativen Handelns binde, um daran eine theologische Apologetik des christlichen Glaubens zu knüpfen. Dies überzeuge »aber natürlich nur, wenn die Christenheit sich selbst ihren Ort gibt innerhalb des Systems einer [solchen, BF] Theorie«<sup>1</sup>. Genau darin aber kann sich nach Lindbeck die Aufgabe der Theologie nicht erschöpfen: den Glauben in gerade gebräuchlichen Theorierahmen zu erklären und daran seine Faszination und Plausibi-

---

<sup>1</sup> Lindbeck, *Theologische Methode und Wissenschaftstheorie*, 273. »Es gibt zur Zeit keine vergleichbare Übersicht in irgendeiner Sprache«, so Lindbeck 1978 in der *Theologischen Revue*. Ebd. 270. Für ihre eigene theologische Position benutze sie jedoch die Theorie des kommunikativen Handelns von Habermas »beinahe wie eine natürliche Theologie im traditionellen Sinn«. Sie erfüllt, anders ausgedrückt, eine vergleichbare Funktion wie zum Beispiel für Anselms Satisfaktionstheorie die klassische Ontologie oder für Verweyens Sinntheorie die neuzeitliche Bewusstseinsphilosophie: Die Aporien des benutzten theoretischen Paradigmas dienen einer daran anknüpfenden theologischen Apologetik. Wie überzeugend diese ist, hängt dann aber seinerseits davon ab, wie man zu diesem Paradigma steht. Im Effekt seien »viele Leser, wenn auch nicht überzeugt, so doch informiert und beeindruckt«. Ebd. 274.

## Glaube in Kultur

lität fest zu machen; »Übersetzungstheologie« (»translation-theology«) nennt er ein solches Unternehmen. Für ihn besteht die Herausforderung der Theologie stattdessen darin, was es für sie bedeutet, selbst von dem christlichen Glauben als ihrem »Ort« und ihrem hermeneutischen Rahmen auszugehen, um zu beschreiben, was er glaubt: Wie kann sie ihn wie ihre Brille oder Linse (so Calvins Vergleich<sup>2</sup>) oder wie ihre Landkarte, die durch ihren Gebrauch ihren Sinn erhält, – so die beiden Metaphern, die Lindbeck in diesem Zusammenhang verwendet – benutzen, um sich zu orientieren? Wie kommt sie unter dieser Voraussetzung zu ihren Themen und Theorieformen? Die Methodologie rückt also in den Vordergrund.

Als paradigmatisch nimmt sie die trinitarische und christologische Formung der Lehre in den ersten christlichen Jahrhunderten, wie sie sich an den Bekenntnissen von Nikaia (325) und Chalkedon (451) abzeichnet: (1) in ihrer Unwahrscheinlichkeit, (2) ihren über die dogmatische Formel hinaus reichenden sprachlichen, politischen, liturgischen et cetera Einflüssen und (3) ihrer überkommenen fremden, nicht mehr benutzten Begrifflichkeit. Von dort – genauer von einer auf Irenäus sich berufenden *regula-fidei*-Theologie<sup>3</sup> – schlägt sie die Brücke zu einer sprachpragmatischen – an Wittgensteins Linguistik anknüpfenden – grammatologischen Dogma-Theorie. Diese fasst Lehrsätze (»doctrines«) – pointiert gesagt – nicht in erster Linie als theologische Aussagen auf, sondern als Ausdruck immanenter »Spielregeln«, denen der christliche Glaube praktisch folgt und durch dieses Folgen Autorität verleiht. Sie unterscheidet – abstrakter gesprochen – an der Performanz die Form der Performanz, wie man an benutzten Sätzen die Grammatik (oder gar Tiefengrammatik) einer Sprache rekonstruieren kann. Für diese Sicht ist der Name Lindbeck in der Theologie vor allem bekannt. Mittlerweile stehen ihm viele andere Entwürfe zur Seite, die ihm in dieser Sicht folgen oder sich darin von dieser distanzieren. Es lohnt sich aber – wie schon bei Verweyen und den anderen – genauer hinzuschauen.

Der Vorschlag zielt zuerst auf die methodologische Umkehrung der Interpretationsrichtung von einer translationalen Theologie, die den christlichen Glauben aus seinem hermeneutischen Rahmen löst und in einen anderen übersetzt, um ihn apologetisch zu erklären, zu einer deskriptiven Theologie zweiter Ordnung. Diese beschreibt den christlichen Glauben aus beziehungsweise in seiner Sicht – im Vergleich zu anderen Sichten. Darum dreht sich die 1984 erschienene, vielbeachtete und kontrovers diskutierte, zugleich im deutschsprachigen Raum bekannteste Publikation von Lindbeck: *The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age* (N),

<sup>2</sup> Vgl. Inst. I, 6, 1.

<sup>3</sup> Vgl. Kelly, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse*; Hafner, *Selbstdefinition des Christentums*.

deutsch: *Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens. Religion und Theologie im postliberalen Zeitalter* (C).<sup>4</sup> Die Verbreitung des Programms im deutschsprachigen Raum ist vor allem Reinhard Hütter zu verdanken, der zusammen mit Hans G. Ulrich die deutsche Ausgabe herausgegeben und versiert eingeleitet sowie mit seiner Habilitationsschrift selbst an dieses Programm angeknüpft hat.<sup>5</sup> Es findet sich in folgendem Satz prägnant umschrieben: »The task of descriptive (dogmatic or systematic) theology is to give a normative explication of the meaning a religion has for its adherents.« – »Die Aufgabe beschreibender (dogmatischer oder systematischer) Theologie ist die normative Explikation der Bedeutung einer Religion für ihre Anhänger.« (N 113/C 164) Wie an vielen anderen Stellen auch weicht hier der Sinn der deutschen Übersetzung von dem des englischen Originals ab, beziehungsweise er kann anders verstanden werden – und führt auf diese Weise selbst das Problem vor Augen, das er beschreibt. Theologie erklärt den Glauben nicht nur »für seine Anhänger«, sondern den Glauben in dem Sinn, wie er »seinen Anhängern« die Welt erklärt. (Im Folgenden werde ich so weit wie möglich auf den deutschen Text zurückgreifen und nur an den Stellen das englische Original bevorzugen, wo es einen signifikant anderen Sinn ergibt.) Lindbecks Vorschlag ist nicht weniger normativ als der von Peukert und Arens oder von Verweyen; der Unterschied besteht im kulturellen Blick.

Deskriptiv ist weder naiv noch vormodern, weder objektivistisch noch empiristisch gemeint, sondern »by means of religiously shaped second-order concepts« (N 115/C 166). Lindbeck sagt dazu unter anderem auch »wissenschaftlicher Reflexionsvorgang zweiter Ordnung« (N 10/C 27), »Diskurs zweiter Ordnung« (N 69/C 109) oder »theologische Deskription im kulturell-linguistischen Modus« (N 114/C 165). Das heißt: Die Theologie beschreibt das, was sie beschreibt, als eine Form, die Welt zu beschreiben – und zugleich als die Form, an die sie selber gebunden ist. Anstatt der Was-Frage stellt sie die Wie-Frage: Nicht was steht geschrieben? Was behauptet

<sup>4</sup> Im Folgenden abgekürzt: N für die englische Version und C für die deutsche Version. Deutschsprachig zugängliche Texte von Lindbeck sind außerdem: ders., »Fides ex auditu« und die Erlösung der Nicht-Christen; ders., Der Zusammenhang von Kirchenkritik und Rechtfertigungslehre; ders., Theologische Methode und Wissenschaftstheorie; und vor allem ders., Heilige Schrift, Konsens und Gemeinschaft. Englische Schlüsseltexte aus den Jahren zwischen 1968 und 1997 finden sich in der von Buckley herausgegebenen Anthologie: ders., *The Church in a Postliberal Age*. Weitere Literatur von Lindbeck wird in den laufenden Ausführungen zitiert. Zur Diskussion sei an dieser Stelle verwiesen neben *The Thomist* 49 (1985) 392–472 und Phillips / Okholm (Hg.), *The Nature of Confession*, vor allem auf: Deeken, *Glaube ohne Begründung?*; Eckerstorfer, *Kirche in der postmodernen Welt*; Eibach-Danzeglocke, *Theologie als Grammatik*; Stosch, *Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenzt*; Tambour, *Theologischer Pragmatismus*; Volf, *Theologie, Sinn, Macht*; Wiertz, George A. Lindbecks Entwurf einer postliberalen Theologie.

<sup>5</sup> Vgl. Hütter, *Theologie als kirchliche Praktik*.

## Glaube in Kultur

der Glaube? Welche »truth claims« erhebt er? Sondern: Wie behauptet er, was er behauptet? Wie werden Aussagen gebraucht, und welche Sicht eröffnen sie? Der Sinn wird über die Wie-Frage erschlossen: Was etwas bedeutet, hängt davon ab, wie darin die Realität real erscheint. Alles wird auf dieses Wie hin analysiert: Wie wird hier verstanden, was so und nicht anders verstanden wird? Dabei geht es nicht um einfache, vermeintlich objektive Beschreibung, sondern um Wiederbeschreibung unter den Vorzeichen der Beschreibung, die man beschreibt; es geht um Interpretation von Interpretationen, genauer: um die Beschreibung von Äußerungen als Interpretationen, denen diese Beschreibung selber folgt. Diese »Sicht« kann man dann mit anderen »Sichten« vergleichen.

Als deskriptive Theologie zweiter Ordnung versteht sie sich nicht affirmativ, sondern kritisch: Sie beschreibt die Praxis aus der Sicht, auf die diese sich beruft. Wenn dieses Unternehmen bei Lindbeck den Titel »intratextuell« oder »intrasemiotisch« erhält, so kommt es darauf an, zu beachten: Nicht nur die Heilige Schrift, sondern alle sozialen Kommunikationsformen, für die diese Schrift normativ prägend ist, werden als »Text« aufgefasst, der zu einer »Sicht« nötigt, oder wie Lindbeck auch sagt: als eine »einzige gigantische Proposition« und als »Medium ..., das die Gesamtheit von Leben und Denken formt« (N 51/C 81; N 33/C 56; vgl. N 113–124/C 164–182). Dies erinnert natürlich an Wittgensteins Begriff des Weltbildes im Sinn von »Hintergrund, auf welchem ich zwischen wahr und falsch unterscheide«<sup>6</sup>. Ich komme unter 5.3 darauf zurück. Bei Verweyen taucht an der gleichen – allerdings subjektphilosophisch rekonstruierten – Stelle der Begriff der Ikone auf. Nur das Problem stellt sich anders: »Religions have become foreign texts that are much easier to translate into currently popular categories than to read in terms of their intrinsic sense.« (N 124/C 181 f.) Dieser Satz enthält den Schlüssel zur Theologie, wie Lindbeck sie vorschlägt. Dieser nur intrinsezistisch zugängliche Sinn, von dem sie ausgeht, um ihn zu beschreiben, ist – wie man von Wittgensteins Philosophischen Untersuchungen weiß – nicht über das subjektive Bewusstsein, sondern über die soziale Praxis zugänglich, nicht privat, sondern öffentlich. Die Beschreibung zweiter Ordnung stellt pragmatisch, kohärenztheoretisch beziehungsweise »intrasystematically«, so Lindbecks Ausdruck, aber nicht antirealistisch die Wahrheit einer Aussage in den sozialen Zusammenhang ihres Gebrauchs, um dadurch die nötige »Referenzspezifität« zu erreichen (vgl. besonders N 63–69/C 100–109). Es geht also auch um das – seit Wittgenstein vor allem sprachphilosophisch diskutierte – Problem der Bezugnahme.<sup>7</sup> »Es gibt

<sup>6</sup> Wittgenstein, ÜG §94. Vgl. PU §§241 f.

<sup>7</sup> Vgl. Quine, *From a Logical Point of View*; ders., *Word and Object*; Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*; ders., *Essays on Actions and Events*; Putnam, *Reason, Truth, and History*; ders., *Renewing Philosophy*; ders., *Pragmatism*.

nichts innerhalb des kulturell-sprachlichen Ansatzes, was eine Zurückweisung (oder Akzeptanz) des erkenntnistheoretischen Realismus und der Korrespondenztheorie der Wahrheit verlangt«. Als »Diskurs zweiter Ordnung« sagt er »nichts Wahres oder Falsches über Gott und sein Verhältnis zu seinen Geschöpfen ..., sondern nur über solche Behauptungen« im Zusammenhang ihrer Performanz, so Lindbeck (N 68 f./C 108 f.). David Tracy, einer seiner schärfsten Kritiker, sieht in seiner Unterscheidung von Aussagen erster und zweiter Ordnung »his most important and enduring contribution«<sup>8</sup>. Die Beschreibung zweiter Ordnung nimmt eine Äußerung als Tat auf dem Hintergrund einer sozial konstituierten Sicht: Beispielsweise verändert sich die Wahrheit der Behauptung »Christus est Dominus« je nach Zusammenhang: in der Doxologie einer paulinischen Gemeinde oder dem Schlachtruf der Kreuzzüge. Die Semantik wird von der Pragmatik her rekonstruiert. Die Sicht erschließt sich nicht subjektiv, sondern sozial; es geht nicht um Subjektivität, sondern um soziale »Rahmen«; Kultur ist der Begriff dafür, das heißt: für die Sicht, die im Sozialen verkörpert ist.

Man muss ein solches Konzept nicht wie bei Lindbeck grammatologisch einschränken: nicht Glauben auf Regelbefolgung, Dogmatik auf Grammatik, Theologie auf Katechese (im frühchristlichen Sinn) reduzieren. Diese Reduktion oder Vorliebe mag sich aus US-amerikanischen Verhältnissen erklären. Sie kann sich aber nicht ohne weiteres auf Wittgensteins – zumindest nicht auf seine späte – Linguistik berufen, die gerade »nicht nur Regeln, sondern auch einen *Witz*« im »Spiel« sieht.<sup>9</sup> Die Bezeichnung der »Theologie als Grammatik« geht ebenfalls auf Wittgensteins *Philosophische Untersuchungen* (PU §373) zurück. Man sollte dabei jedoch nicht deren Anspielung auf die Illusion einer beschreibbaren Grammatik übersehen.<sup>10</sup> Das Besondere der Umstellung auf eine Reflexion zweiter Ordnung liegt deshalb weder in der regeltheoretischen Bestimmung des Dogmas (was nicht neu wäre), noch in der Beschränkung darauf (die im Übrigen auch nach Lindbeck nicht radikal, sondern methodologisch gemeint ist), noch in der linguistischen Wiederbeschreibung (was gerade aus Sicht von Wittgensteins Sprachspielmetaphorik fraglich erscheint), sondern im kulturellen Blick: Sie unterscheidet am Was das Wie, um auf diese Weise eine Identität zu erreichen, die sich mit anderen vergleichen lässt – nicht subjektiv, sondern sozial. Dass eine theologische Grammatologie die Schwierigkeiten, die sie sich durch diesen Blick einhandelt, nicht entschärft, sondern umgeht,

<sup>8</sup> Ders., Lindbeck's New Program, 461.

<sup>9</sup> »Das Spiel möchte man sagen, hat nicht nur Regeln, sondern auch einen *Witz*.« PU § 564.

<sup>10</sup> Vgl. dazu auch Derrida, *De la grammatologie*. Die Bezeichnung erinnert natürlich auch an Newmans *Essay in Aid of a Grammar of Assent* von 1870. Vgl. hierzu auch Bogenberger / Kögeler (Hg.), *Grammatik des Glaubens*.

## Glaube in Kultur

wird sich unter 5.3–5.5 zeigen. Zuvor ist es allerdings notwendig, die Position noch genauer herauszuarbeiten.

Es bietet sich an, die Ausgangslage der Theorie zunächst mit Lindbecks Teilnahme am Vatikanum II zu veranschaulichen (nicht in biografischem, sondern in systematischem Interesse). Dazu gehört sicherlich das Erlebnis der vielen Begegnungen, der offenen Kontroversen und der überraschenden Konsense. Entscheidend aber ist in diesem Zusammenhang die spezifische Form seiner Anwesenheit als »delegierter Beobachter« einer nicht-katholischen Konfession.<sup>11</sup> Lindbeck stellt diesen »Beobachter«-Status als das formende biographische Muster seines Lebens überhaupt dar, das 1923 in einer Familie lutheranischer Konfession im chinesischen Loyang begann: »Die Chinesen waren die ersten, die ich als different erfuhr, dann die Juden, die Katholiken und die nicht-lutherischen Protestanten, in dieser Reihenfolge. Letztere erregten meine theologische Aufmerksamkeit zuerst, dann die Römisch-Katholischen und die Juden.« Schon für sein Elternhaus war die religiöse und kulturelle Differenz in mehrfacher Hinsicht prägend: »Meine Eltern waren schwedisch-amerikanische lutheranische Missionare, die mehr chinesisch geworden waren, als sie selbst es realisierten.«<sup>12</sup> Lindbeck lernte China sowohl als christliches Missionsland, als auch zugleich nicht als minderwertig gegenüber dem Westen kennen. Paradigmatisch für ihn wurde, dass er den chinesische Konfuzianismus als überzeugender erlebte als das europäische Christentum, insbesondere als den liberalen Protestantismus im Nationalsozialismus (woraus man dann wiederum seine Polemik gegen die liberale Theologie ableiten mag). Seine erste Buchpublikation ist dem Konzil gewidmet.<sup>13</sup>

Auf den direkten wie indirekten, öffentlichen wie informellen Einfluss der »Beobachter« im Konzil habe ich unter 2.3 hingewiesen. Voraussetzung dafür war – und darauf kommt es mir an – ihr Status der Präsenz als im und vom Konzil unter Beobachtung der Medien beobachtete Beobachter des Konzils, kurz: als Außen im Innen des Konzils. Sie verkörpern eine spezifische Struktur des Konzils. An ihr manifestiert sich die konziliare Form der beobachtbaren Zuordnung des Fremden zum Eigenen, seine Weise der öffentlichen Identitätsbestimmung in der Differenz. Dieser Status spiegelt sich in Lindbecks Theologie wider. Sie dreht sich um den wissenschaftlichen Modus des Beobachtens von Beobachtungen, um Reflexion zweiter Ord-

<sup>11</sup> Vgl. Lindbeck, *Reminiscences of Vatican II.*; ders., *Re-viewing Vatican II*; C 17 (Vorwort zur deutschen Ausgabe).

<sup>12</sup> Lindbeck, *Confession and Community*, 2.

<sup>13</sup> Lindbeck, *The Future of Roman Catholic Theology*. Hinzu kommen zahlreiche Aufsätze zu Ergebnissen und Themen des Konzils. Zum Überblick vgl. die Bibliographien in C 199–204 sowie – umfangreicher und aktueller (alle Publikationen bis 2000) – in Eckerstorfer, *Kirche in der postmodernen Welt*, 365–375.

nung unter den Bedingungen der Differenz der »Sichten«. An den Schwierigkeiten dieser Konstellation formt sich ihre Theorie; sie schärft sich an Fragen der Ökumene und der Differenz der Religionen.

Das Konzept geht vom christlichen Glauben als einem konsistenten, universalen, die Welt und sich selbst umfassend erschließenden, sozialen Rahmen einer Sicht beziehungsweise eines Standorts, (*outlook*) aus: als »the interpretive framework within which believers seek to live their lives and understand reality« (N 117/C 170) – innerhalb dessen die Welt real ist, so wie sie aus dem Glauben entsteht, und außerhalb dessen diese Welt nicht zugänglich ist. Dieser Glaube wird universalistisch als ein Welt »assimilierendes« und »absorbierendes« soziales Sinnmedium aufgefasst – nicht im Sinn eines organischen Verdauungsvorgangs, sondern im Sinn von Verstehen als »Fähigkeit, ... eine mitteilbare Interpretation von verschiedenen Situationen und Realitäten zu geben« (N 131/C 191 f.; vgl. N 117 f., 135/C 170–172, 198).<sup>14</sup> Auf die damit verbundene – heftig kritisierte – sogenannte Inkommensurabilitätsthese komme ich gleich noch zurück.

Die Theologie lokalisiert sich selbst in dem Interpretationsrahmen, den sie eingebunden in den wissenschaftlichen Diskurs und im Wissen um die Auswirkungen ihrer Beschreibungen auf eben diesen Rahmen beschreibt. Sie fasst ihn wie einen Text auf, an dem sie, indem sie ihn wissenschaftlich beschreibt, weiterschreibt. Sie wird selbst zu einer »Fertigkeit« (*skill*).<sup>15</sup> Ihre Lage wird zirkulär (vgl. N 11/C 28). Man kann auch sagen: Sie kommt immer wieder auf die »Praxis« zurück: sie setzt sie voraus, wenn sie sie beschreibt; die Beschreibung fängt mit dem Vollzug dieser Beschreibung an; sie bewährt sich in »ihrer konkreten Ausführung« (*performance*) (N 134/C 197).<sup>16</sup> Ähnlich geht auch die Theologie von Peukert und Arens von einer solchen Priorität der Praxis aus, spitzt diese allerdings auf Handeln beziehungsweise Inter-Aktion, genauer: auf kommunikatives Handeln als Verständigung unter Anwesenden zu. Lindbecks Programm hingegen geht von einem weiteren Praxis-Begriff aus, der Erleben und Handeln verbindet und kulturell bestimmt, – ebenfalls jedoch auf eine Präferenz für das Konsensuelle hinausläuft. Dies bedeutet nicht, dass die Theorie durch diese praktische Gebundenheit selbst unangreifbar würde; vielmehr geht es darum, deutlich zu machen, dass sich die Differenz, um die es hier geht, auf der Ebene der praktisch wirksamen Interpretationsrahmen, in die Theorien eingebunden sind, vollzieht und nicht umgekehrt, auf der Ebene der Theorien, so als könnten diese die Rahmen rational begründen oder kontrollie-

<sup>14</sup> Vgl. hierzu auch Marshall, *Absorbing the World*; Volf, *Theologie, Sinn und Macht*.

<sup>15</sup> Darauf spielt auch Sedmak, *Theologie als »Handwerk«*, an; bei Wittgenstein heißt es »Technik«.

<sup>16</sup> Vgl. Lindbeck, *Atonement & the Hermeneutics of Intratextual Social Embodiment*, 225 f.

## Glaube in Kultur

ren, auf die sie sich stützen. Theorien überschätzen insofern leicht ihre eigenen Möglichkeiten und unterschätzen die der Realität.

»In short, intelligibility comes from skill not theory, and credibility comes from good performance not adherence to independently formulated criteria.« (N 131/C 191) Die Fundamentaltheologie verliert ihr apologetisches Gewicht. Lindbeck bringt diese Position nicht nur mit der protestantischen Tradition, sondern auch mit dem *fides quaerens intellectum* der Scholastik in Verbindung. Wie an vielen anderen Stellen untermauert er sie durch eine Verknüpfung von Luther und Thomas von Aquin (was allerdings über terminologische Unterschiede, insbesondere im Gebrauch des Begriffs *ratio*, hinwegtäuscht), nach dem »vernunftmäßiges Argumentieren vor dem Glauben nicht verdienstvoll, sondern nur danach« sei (N 132/C 193).<sup>17</sup> Dass diese Beschreibung der Komplexität des reziproken Verhältnisses von *fides* und *intellectus* nur sehr einseitig Rechnung trägt, lässt sich sowohl der *Summa* des Thomas (ebenso wie Äußerungen Luthers), als auch den Ausführungen Lindbecks entnehmen. Verweyens Programm ist hier deutlich differenzierter und weitergehender (vgl. nur G 45 f.). Lindbecks Konzept hingegen betont vor allem die Kopplung der subjektiven Erkenntnis an die soziale Praxis des Verstehens. Darin unterscheidet es sich im Übrigen auch von der Reformation und der Scholastik.<sup>18</sup> Wer dieses Konzept als fideistische oder gar postmoderne Beliebigkeitsauffassung brandmarkt, übersieht genau diese soziale Komponente: Der christliche Glaube ist eine öffentliche, kritisierbare Angelegenheit, weil sein Standort sozial geformt und von anderen Standorten unterscheidbar ist.

»Das Interesse ... liegt auf deskriptiver, nicht auf apologetischer Verstehbarkeit.« (N 130/C 190) Stattdessen »wird Apologetik in erster Linie zur Sache einer angemessenen gemeinschaftlichen Praxis« (N 12/C 30). Die theologische Performanz erhält innerhalb der sozialen Performanz des Glaubens ihren Platz: als – so könnte man sagen – nachvollziehende *second-order*-Katechese, »which make[s] maximum sense of these actual practices«<sup>19</sup>. Lindbeck verweist – mit kritischem Seitenblick auf eine apologetisch konzipierte Theologie – auf die frühkirchliche Form des Katechumenats. Diejenigen, die zum christlichen Glauben kamen, entschieden – aus welchen Motiven auch immer – zuerst und verstanden später. Als sie sich dann »Kompetenz in der fremden christlichen Sprache und Lebensform erworben hatten, wurden sie für würdig erachtet, ihren Glauben mit Verstand und in

<sup>17</sup> Explizit bezieht er sich auf Sth I, 1, 8, ad 2 und Sth II-II, 2, 10.

<sup>18</sup> Vgl. ders., Art. Luteranesimo: I. Prospettiva. Darin wird das Hören des Wortes als »eine gemeinschaftliche oder kirchliche Aktion und keine individualistische« aufgefasst. Ebd. 648. Vgl. C 20, Anm. 3.

<sup>19</sup> Lindbeck, Atonement & the Hermeneutics of Intratextual Social Embodiment, 222. Vgl. besonders N 104–108, 132–134/C 156–161, 194–196.



Verantwortung zu bekennen, um getauft zu werden.« (N 132/C 194) Es gebe Anzeichen dafür, »to renew in a posttraditional ... mode the ancient practice of absorbing the universe into the biblical world. May their tribe increase« (N 135/C 198), so der Schlusssatz in *The Nature of Doctrine*.<sup>20</sup> Wie aber lässt sich Sinn – katechetisch oder wie immer – maximieren? Die kommunitaristische Erklärung, auf die sich Lindbecks Theologie in dieser Frage stützt, vermag nicht nur aus aufklärungsuniversalistischer – subjekttheoretischer (Verweyen) oder sprachpragmatischer (Peukert, Arens) – Sicht nicht zu überzeugen, sondern vor allem aus dem kulturellen Blick selbst nicht, dem sie folgt. Dies wird sich unter 5.4–5.6 noch deutlicher zeigen. Lindbeck selbst ist skeptisch (vgl. N 133/C 194–196). Dennoch scheint er nach Hütters Einschätzung »nur als Ethnologe verkleidet – er entpuppt sich als katechetischer Theologe. Seine beschreibende Theologie ist (immer neue) Einübung und Einführung in den christlichen Glauben.«<sup>21</sup> Bevor man hier zustimmt oder ablehnt, kommt es allerdings darauf an, was man darunter versteht: eine affirmative oder gar nichtkritisierbare Theologie oder eine, die den Glauben öffentlich vor seine eigenen Alternativen stellt.

Zunächst aber geht es darum, die protestantischen Grundsätze des *sola scriptura* und des *fides ex auditu* aus ihrem objektivistischen ebenso wie aus ihrem subjektivistischen beziehungsweise individualistischen Verständnis sozusagen in ein »soziologisches« zu überführen: Die Aufmerksamkeit richtet sich weniger auf die Relation von Glaube und Vernunft als vielmehr auf das Verhältnis von Glaube und Sozialität, oder genauer: Das erkenntnistheoretische und hermeneutische Problem der Zuordnung von Glaube und Verstehen (Ratio, Intellekt, Wahrheit, Erkenntnis, Wissen et cetera), an dem sich auch Peukerts (beziehungsweise Arens') und Verweyens fundamentaltheologische Konzepte entzünden, wird in ein soziologisches Licht gerückt. 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. Weder kann es darum gehen, soziale Ordnung auf Glauben und Religionen zurückzuführen, noch umgekehrt darum, Glauben und Religionen aus Sozialem zu erklären, sondern darum, die soziale Einbettung des christlichen Glaubens und der Religionen als Problem des Verstehens zu behandeln.

Die Frage lautet: Wie kann man eine Sicht als rational beschreiben, die

<sup>20</sup> Vgl. auch Lindbeck, *Theologische Methode und Wissenschaftstheorie*, 278–280. In diese Richtung zielen auch Lindbecks Beiträge zu theologischer Lehre und Ausbildung. Vgl. ders. / Deutsch / Glazer, *University Divinity Schools*; ders., *Spiritual Formation and Theological Education*; ders., *Education for Lutheran Ministry in Non-Denominational Settings*.

<sup>21</sup> Hütter, *Theologie als kirchliche Praktik*, 89. Vgl. Patterson, *Realist Christian Theology in a Postmodern Age*.

## Glaube in Kultur

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; es geht um die epistemologische Standortgebundenheit von Theorie. Anders ausgedrückt: es geht um die Frage der Wahrheit, aber ohne dass dafür eine neutrale Position zur Verfügung stünde. »The issue is not whether there are universal norms of reasonableness, but whether these can be formulated in some neutral, framework-independent language.« (N 130/C 190 f.; vgl. N 11/C 28) Eine dritte, unabhängige Position ist nicht zu erreichen, von der aus zwischen zwei universalistischen Sichten vermittelt oder über richtige und falsche Übersetzungen entschieden werden könnte. Diese zeichnen sich vielmehr durch ihre »Einzigartigkeit« (*uniqueness*) – »as a question of translation, not salvation«<sup>22</sup>, wie Lindbeck betont, aus. Dieses Problem der »wechselseitigen Unübersetzbarkeit« (*mutually untranslatability*) verschärft sich weiter, wenn man sieht, dass aus solchen sozial konstituierten universalistischen Sichten nur zu sehen ist, was zu sehen ist, also immer Blindheit mitläuft, was bekanntlich spätestens mit der »Dialektik der Aufklärung« in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts – aber schon mit Nietzsche – auch die Aufklärung selbst einräumen muss:<sup>23</sup> Die Sicht beruht auf ihrer Begrenzung.

Darauf läuft die bereits angesprochene Inkommensurabilitätsthese hinaus. Sie betont weder eine revelatorische, noch eine soteriologische Exklusivität oder Suffizienz, weder eine Irrationalität, noch eine gesellschaftliche oder wissenschaftliche Isolation, sondern hebt das Fehlen eines neutralen Standorts hervor, eines »Ortes«, auf den man zurückkommen könnte, um differente »self-referential and self-interpreting«<sup>24</sup> Sichten im beschriebenen Sinn aufeinander zu beziehen: sei es dass man auf so etwas wie Religiosität im Allgemeinen oder Monotheismus im Besonderen oder ein bestimmtes religiöses Erbe rekurrieren könnte, sei es auf Bewusstsein oder Erfahrung in einer zeit- und kulturinvarianten anthropologischen Elementarstruktur oder andere Implikationen der menschlichen »Natur«, der Gesellschaft oder der Erkenntnis. Es bleibt nichts anderes übrig, als von dort auszugehen,

<sup>22</sup> Lindbeck, *The Gospel's Uniqueness*, 228 f. Vgl. N 129/C 189. Lindbeck rückt das hebräische Tetragramm und die christliche Trinität in diesen Zusammenhang. Die Kritik am Theorem der »Unübersetzbarkeit« sieht das epistemologische Problem der Grenze zu wenig, die sich nicht überbrücken lässt, ohne eine weitere folgenreiche Differenz zu setzen. Es geht nicht um Sprache, sondern um Sinn.

<sup>23</sup> Auch Lindbeck kokettiert mit dieser Paradoxie, wenn er von den »Enlightenment slumbers« spricht. Ders., *Atonement & the Hermeneutics of Intratextual Social Embodiment*, 225. Das, was die Kritische Theorie (Adorno, Horkheimer) – mit Pessimismus – bezeichnet, deutet sich freilich schon in der an Kants kritische Theorie anknüpfenden Bewusstseinsphilosophie, vor allem dann in Husserls Phänomenologie an.

<sup>24</sup> Lindbeck, *Scripture, Consensus and Community*, 203.

wovon man ausgeht – und sich überraschen zu lassen. Die These ist futuristisch eschatologisch ausgerichtet. Sie wendet sich nicht gegen Öffentlichkeit, sondern gegen den Anspruch des besseren Überblicks; sie richtet sich nicht gegen Lernfähigkeit, sondern gegen die Illusion, das Fremde im Eigenen abbilden oder das Eigene verlassen zu können, um das Fremde zu verstehen oder vom Fremden verstanden zu werden. Die Herausforderung besteht also – wie bei den anderen Vorschlägen auch – in der Vermittlung von Intrainseizismus und Kommunikabilität (vgl. besonders N 128–134/C 188–196).

Der Universalismus der aufklärerischen Vernunft wird sozusagen in einen Universalismus des kulturellen Blicks überführt. Dieser fordert den Wahrheitsanspruch des Christentums anders heraus als die hellenistische Antike, die mittelalterliche Ontologie oder die neuzeitliche Aufklärung. Er stellt von Einheit auf Differenz um, und auf ein Verstehen, das mit Nicht-Verstehen einhergeht. »Those for whom conversation is the key to solving interreligious problems are likely to be disappointed.« Stattdessen schlägt Lindbeck einen »idiosynkratischen Zugang« (*idiosyncratic approach*) vor.<sup>25</sup> Dieser knüpft an die Ethnologie von Geertz an, nicht aus apologetischem, sondern aus deskriptivem *second-order*-Interesse. Darin besteht die Herausforderung einer solchen Sicht von Theologie. Durch ein kommunitaristisches Abfangen beziehungsweise Umgehen des damit verbundenen Risikos nimmt sie sich allerdings den Wind dieser Herausforderung wieder aus den Segeln. Ich komme unter 5.5 und 5.6 ausführlicher darauf zurück. Zuvor aber sei der theologische Ausgangspunkt noch genauer ins Auge gefasst.

## 5.2 Soziale Grenzen des Verstehens

Das zentrale Problem dieses Zugangs ist die dogmatische Differenz. Es wird in die beiden Dilemmata von Konstanz und Diskontinuität sowie Einheit und Pluralität der Lehre gefasst (vgl. besonders N 15–19, 24/C 32–39, 48).

<sup>25</sup> Lindbeck, *The Gospel's Uniqueness*, 226, 229. Vgl. N 46–63/C 73–99. Der Einwand von Kasper über »eine merkwürdige Inkonsequenz in Lindbecks Darstellung«, die »einerseits ... die Selbstperformanz und –evidenz der kirchlichen Lehre« behauptet und »andererseits ... den Begriff der Lehre aber nicht – wie es konsequent wäre – vom biblischen und kirchlichen Gebrauch und Verständnis der Lehre her, sondern sozusagen von außen, aufgrund von anthropologischen, linguistischen, religionswissenschaftlichen Theorien« entwickle, verwechselt die Ebenen. Ders., *Postmoderne Dogmatik?*, 302 f. Vgl. Knapp, *Postmoderne Dogmatik?* Darin besteht ja der Witz des interdisziplinär gewonnenen Begriffs, dass er das Dogma auf seine soziale Performanz bezieht. Die Konzeption folgt gerade nicht der Vorstellung einer von anderen Wissenschaften und Theorielieferanten isolierbaren Theologie. Es geht ihr vielmehr um die »interdisziplinären Vorteile« ihres Ansatzes. N 130/C 190. Theorie ohne fremden Theorieimport und kritischen Theorievergleich ist auch gar nicht vorstellbar.

## Glaube in Kultur

Das heißt: erstens geht es dogmengeschichtlich um die »mutual immanence of the changeability and unchangeability of Christian doctrine« (C 18)<sup>26</sup> und zweitens ökumenisch um den Selbstwiderspruch einer »doctrinal reconciliation without capitulation« (N 16–18/C 35–37). Beides lässt sich nicht mehr mit Aufklärung oder Bereinigung der Lehre erklären.

(1) Die eine Frage lautet vielmehr: Wie kann in der Lehre, die bisher getrennt hat, Übereinstimmung hergestellt werden, ohne dass dabei auf der einen oder der anderen Seite etwas von der Lehre aufgegeben werden muss? Wie kann die Lehre als eine infallible verstanden werden, wenn sie über die Jahrhunderte immer wieder neu definiert worden ist? (Die paradoxe Verbindung von Ökumene und Infallibilität – der Schrift beziehungsweise der Lehre – gehört zu den Markenzeichen der Theologie Lindbecks.<sup>27</sup>) Anders gefragt: Wie lässt sich der christliche Glaube als *einer* verstehen, wenn er sich nur in der historischen oder konfessionellen Differenz des Verstehens beziehungsweise der Sinn-Rahmen äußert? Das Dilemma verschärft sich im Vergleich der Religionen: Wie kann die eigene Einzigartigkeit aufrecht erhalten werden, ohne das Verhältnis zu den anderen Religionen auf Bekehrung einzuschränken, ohne die Behauptungen auszuschließen, die sie über sich selbst aufstellen, und ihnen ihre Wahrheit abzusprechen, ohne »supersessionistisch« (das heißt: als enterbende beziehungsweise ersetzende Überbietung der anderen) zu wirken? Dies ist die Frage, von der im Übrigen auch Verweyens Fundamentalthologie ausgeht. Wie ist andererseits unter eben diesen Vorzeichen Mission vorstellbar? Abstrakter zugespitzt: Wie ist es möglich, dass Differenz Identität sichert und nicht relativiert beziehungsweise auflöst? Das ist das eine Problem einer »komparativen Dogmatik«, als deren »Prolegomena« sich *The Nature of Doctrine* präsentiert (vgl. N 7–9/C 16, 20–22, 23–25).

Worum es geht, veranschaulicht – ökumenisch gewendet – eine von Lindbeck mehrfach beschriebene Erinnerung an eine Rede des Straßburger Erzbischofs Elchinger beim Vatikanum II. Darin brachte dieser zum Ausdruck, wie sehr die Katholiken den Protestanten die Kenntnis der Bibel und das Dogma der Rechtfertigung zu verdanken hätten. »Dieses zentrale Dogma des Katholischen Glaubens, fuhr Elchinger fort, ist zuweilen besser außerhalb als innerhalb des Römisch-Katholischen gepflegt worden, und wenn die Katholiken nun dabei sind, es wiederzuentdecken, dann ist dies in hohem Maße den kirchlichen Gemeinschaften zu verdanken, die von der Reformation des 16. Jahrhunderts ausgegangen sind.« Lindbeck fügt hinzu:

<sup>26</sup> Der englische Text des Vorwortes zur deutschen Ausgabe ist enthalten in: Lindbeck, *The Church in a Postliberal Age*, 196–200, Zitat: 198.

<sup>27</sup> Vgl. Lindbeck, *Infallibility*; N 98–104/C 146–155. Lindbeck kritisiert allerdings, dass sich die Aufmerksamkeit der Ökumene nach *The Nature of Doctrine* von der dogmatischen Lehre weg hin zu den Prozessen der Kooperation gewendet habe: von einer thematischen zu einer prozeduralen Ökumene. Vgl. besonders ders., *Ecumenical Theology*.

»Bei diesen Worten begann ich zu meiner Überraschung zu weinen ... Es ist das einzige Mal, dass ich öffentlich geweint habe, außer bei Beerdigungen.«<sup>28</sup> Er führt dies auf den Unterschied zurück, den sie im Vergleich zum bisherigen Verhältnis zwischen katholisch und protestantisch machten, wie es sich für ihn in einem ähnlichen Auftritt von Bischof Stroßmeyer am Ersten Vatikanischen Konzil manifestierte. Dessen Aussage: »Wir dürfen nicht vergessen, dass es Millionen von Protestanten gibt, die den Herrn Jesus wahrhaft lieben«, hatte dort zu einem Eklat geführt. Elchingers Äußerungen hingegen gingen sogar noch darüber hinaus: Sie geben Luther – wenigstens zum Teil – *dogmatisch* recht. Sie besagen, dass die Bewahrung des *einen* Glaubens der Differenz seiner Lehre zu verdanken sei.

Diese Erinnerung ist mit einer weiteren verbunden. In deren Mittelpunkt steht eine Äußerung Papst Johannes XXIII. im Rahmen einer Privataudienz der delegierten »Beobachter« in Anknüpfung an Kgl 3,22f.: »Ich brauche nicht besorgt zu sein. Gottes Erbarmen fährt fort, jeden Morgen neu zu sein«. Sie konnte nur in Anspielung auf die überraschende Einberufung und die unerwarteten Wendungen des Konzils verstanden werden (»which had sent the whole Vatican bureaucracy into a tizzy«<sup>29</sup>). Das Zitat taucht in den Texten Lindbecks immer wieder auf. Es betont die Paradoxie des Unerwarteten im Rahmen von Erwartungen beziehungsweise spezifischer: des Überraschenden der Tradition. Das Konzil erscheint als exemplarische Form für diese Konstellation, für eine Struktur des Wagnisses und der Verwundbarkeit im Bezug auf das Unerwartete. Innovation erklärt sich nicht aus Akkommodation, sondern aus Ressourcement. Beide Geschichten lesen sich wie der narrative Kern der Theologie Lindbecks. Zugleich betonen sie die zentrale Bedeutung des Vatikanum II für sie.

(2) Das zweite Problem einer »komparativen Dogmatik« besteht darin, dass es das erste Problem weder als ein sprachliches oder vermittlungstechnisches (also als eines des aussagekräftigen Ausdrucks, der richtigen Information, der gelungenen Mitteilung, Symbolisierung, Theorie, Formulierung oder Übersetzung) noch als ein individuelles, subjektives (also als eines der Kognition, Wahrnehmung, Erfahrung, Aufnahmebereitschaft, Lernfähigkeit oder Kompetenz) behandelt, sondern als ein soziales: als eines der sozialen Praxis, wie unter 5.1 angedeutet und unter 5.3 weiter zu entfalten. Es geht nicht in erster Linie um die Differenz subjektiver Verständnisse beziehungsweise individueller Vorstellungsvermögen oder sprachlicher Äußerungen beziehungsweise lehramtlicher und theologischer Sätze, sondern um den Unterschied ihrer »sozialen Verkörperungen« (*social embodiments*)<sup>30</sup>, in die

<sup>28</sup> Lindbeck, *Reminiscences of Vatican II*, 17f.

<sup>29</sup> Lindbeck, *Reminiscences of Vatican II*, 18. Vgl. Ders., *Confession and Community*.

<sup>30</sup> Vgl. Lindbeck, *Atonement & the Hermeneutics of Intratextual Social Embodiment*.

## Glaube in Kultur

individuelles Erleben und Handeln, Sätze und andere Äußerungen ebenso wie deren Beschreibung und Erklärung »eingebettet« (*embedded*) sind. Anders ausgedrückt: Ausgangspunkt ist die Differenz des Glaubens, wie sie sich nicht nur in individuellen Überzeugungen, symbolischen Ausdrücken oder propositionalen Aussagen, sondern umfassender im Sozialen äußert; Ausgangspunkt ist der Unterschied, den der Glaube in der Gesellschaft macht – in den Sinn-Rahmen sozialer Praxis (vgl. N 130 f./C 191); dieser erscheint als ein »Faktor«, der sich nicht aus Subjektivem erklären lässt, sondern soziale Grenzen nach sich zieht.

An diesem spezifischen Problemzuschnitt sieht Lindbecks Programm die vorhandenen theologischen Schemata scheitern: Sie blockieren angesichts der oben beschriebenen »offensichtlich absurden Behauptungen« (N 9/C 26); sie versuchen sie zu umgehen. Für Lindbeck hingegen gewinnt diese Absurdität – ähnlich wie bei den anderen besprochenen Entwürfen – transformatorische Potenz: für die Theologie wie für das, was sie beschreibt. Das Moment der Infragestellung und des Umsturzes der Rahmen taucht im Zentrum der Tradition wieder auf und lässt die Theologie nicht unbehelligt: »Religiöse Traditionen werden ... transformiert, ... weil ein religiöses Interpretationsschema (wie immer in der religiösen Praxis und im Glauben eingebettet) Anomalien bei der Anwendung auf neue Kontexte entwickelt.« (N 39/C 67) Diese Erklärung entspricht weitgehend Kuhns Theorie über *The Structure of Scientific Revolutions* (*Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*).<sup>31</sup> Deren eigene »revolutionäre« Wirkung in den 1960er Jahren bestand bekanntlich darin, den Prozess der Wissenschaft selbst nicht aus rationalen Entscheidungen oder Argumenten zu erklären, sondern aus »Paradigmen« (wie zum Beispiel Newtons Mechanik), die sich wie Traditionen selbstverständlich und selbstkonfirmierend durchsetzen, und deren Ablösung über die Häufung unerklärlicher Anomalien läuft. Es geht nicht um die Differenz von Erkenntnis, sondern um die Differenz der (sozialen) Formung von Erkenntnis.

Dies ist nicht nur das Thema der Theologie, sondern auch ihre eigene Lage: »Als ich die herkömmlichen Erklärungsschemata (*the usual concepts*) anwandte, wie ich das in den verschiedenen Entwürfen zu der beabsichtigten vergleichenden Dogmatik tat, waren die Ergebnisse unlogisch (*incoherent*). Es schien notwendig zu sein, ein Verständnis kirchlicher Lehre zu entwickeln und zu begründen, das viel eher meinen Zwecken diene, ehe ich mit dem Projekt fortfahren konnte.« (C 17; vgl. C 21 f., N 7 f., 135/C 23–25, 198)<sup>32</sup>

<sup>31</sup> Kuhn, *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*.

<sup>32</sup> Lindbeck bezieht sich ausdrücklich auf das bei Kuhn herangezogene Experiment von Bruner und Postman. Darin wurde Probanden ein Kartenspiel vorgelegt, das neben den üblichen Karten auch solche enthielt, die darin normalerweise nicht vorkommen, zum Beispiel eine rote Pik Sechs oder eine schwarze Herz Vier. Zunächst wurden die »anorma-

Die Psychologie spricht hier von kognitiver Dissonanz; diese erzeugt Lernfähigkeit, weil sie nicht auf Dauer auszuhalten ist. Peirce verwendet hierfür den Begriff der »Abduktion«. Dabei besteht das Problem »nicht in der Realität, sondern in der Nachvollziehbarkeit dieser eigenartigen Verbindung aus Konstanz und Veränderung, aus Einheit und Vielfalt. Eine angemessene Antwort darauf heißt in diesem Fall die Realität nicht deswegen zu verleugnen, weil sie unmöglich erscheint, sondern vielmehr ihre Möglichkeit zu erklären suchen. Falls also adäquate Konzepte zur Erfassung dieser Möglichkeit nicht zur Verfügung stehen, sollte man nach besseren suchen.« (N 15/ C 33; vgl. N 9/C 26) Theorien bieten Alternativen; sie zeichnen sich dadurch aus, dass sie falsifizierbar und hypothetisch sind. Dies bezieht sich auf den beschreibenden Nachvollzug und nicht auf die beschriebene Realität; diese ist hingegen zwingend: sie ist, wie sie ist. Man sollte dabei allerdings die – unter 5.1 betonte – Zirkularität des Verhältnisses nicht übersehen. Denn das nachvollziehende Verstehen belässt die Realität nicht so, wie sie ist, sondern schafft neue »Fakten«; es ist selbst Teil der Realität. Dies gilt auch für die Theologie, die sich selbst in dem Rahmen bewegt, den sie beschreibt. Dadurch hat sie es nicht mit einer statischen Subjekt-Objekt- oder Erkenntnis-Gegenstand-Relation zu tun, sondern mit einer rekursiven Dynamik von Beschreibung und Vollzug: Die Erklärung der Möglichkeit einer Realität verändert diese Realität, die sie auf diese Weise erklärt. Bei all dem ist immer schon Sinn im Spiel.

In diesem Zusammenhang kann man auch Lindbecks viel besprochene Schematisierung wirksamer theologischer Erklärungsmuster verstehen, die sein eigener Theorievorschlag ablösen soll, und die er dafür selbst in eine Reihenfolge der Ablösung bringt. Auf diese Weise setzt er sie einerseits voraus und wird andererseits selbst zur Voraussetzung ihrer Typisierung. Am Ende hat man es gar nicht mit einer Abfolge zu tun, sondern einem eigentümlichen Nebeneinander von Sichten, die sich gegeneinander behaupten, anstatt sich zu ersetzen. Das Schema von Lindbeck beschreibt drei Typen von Schemata, von denen es sich unterscheidet: (1) propositionalistische, (2) expressivistische und (3) zweidimensionale. Man kann sie den drei religionstheologischen Varianten, Exklusivismus, Pluralismus und Inklusivismus, zuordnen, mit denen auch Lindbeck operiert.<sup>33</sup> Diese Taxonomie ist allerdings längst zum Schauplatz für die Häretisierung der jeweils anderen Theoriepositionen geworden. Sie ist aber auch aus anderen Gründen nur mehr bedingt brauchbar. Man hat Lindbecks Position selbst einem gemä-

---

len« Karten nicht richtig identifiziert, dann nach einer Betrachtungszeit waren die Probanden irritiert, schließlich erkannten die meisten, dass die eine oder andere Karte eine »falsche Farbe« hatte. Einige waren allerdings überhaupt nicht in der Lage, die falschen Karten zuzuordnen, auch nach einer vierzigfachen Verlängerung der Betrachtungszeit nicht.

<sup>33</sup> Vgl. besonders Lindbeck, *The Gospel's Uniqueness*, 226–230.

## Glaube in Kultur

figten Exklusivismus zugeordnet, während sie selber sich als »komparativ« beschreibt.<sup>34</sup> Seine Ausführungen geben freilich selbst Anlass zu einer solchen Interpretation, wenn sie die epistemologische Standortgebundenheit des Glaubens mit Sprachgebundenheit vergleichen. Es geht aber nicht darum, dass der christliche Glaube die einzig wahre Sicht verkörpere, sondern darum, dass die Wahrheit einer solchen Sicht sich nur vom Standpunkt dieser Sicht aus erweisen und nicht von einem anderen aus erklären oder bestreiten lässt. Dies ist gemeint, wenn es heißt, dass nur der Glaube über die Wahrheit »verfüge«, die er behauptet, oder im problematischen Vergleich mit der Sprache: »that a particular language is the only one that has the words and concepts that can authentically speak of the ground of being, the goal of history, and the true humanity (for Christians belief they cannot genuinely speak of these apart from telling and retelling the biblical story)« (N 61/C 96 f.). Damit wird gerade nicht die Unwahrheit anderer religiöser oder »weltanschaulicher« Positionen behauptet, ebenso wenig im Übrigen wie ihre pluralistische Parallelität oder »Gleichgültigkeit«, sondern vielmehr die Standortgebundenheit jeder Wahrheitsbehauptung. »Interreligiosität« kann dann – wiederum linguistisch problematisch formuliert – »den Anhängern anderer Religionen dabei ... helfen, ... sie zu besseren Sprechern der Sprache zu machen, die sie besitzen« (N 61 f./C 97).<sup>35</sup> Man kann die Typologie Lindbecks aber beispielsweise auch nach deren fundamentaltheologischer Verhältnisbestimmung von Glauben und Verstehen unterscheiden. Entscheidend ist, dass man die Funktion erkennt, die sie für die Positionierung der eigenen Theorie erfüllt.

(1) Der erste Typ, der »präliberale propositionale Zugang« (vgl. N 16, 23 f., 47, 49/C 34, 47 f., 74 f., 77 f.), geht dennoch davon aus, dass die Lehre des Glaubens aus »einem formal organisierten Bestand an expliziten Aussagen« (N 64/C 101) besteht, aus Zeichen, Sätzen, Informationen, Mitteilungen, die die Realität in einem semiotischen System objektiv abbilden

<sup>34</sup> Vgl. Schmidt-Leukel, *Theologie der Religionen*; ders., *Gott ohne Grenzen*. Die Typologie ist dort jeweils ergänzt um die atheistische Position. Bei Schmidt-Leukel werden die – unter 5.1 beschriebenen – Ausführungen Lindbecks zur »Unübersetzbarkeit« allerdings gegen ihren Strich gelesen, wenn sie auf ihren Widerspruch zwischen dem Pluralismus der Sichten und der Exklusivität der Wahrheit einer Sicht (»exclusivist claims«, N 11/C 29) verweisen. Vgl. ebd. besonders 149–157.

<sup>35</sup> Diese Akzentuierung einer Religionstheologie, die man als komparativ bezeichnen könnte, übersieht Schmidt-Leukel. Dessen Auffassung, dass es keine Alternative zu den drei beziehungsweise vier religionstheologischen Positionen des Exklusivismus, Inklusivismus, Pluralismus oder Atheismus gebe, lässt sich nicht halten. Sie vertritt selbst einen einheitstheoretischen Standpunkt. Die Alternative dazu besteht darin, anstatt von Einheit von Differenz auszugehen. Vgl. hierzu beispielsweise Clooney, *Comparative Theology*; Stosch, *Komparative Theologie?*; Winkler, *Nicht ausweichen an einen fernen Ort der Eigentlichkeit*.



beziehungsweise repräsentieren. Ihm entspricht ein extrinsezistischer, objektivistischer Offenbarungsbegriff. Die Wahrheit besteht entsprechend in der strukturellen Übereinstimmung (*adaequatio*, Korrespondenz, Isomorphie et cetera) der Aussagen mit der unabhängig davon vorliegenden Realität. Dies wirft dann die bekannte Frage auf, wie sich diese Adäquanz auf der Seite der Aussagen feststellen lässt (worauf dann die unterschiedlichsten Wahrheitstheorien antworten<sup>36</sup>). Differenzen lassen sich hier nur im Schema von orthodox oder häretisch darstellen: Nur *eine* Lehre kann die wahre sein, neben Irrtum und Täuschung. Man kann fundamentalistische von eher historischen Varianten dieser Auffassung, die mit einer Entwicklung in der Übereinstimmung oder einem Fortschritt des Verstehens rechnen, unterscheiden. Die Variabilität der Lehre wird dann auf ihren unterschiedlichen Grad der Übereinstimmung zurückgeführt. Letztgültigkeit bedeutet materiale Vollständigkeit. Eine Ökumene ohne Kapitulation ist hier ebenso wenig möglich wie ein nicht supersessionistisches Verständnis anderer Religionen.

(2) Die erste Theologieauffassung gilt aus Sicht der zweiten als überholt und altmodisch. Ihr gegenüber versteht diese sich als aufgeklärt und modern; sie beruft sich – wieder mit zunehmender Plausibilität (vor allem in den USA) – auf Kant und die (anthropologische) Wende zum Subjekt. Sie setzt universalistisch eine religiöse beziehungsweise religiös relevante – ursprüngliche, existentielle, elementare et cetera – Tiefenerfahrung oder -struktur voraus, (die von Schleiermacher bis Otto oder Eliade, von Marechal bis Rahner oder Tracy unterschiedlich definiert wird). Lindbeck nennt sie deshalb experientialistisch, expressivistisch oder symbolistisch (vgl. besonders N 16, 19–42, 49–51/C 34, 39–72, 78–80). Religionen werden als plurale, symbolische Objektivierungen ein und desselben authentischen präreflexiven, präsemiotischen, vorsprachlichen Erlebens aufgefasst, das »der Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt vorausgeht« (N 32/C 55). Die Frage ist allerdings, wie man hier beschreiben kann, was sich der Beschreibung gerade entzieht. Die Palette der Antworten reicht heute von mystizistischen (oder esoterischen) bis zu humanistischen und weltethischen Konzepten. »Religionen werden als vielfältige Lieferanten verschiedener Formen eines einzigen Roh-

<sup>36</sup> Das Dilemma (das sich – wie bereits unter 4.5 festgestellt – nicht einheitstheoretisch lösen lässt, es sei denn mit Rekurs auf eine außerordentliche Offenbarung) stellt sich im Übrigen auch für eine Kohärenztheorie der Wahrheit, wie auch Lindbeck weiß. Weder das Konsens- noch das Kohärenzkriterium noch beide zusammen lösen das Problem. Sie führen vielmehr vor, wie sich Wahrheit nicht darauf reduzieren lässt, auch wenn sie darauf verwiesen ist. Erinnert sei in diesem Zusammenhang außerdem an Jüngels Aussage: »Gegenüber dem traditionellen Verständnis von Wahrheit als Übereinstimmung von intellectus und res ist das christliche Verständnis von Wahrheit zunächst eher am Gegenteil von Übereinstimmung orientiert.« Ders., Wertlose Wahrheit?, 100. Vgl. den ausgezeichneten Überblick über den theologischen Stand der Diskussion von Dalferth / Stollger, Wahrheit, Glaube und Theologie.

## Glaube in Kultur

stoffs betrachtet« (N 22/C 45). Eine Invariabilität der Lehre ist nicht vorstellbar. Letztgültigkeit wird in die Ineffabilität verwiesen. Ökumene wird ebenso wie die Differenz der Religionen sekundär und relativ. In Lindbecks Typologie erscheint diese Sicht allgemein als »liberale Theologie« und wird mit der schärfsten Polemik bedacht (vgl. beispielsweise N 125 f./C 184). Wiederholt hebt Lindbeck hervor, wie sehr ihr Evidentialismus von der Gesellschaft abhängt, von der er sich unabhängig wähnt, und wie sehr sich ihr Subjektivismus einer gesellschaftlich erzeugten Illusion verdankt (vgl. besonders C 21; N 19–25, 33, 126 f./C 39–51, 56 f., 185 f.).

(3) Von den beiden anderen Typen wird schließlich eine dritte zweidimensional konstruierte Position unterschieden. Lindbecks Typologie zählt ausdrücklich Tillichs, Lonergans und Rahners Theologie dazu (vgl. besonders N 16, 24 f., 34 f., 38, 56 f./C 34, 48 f., 59 f., 64 f., Anm. 20, 89 f.). Sie ordnet diese aber sogleich pauschal der »liberalen Theologie« zu und arbeitet fortan nur noch mit der Unterscheidung von Propositionalismus und Expressivismus. Dadurch übersieht man leicht, wie gravierend ihr Unterschied nicht nur zum ersten, sondern auch zum zweiten Typ ist und wie sehr Lindbecks eigene Alternative auf diesem dritten Typ aufbaut. Dieser zeichnet sich dadurch aus, dass er die Typen eins und zwei »weiterentwickelt«, indem er sie in einer Frage-Antwort- oder Implikation-Explikation-Relation verbindet: Der Glaube erscheint weder als objektive Mitteilung von Offenbarungswahrheiten noch als beliebige Symbolisierung des unaussprechlich Einen, sondern als Antwort auf die universale Frage des menschlichen Daseins, als – durchaus überraschende – Explikation des Impliziten (implizierter anthropologischer oder kommunikativer Universalia). Die Theologie erhält die Aufgabe, die Offenbarung auf Erfahrung zu beziehen. Die Variabilität der Lehre wird aus dem Grad der Explikation erklärt, wobei dem eigenen Glauben der höchste Grad zugeschrieben wird. Ökumene dient – wenn dann – der Aufklärung und Steigerung der doktrinen Ausdrücklichkeit. Entsprechendes gilt für das Verhältnis zu anderen Religionen. Nach dieser Schematisierung müsste man sowohl die Theologie von Peukert und Arens als auch die von Verweyen am ehesten diesem Typ zuordnen.

Die Alternative von Lindbeck bezeichnet sich selbst als »postliberal«, ist allerdings nicht auf diesen Titel festgelegt (vgl. N 113/C 164, Anm. 2), der einseitig auf die Überwindung des »Expressivismus« abstellt, wofür der so genannte *Hartford Appeal of Theological Affirmation* von 1975 steht, der in den USA über die Theologie hinaus für öffentliches Aufsehen sorgte.<sup>37</sup> Dadurch wird das liberale Schema zum Dreh- und Angelpunkt zwischen »preliberal« und »postliberal«, ohne dass letzteres dadurch weiter präzisiert würde. Vielmehr versammelt sich eine Vielfalt heterogener theologischer

<sup>37</sup> Vgl. Berger / Neuhaus (Hg.), *Against the World*, 1–6.

Theoriekonzeptionen unter diesem Label, das gerne auf Yale contra Chicago reduziert wird.<sup>38</sup> »Postliberale« Konzeptionen sind aber heute längst von beiden Seiten inspiriert – wie im Übrigen auch umgekehrt »liberale«. Das Label ist zu wenig eindeutig für eine theologische Positionsbestimmung. Lindbeck selbst knüpft damit explizit an den dritten Typ seiner Schematisierung an: »Unabhängig davon, welche Schwierigkeiten mit diesem Ansatz verbunden sind, hat er doch bis jetzt die umfassendste Anstrengung gezeitigt, um moderne und traditionelle Wege der begrifflichen und theoretischen Erfassung von Religion und religiöser Lehre miteinander zu versöhnen, und muss daher von jedem, der einen anderen Weg gehen will, ernst genommen werden.« (N 24f./C49) Dieser andere Weg besteht in erster Linie darin, dass er der Ausschließlichkeit der Alternative von Subjektivismus oder Objektivismus dadurch zu entgehen versucht, dass er die Aufmerksamkeit auf die kulturelle Formung von Information, von Erleben und Handeln, sowie von deren Relationierung lenkt. Das englische Wort »informing«, das Lindbeck in diesem Zusammenhang und in Anspielung an den aristotelischen Hylemorphismus benutzt (vgl. N 34f./C 59), lässt sich im Deutschen nicht adäquat wiedergeben. Das Konzept arbeitet allerdings auch nicht mit der Materie-Form-Differenz, sondern mit einer Form-Form-Differenz, mit der Differenz von Sichten. Das Interesse zielt auf die Überwindung des Subjekt-Objekt-Schemas. Angesichts dieser Positionierung überrascht es dann auch nicht, dass der Vorschlag von beiden Seiten kritisiert worden ist: als Mangel entweder an Propositionalismus (Ontologie oder Metaphysik) oder an Universalismus (Subjektbewusstsein oder Aufklärung).<sup>39</sup>

Der Kulturbegriff wird jedoch bei Lindbeck weder an die Stelle des Subjekts, noch des Objekts, noch der Vermittlung von beiden Seiten gesetzt. Er steht vielmehr dafür, dass es nicht genügt, nur auf die eine oder die

<sup>38</sup> Als Väter der »Yale-School« beziehungsweise »New-Yale-School« gelten Niebuhr, Childs und Kelsey sowie vor allem Frei und Lindbeck, als ihre Vertreter unter anderem Hauerwas, Hunsinger, Marshall, Placher, Thiemann und Wallace sowie katholischerseits Baxter, Buckley, DiNoia, die sich in ihren Positionen zum Teil deutlich von ihren »Vorfahren« unterscheiden, vor allem in der Forcierung der exklusivistischen und kommunitaristischen Lesart. Ihnen wird die »Chicago-School« mit Eliade und Ricoeur sowie Farley, Kaufman, Ogden und Tracy gegenübergestellt. Beide »Schulen« zeichnen sich durch ihre konfessionelle Diversität (Lutheraner, Baptisten, Methodisten, Mennoniten, Katholiken et cetera) aus. Vgl. Buckley, *Revisionists and Liberals*; MacGrath, *The Genesis of Doctrine*; ders., *The Science of God*; Phillips / Okholm (Hg.), *The Nature of Confession*; Placher, *Postliberal Theology*.

<sup>39</sup> Vgl. zum Beispiel Milbank, *Theology and Social Theory*, 382–388; Tracy, *Lindbeck's New Program for Theology*; Knapp, *Postmoderne Dogmatik?*; Kasper, *Postmoderne Dogmatik?*; Arens, *Im Fegefeuer der Fundamentaltheologie*; Müller, *Wieviel Vernunft braucht der Glaube?*, der Lindbeck – aus begründungstheoretischen Gründen – gleich zusammen mit Schüssler Fiorenza und Tracy, mit Knitter und Hick, sowie mit Papst Benedikt XVI. (Ratzinger) in einen Topf wirft.

## Glaube in Kultur

andere Seite zu achten: es kommt einerseits nicht nur auf das Propositionale an, sondern auf den pragmatischen Zusammenhang oder – anders ausgedrückt – auf die Aussage, die im Zusammenhang des sozialen Gebrauchs von Aussagen steckt; es kommt andererseits genauso wenig stattdessen nur auf die Erfahrung an, sondern auf den Sinn beziehungsweise auf die Form, wie man damit versteht, was man versteht; ebenso wenig lassen sich schließlich die Probleme der einen oder der anderen Auffassung durch eine – wie auch immer geartete – Korrelation von beiden lösen. Vielmehr erscheint Verstehen weder als Mitteilung von Informationen, noch als inneres Erleben oder symbolische Kommunikation, noch als relational steigerbare Explikation, sondern in einem semantischen Rahmen, der innen von außen, eigen von fremd unterscheidet, und auf diese Weise eine Sicht eröffnet, in der man sieht, was man sieht, und nicht sieht, was man nicht sieht.

Anstatt Sinn auf ontologische oder transzendente, präreflexive oder relationale (beziehungsweise mehrdimensionale) Einheit zurückzuführen, wird die Differenz hervorgehoben, die er macht, die Grenze als Konstitutivum des Verstehens; das Wahrheitsproblem lässt sich nicht jenseits dieser Grenze lösen. Das Verhältnis von Glauben und Verstehen wird weder neuscholastisch noch biblizistisch, weder bewusstseinstheoretisch noch anthropologisch erklärt, sondern – sozusagen – ethnologisch. Es geht um die Möglichkeit des Verstehens sozialer Formen des Verstehens; es geht um Sinn-Grenzen, die der christliche Glaube in der Gesellschaft zieht, wenn er auf andere stößt. Auf die epistemologischen und die hermeneutischen Schwierigkeiten, die man sich dadurch einhandelt, werde ich unter 5.5 und 5.6 noch einmal eingehen. Zunächst aber weiter in Lindbecks Konzeption.

### 5.3 Frameworks, Grammatologie und Kommunitarismus

Im Zentrum des beschriebenen Zugangs steht bei Lindbeck der bereits mehrfach erwähnte Begriff des *framework*. Er spielt vor allem in der Soziologie und in der Psychologie eine Rolle und taucht dort unter weiteren Namen auf: Schema, *script*, *frame*, *prototype*, *cognitive map*, *implicit theory* et cetera. Üblicherweise wird er mit kognitivem Rahmen oder Interpretationsrahmen übersetzt. Die Horizontmetapher legt sich nahe. Gemeint ist die kognitive beziehungsweise hermeneutische Gebundenheit an einen Standort, der einschließt und ausschließt: an eine Sicht, die in ihrer Einschränkung – im Sinn von Selektivität und Determination – Erkenntnis, Rationalität, Wissen et cetera ermöglicht. Die Aufmerksamkeit richtet sich auf die Paradoxie der Begrenzung, die die Sicht freigibt, auf den Widerspruch, dass sich die Öffnung des Blicks seiner Beschränkung verdankt. Bei Lindbeck kommt es – im Unterschied zu Verweyens Ikonik – auf die soziologische

Bedeutung an, wie sie vor allem von Goffman geprägt ist und sich fest in der Wissenschaft eingebürgert hat.<sup>40</sup>

Die Schwierigkeit besteht darin, sich das Gemeinte nicht räumlich oder gegenständlich vorzustellen, wie es die Metapher des Rahmens nahe legt. Es ist nicht auf eine lokale oder regionale Gebundenheit bezogen, nicht auf Kategorien der Wahrnehmung oder des Bewusstseins (Intentionen, Emotionen, Vorurteile), nicht auf Sprachbarrieren (Sprachen, Idiolekte, Sprachfähigkeiten) und nicht auf ethnische Grenzen. All diese Dimensionen rücken vielmehr in den Zusammenhang des Sozialen. Dieses erscheint als der Horizont des Verstehens. Es geht um die soziale Formung von Sinn.

Das Interesse zielt auf die gesellschaftliche Konstruktion von Erkenntnis und Verstehen. Mit *frameworks* sind komplexe Konstellationen im Verhältnis von Individuen und Gesellschaft bezeichnet, genauer: semiotische Konfigurationen, die sich in (kognitiven, emotionalen, praktischen, sprachlichen, religiösen et cetera) *skills* verkörpern. In diesen regenerieren sich die *frameworks* laufend, nicht über reflexives Wissen oder rationale Entscheidungen, sondern über Übung und Gewohnheit, über Wiederholung, über Know-how – wie bei einem Künstler, so Lindbecks Beispiel.<sup>41</sup> Auf diese Weise sind Handeln und Erleben in soziale Sinn-Rahmen »eingebettet« (*embedded*), »eingetaucht« (*steeped in*), »sozial geprägt« (*socially shaped*); ihr Sinn wird zugleich in soziale Bahnen gelenkt, die man nicht von heute auf morgen verlassen kann, auch wenn diese veränderbar sind. Die Affinitäten zu Wittgensteins Weltbildbegriff sind offensichtlich. Dabei geht es nicht um eine transzendente, transhistorische Kategorie, sondern um ein kontingentes, plastisches, historisches, aber nicht beliebiges Verhältnis, wie es die Flussbettmetapher veranschaulicht: »Ja, das Ufer jenes Flusses besteht zum Teil aus hartem Gestein, das keiner oder einer unmerklichen Änderung unterliegt, und teils aus Sand, der bald hier bald dort weg- und angeschwemmt wird.«<sup>42</sup> Das Flussbett bildet sich permanent – merklich oder unmerklich – in der Differenz von Fluss und Ufer, von lose und fest. Lindbeck spricht etwas ungenau von einem »dialektischen« Verhältnis beziehungsweise einer »reziproken Kausalität« (N 33/ C 57). Die Rahmen bewegen sich sozusagen selbstverständlich mit dem individuellen Handeln und Erleben, welches sie

<sup>40</sup> Vgl. Goffman, Rahmen-Analyse. Seinem Sinn nach taucht der Begriff schon früher auf: Vgl. Halbwachs, Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen, wo von »cadres« die Rede ist. Lindbeck bezieht den Begriff vor allem über Kelsey, The Uses of Scriptures in Recent Theology.

<sup>41</sup> Es geht um ein Wissen, wie. Vgl. N 35, 68 f., 130 f./C 60, 107 f., 191 f. Dies ist mit Fertigkeit (*skill*) gemeint. In diesem Sinn fasst Lindbeck auch »Intelligibility as Skill« auf, was in der deutschen Fassung irreführend mit Mittelbarkeit anstatt mit Verstehbarkeit übersetzt ist. N 128–134/C 188–196.

<sup>42</sup> ÜG § 99. Lindbeck bezieht sich ausdrücklich auf diese Schrift, ohne allerdings auf deren Begriff des Weltbildes einzugehen. Vgl. N 11/C 28.

## Glaube in Kultur

regulieren beziehungsweise identifizieren. Es kommt nur darauf an, sich darunter nicht etwas Empirisches oder Geographisches, einen lokalisierbaren Raum oder eine begrenzte Menge vorzustellen. Vielmehr geht es um die soziale Dimension des Sinns, wie er sich gleichsam in einem Hin und Her von Äußerungen und Rahmen, Instabilität und Stabilität, Aktualität und Horizont sowie in der Differenz dieser flussbettartigen Verhältnisse laufend in der Gesellschaft regeneriert – und das wissenschaftstheoretische Problem des Zugangs zu dieser Dimension.

Kurz gesagt, *frameworks* erscheinen als der Begriff, der erklären soll, wie sich Verstehen sozial formt: in der Differenz der Differenzen von Aktualität und Horizont im Verhältnis von Individualität und Sozialität. In dieser komplexen Konstellation kristallisiert sich (1) eine eigene Rationalität heraus, mit eigenen Wahrheitskriterien, mit der Fähigkeit zur Reflexivität, mit einem sozialen Gedächtnis, die sich (2) nicht theoretisch formalisieren lässt, sondern »far richer and more subtle than can be explicitly articulated« (N 35/C 60; vgl. N 130 f./C 191), darstellt, und die (3) nicht von außen (weder von subjektivem Bewusstsein noch von anderen hermeneutischen Rahmen) kontrollierbar, sondern nur von innen zugänglich ist, oder genauer: Fremdes gewinnt nur Einfluss innerhalb des eigenen Rahmens, der sich dadurch verändert. Darin liegt die Pointe dessen, was bei Lindbeck »Unübersetzbarkeit« heißt. Der Begriff bezeichnet gerade nicht die Unbeeinflussbarkeit oder Unveränderbarkeit, sondern die Grenze zwischen fremd und eigen, die sich nicht von außen beschreiben, aber auch nicht von innen umfassend artikulieren lässt; sie bedeutet gerade nicht die Absolutheit des Eigenen, sondern dessen Kontingenz; sie warnt davor, Sinn so einfach zu konzipieren, wie dies die Übersetzungslogik vorgibt; sie hält seine Erklärung aus bewussten Intentionen, kollektiven Absichten oder rationalen Zielen für Illusion. »Eine unpersönlichere Ausdrucksweise ist daher vonnöten.« (N 95/C 141, Anm. 10)

Als Alternative zu diesen (objektivierenden oder personalisierenden) Reduktionen versteht Lindbeck seine grammatologische Beschreibung dieser komplexen Konstellation, wie in der eben zitierten wichtigen Fußnote betont: »die Vorstellung von etwas wie grammatischen Prinzipien oder Zwängen ..., um die Kontinuität unter den Diskontinuitäten in Begriffe zu fassen, die die Gedankenwelt der ersten Christen charakterisieren.«<sup>43</sup> Diese führt allerdings – wie bereits unter 5.1 angedeutet – zu anderen, nicht minder gravierenden epistemologischen Schwierigkeiten. Der Begriff der Grammatik lässt sich kaum von seiner normativen beziehungsweise regulativen

<sup>43</sup> Nach Lindbeck lassen sich drei Regeln benennen: (1) das monotheistische Prinzip, (2) das Prinzip der historischen Bestimmtheit und (3) das Prinzip des »christologischen Maximalismus«, das besagt, dass jede mögliche Bedeutung Jesus zugeschrieben werden könne, die den Regeln 1 und 2 nicht widerspreche. Vgl. N 95 f./C 141 f.

Bedeutung lösen. Dies wirft weitere Fragen auf: Was geschieht, wenn man etwas, das latent wirkt, als »Regel« entlarvt? Ändert sich dadurch nicht das »Spiel«? Wird dadurch nicht eine neue »Regel« eingeführt, mindestens diejenige, zwischen geregelt und ungeregt, regulär und irregulär zu unterscheiden? Selbst eine Sprache erklärt sich nicht nur aus ihrer Grammatik, sondern eher aus dem Hin und Her von normal und abweichend, eindeutig und doppelsinnig, logisch und paradox, beschreibbar und unbeschreibbar (wie man auch einen Witz nicht erklären kann, ohne den Spaß dabei zu verlieren). Wie verändert sich der Glaube, wenn er grammatologisch wiederbeschrieben wird?

(1) Insofern trägt es zum einen wenig zur weiteren Präzisierung bei, Religionen mit Sprachen zu vergleichen, Glauben mit Sprachfertigkeit (Beherrschen einer Technik, Befolgen von Regeln) und kirchliche Lehre oder Theologie (ohne weitergehende Differenzierung<sup>44</sup>) mit Sprachgrammatik. Die Bezeichnung des Forschungsprogramms von Lindbeck als »cultural-linguistic approach« stiftet mehr Verwirrung als Klarheit. Es unterscheidet nicht scharf genug zwischen Kultur und Sprache, sondern behandelt Kultur wie eine Sprache, die nur diejenigen beherrschen, die sie sprechen (vgl. besonders N 60–62/C 95–98). Sinn wird dadurch zur Übungssache. Weder aber geht es darum, eine Theorie der religiösen Sprache oder der Gottesrede zu entwickeln, noch darum, das Soziale an die Stelle des neuzeitlichen Subjekts zu setzen (an die die Linguistik die Sprache zu positionieren tendiert). Die Sprache ist nicht der Grund, sondern der Ausdruck des Problems; nicht die Sprache bestimmt den Sinn, sondern der Sinn die Sprache: »Natural languages have the grammatical flexibility and lexical potential to develop into adequate vehicles for biblical ... and ... non-biblical comprehensive outlooks.«<sup>45</sup>

Sinn hat erstens mit Sichten zu tun, die sich darin unterscheiden, wie sie sich und die Welt verstehen; er ist folglich nicht einheits-, sondern differenztheoretisch zu erklären; er lässt sich nicht auf einen Grund (oder ein Ziel) zurückführen, sondern wird durch seine Grenzen bestimmt. Lindbeck spricht – wie unter 5.1 erwähnt – an anderer Stelle deshalb viel treffender vom »idiosynkratischen Zugang«. Sinn formt sich zweitens nicht nur in sprachlichen oder anderen praktischen Grenzen, Schemata oder *frameworks*, sondern in weiteren Medien (*vehicles*) der Kopplung von Individuellem und Sozialem im oben beschriebenen Sinn. Verweyen betont in diesem Zusammenhang das Ikonische. Man kann darüber hinaus die Musik, elektronische Medien, Kunst oder Geld, Orte und Zeiten et alii nennen. Lindbeck thematisiert in diesem Zusammenhang auch explizit das Problem der Macht.<sup>46</sup>

<sup>44</sup> Die Theologie hat nach Lindbeck »die Umstände ... zu spezifizieren«, unter denen die jeweiligen Lehrsätze gelten. Vgl. N 107/C 160.

<sup>45</sup> Lindbeck, *The Gospel's Uniqueness*, 231.

<sup>46</sup> Vgl. Lindbeck, *Heilige Schrift, Konsens und Gemeinschaft*, 67–70. Darin diskutiert er

## Glaube in Kultur

Diese Erweiterung lässt sich weniger durch eine Relecture der Weltbild- und Sprachspielthesen Wittgensteins erreichen (die gerade auf Sprache einschränken) als vielmehr über die Ethnologie von Geertz, auf die sich Lindbecks Vorschlag primär beruft (vgl. N 113–117/C 18, 164–169).<sup>47</sup> Diese profitiert zwar ebenfalls von Wittgensteins Philosophie, aber darüber hinaus von Heideggers und Gadammers Hermeneutik in Verbindung mit dem ethnologischen Forschungsstand ihrer Zeit, an den sie anknüpft, um sich von ihm abzugrenzen. Sie fokussiert zum einen nicht nur auf das Medium der Sprache und pointiert zum anderen viel schärfer das Bezugsproblem: die Grenzen des Verstehens angesichts des Fremden, das Dilemma des Verstehens im Moment der Entzogenheit des Verstehens und die epistemologischen Schwierigkeiten, die sich daraus ergeben, die zwar meist zuerst und signifikant an der Sprache auffallen, sich aber nicht darin erschöpfen. Sie wirft die Fragen auf, um die es unter 5.5 und 5.6 vor allem gehen wird: Was bedeutet Kultur? Was geschieht, wenn man es mit Kultur zu tun bekommt?

(2) Zum anderen handelt sich das Programm weitere Schwierigkeiten ein, wenn es die beschriebenen epistemologischen Probleme mit einem kommunitaristischen Appell zu lösen versucht. Man hat ihm deswegen »Wittgensteinischen Fideismus«, Relativismus, Postmodernismus, Neokonservatismus, Konfessionalismus, Tribalismus et cetera zugeschrieben und diese Zuschreibungen zur eigenen zustimmenden oder ablehnenden Positionierung genutzt. Die Hauptkritik zielt darauf, dass es eine antiöffentliche, »sektiererische« Theologiekonzeption und einen relativistischen Wahrheitsbegriff mit einer »schwachen« Rationalitätsauffassung vertrete. Es bringt sich selbst explizit in den Theoriezusammenhang des Kommunitarismus (vgl. C 20). Unter diesem Label firmieren äußerst heterogene Theoriepositionen aus dem nordamerikanischen Raum, die sich gewöhnlich selbst nicht so betiteln.<sup>48</sup> Spätestens seit der durch Sandels Kritik der – paradigmatisch

---

im Zusammenhang des *sensus fidelium* das Problem der Demokratie, der Bürokratie und der Hierarchie.

<sup>47</sup> Zu Lesarten im Sinn Wittgensteins vgl. Eibach-Danzeglocke, *Theologie als Grammatik*; Sedmak, *Sozialtheologie*; ders., *Lokale Theologien und globale Kirche*; ders., *Kalkül und Kultur*; Stosch, *Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz*.

<sup>48</sup> Vgl. nur Seelmann (Hg.), *Kommunitarismus versus Liberalismus*; Honeth (Hg.), *Kommunitarismus*; Reese-Schäfer, *Was ist Kommunitarismus?*; Zahlmann (Hg.), *Kommunitarismus in der Diskussion*. Lindbeck nennt Charles Taylor, *Sources of Selfe*, und Alasdair MacIntyre, *After Virtue*. Weitere bekannte Namen sind Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*; Michael Walzer, *Spheres of Justice*; oder Amitai Etzioni, *The Spirit of Community*, von dem vor allem die politische Bewegung des Kommunitarismus auch in Europa inspiriert ist. In ihrer Kritik an einer kommunitaristischen Theologie stimmen Arens und Verwey weitgehend überein, wobei ersterer sich wesentlich differenzierter äußert. Vgl. Arens, *Der Sinn für Zugehörigkeit*; ders., *Kirchlicher Kommunitarismus*; ders. / Manemann, *Wie sollen wir zusammen leben?*; Verwey, *Theologie im Zeichen der schwachen Vernunft*, 20–29; G 138, 140, 182, 290, 306.



für den US-amerikanischen Liberalismus genommenen – *Theory of Justice* von John Rawls ausgelösten sogenannten »Kommunitarismus-Debatte« der 1980er Jahre verlaufen die Grenzlinien allerdings keineswegs mehr so eindeutig zwischen Partikularismus oder Universalismus, Neokonservatismus oder Liberalismus, Gemeinschaftssinn oder Individualismus, Ansatz beim Sozialen oder beim Subjektiven.

Sicherlich spitzt sich bei Lindbeck – wie in kommunitaristischen Auffassungen überhaupt – die primäre Betonung der sozialen Einbettung von Theoriepositionen und der sozialen Kontingenz universalistischer Standpunkte auf eine normative Erklärung des Sozialen zu. Wie bereits angeklungen läuft diese darauf hinaus, soziale Ordnung – in Abgrenzung von antidemokratischen, intentionalistischen, kollektivistischen, utilitaristischen oder vertragstheoretischen Begründungen – auf das »Teilen« (*sharing*) von Werten, Identitäten, Praktiken et cetera zurückzuführen und dafür bevorzugt auf den Begriff der »Gemeinschaft« (*community*) zurückzugreifen (der dem Kommunitarismus seinen Namen gibt): Eine Gemeinschaft lässt sich (nur) an den »Regeln« unterscheiden und kritisch messen (Kritik von innen), denen ihre Mitglieder in dem, was sie tun, praktisch – explizit und implizit – folgen. Diese Vorstellung kann dann weiter auf ein ethnisches Verständnis eingeschränkt werden. Jedenfalls reduziert sie gewöhnlich Kommunikation auf *face-to-face*-Interaktion, betont vor allem Kohäsion, Partizipation und Sozialisation (Einübung) und verbindet sich gerne – mit Rekurs auf die Klassiker von Aristoteles bis Thomas von Aquin – mit einer modernen Tugendethik. Dazu wären allerdings weitere Differenzierungen angebracht, insbesondere im Bezug auf den Aspekt der Transformation von »Regeln«, der an Bedeutung gewonnen hat. Die Theorien haben bis heute eine beachtliche Komplexität erreicht, auf die die Theologie (ebenso wenig wie die anderen Wissenschaften) jedenfalls nicht verzichten sollte.

Das entscheidende Problem besteht darin, dass sie das Verhältnis von Subjektivität und Sozialität in der Konstitution von Sinn unterbestimmt lassen, wie es sich bei Lindbeck mit dem Begriff der *frameworks* (und anderer *vehicles*) andeutet. Die Parallelisierung von Kultur und Sprache trägt das Übrige zu dieser Schwierigkeit bei. Diese täuscht darüber hinweg, dass sich zum einen die moderne Weltgesellschaft weder in abgrenzbare Sprachgruppen einteilen noch als Gemeinschaft von Gemeinschaften (beziehungsweise *tribes*) erklären lässt. Man muss dabei nicht einmal nur an Migration und Multikulturalität oder an Tele- und Computerkommunikation denken, sondern sich lediglich die Frage stellen, wie eine solche Gemeinschaft verbindende oder enthaltende Gemeinschaft beschaffen sein soll. Was soll der Begriff der Völkergemeinschaft oder der Freundschaft zwischen Staaten anderes sein als eine politische Metapher? Zum anderen versteht sich auch der christliche Glaube (ebenso wenig wie die Weltreligionen) nicht tribal oder

## Glaube in Kultur

nativ; anders ausgedrückt: das Volk Gottes ist nicht auf ein Volk beschränkt; der christliche Glaube ist nicht an Herkunft oder andere soziale Formen von Mitgliedschaft (Familie, Stamm, Bürgerschaft et alii) gebunden. Geographische Grenzen oder die einer Population sind nicht ausschlaggebend, sondern auf die Form des Verstehens kommt es an, die universalistisch hier wie dort in ihrer lokalen, traditionellen oder kulturellen Spezifik gilt. Lindbeck selbst betont, wie schwierig es ist, »to draw the boundaries between ›cultural-linguistic groupings«<sup>49</sup>, und dass »Society and religion cannot be separated«<sup>50</sup>. Vielmehr geht es um die Differenz von Sichten, wie sie sich flussbettartig – in *frameworks* und anderen sozialen Medien – durch die Gesellschaft ziehen. Pointiert formuliert: Der Standort entscheidet, nicht die Lokalität. Dies bedeutet nicht, dass es darauf nicht ankäme. Aber diese spielt ebenso wie Mitgliedschaft eine Rolle im Rahmen einer Sicht und nicht umgekehrt.

Der Partikularismus vertritt selbst eine Sicht; man muss seine Auffassung nicht teilen, Standorte ließen sich sozusagen friedlich über den Globus verteilen. Jedenfalls kommt man immer wieder an den Punkt, wo das Eigene sich vom Anderen unterscheidet – und dies nicht in einem partiellen, sondern in einem universalistischen Sinn. Es geht nicht um ein Puzzleteil, sondern um das ganze Puzzle. Dies trifft auf den christlichen Glauben ebenso zu wie auf die anderen Weltreligionen; sie lassen sich nicht partikularisieren.<sup>51</sup>

#### 5.4 Eine Frage des Zugangs

Die ekklesiologischen Konsequenzen aus seiner grammatologischen Beschreibung führen bei Lindbeck zu merkwürdigen Inkonsistenzen. Diese rühren vor allem aus der – oben beschriebenen – kommunitaristischen Erklärung von »religions as community-forming semiotic systems ... which shape community identities«<sup>52</sup>, das heißt: aus der Reduktion von Religion auf die Formung von gemeinschaftlichen Identitäten, von Sinn auf Gemeinschaftssinn, vom Ganzen auf einen Teil. »When or if de-Christianization reduces Christians to a small minority, they will need for the sake of survival to form communities that strive without traditionalist rigidity to cultivate

<sup>49</sup> Lindbeck, *The Church*, 275, Anm. 19. Vgl. N 30–45/C 55–72. Dieses Problem haben auch andere kulturell ansetzende theologische Entwürfe. Vgl. zum Beispiel Schreiter, *Abschied vom Gott der Europäer*; ders., *Die neue Katholizität*; Hintersteiner, *Traditionen überschreiten*; Sedmak, *Lokale Theologien und globale Kirche*. Verwiesen sei auch auf meine Ausführungen hierzu unter 2.5.

<sup>50</sup> Lindbeck, *The Gospel's Uniqueness*, 251.

<sup>51</sup> Das Problem definiert auch Papst Benedikt XVI. in Anknüpfung an die Enzyklika *Fides et ratio*. Vgl. Ratzinger, *Glaube, Wahrheit und Kultur*.

<sup>52</sup> Lindbeck, *The Gospel's Uniqueness*, 225. Vgl. ders., *Confession and Community*.

their native tongue and learn to act accordingly.« (N 133 f./C 196) Wichtig ist, dass man die Frage erkennt, auf die diese Vorstellung antwortet; sie lässt sich in etwa so formulieren: Wie kann Sinn, der einer Beschreibung zweiter Ordnung ausgesetzt ist, die das Wie am Was hervorhebt, und so in die kulturelle Differenz der Sichten gerät, als selbstverständlich wiedergewonnen oder gar maximiert werden? Oder: Wie kann der Glaube nach seiner Beschreibung als eine soziale Sicht unter anderen wieder zum Glauben kommen? Darauf lautet die Antwort, dies sei – unter den gegenwärtigen Umständen nur – durch die Eingrenzung von sozialen Nischen einer »zweiten Naivität« möglich; diese zielt auf eine »consensus-and-community-building power of a biblically informed (durchformten) *sensus fidelium*«; diese instinktive Sensibilität könne über die nötige ontologische »Naivität« verfügen, um dem – vor allem durch die historisch-kritische Exegese und den Konflikt ihrer Interpretationen entfachten – »furor theologicus« standzuhalten.<sup>53</sup> Besteht der Sinn der Theologie darin, vor Theologie zu warnen? Die Antwort löst das genannte Problem nicht, sie erklärt es nicht einmal.

»Nun hält die wissenschaftliche und nicht mehr die hierarchisch-klerikale Elite die Bibel in Beschlag, so dass sie für das allgemeine Volk weithin unzugänglich ist«, so Lindbecks Diagnose. Volk ist hier im Sinn von »ordinary folk«, »popular level«, »laity« verstanden. Ihm wird ein *sensus* aus der Konsonanz mit der Bibel zugeschrieben, der – klassisch (im Sinn von Thomas von Aquin oder von Newmans »illative sense«) – wie ein Instinkt konzipiert ist: »Er nährt sich aus der Schrift, wie sie durch Liturgie, Predigt, Katechese, persönliche Lektüre und die allgemeine Kultur überliefert wird, und wird durch Gemeinschaftsbande nicht nur kirchlicher, sondern auch gesellschaftlicher und ethnischer Natur aufrechterhalten. Wäre dem nicht so, könnte keine Kultur den ›furor theologicus‹ überleben.«<sup>54</sup> Verweyens Fundamentalthologie bezieht sich ausdrücklich zustimmend auf diese Einschätzung, hält jedoch nichts vom kommunitaristischen Ausweg, sondern kommt zu einer entsprechend anderen Schlussfolgerung: »Verantwortung ... vor der geschichtlichen Vernunft« (vgl. G 290). Im Unterschied zu beiden Auffassungen stehen empirische Forschungsansätze, die eine theologische Systematik aus dem Vollzug der Gläubigen zu erheben versuchen.<sup>55</sup>

Lindbeck hat schon 1978 »eine Art ›second naivete‹« im Sinn von Ricoeur vor Augen, »worin die Realität interpretiert wird innerhalb des durch die Schrift vorgegebenen Rahmens und nicht die Schrift in einem außer-bib-

<sup>53</sup> Lindbeck, *Scripture, Consensus and Community*, 207 f., 213.

<sup>54</sup> Lindbeck, *Heilige Schrift, Konsens und Gemeinschaft*, 64 f.

<sup>55</sup> Vgl. zum Beispiel Jörns, *Die neuen Gesichter Gottes*; ders., *Notwendige Abschiede*. Man müsste, wenn man so untersucht, freilich noch umfassender ansetzen und die gesellschaftlich kursierenden sprachlichen und semantischen Schemata überhaupt auf Glaubensausagen hin analysieren.

## Glaube in Kultur

lischen System ihre Deutung erhält«. Als Ziel nennt er auch 1989 einen »genuinely theological ... first-order attempt to get guidance from Scripture, instead of a second-order account of the need and possibility of doing so«. <sup>56</sup> Ihm deshalb Sektiererei im üblichen Wortsinn vorzuwerfen, trifft nicht das Problem, auch wenn Lindbeck selbst in seinen frühen Äußerungen auf diesen Begriff zurückgreift. Darin geht es um die Frage: »Is it possible that there might develop an ecumenical sectarianism, that is, a worldwide network of churches which are sectarian in the flavor and intimacy of their communal life, but which are ecumenical – or, if you prefer ›catholic‹ – in their inclusion of rich and poor, black and white, educated and uneducated, alien and native?« <sup>57</sup> Der Begriff wird hier im Sinn von einer Intensität verwendet, die Schicht-, Kultur-, Sprach-, Nationengrenzen überschreitet. Diese andere Inklusion wird allerdings an die aktive Partizipation an einem »communal life« gebunden, das der Heiligen Schrift folgt – in sozial unterscheidbaren *face-to-face*-Interaktionen. Vorausgesetzt werden »communities which whole-heartedly laud and bless the Holy Name«. <sup>58</sup> Das Problem liegt in der Definition der Grenze, das trotz des Verzichts auf das Prädikat »secterian« auch in den späteren Schriften Lindbecks erhalten bleibt.

Die Schwierigkeiten beginnen damit, den Glauben in soziale Oasen zu verlegen, in denen dieser sich in einer postkritischen Ontologie erster Ordnung nähren und in dieser Selbstverständlichkeit der Heiligen Schrift als »embedded guide for the social construction of reality« <sup>59</sup> folgen könnte; zentral ist die Doxologie. Auf diese Weise würde sich der Glaube gleichsam osmotisch in der Gesellschaft ausbreiten: »Das alles ist ein Traum, ein Lichtstreif am Horizont, doch würde man anfangen, ihn selbst nur an einigen wenigen verstreuten Orten zu verwirklichen, dann würde das den lebendigen Beweis dafür liefern, dass die Schrift ein zur Einheit führender und befolgbarer Text ist.« <sup>60</sup>

Wie aber soll man sich eine solche soziale Osmose einer doxologischen

<sup>56</sup> Lindbeck, *Theologische Methode und Wissenschaftstheorie*, 280; ders., *Scripture, Consensus and Community*, 284, Anm. 12 = *Heilige Schrift, Konsens und Gemeinschaft*, 80, Anm. 11. Vgl. hierzu auch Wallace, *The Second Naiveté*.

<sup>57</sup> Ders., *Ecumenism and the Future of Belief*, 101. Vgl. ders., *The Sectarian Future of the Church*; ders., *The Future of Roman Catholic Theology*.

<sup>58</sup> Lindbeck, *The Gospel's Uniqueness*, 249. Dies ruft nicht nur Assoziationen mit Bibel-, Basis- oder Freien Gemeinschaften hervor, sondern auch mit der klassischen Form der Klöster. Diese weisen allerdings eine wesentlich komplexere »Bauart« auf, als dies der Gemeinschaftsbegriff unterstellt; sie verfügen über ein differenziertes Verhältnis von sozialer Geschlossenheit und Offenheit; sie verstehen sich nicht als *das* Modell des Christentums, sondern als *eine* spezifische Möglichkeit.

<sup>59</sup> Lindbeck, *Atonement & the Hermeneutics of Intratextual Social Embodiment*, 227, 238, 240.

<sup>60</sup> Lindbeck, *Heilige Schrift, Konsens und Gemeinschaft*, 78. Irgendwie erinnert dieser Vorschlag wieder an die Konzeption der Klöster. Zur israelologischen Begründung vgl. auch

Praxis erster Ordnung als moderne Form von Mission vorstellen: als Imprägnierung der Gesellschaft von einer Seite aus oder als Permeabilität nach außen wie nach innen? Wie kann sich das eine, die Immission, oder das andere, die Transmission, einer erneuten Beschreibung zweiter Ordnung entziehen? Was ist das für eine Grenze, die einerseits naiv zu ziehen ist und andererseits zugleich öffentlich sein soll? Wie kann sie geschlossen und offen zugleich sein? Transportieren die Mitglieder ihre Überzeugung sozusagen hin und her oder sorgt ihr Glaubenssinn dafür, und zwar sowohl für die Begrenzung als auch für die Durchlässigkeit? Verliert dieser dann durch seine Diffusion in der Gesellschaft seine gemeinschaftliche Konzentration oder verdichtet er sich stattdessen? Ist die Wirkung gleichsam eine entropische oder umgekehrt: eine intensivierende? Oder bedeutet Osmose stattdessen eine Absorbierung des Außen beziehungsweise eine Expansion nach außen, so dass eines Tages die ganze Gesellschaft inkludiert sein wird: in einer einzigen riesigen Gemeinschaft des Glaubens, in einem Christentum als Weltkultur und in einer Gesellschaft als einem einzigen christlichen Katechumenat? Allein an diesen Fragen wird schon deutlich, wie sich diese Gemeinschaftsvorstellung ad absurdum führt. Daran ändert – wie gesagt – auch die Metapher der Gemeinschaft von Gemeinschaften nichts. Der christliche Glaube hat aber auch selbst – ähnlich wie im Übrigen die anderen Weltreligionen – seinen Vorbehalt: Er ist in der Volk-Gottes-Theologie benannt; diese stellt gerade eine solche Art von Grenzen theologisch in Frage: Wie soll der Glaube eine Grenze um eine ethnische, geographische, konforme et cetera Population ziehen, ohne seinen universalistischen Sinn zu verlieren? Andererseits gilt auch für Lindbeck selbst, »that lack of consensus is not evidence that the Spirit is not at work«<sup>61</sup>. In der Bibel geben die prophetischen Texte bis hin zur Jesus-Geschichte Zeugnis davon, dass Konsens nicht das vorrangige *vehicle* des Glaubens ist. Dies bedeutet – wie gesagt – nicht, dass Herkunft oder Mitgliedschaft im weitesten Sinn nicht wichtig wäre, sondern lediglich, dass dies für den christlichen Glauben nicht die fundamentale, geschweige denn ausschließliche Kategorie sein kann – ebenso wie sich die Gesellschaft nicht auf *face-to-face*-Kontakte reduzieren kann, auch wenn diese für sie von großer Bedeutung sein mögen. Auf diese Unterscheidungen kommt es an. In Lindbecks ekklesiologischer Konzeption tauchen sie wenn überhaupt dann allerdings nur am Rande auf; sie widersprechen ihr.

Man kann aber – neben diesen Widersprüchen – auf die Verhältnisbestimmung von Narrativem und Sozialem achten; sie ist der Reiz dieser

---

ders., *Postmodern Hermeneutics and Jewish-Christian Dialogue*; ders., *Confession and Community*; ders., *The Gospel's Uniqueness*, besonders 237–243; C 22. Zur Durchführung eines solchen Programms vgl. Frymer-Kensky u. a. (Hg.), *Christianity in Jewish Terms*.

<sup>61</sup> Lindbeck, *Atonement & the Hermeneutics of Intratextual Social Embodiment*, 295, Anm. 4. Vgl. ebd. 223.

## Glaube in Kultur

Konzeption. Dann kommt man zu einer Ekklesiologie, die als »story-shaped understanding of the church« konzipiert ist; sie gibt dem lutherischen *sola scriptura* eine eigene Wendung;<sup>62</sup> sie basiert (nach Lindbeck) auf einer »israelologisch«, nicht supersessionistisch gearbeiteten (das heißt: nicht das Christentum als enterbende Überbietung des Judentums konzipierenden) und christologisch sowie trinitätstheologisch (im beschriebenen regeltheoretischen Sinn) orientierten Beschreibung der »narrationalen Varietät« sozial verkörperter Lesarten in ihrer »krassen Konkretheit«. Sie beginnt sozusagen empirisch. Sie fängt gerade nicht mit der Schrift an, sondern mit ihrem sozialen Gebrauch als Heilige Schrift. Im Unterschied zur herkömmlichen – deduktiven oder hermeneutischen – ekklesiologischen Systematik geht sie von einer kontingenten historischen und sozialen Diversität aus: von sozialen Formen als differenten Standorten des Schriftverstehens.

Dazu beruft sie sich auf ein postkritisches Verständnis der klassischen Bibelhermeneutik, wie diese in Hans Freis Schriften (sowie bei Kelsey und Childs) beschrieben wird.<sup>63</sup> Darin wird der Text der Heiligen Schrift weder biblizistisch noch historisch-kritisch, weder symbolisch noch metaphorisch betrachtet, sondern vielmehr als »followable« und »habitable«. Dabei weiß sie, dass sie die Wiederentdeckung dieser Auffassung der historisch-kritischen Exegese selbst zu verdanken hat, die sie aber im selben Moment relativiert: »Classic hermeneutics is able to absorb historical criticism, but not vice versa.«<sup>64</sup> Man kann die postkritische Anwendung der vorkritischen Hermeneutik in vier Dimensionen entfalten. Sie hat kanonische, realistisch-narrative, pragmatisch-regulative und figurativ-typologische Aspekte. Diese sind zugleich die Bedingung für eine nicht supersessionistische Lesart des christlichen Glaubens.<sup>65</sup> Das heißt: (1) eine Sammlung hoch diverser Litera-

<sup>62</sup> Vgl. im Folgenden besonders Lindbeck, *The Story-Shaped Church*; ders., *Heilige Schrift, Konsens und Gemeinschaft*; ders., *Atonement & the Hermeneutics of Intratextual Social Embodiment*; N 113–124/C 164–182. Die Affinitäten zu den *story*-Konzepten sind offensichtlich. Vgl. Ricoeur, *Zeit und Erzählung*; Jones / Ritschl, »Story« als Rohmaterial der Theologie; Ritschl, *Zur Logik der Theologie*.

<sup>63</sup> Vgl. insbesondere Frei, *The Identity of Jesus Christ*; ders., *The Eclipse of Biblical Narrative*. Diese berufen sich wiederum auf Auerbach, *Mimesis*. Lindbeck erwähnt auch Lubac und Daniélou. Vgl. auch Ratzinger, *Zur Lage von Glaube und Theologie heute* (mit expliziter Referenz auf Frei, ebd. 369); und in anderer Form Theißen, *Die Religion der ersten Christen*.

<sup>64</sup> Lindbeck, *The Gospel's Uniqueness*, 241.

<sup>65</sup> Vgl. hierzu Stosch, *Philosophisch verantwortete Christologie als Komplizin des Antijudaismus?*, der ebenfalls – allerdings mit Referenz auf Wittgenstein – für das Problem des Verhältnisses des Christentums zum Judentum eine regulative beziehungsweise grammatologische Beschreibung vorschlägt; sie tendiert auch zur kommunitaristischen Form; sie bezieht sich jedoch im Unterschied zu Lindbeck, den sie nicht explizit erwähnt, nicht auf die Schrift. Lindbecks Vorschlag hingegen betont viel stärker den Kanon als die Bezeichnung dieses Problems: Die Schrift bindet das Christentum konstitutiv an das Judentum,

tur wird – nicht synkretistisch, sondern kanonisch – als ein zusammenhängendes Werk (»canonical approach«) (2) ihrer immanenten Bedeutung nach (»by means of the stories« und nicht in einem anderen textexternen Sinn, zum Beispiel historisch oder symbolisch, sondern als »realistic narrative« vergleichbar anderer Literatur, wie zum Beispiel dem Roman) gelesen, die imaginativ eine Welt erschließt. Auf diese Weise prägen sich (3) soziale (bei Lindbeck weitgehend kommunitaristisch bestimmte) Praktiken aus, für die diese Lesart normativ ist, vor allem (4) dadurch, dass sie an den in den verschiedenen Texten des Kanons vorkommenden Figuren sowohl diese Texte als auch die aktuelle Realität nicht metaphorisch, sondern typologisch in *einem* Sinn miteinander verbinden, das heißt: durch deren Wiederbeschreibung anhand derselben Figuren (*redescription*).<sup>66</sup> In diesem Sinn erscheint »die Bibel ... als ... einheitliches, auf sich selbst bezogenes und sich selbst auslegendes (*self-referential and self-interpreting*) Ganzes«<sup>67</sup> sozial geformter Imaginationen der Realität, wie man sie erlebt und in ihr handelt.

Gemeint sind also nicht transzendente Schemata oder Kategorien, sondern – wenn man so will – kontingente Spiele von Figuren: soziale Konfigurationen der Selbst- und Weltinterpretation. Milbanks Kritik am »metanarrative realism« Lindbecks, die darin »a new narratological foundationalism« mit einer gefährlichen ahistorischen Hypostasierung der Heiligen Schrift erkennt, die selbst nicht mehr in der Welt situiert erscheine, übersieht hier, dass dieser nicht von der schriftlichen Fixierung eines Textes, sondern von der sozialen Konfiguration der Welt im Bezug auf einen schriftlichen Kanon ausgeht.<sup>68</sup> In diesen komplexen kreativen Prozessen erschließt sich die Realität imaginativ. Die Parallelen zur narrativen Theologie von Arens sind offensichtlich. Im Unterschied zu jener konzentriert diese Beschreibung sich allerdings auf die sozialen Imaginationen. Das »Hören des Wortes« wird nicht auf individuelle Akte oder Inter-Aktionen zurückgeführt, sondern auf

---

von dem es sich darin ebenso konstitutiv unterscheidet. Zum Problem vgl. den ausgezeichneten Überblick mit eigener Positionierung von Winkler, Christologie im Kreuzverhör.

<sup>66</sup> Alle Zitate aus: Lindbeck, *Atonement & the Hermeneutics of Intratextual Social Embodiment*, 232; und ders., *The Gospel's Uniqueness*, 235. Vgl. besonders auch ebd. 232; sowie N 118–120/C 171–175; außerdem Kelsey, *The Uses of Scripture in Recent Theology*; Childs, *The New Testament as Canon*; ders., *Biblical Theology of the Old and New Testament*.

<sup>67</sup> Lindbeck, *Heilige Schrift, Konsens und Gemeinschaft*, 46 f.

<sup>68</sup> Vgl. Milbank, *Theology and Social Theory*, besonders 386 f. Sein eigener – an Hegel anknüpfender – Vorschlag deutet in eine ähnliche Richtung: »Hence the metanarrative is not just the story of Jesus, it is the continuing story of the Church, already realized in a finally exemplary way by Christ, yet still to be realized universally, in harmony with Christ, and yet differently, by all generations of Christians ... One has to pass from Lindbeck's ›Kantian‹ narrative epistemology of scheme and content to a ›Hegelian‹ metanarrative which is ›a philosophy of history‹, though based on faith, not reason.« Ebd. 387. Lindbecks Vorschlag bestimmt aber Schemata weder transzendental noch dialektisch, sondern kulturell, und geht darin über Milbanks Theorie hinaus.

## Glaube in Kultur

soziale Formen überhaupt. Vorausgesetzt ist auch hier – und darauf kommt es an – »eine privilegierte Interpretationsrichtung von allem, was als Heilige Schrift zählt, zu allem anderen« (N 117/C 170, Anm. 13)<sup>69</sup>, das heißt: die Paradoxie des Kanons, dass die autoritative Bindung an schriftliche Texte verschiedene Möglichkeiten der sozialen Verkörperung und der Wiederbeschreibung eröffnet (das lateinische »religio« erscheint hier in seiner möglichen doppelten Bedeutung von Rückbindung und wiederholtem Lesen und Befolgen), (1) die nicht mit dem biblischen Wortlaut und seinem historischen Sinn übereinstimmen müssen (wie sich gerade am Beispiel der christologischen und trinitätstheologischen Lehrentwicklung der ersten christlichen Jahrhunderte zeigen lässt<sup>70</sup>), (2) die zu divergierenden Kanonauffassungen kommen können, was sowohl den Umfang als auch die Sinnmitte der Heiligen Schrift betrifft, (3) die ein differentes Dogma ausbilden können, »to guide the interpretation and use of the biblical stories to shape lives«<sup>71</sup>, (4) die sich zugleich der kirchlichen oder anderer interner oder externer Kontrollen entziehen und (5) ein Dissonanzen erzeugendes, subversives Potential entwickeln können. Die Priorität des Narrativen (»priority of the story«<sup>72</sup>) versteht sich also weder historisch-kritisch noch biblizistisch, sondern pragmatisch – im Sinn »narrationaler Varietät«.

Insofern geht das Verständnis – ähnlich wie bei Arens – von einer innovativen, transformatorischen »Koinhärenz von Bibel und Kirche«<sup>73</sup> aus. Der Unterschied besteht – pointiert gesagt – darin, dass sich hier der Sinn der Heiligen Schrift nicht aus ihren schriftlich fixierten Texten erschließt, sondern aus den differenten Weisen, wie das Verstehen der Heiligen Schrift Sichten des Eigenen und der Welt formt, die dann wiederum die (theologischen und anderen) Interpretationen der Schrift prägen. Ausgangspunkt ist nicht das, was in der Heiligen Schrift steht, sondern die Form, wie sie gelesen wird, das heißt: wie sie die soziale Praxis »regelt«, dadurch dass sie die

<sup>69</sup> Vgl. Lindbeck, Heilige Schrift, Konsens und Gemeinschaft, 73, Anm. 3. Er bezieht sich ausdrücklich auf Derrida und Ricoeur und betont, dass die Theologie mithilfe der Semiotik und Text- beziehungsweise Literaturtheorie und zugleich im Unterschied zu diesen (nicht von einer Symmetrie, sondern von einer Asymmetrie der Texte ausgehend), »die Praxis, einen Text als autoritativ zu lesen«, erklären könne. Vgl. Lindbeck, The Story-Shaped Church, 163.

<sup>70</sup> Ein anderes Beispiel von Lindbeck ist die Geschichte der Satisfaktionslehre und ihre mögliche Bedeutung für heute. Vgl. ders., Atonement & the Hermeneutics of Intratextual Social Embodiment.

<sup>71</sup> Lindbeck, Martin Luther and the Rabbinic Mind, 26.

<sup>72</sup> Lindbeck, The Story-Shaped Church, 165; ders., Atonement & the Hermeneutics of Intratextual Social Embodiment, 232, 237. Wichtig ist, dass man die soziologische beziehungsweise ethnologische Wendung nicht übersieht, die das *story*-Konzept hier erhält. Man müsste den Verdacht der »großen Erzählung« daraufhin genauer überprüfen, insbesondere im Blick auf die »narrationale Varietät«.

<sup>73</sup> Lindbeck, Heilige Schrift, Konsens und Gemeinschaft, 50. Vgl. N 115/C 167.



Selbst- und Weltinterpretation formt. Aufgabe der Theologie ist es demnach, nicht einfach die Schrift und ihre Auslegung in der Tradition bis heute zu interpretieren, sondern soziale Formen wie Geschichten zu lesen, in denen sich die Autorität dieser Schrift auf die Art zeigt, wie sie die Sicht prägt, sich und die Welt zu verstehen. Gegenstand der Theologie sind also nicht geschriebene oder erzählte Geschichten, sondern soziale Formen, *frameworks* und andere *vehicles*, in denen individuelles Erleben und Handeln, Texte und Interpretationen, Theorien und wissenschaftliche beziehungsweise theologische Beschreibungen ihren Sinn haben; deren »Realität als sinnvolle Zeichen ist gänzlich in jedem individuellen Vorkommen ... durch ihren Ort – sozusagen – in einer Geschichte (*story*) konstituiert« (N 114/C 165). Anders ausgedrückt: sie »liest« all dies narrativ auf die sozialen Formen der Selbst- und Weltinterpretation hin. Darin besteht die Quintessenz von Lindbecks theologischer Narratologie.

Ausgangspunkt der Theologie sind also weder Texte der Heiligen Schrift, noch Lehrsätze der Tradition, noch Beschreibungen von Evidentem, noch explizierende Relationierungen des einen mit dem anderen, sondern die Form, wie sich – durch all dies und vieles andere mehr – die Realität in der jeweiligen sozialen Lesart des Glaubens erschließt. Darauf läuft Lindbecks Vorschlag hinaus. Zugleich zeigt er, wie leicht dabei die Grenzen der Lesart mit denen einer Gemeinschaft oder Population, mit Konsens oder Loyalität verwechselt werden können, wie die Kritik von Dalferth zeigt.<sup>74</sup> Sie spitzt Lindbecks Programm auf den Satz zu: »Was Gott ist, bestimmen wir.« Diesem stellt sie den eigenen Satz als theologisch korrekt gegenüber: »Was wir sind, bestimmt Gott.« Diese platte Gegenüberstellung übersieht, dass die Frage Lindbecks anders lautet, nämlich etwa so: Wie lässt sich die Möglichkeit einer sozialen Praxis erklären, die sich auf diesen Satz beruft: »Was wir sind, bestimmt Gott?« Ausgehend von einer solchen Praxis, fragt sie dann nach ihrer eigenen Möglichkeit. Aufgabe der Theologie ist es demnach, eine Praxis zu erklären, die sich in einer spezifischen kanonischen Bindung vom Wort Gottes – als einer davon unabhängigen und zugleich nicht losgelösten Macht – her konstituiert weiß. Dalferths eigene pneumatologische Rekonstruktion eines »Kommunikationsgeschehen[s] der sich selbst deutenden Selbstvergegenwärtigung Jesu Christi« enthält wichtige – der Theologie wenig geläufige – Differenzierungen, die sich an vielen Stellen insbesondere in ihrer soziologischen Ausstattung mit Lindbecks Programm treffen, kommt aber nicht an den Punkt, wo es um die Frage des Zugangs zum Gegenstand der Theologie unter den Bedingungen der modernen Ge-

<sup>74</sup> Vgl. Dalferth, »Was Gott ist, bestimme ich!«. Ich verweise auf meine Ausführungen unter 2.5 (Anmerkung 49).

## Glaube in Kultur

sellschaft geht, insbesondere der Möglichkeiten der Beschreibung zweiter Ordnung und des kulturellen Blicks.<sup>75</sup>

Ebenso wenig aber wie den alten Buchstaben und seine Bedeutung (als historische Kuriosität oder als transhistorische Gewissheit in materialer Sufizienz) zu konservieren oder davon auszugehen, was die Erfahrung (kontextuell oder zeit- und situationsenthoßen) lehrt, oder eine aufklärende Korrelation zwischen vermeintlich Präsemiotischem und Symbolischem beziehungsweise Lehrhaftem herzustellen, kann es darum gehen, soziale Reservate einzurichten, die in der Gesellschaft seltsame sprachliche und andere Bräuche pflegen – was ohne diese Gesellschaft wiederum gar nicht möglich wäre. Aufgabe der Theologie ist es vielmehr, die Möglichkeit zu erklären, wie sich durch Kommunikation, die weder sprachlich, noch kommunitär, noch ethnisch, noch numerisch, noch geographisch et cetera begrenzt ist, Sprachen und andere Medien (*frameworks, vehicles*) kreativ formen, die die Realität aus der biblischen Sicht des Glaubens sozial erschließen, so dass das Evangelium in der Gesellschaft einen Unterschied macht. Es geht um Sinn-Grenzen, wie sie der christliche Glaube in der Gesellschaft zieht, und um das Problem ihrer Beschreibbarkeit: Wie lässt sich ein Standpunkt beschreiben, von dem diese Beschreibung selbst als nichtbeliebige Wahrheit ausgeht?

Das lutherische *fides ex auditu* wird nicht extrinsezistisch verstanden, sondern intrinsezistisch, und dies wiederum nicht subjektiv, sondern sozial. Es geht um die narrative Formung des Sozialen von innen und darum, dass der Zugang dazu auf den Vollzug angewiesen ist. Im »Lesen« in dem oben beschriebenen Sinn kommen Gegenstand und Vollzug zusammen. Das Problem ist: Wie findet man intrinsezistisch den Sinn des »Textes«, wenn dieser fremd geworden ist (wie unter 5.1 betont)? Mit dieser Frage ist die Ethnologie von Geertz erreicht, auf die sich dieses Konzept als Alternative zu einer »Übersetzungstheologie« beruft.<sup>76</sup> In ihrem Spiegel will ich diesen alternativen Vorschlag nun noch einmal problematisieren, bevor ich

<sup>75</sup> Vgl. Dalferth, *Kombinatorische Theologie*; ders., *Gedeutete Gegenwart*. In der Anmerkung 42 seiner eben zitierten Züricher Antrittsvorlesung findet sich eine Andeutung in Richtung der genannten Frage, wenn sie die Aufmerksamkeit auf die »Differenz zwischen Dargestelltem und Darstellungsweise« in der semiotischen Dreierkonstellation (im Sinn von Peirce, wie unter 2.5 dargestellt) beziehungsweise auf den »Verweisungszusammenhang auf das ewige schöpferische Leben« lenkt, worauf es in der Differenz der Konfessionen und der Religionen ankomme, das »nach dem Bekenntnis des christlichen Glaubens in Jesus Christus seinen klarsten Ausdruck gefunden hat«. Genau darin aber liegt der Anfang und nicht die Lösung des Problems, mit dem es eine Theologie zu tun bekommt, die der kulturelle Blick heimgesucht hat, und das sich in der Formulierung »nach dem Bekenntnis« andeutet.

<sup>76</sup> Den besten Eindruck bietet die deutschsprachig zugängliche Sammlung verschiedener Beiträge in: Geertz, *Dichte Beschreibung*. Bei Lindbeck vgl. besonders C 18; N 114–117/ C 164–169.

im letzten Abschnitt dieses Kapitels zur Lage der Theorie und mit ihr zur Überleitung in die explizite Soziologie komme.

### 5.5 Unter dem kulturellen Blick

Entscheidend ist die epistemologische beziehungsweise hermeneutische Frage des Zugangs: Wie findet man zu einem Verstehen von (sprachlichen und nicht-sprachlichen) Äußerungen, die man nicht versteht? Oder auf die Beispiele bei Geertz bezogen: Wie kommt man überhaupt dazu, etwas als Augenzwinkern oder als einen balinesischen Hahnenkampf zu beschreiben? Die Brisanz dieser Fragen wird erst deutlich, wenn man die Selbstverständlichkeit aufgibt, mit der man vom Eigenen auf Anderes schließt, und am Versagen des Verstehens die Möglichkeit des Verstehens thematisiert. Ausgangspunkt sind die Grenzen des Verstehens. Diese werden mit Rekurs auf Wittgenstein radikal gefasst: »Wir sagen auch von einem Menschen, er sei uns durchsichtig. Aber es ist für diese Betrachtung wichtig, dass ein Mensch für einen anderen ein völliges Rätsel sein kann. Das erfährt man, wenn man in ein fremdes Land mit gänzlich fremden Traditionen kommt; und zwar auch dann, wenn man die Sprache des Landes beherrscht. Man *versteht* die Menschen nicht. (Und nicht darum, weil man nicht weiß, was sie zu sich selber sprechen.) Wir können uns nicht in sie finden.« Geertz beruft sich ausdrücklich auf diese Passage.<sup>77</sup>

Diese Grenzen lassen sich weder dem Sprach- noch dem Denkvermögen zuordnen. Vielmehr haben sie mit Befremden – mit Staunen oder Schrecken, wie es bei Verweyen heißen würde – zu tun. Es handelt sich um Sinn-Grenzen, die sich – wie unter 5.1 gezeigt – nicht über die Vermittlung einer dritten Position überbrücken lassen. Das Differente kommt nicht in ein Verhältnis der Übersetzung, sondern in einen Vergleich von Sichten, sich und die Welt zu interpretieren, von Standorten eigener Rationalität. Mit dieser Problemstellung hat die Theorie von Geertz Maßstäbe für eine moderne kritische Ethnologie nach Malinowski gesetzt, die sich dann daran anschließend ihrerseits wiederum – zum Teil sehr kritisch – von Geertz distanziert hat.<sup>78</sup> Sie löst sowohl (1) den Objektivismus der neutralen Beobach-

<sup>77</sup> PU II, xi (Wittgenstein, Werkausgabe 1, 568). Vgl. Geertz, Dichte Beschreibung, 20. Man kann in andere nicht »hineinsehen«. Hier geht es um die Differenz von Sprache und Denken im Vergleich zur Differenz von Sprache und Verstehen. Vgl. Kogge, Die Grenzen des Verstehens.

<sup>78</sup> Zu Malinowski vgl. ders., Eine wissenschaftliche Theorie der Kultur. Der Ethnologie von Geertz hat man ihrerseits Objektivismus und Ethnozentrismus vorgeworfen. Vgl. zum Beispiel Marcus/Fischer (Hg.), Anthropology as a Cultural Critique; Clifford/Marcus (Hg.), Writing Culture; Bachmann-Medick (Hg.), Kultur als Text. Eine kurze Darstellung

## Glaube in Kultur

tung des Fremden von außen, als auch (2) den Subjektivismus der Einfühlung von einem »native point of view« aus, als auch (3) den Funktionalismus der Reduktion auf Anthropologisches ab. Kultur lässt sich demnach nicht mehr wie eine einfache Gegebenheit, eine Substanz oder eine Instanz, behandeln, der man einzelne Äußerungen kausal oder als Teile eines Ganzen oder als Manifestationen von Dahinterliegendem zuordnen könnte, weder als eine Ordnung dokumentierbarer Daten, noch als Spiegel protokollierbarer Empfindungen, noch als Oberfläche zugrundeliegender anthropologischer Universalien oder anderer latenter Strukturen (Bedürfnisse, Regeln, Codes et cetera). Vielmehr bekommt man es mit dem Lesen eines Textes zu tun, der eine Sicht eröffnet. »Die Untersuchung der Kulturformen findet ihre Parallelen nicht mehr im Sezieren eines Organismus, im Diagnostizieren eines Symptoms, in der Dechiffrierung eines Codes oder im Anordnen eines Systems ..., sondern gleicht eher dem Durchdringen eines literarischen Textes.«<sup>79</sup>

Die befremdlichen, nicht verstehbaren Äußerungen geben in ihrer ethnologischen Beschreibung ein Netzwerk zu erkennen, das sich wie ein Gedicht lesen lässt: »Die Kultur eines Volkes besteht aus einem Ensemble von Texten, die ihrerseits wieder Ensembles sind, und der Ethnologe bemüht sich, sie über die Schultern derjenigen, für die sie eigentlich gedacht sind, zu lesen.«<sup>80</sup> Kultur erscheint wie ein sich in den »utterances« (Äußerungen, Handlungen, Ritualen, Bildern et cetera) selbst spinnendes »Bedeutungsgewebe«<sup>81</sup>, wie eine Textur. Man könnte sagen (um ein Wort von Barthes zu benutzen): Ethnologie hat mit Hypnologie zu tun.<sup>82</sup> Dabei geht es weniger um Grammatik als vielmehr um Poesie.

Kultur wird zu einer sozialen Selbstbeschreibung und die Ethnologie zur Beschreibung dieser Beschreibung, genauer: Sie beschreibt diverse Ereignisse wie einen zusammenhängenden Text, der diese Ereignisse zu einer poetischen Geschichte verbindet und auf diese Weise erklärt. So wird bei Geertz der Streit zwischen neutraler und teilnehmender Beobachtung mit einem Konzept zweiter Ordnung geschlichtet; es fasst das, was es sieht, selbst als eine Form des Sehens auf. Was jemand tut oder sagt, erfährt man dadurch, dass man fragt, wie er dadurch sich und die Welt versteht. »Es geht nicht darum, eine innere geistige Korrespondenz mit seinen Informanten herzustellen, die darauf ohnehin keinen besonderen Wert legen, da sie, wie wir alle, ihre Seele lieber als ihre eigene Angelegenheit betrachten. Es geht

---

zum erkenntnistheoretischen »Problem des ethnologischen Verstehens« findet sich in Geertz, *Dichte Beschreibung*, 289–309.

<sup>79</sup> Geertz, *Dichte Beschreibung*, 253. Vgl. ebd. besonders 26, 245–260, 309.

<sup>80</sup> Geertz, *Dichte Beschreibung*, 259.

<sup>81</sup> Vgl. Geertz, *Dichte Beschreibung*, 9, 15, 21 und öfter.

<sup>82</sup> Vgl. Barthes, *Die Lust am Text*, 94.

vielmehr darum herauszufinden, wie sie sich überhaupt selber verstehen.«<sup>83</sup> Man muss lernen, eine fremde Kultur aus den einzelnen Äußerungen heraus zu lesen wie eine Selbstbeschreibung der Gesellschaft. »Kultur ist deshalb öffentlich, weil Bedeutung etwas Öffentliches ist«<sup>84</sup> – wie man von Wittgenstein im Bezug auf die Sprache weiß. In diesem Sinn wird bei Geertz auch »Religion als kulturelles System« definiert und Lindbecks Theologie schließt sich dieser Definition an.<sup>85</sup> Dabei ist es wichtig, dass man den Kulturbegriff von Geertz nicht mit einem anderen der oben genannten verwechselt. Dazu neigen Lindbeck und vor allem seine Interpretinnen und Interpreten.

Das Problem des Zugangs erschwert sich dadurch, dass solche Selbstbeschreibungen nicht einfach empirisch »augenfällig« vorliegen wie Laute oder Gesten; sie werden nicht gleichsam zusätzlich zu den Äußerungen mitgeliefert, sondern zeigen sich »sozusagen beiläufig«.<sup>86</sup> Die Kunst besteht in dem, was Geertz in Anknüpfung an Gilbert Ryle »thick description« (»dichte Beschreibung«) genannt hat: »Wie bei uns vertrauteren Übungen kann man mit der Lektüre des Formenrepertoires einer Kultur überall beginnen und an beliebiger Stelle aufhören ... Doch mit welcher Ebene und mit welchem komplexen Verfahren man auch immer vorgeht, das leitende Prinzip bleibt stets dasselbe: Gesellschaften bergen wie Menschenleben ihre eigenen Interpretationen in sich; man muss nur lernen den Zugang zu ihnen zu gewinnen.«<sup>87</sup> Das Problem, das sich hier andeutet, ist nur, dass man dazu bereits auf Schemata und allgemeiner auf Sinn angewiesen ist. Es zeigt sich auch in den beiden bekannten Beispielen von Geertz, an denen der »Gegenstand« Kultur veranschaulicht wird: am Unterschied zwischen dem Zucken eines Auges und dem Augenzwinkern sowie an der Beschreibung eines balinesischen Hahnenkampfes.

Das erste Beispiel von den augenzwinkernden Knaben stammt aus Studien von Ryle: Was unterscheidet das Augenzwinkern des einen vom unwillkürlichen Zucken des rechten Auges beim anderen? Die Bewegung ist identisch. Der Sinn ist ein anderer. »Es ist nicht etwa so ..., dass derjenige, der zwinkert, zwei Dinge tut – sein Augenlid bewegt und zwinkert –, während derjenige der zuckt, nur das Augenlid bewegt.« Vielmehr zeigt das Zwinkern aufgrund eines »öffentlichen Codes« an, dass es hier etwas zu interpretieren gibt. Das Beispiel führt aber noch weiter: Wenn man sich nun einen dritten Knaben vorstellt, der das Zucken des ersten oder das Zwinkern des zweiten

<sup>83</sup> Geertz, Dichte Beschreibung, 292.

<sup>84</sup> Geertz, Dichte Beschreibung, 18. Vgl. ebd. 16.

<sup>85</sup> Vgl. Geertz, Dichte Beschreibung, 44–95; N 115f./C 166f.

<sup>86</sup> Geertz, Dichte Beschreibung, 37, 292.

<sup>87</sup> Geertz, Dichte Beschreibung, 259f. Es gilt, »sich ... umfassenden Interpretationen und abstrakteren Analysen von der sehr intensiven Bekanntschaft mit äußerst kleinen Sachen her« zu nähern. Ebd. 30. Vgl. ebd. besonders 37, 307.

## Glaube in Kultur

parodiert, dann tut dieser ebenfalls nichts anderes als die anderen beiden und trotzdem hat es wieder eine andere Bedeutung. Angenommen der Knabe würde erst vor dem Spiegel seine Parodie üben, auch dann wäre die Bewegung identisch, und doch: »Was er dort macht, ist weder Zucken noch Zwinkern und auch nicht Parodieren, sondern Proben, obwohl eine Kamera, ein radikaler Behaviorist oder ein Anhänger von Protokollsätzen ebenso, wie bei den anderen Knaben, nur eine schnelle Bewegung des rechten Augenlids festhalten würde.« Man kann das Gedankenexperiment beliebig fortsetzen: Der Zwinkernde könnte zum Beispiel nur so getan haben, als ob er zwinkern würde, oder bei dem Zwinkern könnte es sich um einen Geheimcode handeln. Nicht die Bewegung, sondern der Sinn verändert die Beschreibung. »Gegenstand der Ethnographie ... ist ... eine geschichtete Hierarchie bedeutungsvoller Strukturen, in deren Rahmen Zucken, Zwinkern, Scheinzwinkern, Parodien und geprobte Parodien produziert, verstanden und interpretiert werden und ohne die es all dies – was immer man mit seinem rechten Augenlid getan haben mag – faktisch nicht gäbe (nicht einmal das Zucken, von dem ausgegangen wurde, das *als kulturelle Kategorie* ebenso gut Nichtzwinkern sein kann wie Zwinkern Nichtzucken).«<sup>88</sup>

Das Beispiel mutet reichlich künstlich an, es veranschaulicht aber, dass Sinn etwas anderes ist als das, was man als individuelle Äußerungen wahrnimmt, dass darunter nicht etwas zu verstehen ist, das es neben all diesem auch noch gibt, kein Gegenstand unter anderen Gegenständen, nicht empirisch zugänglich wie diese. Vielmehr wäre ohne ihn all dies gar nicht möglich; der Sinn wird sozusagen nicht zusätzlich zu den Äußerungen mittransportiert, sondern diese beruhen auf ihm, genauer: sie zu verstehen, wäre ohne ihn nicht möglich, und dennoch ist er nicht etwas in oder neben, vor oder nach ihnen; er ist die Voraussetzung ihrer Zugänglichkeit. An dem Beispiel zeigt sich, wie die Beschreibung schon in das verstrickt ist, was sie beschreibt, in Erklärungen, die sie erklärt, oder um es paradox zu formulieren: Die Interpretation hat schon vor der Interpretation begonnen. Das Verhältnis wird zirkulär.<sup>89</sup>

Offensichtlich wird das Dilemma im zweiten Beispiel aus der Abhandlung von Geertz über den Hahnenkampf auf Bali: *Deep Play*.<sup>90</sup> Im Mittelpunkt des Beschriebenen steht ein komplexer Zusammenhang von Kampf und Wetten, die über dessen Ausgang abgeschlossen werden. Die Wettersätze sind zum Teil unwahrscheinlich hoch. Es scheint dabei aber weniger um materielle Werte als um den sozialen Status der Wettenden zu gehen. Die komplexe Inszenierung des Hahnenkampfes wird in der Darstellung nun

<sup>88</sup> Zitate aus Geertz, Dichte Beschreibung, 11 f.

<sup>89</sup> Vgl. Geertz, Dichte Beschreibung, 259 f.

<sup>90</sup> Geertz, Dichte Beschreibung, 202–260.

weder als ein bloßes Spiel noch als Erfüllung von Bedürfnissen oder als Ausdruck für etwas anderes beschrieben, sondern als Form, sich selbst und die Welt zu verstehen. »Seine Funktion, wenn man es so ausdrücken mag, ist eine interpretierende: es handelt sich um eine balinesische Lesart balinesischer Erfahrung, eine Geschichte, die man einander über sich selber erzählt.« Die Ethnologie hat es mit einer »gesellschaftlichen Semantik« zu tun, mit einer sozialen Form, »etwas von etwas auszusagen«.<sup>91</sup> Sie liest die einzelnen Ereignisse wie eine Geschichte, die sie über sich selbst erzählen.

An der Abhandlung lässt sich erkennen, wie sehr das eigene ethnologische Konzept in die Lektüre selbst einfließt. Deshalb ist ihr vorgeworfen worden, sie habe die balinesischen Auffassungen selbst viel zu wenig berücksichtigt. »Trotz seiner hermeneutischen Präntentionen gibt es in ›Deep Play‹ in Wirklichkeit kein Verstehen aus der Perspektive der ›Eingeborenen‹. Es gibt lediglich das konstruierte Verstehen einer konstruierten Perspektive konstruierter ›Eingeborener.«<sup>92</sup> So verweist *Deep Play* letztendlich darauf, wie die Kultur dieses Kampfes überhaupt erst an der Grenze des Eigenen zum Fremden die Konturen eines Textes beziehungsweise einer *story* gewinnt: in ihrer ethnologischen Beschreibung als Selbstbeschreibung. Diese ließe sich ihrerseits – aus anderer Sicht – wiederum als Kultur beschreiben, so dass die Ethnologie selbst zu einem kulturellen Standort wird. So wird am Ende die Frage aufgeworfen: Was geschieht eigentlich, wenn Kultur ins Spiel kommt? Sie führt weit über Lindbecks Programm hinaus. Die wenigen Andeutungen, die ich zum Abschluss dieses Kapitels hierzu machen will, leiten bereits zu den nächsten beiden Kapiteln über, in denen das kommunikationstheoretische Problempotenzial, vornehmlich aus soziologischem Blickwinkel, angesprochen ist.

## 5.6 Die Kultur der Theorie

Kultur bringt das Eigene in den Vergleich zum Anderen und das Andere in den Vergleich zum Eigenen und verliert dadurch die Möglichkeit eines neutralen Außenstandpunktes; sie ist bereits in eine Sicht eingebettet. Wie aber lässt sich Unvergleichliches vergleichen? Wie lässt sich Fremdes als fremd verstehen? Darauf antwortet der Kulturbegriff. Er stellt die Wie-Frage. Diese achtet auf die Sicht, aus der ein bestimmtes Handeln oder Erleben Sinn hat. Entscheidend ist, dass Äußerungen auf ihre Sicht hin beschrieben werden, oder anders ausgedrückt: dass an der Performanz eine Form unterschieden

<sup>91</sup> Zitate aus Geertz, Dichte Beschreibung, 252 f., letzteres mit Bezug auf Aristoteles (Organon: Über die Interpretation) und auf Ricoeur, Die Interpretation.

<sup>92</sup> Crapanzano, Das Dilemma des Hermes, 185.

## Glaube in Kultur

wird. Auf diese Sinn-Form stößt man nicht durch Extraktion, sondern selbst durch einen bestimmten Blick; die Differenz der Formen wird nicht auf Subjektivität zurückgeführt, sondern auf Verstehen. Das Problem lautet nicht, wie sich Sinn aus dem Bewusstsein erklären lässt, sondern wie er sich als soziale Form beschreiben lässt, als soziale Konstitution des Verstehens, als soziale Sicht. Kultur zeigt sich erst, wenn man sich nicht mehr damit begnügt, zu beschreiben, was man erlebt oder was jemand tut, sondern wenn man darauf achtet, wie darin die Realität gesehen, das heißt: verstanden wird; sie taucht auf, wenn man Äußerungen auf das Wie ihres Was hin analysiert. Nur insofern kann man Kultur mit Grammatik vergleichen, die ja auch nicht neben oder in den Sätzen steckt, sondern durch die Wie-Frage nachgetragen wird – wenn man beobachtet, wie Sätze einer Sprache verstanden werden: Kein Kind lernt erst die Grammatik, bevor es zu sprechen beginnt; die Grammatik ist bereits auf Sprache angewiesen. Man kann Kultur freilich nicht auf ein solches regulatives Verständnis reduzieren, sonst entgeht der Witz, die Widersprüchlichkeit, die Poesie.

In Lindbecks Vorschlag kommt es auf dieses Verhältnis von Vollzug und Beschreibung an; er konfrontiert die Theologie unaufhörlich mit der Frage, wie sie selbst zu ihrem Gegenstand findet. Denn sie kann sich nicht damit begnügen, Ereignisse, Aussagen, Gesten, Praktiken et alii, wissenschaftlich systematisch wiederzubeschreiben, sondern ist darauf angewiesen, zu beschreiben, wie darin das Eigene und die Welt verstanden werden. Ohne dieses Verstehen kann sie nichts über ihren Gegenstand sagen; sie wäre keine Theologie. Denn Gott offenbart sich nur im Glauben an ihn. Insofern steht der Theologie keine neutrale Außenposition zur Verfügung, ebenso wenig wie der Gottesstandpunkt. Dadurch gerät sie in eine prekäre Lage: Das Eigene wird im Vergleich zum Fremden in ein Verhältnis von Sichten, von Sinn-Formen gebracht. Dabei macht es einen Unterschied, ob man die Grammatik betont oder die Poesie, ob man die Aufmerksamkeit auf das Regulative richtet oder auf das Paradoxe. In jedem Fall sind Inkonsistenzen der Anlass, Kultur ins Spiel zu bringen. Sie regen dann möglicherweise auch das Verstehen an, das Interesse am Anderen und das eigene Lernen. Dies spricht im Übrigen auch dafür, den kulturellen Blick, wie ihn Lindbeck oder Geertz vorführen, selbst entlang seiner Widersprüche zu lesen, zumal wenn er auf einer Kombination mit Kuhns Wissenschaftstheorie basiert.

Kultur pointiert die Differenz, die Unüberbrückbarkeit der Grenze, und macht sie zugleich handhabbar: als andere Kulturen, die eines gemeinsam haben, nämlich Kultur zu sein. Das Wie wird zur Einheit der Differenz inkommensurabler Sichten. So kann der Unterschied seine Bedrohlichkeit verlieren; er wird interessant; andere Schemata, andere Weltbilder, andere Religionen müssen nicht mehr als falsch oder böse, als Varianten des Eigenen oder als irrelevant behandelt werden, sondern werden als andere er-



kennbar. Kultur taucht überhaupt erst in der Differenz der Kulturen auf und bietet zugleich der Gesellschaft eine Alternative zum *Clash of Civilizations* (ohne freilich dadurch von diesem verschont zu werden).<sup>93</sup>

Im kulturellen Blick erscheint Sinn weder intentional (wie bei Peukert und Arens), noch ikonisch (wie bei Verweyen), weder sprach-, noch bewusstseinsförmig, weder fundamentalpragmatisch, noch letztbegründungstheoretisch, sondern idiosynkratisch: in der Differenz beziehungsweise an der Grenze des Eigenen zum Anderen; er erlaubt es nicht (mehr), sich auf der sicheren Seite zu wähen. Darin besteht der entscheidende Unterschied zum Vernunft-Universalismus der Aufklärung, dem sich dieser Blick freilich zugleich verdankt: in der Aufmerksamkeit für das *cogitans*, für das Wie des Bewusstseins, woran dann auch Verweyens Theologie anknüpft. Dabei kommt es aber nicht nur auf Sprache beziehungsweise Sprachgebrauch an (geschweige denn auf eine linguistische Reformulierung der Subjektphilosophie), sondern Schrift, Bild und Musik werden ebenso als Medien der kulturellen Unterscheidung aufgefasst wie kategoriale, kognitive oder semantische Schemata, Kunst, Geld oder Macht ebenso wie die Massenmedien, wie Lokalität, Temporalität oder Materialität, Personen ebenso wie Körper. In all diesem werden Subjektivität und Sozialität, Intentionalität und Nachvollzug, Aktivität und Passivität in ein spezifisches (wechselseitig unkontrollierbares) Verhältnis gebracht. Diesem ist der Gemeinschaftsbegriff gerade nicht gewachsen; dieser verschleiert vielmehr, inwiefern Kommunikation nicht nur eine Frage der Sprache und der *face-to-face*-Interaktion ist, sondern weitere soziale Strukturen und Medien als ihre *vehicles* nutzt. Die Pragmatik, aus der sich die Semantik beziehungsweise die semantischen Welteröffnungen erschließen, ist also weiter zu fassen als in individuellen Fertigkeiten und Know-how oder Konsensen und kommunitären Identitäten.

Was einmal unter den kulturellen Blick geraten ist, hat seine Selbstverständlichkeit verloren; es findet nie mehr zu seiner »Unschuld« zurück; es ist kein unbeschriebenes Blatt mehr; was erlebt und getan wird, war schon der Beschreibung ausgesetzt. Es kommt darauf an, die prekäre Lage zu erkennen, die entsteht, wenn man es mit Kultur zu tun bekommt – auf der einen wie auf der anderen Seite, auf der Seite des so Beschriebenen wie auf der Seite der Beschreibung. Kultur macht überhaupt erst auf diese Differenz als ein Problem aufmerksam, mit dem die Gesellschaft zu tun hat. Bei Geertz wird dieses Problem verschoben auf die individuelle Lernfähigkeit des Ethnologen, auf dessen virtuoses beziehungsweise professionelles Vermögen, fremde Äußerungen wie einen Text lesen zu lernen, der etwas über diese aussagt. Dies täuscht darüber hinweg, dass Kultur nicht nur etwas ist, was

<sup>93</sup> Vgl. Huntington, *The Clash of Civilizations*; Walzer, *Über Toleranz*; Kogge, *Die Grenzen des Verstehens*; Halbmayr, *Um Gott streiten*; Müller, *Das Zusammenleben der Kulturen*.

## Glaube in Kultur

die anderen betrifft. Vielmehr wird der Zugang zu einer fremden Kultur im selben Moment selbst zu einer Kultur. Wenn man Anderes kulturell betrachtet, gerät diese Betrachtung selber unter den kulturellen Blick. Das Eigene wird ebenfalls zur Kultur. Die ethnologische Darstellung lässt sich wieder beschreiben und auf ihre eigene Lesart hin interpretieren. Die wissenschaftliche Erforschung anderer Kulturen stellt sich selbst als eine Kultur heraus; eine Beschreibung zweiter Ordnung lässt sich ihrerseits wie eine Beschreibung erster Ordnung »entlarven«, die sieht, was sie sieht, und nicht sieht, was sie nicht sieht. Wer sich auf Kultur einlässt verliert also den unanfechtbaren und unverrückbaren Standort. Das Notwendige beziehungsweise Selbstverständliche wird kontingent. Die Differenz der Blicke lässt sich weder auf einer höheren (rationalen) Ebene noch durch besondere Fähigkeiten oder Fertigkeiten noch durch Partizipation oder Mitgliedschaft vermitteln.

Es geht – im Unterschied zu einem vergegenständlichten, substantialisierten oder regionalisierten Kulturbegriff – um die Grenzen des Verstehens, die das Eigene vom Fremden unterscheiden: nicht durch Raum und Zeit und nicht wegen Täuschung oder Unvermögen, sondern aufgrund des Sinns selbst. Dieser ermöglicht es, dass etwas als Sicht, als Eigenes im Unterschied zum Anderen, erscheint, und dass dabei Dissonanzen entstehen, die das Eigene zu neuen Formen (*reframing, reshaping*) »zwingen«. In dem Moment, in dem das Eigene als eine Sicht im Vergleich zu einer anderen erscheint, hat sich das Andere schon im Eigenen ausgewirkt, im selben Moment ist das Eigene schon anders, nämlich eine Sicht, die sich von einer anderen unterscheidet. Insofern kann die Lösung des Problems, das dadurch entsteht, nicht in einer möglichst unbeirrten Kultivierung des Eigenen liegen, sondern – wenn man so will – in der Überraschbarkeit und Lernfähigkeit der eigenen Sicht. Das Eigene wäre ohne Blick für das Andere gar nicht als solches identifizierbar; es ist auf die Unterscheidung angewiesen; diese wiederum wäre ohne Kommunikation gar nicht möglich. Dies gilt in einer globalen Welt mehr denn je, für den christlichen Glauben beziehungsweise die Weltreligionen genaugenommen immer schon. Darin besteht die Paradoxie, dass sich das, was Verstehen schwierig oder unmöglich macht, nur durch Verstehen bearbeiten oder lösen lässt.

Was geschieht nun, wenn man den christlichen Glauben oder die Religionen diesem kulturellen Blick unterzieht? Es taucht auch hier eine Sicht auf, die man mit anderen Sichten vergleichen kann, und nicht mehr das, was ist: selbstverständlich, unvergleichlich, unbeschreiblich. Am Was erscheint ein Wie. Die ontologische Naivität geht verloren. Stattdessen wird sie als eine Form beschrieben, sich und die Welt zu verstehen. Man kann dann das, was sich nicht vergleichen lässt, als unterschiedliche Sinn-Formen vergleichen: als Texturen. Die Theologie gerät in die paradoxe Lage, nicht das Fremde als Fremdes, sondern das Eigene wie ein Fremdes oder wie aus der

Sicht eines Fremden zu beschreiben. Der Glaube wird dadurch selbst zu einem kulturellen Standort; die Theologie beschreibt sich selbst als Vollzug des so Beschriebenen. Kommunikation erscheint nicht als Problem der Darstellbarkeit, sondern der Erreichbarkeit ihres Gegenstandes, der »intelligibility«, nicht der Apologetik, sondern der Beschreibbarkeit. Man kann dies als »Zurückhaltung der Wahrheit gegenüber« kritisieren: »Christen finden ... ihre Identität nicht nur in der christlichen *story* oder leben in ihr oder aus ihr; sie glauben sie; sie nehmen die Geschichte als die nüchterne Wahrheit.«<sup>94</sup> Diese Einschätzung übersieht aber genau, dass Lindbecks Programm darauf hinausläuft, auf die anderen Vorzeichen aufmerksam zu machen, unter denen heute über Wahrheit zu verhandeln ist. Unter Bedingungen des kulturellen Blicks genügt es nicht – wie unter 5.1, 5.2 und 5.5 herausgestellt –, Wahrheit propositional oder kognitiv zu bestimmen, ohne den pragmatischen, semiotischen, sozialen und kulturellen Zusammenhang des Gebrauchs von Aussagen, ihren »Ort in einer Geschichte« zu berücksichtigen. Insofern umgeht es nicht die Wahrheitsfrage, sondern es verschärft sie. Wie soll man zu einer solchen Selbstverständlichkeit des Glaubens zurückfinden, wenn sie einmal in den kulturellen Blick geraten ist? Wie kann sich die Beschreibung einer »nüchternen Wahrheit« einer weiteren diese als solche entlarvenden Wiederbeschreibung entziehen? Wie soll man sich wieder in einer Ontologie erster Ordnung einfinden, wenn man weiß, dass diese sich erneut als eine Sicht, die anderen Sichten ausgesetzt ist, beschreiben lässt? Wie kann die Bibel ihren Sinn in klassischer Form wiedergewinnen, wenn man die alternativen Lesarten kennt – nicht nur die unterschiedlichen sozialen, insbesondere konfessionellen, Verkörperungen, sondern auch die verschiedenen Auslegungsweisen: biblizistische, historisch-kritische, literarische, metaphorische, tiefenpsychologische, pragmatische, befreiungstheologische, feministische et alii? Wie ist sozusagen unter dem kulturellen Blick Religion ohne Kultur überhaupt möglich? Anders gefragt: Wie kann sich der Glaube auf diesen Blick einstellen, ohne dadurch verloren zu gehen?

Eine moderne Antwort darauf gibt der Fundamentalismus. Er signalisiert, dass er sich davon nicht beeindruckt lässt, wie er beschrieben wird. Insofern stellt er gerade eine Form zweiter und nicht erster Naivität dar. Der alternative Vorschlag Lindbecks scheitert wie gesagt (wie unter 5.3- 5.5 gezeigt) daran, dass sich Sinn-Grenzen, wie sie sich durch den christlichen Glauben oder die Religionen in der Gesellschaft formen, unter Bedingungen weltweiter Kommunikation nicht mehr sprachlich, geographisch oder eth-

<sup>94</sup> Plantinga, *Warranted Christian Belief*, 247, Anm. 12. »The postmodern Yale theology of Hans Frei and George Lindbeck ... emphasizes the role of the Bible in the Christian life but is a bit coy as to whether its apparent teachings – creation, sin, incarnation, atonement, Christ's resurrection – are to be taken as actually true ... This standoffishness about truth is perhaps the ›postliberal‹ element in Yale theology«. Ebd. 247, Anm. 12.

## Glaube in Kultur

nisch, geschweige denn komunitär lokalisieren lassen. Der Partikularismus ist keine Lösung; er verkennt außerdem, dass er selbst eine Sicht vertritt, die man nicht teilen muss; diese lässt sich ihrerseits als eine moderne »entlarven«, die das Interesse am Sich-Unterscheiden und am Abweichen verfolgt und dieses »künstlich« an Ethnischem, Sprachlichem oder *community identities* festmacht; sie wird selbst zu einem Teil weltweiter Kommunikation, die die Differenzen betont und die Erwartungen, zur Einheit zu führen, nicht erfüllt. »Nicht um Konsens geht es, sondern um einen gangbaren Weg, ohne ihn auszukommen«<sup>95</sup>, meint Geertz. Welche anderen Möglichkeiten also hat eine Theologie, die eine *second-order*-Konzeption verfolgt? Wie erreicht sie ihren Gegenstand, wenn sie von Einheit auf Differenz umgestellt hat? Wie kann der Glaube in der Gesellschaft mit Verstehen rechnen, wenn er auf der Differenz des Eigenen zum Anderen in seiner Form, sich und die Welt zu verstehen, angewiesen ist? Diese Fragen wirft Lindbecks Programm auf.

Zu ihrer Beantwortung steht der Theologie weder die Vernunft noch das (präreflexive oder reflexive) Bewusstsein, weder die Sprache noch die Öffentlichkeit, weder die Wissenschaft noch die Kultur, weder die Zentrale noch die Peripherie et cetera als das *eine* normative Forum der Gesellschaft zur Verfügung, das eine unabhängige Instanz zur Überprüfung von Sinn in Aussicht stellen könnte, ohne Widerspruch hervorzurufen (wie Peukert und Arens sowie Verweyen sich dies wünschen mögen). Sie 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. Das mag man dann als ihr »Fegefeuer« bezeichnen – das dann aber nicht nur von der Philosophie beziehungsweise der Wissenschaft genährt würde, geschweige denn nur von Subjekt- und Bewusstseinstheorie oder Sprach- und Handlungstheorie. In den folgenden beiden Kapiteln geht es darum, dieses Feuer kommunikationstheoretisch nachzulegen.

<sup>95</sup> Geertz, *Welt in Stücken*, 82. Vgl. ebd. 74f. »Globalisierungsgegner« kritisieren die Unterschiede, die die Weltwirtschaft erzeugt, und sehen unter anderem in den Unterschieden, die die Kulturen machen, eine Gegenmacht. Die Theologie bringt ihrerseits das universale Potenzial des Glaubens in seinen lokalen sozio-kulturellen Verwurzelungen ins Spiel. Vgl. beispielsweise Schreiter, *Abschied vom Gott der Europäer*; ders., *Die neue Katholizität*; Sedmak, *Lokale Theologien und globale Kirche*; Wilfred, *Religionen im Angesicht der Globalisierung*. Die Herausforderung einer »Theologie interkulturell« besteht darin, die epistemologische Tragweite der kulturellen Differenz zu erfassen und für ihren Gegenstand die theoretischen Konsequenzen daraus zu ziehen. Ich habe unter 2.5 bereits darauf hingewiesen. Vgl. kritisch hierzu Arens, *Müssen wir uns überhaupt verständigen?*

## 6 Theorien der Kommunikation oder: Die Aufmerksamkeit für die soziale Form

### 6.1 Verstehen aus der Unterscheidung von Formen

Der Begriff der Kommunikation wird also in der Theologie disparat eingesetzt: im Sinn eines Lehrens, das auf die Umsetzung des Gelehrten durch diejenigen, die dies hören, zielt (instruktionistisch); eines gemeinsamen Teilens von (geistigen, normativen, kulturellen, spirituellen et alii) Gütern, das zu einem Einvernehmen in der Diversität führen soll (partizipatorisch); eines sprachbasierten (*speech-acts, claims*) Interagierens von Personen, das auf die Kompetenz universaler Solidarität hinausläuft (konsensorientiert); eines fortwährenden Bildens und Zerbrechens von Formen im Sinn des Letztgültigen, das eine unaufhebbare Differenz eben dieser Formen mit einschließt (ikonisch-ikonoklastisch); oder eines Unterscheidens, das sich in verbalen wie nonverbalen Äußerungen in der Gesellschaft sozial verkörpert (kulturtheoretisch). In dieser Disparität besteht ohne Zweifel der eine Eindruck, den man aus den vergangenen Kapiteln gewinnen kann. Zu diesem kommt aber ein anderer hinzu: Alle diese divergenten Bedeutungen treffen sich in einem Punkt. Sie versprechen Optimierungsmöglichkeiten. Man kann sich damit auf veränderte Umstände einstellen und dafür Kompetenzen, Haltungen, Techniken et cetera entwickeln und erwerben. Beispielsweise kann man in Zeiten, in denen sich niemand mehr religiös zwingen lässt, an der (einladenderen, authentischeren, dialogischeren et cetera) Präsentation der Lehre arbeiten, um dadurch zu überzeugen; man kann in Zeiten, in denen es auf die Unterscheidbarkeit der Sichten (Identitäten, Lebensstile, Weltbilder et cetera) ankommt, neue Partizipationsmöglichkeiten eröffnen, um möglichst viele verschiedene Positionen zu vereinen; in Zeiten, in denen das Personale und Interaktive an Einfluss zu verlieren droht, kann man an dessen eigentliche Intention wieder erinnern und lernen, danach zu handeln; in Zeiten, in denen sich der Sinn für das Letztgültige schwächt, kann man ihn erneut ins Bewusstsein rufen, um begründbar Orientierung anzubieten; oder man kann in Zeiten, in denen die Unterschiede gleichgültig beziehungsweise beliebig werden, die Übungen (Kulturen, Praktiken, Rituale et cetera) des Eigenen intensivieren, um eine neue Faszination (Osmose, Ausstrahlung, Zeugnis-kraft et cetera) auszuüben.

Der Begriff ermöglicht es so, in das zu intervenieren, was man auf diese Weise beschreibt: Einerseits kann man es als Problem wissenschaftlich the-

## Theorien der Kommunikation

matisieren und bearbeiten, daraus Forschungsprogramme konzipieren und damit empirische Untersuchungen durchführen. Andererseits kann man – davon ausgehend – pädagogisch und beraterisch tätig werden, in Studiengängen, Aus- und Fortbildungen oder Trainings, in Supervisionen, Organisationsentwicklungen oder Reformprozessen. Denn man kann die Kommunikation immer noch kommunikativer gestalten: instruktiver, dialogischer, ökumenischer, partizipativer, diskursiver, solidarischer, traditionsförmiger, passionierter, kommunitärer, attraktiver, profilierter et cetera. Mit dem Begriff kann man also Kritik üben und zugleich Verbesserungen in Aussicht stellen. Die Frage, die sich dabei aufdrängt, lautet aber wie – insbesondere im 3. Kapitel – bereits angesprochen: Wie kann das, was da kritisiert wird, zugleich das Potenzial zur Veränderung enthalten?

Je nach dem wo der Begriff positioniert ist, verändert er seine Bedeutung. Diese Erkenntnis ist nicht neu. Sie bestimmt die Praxis jeder Theorie; sie wirft schon innerhalb einer Disziplin das Problem der Interdisziplinarität auf, das ja nicht in der Differenz der Entfernung zur Wahrheit besteht, sondern in der Differenz von Wahrheitspositionen. Insofern muss es auch nicht überraschen, dass der Begriff auf die eine oder die andere Dimension, in der er in der einen oder der anderen Theorie auftaucht, reduziert (daraus abgeleitet, darauf zurückgeführt, damit begründet) wird: auf Lehre, Gemeinschaft, Interaktion, Bildwerden oder Sich-Unterscheiden; entweder rückt die Mitteilung oder das Verstehen in den Vordergrund, das Handeln oder das Erleben, die *actio* oder die *passio*, die Übereinstimmung oder die Unterscheidung. In der kulturellen Konzeption ist genau diese Lage angesprochen (ohne sie allerdings in gleicher Weise auch für sich selbst einzurechnen), in der sich all diese Reduktionen befinden: nämlich dass man nicht um den Standort herumkommt, wenn man sieht, was man sieht, oder tut, was man tut. Es hätte sonst keinen Sinn. Dadurch dass und wie diese Konzeption dies unterstreicht, stellt sie selbst sich zugleich – unter der Hand – als eine unter anderen heraus. Sie kann sich nicht aus dem ausklammern, was sie so beschreibt, und wovon sie ausgeht. Anders ausgedrückt: Sie selbst enthält eine Position, die man nicht teilen muss. Darin besteht ihre Sicht.

Bei allen Differenzen kann man erkennen, wie sich im Begriff der Kommunikation die Unterscheidung von Aussage und Form aufdrängt, von Text und Kontext, Thema und Thematisierung, Äußerung und Sinnhorizont, Beschreibung und Vollzug, Semantik und Pragmatik et cetera. Er stellt den Zusammenhang der einen mit der anderen Seite heraus und lenkt dazu die Aufmerksamkeit auf die eine der beiden Seiten, nämlich auf das Wie: Es kommt nicht in erster Linie auf den Unterschied der Aussagen (Propositionen) an, sondern auf den Unterschied der Formen (des Handelns oder des Erlebens). Sie machen den Sinn der Aussage aus. Das Was wird auf sein Wie hin analysiert, der Sinn von seiner Form her erklärt, wie er

vermittelt oder aufgenommen wird. Man kann sich einerseits auf das Wie der Mitteilung oder des Verstehens, der ikonischen oder der kulturellen Prozesse konzentrieren, um zu erkennen, was gemeint war beziehungsweise ist, und man kann andererseits verschiedene Formen unterscheiden, in denen Aussagen gemacht oder verstanden werden. Man kann Behauptungen oder Bilder, Sätze oder Gesten, Texte oder Rituale auf diese Weise auf ihre Formen hin untersuchen. Schon die Palette aus den ersten Kapiteln ist immens: Instruktion, Partizipation, Dialog, Verständigung, Streit, Intervention, Konsens, Dissens, Diskurs, Öffentlichkeit, Gemeinschaft, Zeugnis, Martyrium, Schrift, Ökumene, Liturgie, Konzil, Kommissionen, Voten, Gleichnisse, Riten, Kulturen, Texturen, Traditionen, Interpretationen, Kommentare, Theorien, Massenmedien, Politik, Bürokratie, Zentralismus, Demokratie et alii. Man weiß nicht wo anfangen und wo aufhören.

Entscheidend ist, dass es auf die Form ankommt, um den Sinn zu verstehen. Die Semantik wird an die Pragmatik gebunden; die Referenzspezifität von Bezeichnungen wird pragmatisch rekonstruiert. Betont wird der dialogische, linguistische, semiotische, narrative, ikonische, kulturelle et alii Prozess. Immer sind Äußerungen im Spiel, die im Vollzug ihren Sinn erhalten; dadurch werden sie verstanden – ob in ihrer Intention oder einer anderen oder nicht intentional sei dahingestellt. Man muss dies nicht auf Linguistik reduzieren, auch wenn ihr dieser Blick zu verdanken ist und die Theologie gerade erst begonnen hat, sie nicht nur als einen Aspekt ihrer Themen, sondern in ihrer eigenen Theoriebildung zu berücksichtigen. Ausschlaggebend bleibt: Die Form bietet die Möglichkeit des Verstehens.

Dabei fällt die Wie-Frage auf die zurück, die sie verwenden; die Texte, die sie propagieren, müssen damit rechnen, selbst daran gemessen zu werden. Darauf baut auch meine Bearbeitung der in den ersten Kapiteln besprochenen fundamentaltheologischen Entwürfe auf: Sie wendet das darin Ausgesagte auf die Form der Aussagen selbst wieder an. Dadurch treten Widersprüche, Inkonsistenzen und Dissonanzen hervor, die sich als produktiv herausstellen können. Ohne diesen Blick, den die Entwürfe selbst nahe legen, wäre dies gar nicht möglich. Er verdankt sich selbst dem, worauf er die Aufmerksamkeit lenkt: der Kommunikation. Sie bietet die Möglichkeit, auf Formen zu achten; sie erlaubt es, zwischen dieser und jener Aussage zu unterscheiden, zwischen Zustimmung und Ablehnung, *proprium* und *alienum*, *ego* und *alter*, innen und außen, Inklusion und Exklusion et cetera.; ohne sie gäbe es gar keine Alternativen; alles wäre, was es ist; man könnte nicht nach dem Wie fragen; man könnte keine Sichten und keine Positionen, keine Lesarten und keine Zugänge, keine Erwartungen und keine Überraschungen, keine Performanzen und keine Grammatiken, keine Oberflächen und keine Hintergründe et cetera ausmachen oder das eine und das andere nicht auseinanderhalten; man könnte nicht in Frage stellen; man könnte

## Theorien der Kommunikation

nicht durchschauen; man könnte nicht an der Form arbeiten. Möglicherweise liegt darin eine der wichtigsten an diesen Begriff geknüpften Erwartungen in der modernen Gesellschaft des 20. und 21. Jahrhunderts. Daraus mag sich dann auch das Interesse an Kompetenzfragen erklären.

Der Begriff steht also für das, was das Vatikanum II sozusagen am eigenen Leib erleben musste: für Transformierbarkeit. Wie sich die Gesellschaft durch Kommunikation laufend verändert, so wandelt sich durch sie auch der christliche Glaube; er erscheint darin selbst als transitorische Form. Der Begriff wird innovatorisch eingesetzt; er lässt nicht nur das Moment der Überraschung, der Konversion, der Poesie, der Subversion, des Ikonoklasmus et cetera hervortreten, sondern gibt der Theologie selbst neue Aufgaben. Er rückt die Zeit in den Fokus der Aufmerksamkeit, genauer: die paradoxe Einheit der Differenz von Stabilität und Wandel, Ereignis und Struktur, Kontingenz und Nichtbeliebigkeit, Evolution und Gedächtnis. Wittgensteins Flussbettmetapher bezeichnet genau diese Paradoxie. Peirces Abduktion oder Derridas Dekonstruktion verweisen ebenfalls darauf. Sie ist ein Markenzeichen der Moderne (und dies nicht erst in ihrer bereits wieder vergangenen postmodernen Form). Die Massenmedien symbolisieren dies tagtäglich. Die Paradoxie stellt sich nicht nur bewusstseinsphilosophisch oder linguistisch, sondern ebenso soziologisch oder ethnologisch.

Was bei den vergangenen Kapiteln jedoch auffallend bleibt – selbst beim kulturellen Zugang –, ist die Konzentration auf die Interaktion unter physisch Anwesenden, die sich gegenseitig wahrnehmen, sich dieses oder jenes mitteilen und dieses oder jenes hören. Die Schrift und andere Medien werden daran gebunden; sie werden davon – als ihrem ursprünglicheren, unmittelbaren, authentischeren et cetera Modus – abgeleitet, nicht umgekehrt; sie gelten als apostatische Gefährdungen oder Bedrohungen für diese, nicht umgekehrt. Darin spiegelt sich der *common sense* wider, der durch den *linguistic turn* unterstrichen wird. Warum sollte man daran zweifeln? Überraschend erscheint dies erst, wenn man diesen selbstverständlichen Konsens mit der Schrift konfrontiert, die für den christlichen Glauben die maßgebliche Referenz darstellt. Pointiert formuliert: Sein Kanon ist nicht eine bestimmte Interaktion, sondern eine schriftliche Form, die das (historische, hermeneutische, kulturtheoretische et cetera) Problem der Interpretation und der Tradition aufwirft. Um diesem Widerspruch zu entgehen, wird diese Heilige Schrift in der Regel kurzerhand interaktionsförmig aufgefasst: als authentische Kristallisation beziehungsweise Repräsentation von Handlungen und Erlebnissen aus *face-to-face*-Interaktionen – über den Tod hinaus. Folglich vermittelt und versteht man sie auch am besten in den gleichen – selbstverständlich den veränderten historischen Situationen Rechnung tragenden – Interaktionen.

Das Problem, das die Kommunikation – auch im Fall der Präsenz von Personen – hat, und das dabei geflissentlich übersehen wird, besteht aber



darin, dass man dadurch eben nicht sicher sein kann, was jemand dabei tatsächlich denkt, empfindet oder intendiert, wenn er oder sie sich so oder so äußert; man erfährt nur, was geäußert wird, aber nicht, was nicht geäußert wird – und auf beides, die Äußerung wie die Nicht-Äußerung, kann wiederum jede und jeder sich ihren und seinen eigenen Reim machen. Diese Lage gilt für jede Form von Kommunikation, nicht nur bei physischer Abwesenheit. Auf sie stößt man auch in der Christologie bei der Frage nach dem Sinn des gewaltsamen Todes von Jesus wieder – bis hin zu den dogmatischen Diskursen, die sich an der Formel von Chalkedon manifestieren und bis heute weiter entzünden. Das Subjektive als solches bleibt der Kommunikation verschlossen; man kann in ihr nur Subjektives zuschreiben – der eigenen Person wie den anderen; wie wenig dies mit dem Eigenen – nicht nur bei Täuschungsmanövern – übereinstimmen muss, ist bekannt. Es ist eines der zentralen Themen der Psychologie und der schwierigsten Probleme der Rechtssprechung. Die Kommunikation kann sozusagen nur Gerüchte in die Welt setzen – und diese anhand weiterer Gerüchte überprüfen. Der Kritische Rationalismus hat dies Hypothesen-Testen genannt und mit Falsifizierbarkeit gerechnet. Insofern kann man sagen, die Kommunikation arbeitet mit Imaginationen; und als eine Möglichkeit davon lassen sich dann auch Intentionen darstellen, auf die hin man Äußerungen analysieren kann (als doktrinär, bürokratisch, strategisch, hinterlistig, verständigungsorientiert, missionarisch et alii). Die unter 6.7 aufgeführte soziologische Theorie schlägt diese Richtung ein.

## 6.2 Von der Apologetik zur Epistemologie

Ausgehend vom Vatikanum II bezieht keiner der besprochenen Entwürfe diese Voraussetzung der Kommunikation in sein Verständnis ein; stattdessen rechnen diese mit der Fähigkeit der Explikation und der Transparenz: Kommunikation könne sozusagen das Verborgene ans Tageslicht bringen; ohne sie bliebe das, was die Menschen denken und empfinden, verschlossen. Die Psychoanalyse basiert auf dieser Überzeugung. Sie wirkt wie die Beerbung der neuzeitlichen europäischen Aufklärung, die diese Erwartung an das Reflexionsvermögen des Subjekts geknüpft hatte. Sie unterstellt – ohne weitere Begründung – eine Verbindung zwischen Subjektivität und Sozialität sowie zwischen Objekten und ihren Bezeichnungen; sie nimmt sozusagen das Gesagte oder Geschriebene oder wie auch immer Geäußerte für bare Münze; sie glaubt, dass darin zum Ausdruck kommt, was jemand oder eine Gemeinschaft ausdrücken wollte – sowohl im Bezug auf den Gegenstand, als auch im Bezug auf seine beziehungsweise ihre Intention. Sie übersieht, dass als Auskunft nichts außerhalb der Texte oder Gesten zur Verfügung steht:

## Theorien der Kommunikation

man kann immer wieder nur auf die Äußerungen rekurrieren und niemals auf den Gedanken oder die Empfindung, das Subjekt oder das Objekt. Das cartesianische Schema, mit dem die Sprache selbstverständlich arbeitet, erodiert; es versagt an der Kommunikation selbst.

Dieses Problem der Entzogenheit taucht in den vergangenen Kapiteln immer wieder theologisch auf, aber nicht kommunikationstheoretisch. Es wird apologetisch gegen die Aporien der Kommunikationstheorie gewendet. Der Tod spielt dabei eine Schlüsselrolle. Die radikalste Kommunikationslosigkeit wird als äußerste Äußerung verstanden. Auffallend ist die Präferenz für Inkarnationstheologie und für Eschatologie. Die Kommunikation hingegen wird durchgängig nicht auf der Basis dessen verstanden, was ihr entzogen ist. Stattdessen traut man ihr selbstverständlich Austausch und Verständigung, Herstellung von Übereinstimmung und Gemeinsamkeit zu, ohne dies weiter zu reflektieren oder gar in Zweifel zu ziehen. Aber nicht nur Gott, der die Grenze der Kommunikation, wie sie der Tod vor Augen führt, umfängt, und der im Menschenwort mit seinem »Wort« konfrontiert, ist ihr unzugänglich, sondern alles, was selbst nicht Teil der Kommunikation ist, also fast alles: die Materie, die Körper, die Pflanzen und Tiere, Sonne, Mond und Sterne, Erde, Luft, Feuer und Wasser, die Seele, das Gewissen, das Denken und Fühlen et cetera. Man kann zwar viel beschreiben, und ohne diese Möglichkeit gäbe es keine Begriffe von etwas, aber dieses lässt sich dadurch gerade nicht erreichen. Es bleibt in der Bezeichnung entzogen; es geht selbst nicht in die Kommunikation ein: Kein Wort kann Feuer fangen im wörtlichen Sinn; aus keiner Geste kann man Äpfel pflücken, auch wenn sie dies möglicherweise nach sich zieht; empfundener Schmerz ist etwas anderes als diagnostizierter et cetera. Dies bedeutet weder, dass Worte, Gesten oder Diagnosen nicht entscheidend wären, noch, dass es auf Feuer, Äpfel oder Schmerzen nicht ankäme, im Gegenteil: Kommunikation lässt sich gar nicht erklären, wenn man von dem absieht, worauf sie sich bezieht, ohne dies selber zu erreichen, die materielle wie die immaterielle Welt (wie immer diese bezeichnet wird): Dinge, Körper, Laute, Energien, Gedanken, Gefühle, Erinnerungen, Subjektivitäten, Werte et cetera. Diese Differenz von Präsenz und Absenz ist ihre Voraussetzung: sie überzieht alles, was ist, wie es ist, mit der Form, wie sie es bezeichnet, und gerade nicht mit Transparenz. Das unmittelbare Wahrnehmen von Angesicht zu Angesicht bleibt bekanntlich Gott vorbehalten – und seinen Engeln.

Man kann diese Konstellation semiotisch (Peirce), gleichnistheoretisch (Ricoeur), ikonologisch (Verweyen), kulturtheoretisch (Geertz) et alii fassen, ausschlaggebend dabei bleibt, dass keine der beiden Seiten zur Verfügung steht, sondern nur ein Drittes im Bezug der einen auf die andere Seite, also der Beschreibung auf das so Beschriebene. Man kann dies dann Zeichen oder Text oder Bild oder Kultur nennen, entscheidend ist, dass in all

diesen Formen die Realität mit einer anderen konfrontiert wird, das Beschriebene mit seiner Beschreibung: in Gesten, Worten, Sätzen, Gleichnissen, Bildern, Schemata, Theorien, Wissenschaft, Moral, Politik, Wirtschaft et cetera. Die Beschreibungen ziehen komplexe Strukturen nach sich, in denen sich ihr spezifischer Sinn formt. Dem Glauben geht es darin nicht anders. In der Kunst wird diese Konstellation explizit aufgegriffen. Sie stellt alternative Sichten vor Augen. Sie kann dies ihrerseits wiederum nur, weil sie selbst dafür auf Kommunikation zurückgreift, gerade dann wenn genau dies thematisiert. Dabei hat sie keinen direkten Zugriff zu der Realität, die sie vor Augen führt. Dafür steht die Kunst wie keine andere Realität.

Es gibt kein Entkommen aus der Form in die reine Aussage – zeichenlos, bildlos, kulturlos et cetera. Darin besteht die Kernthese des *linguistic turn*. Sie gilt aber für alle Formen von Kommunikation, sprachliche wie nicht-sprachliche. Darin unterscheiden diese sich nicht voneinander. Ihr Unterschied liegt vielmehr in der Sicht, die sie eröffnen, in der Begrenzung, in der sie die Welt erschließen. Der christliche Glaube kann sich zwar auf Macht oder Moral, auf Wahrheit oder Liebe, auf Kunst oder Kultur berufen, aber sein Blick ist – in all diesen Rekursen – einer der sich davon unterscheidet; er ist einzigartig; er kann von keinem anderen ersetzt werden; sein Sinn gilt universal: Hoffnung für alle; als solcher ist er zwar (geografisch, sprachlich, kulturell et cetera) lokalisierbar, aber gerade nicht darauf reduziert. Eine Beschreibung davon stellt die angesprochene christologische Einheit der Differenz von Transzendenz und Immanenz in der Differenz der Traditionen, die sie beschreiben, dar. Die differenten sozialen Formen, Semantiken und Kulturen erscheinen in dieser christologischen Konstellation bedeutsam, die ihrerseits von diesen nicht absehen kann. Sie fällt auf jede Aussage zurück, die diese Fundamentaldifferenz trifft. Es gibt keinen anderen Zugang. Darin besteht die Alternative, vor die dieser Glaube die Realität stellt. Sie muss sich selbst einbeziehen, sonst würde sie sich aufheben. Dies schließt die Möglichkeit einer externen unabhängigen Begründung aus und zwingt die Theologie zu einer intrinsezistischen Form. Diese wird leicht mit Relativismus oder Subjektivismus verwechselt. Sie besagt aber zunächst: Der christliche Glaube kann sich auf keine andere Offenbarung stützen als auf diesen Blick, auf dem er selber basiert, wie ihn Jesus Christus in der Diversität der biblischen (alt- wie neutestamentlichen), dogmatischen, liturgischen et cetera Beschreibungen verkörpert – und darin an den Rand der Absurdität führt. Insofern überrascht es dann, wie wenig der theologische Gebrauch des Kommunikationsbegriffs die christliche Tradition nicht nur der christologischen Differenz sondern auch der Mystik berücksichtigt, drängt er doch förmlich zu einer *Theologia negativa*.

Er verlangt der Theologie Kapazitäten zur Verarbeitung von Paradoxien und Autologien ab. Er bringt adäquations-, onto- oder transzendental-

## Theorien der Kommunikation

logische Begründungen in Verlegenheit; er stößt sie auf ihre eigene Standortgebundenheit, genauer: auf die Differenz des einen Blicks zu anderen. Die Rationalität hängt davon ebenso ab wie ihre Kritisierbarkeit. Dies spricht weder gegen Wahrheit noch gegen Realismus. Vielmehr kann man sich nicht mehr auf Objekte oder auf Subjekte beziehungsweise nicht mehr auf Objektivität oder auf Subjektivität verlassen, sondern man findet sich dem Vergleich mit anderen ausgesetzt. Das Verstehen basiert auf den Grenzen des Verstehens. Mit dieser epistemologischen Lage hat das Vatikanum II die Theologie konfrontiert – und sie damit dem Relativismusverdacht ausgesetzt: Man kann die Wahrheit nicht davon abhängig machen, wie man sie versteht; man kann das Evangelium nicht daran messen, wie es in der Gesellschaft aufgenommen wird. 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 lernen kann, denn als unabwendbare Voraussetzung der eigenen Theorie.

Dadurch aber wird der Glaube zu einer Fertigkeit, die man beherrschen kann oder nicht, und in der man Übung haben oder aus der Übung kommen kann. Die Musikalität, die Kultiviertheit, die Profiliertheit et cetera treten in den Vordergrund. Kommunikation wird mit kommunikativer Kompetenz assoziiert und weitgehend damit identifiziert. Wissenschaft und Moral lassen sich ins Spiel bringen. In diesem Sinn gilt sie als Ausweg aus dem Fundamentalismus ebenso wie aus dem Relativismus. Das Ausgangsproblem stellt die Kommunikabilität des christlichen Glaubens im Sinn von 1 Petr 3,15 dar, dem biblischen Referenztext der Fundamentaltheologie des 20. Jahrhunderts schlechthin. Die apologetische Kraft wird an die öffentliche, wissenschaftliche, verständliche et cetera Präsentation des Glaubens geknüpft. Dabei verändert sich unter der Hand das Problem. Es dreht sich nicht mehr darum, wie man etwas unter veränderten Bedingungen am besten verkauft, sondern darum, wie man überhaupt zu dem kommt, was man da verkaufen will. Wie kann man – unter modernen Bedingungen – eine Sicht beschreiben, der man bei dieser Beschreibung selbst folgt? Anders ausgedrückt: Die Theologie wendet sich von der Apologetik zur Epistemologie: erstere muss von letzterer her betrieben werden, nicht umgekehrt. So stößt sie im Vollzug auf die Untiefen, die Unwägbarkeiten und Unabwendbarkeiten, der Kommunikation, an der sie selbst beteiligt ist.

Der apologetisch eingesetzte Kommunikationsbegriff zwingt sie also zu einer Epistemologie des Glaubens. Er verweist sie auf ihre eigene historische Ausgangslage. Er konfrontiert sie mit dem Problem ihres Zugangs unter der Voraussetzung der Unverfügbarkeit eines neutralen beziehungsweise divinatorischen Standorts und der Unkontrollierbarkeit des Verstehens in der Diversität der individuellen und kulturellen Standorte.

### 6.3 Metaphern, die die Aufmerksamkeit lenken

Mit diesem Problem sind auch die kommunikationstheoretischen Konzepte konfrontiert, die heute in Gebrauch sind. Der Begriff der Kommunikation selbst taucht ja erst an der Stelle auf, an der das, was er bezeichnet, seine Selbstverständlichkeit verloren hat und zum Thema geworden ist. »Eine Kommunikation ›an sich‹ gibt es nur, bis wir anfangen, über sie nachzudenken.«<sup>1</sup> Solange das, was da geschieht, nicht auffällt oder fraglich erscheint, braucht es auch keine Bezeichnung dafür. Diese Voraussetzung enthält bereits eine wichtige Aussage über diesen Begriff selbst: er belässt das, was er bestimmt, schon allein dadurch, dass er dies tut, nicht mehr so, wie es ist; Selbstverständliches wird nicht selbstverständlich; man kann darüber sprechen. Kommunikation schließt die Kommunikation über sie selbst ein. Es können sich verschiedene Auffassungen dazu herausbilden. Der Begriff bietet die Möglichkeit, das, was er bezeichnet, so oder anders zu erklären. Darauf bauen die wissenschaftlichen Theorien darüber auf.

Die Diversität der kursierenden Kommunikationstheorien lässt sich nicht adäquat wiedergeben. Die wissenschaftliche Kommunikation darüber verändert sich selbst laufend. Diese wiederum bildet nicht einfach in ihren Theorien die Veränderungen der Kommunikation in der Gesellschaft ab. Zur Orientierung schlage ich eine Unterscheidung der Metaphorik vor, wie sie bei diesem Thema gewöhnlich selbstverständlich benutzt wird. Man kann diese in jeder Einführung zu den Medien- und Kommunikationswissenschaften in dieser oder jener Form wiederfinden.<sup>2</sup> Im Vordergrund steht dort in der Regel die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der Realität der Massenmedien. Deren Anfänge liegen am Übergang zum 20. Jahrhundert in den USA (Charles H. Cooley, John Dewey), von wo aus sie sehr schnell auch in Europa Fuß fassten. Die verschiedenen Felder von der Publizistik bis zum Story-Management, von Public Relations bis zum Kommuni-

<sup>1</sup> Löffelholz / Quandt, Kommunikationswissenschaft im Wandel.

<sup>2</sup> Die Idee, sich an Metaphern zu orientieren, habe ich von Krippendorff, *Der verschwundene Bote*. Ich übernehme aber nicht dessen Schematisierung. Merten hat schon 1977 alleine 160 verschiedene Definitionen von Kommunikation aufgezählt: ders., *Kommunikation*. Unter der neueren Literatur, auf die ich mich in diesem Abschnitt stütze, vgl. insbesondere Bentele / Brosius / Jarren (Hg.), *Öffentliche Kommunikation*; Faßler, *Was ist Kommunikation?*; Löffelholz / Quandt (Hg.), *Die neue Kommunikationswissenschaft*; Merten / Schmidt / Weischenberg (Hg.), *Die Wirklichkeit der Medien*; Noelle-Neumann / Schulz / Wilke (Hg.), *Das Fischer Lexikon Publizistik Massenkommunikation*; Silbermann, *Handwörterbuch der Massenkommunikation und Medienforschung*. Bereits ein Klassiker ist: Watzlawick / Beavin / Jackson, *Menschliche Kommunikation*. Die wichtigsten deutschen Fachzeitschriften sind: *Publizistik* und *Medien & Kommunikationswissenschaft*. Die kommunikationswissenschaftlichen Modelle sind weitgehend an den modernen Massenmedien, Printmedien, Telekommunikation, Rundfunk und Computer, orientiert, was dann auch unter dem Stichwort der »Massenkommunikation« behandelt wird.

## Theorien der Kommunikation

kationsdesign werden nicht von einer, sondern von vielen wissenschaftlichen Disziplinen bearbeitet: klassisch von Soziologie, Psychologie, Literaturwissenschaft oder Ökonomie, heute beispielsweise auch von Informatik, Kunst, Jura oder Medizin. Stichworte, an denen man sich orientieren kann, sind unter anderem Multimedialität und Hybridisierung. Telekommunikation, Informationstechnologie, Massenmedien und Entertainment (TIME) wachsen insbesondere technisch zusammen (alltäglich am augenscheinlichsten beim Mobiltelefon, an dem der Name Telefon längst irreführend ist). Aber auch andere Faktoren, wie zum Beispiel Kultur oder Religion, finden zunehmend theoretische Beachtung. Das Problem der interkulturellen Kommunikation beginnt immer mehr wissenschaftlich interdisziplinär bedeutsam zu werden.<sup>3</sup> Auch die Theologie sieht darin eine Möglichkeit der Profilierung angesichts ihrer Marginalisierung an der Universität. Seit den 1990er Jahren haben sich entsprechenden Studiengänge an verschiedenen theologischen Fakultäten etabliert.

Die Metaphorik, an der ich mich orientiere, prägt nicht nur diesen wissenschaftlichen, sondern ebenso den alltäglichen Gebrauch des Begriffs. Dabei kommt es mir in erster Linie darauf an, (1) die Aufmerksamkeit auf die Unterschiede dieses Gebrauchs – im Vergleich zu den unter 6.1 und 6.2 resümierten Formen in der Theologie – zu lenken und (2) die jeweils damit verbundenen Plausibilitäten so vor Augen zu führen, dass man deren blinde Flecken erkennen kann. Dies lässt sich am besten durch Pointierung erreichen, die natürlich darum weiß, dass die Unterschiede nicht in dieser Reinheit, sondern – gleichsam »verschmutzt« – wesentlich differenzierter und stärker interdependent zueinander verlaufen. Ich schlage fünf Metaphernfelder vor: (1) Prägung von Monumenten (Erinnerung), (2) Herstellung von Gemeinsamkeiten (Vereinigung), (3) Übertragung von Botschaften (Sendung), (4) Bewegung von Signalen (Verarbeitung) und (5) Ausübung von Einflüssen (Wirkung).

(1) Es spricht Vieles dafür, die erste Vorstellung auch für die früheste zu halten. Sie hängt mit der Entwicklung der Schrift im mesopotamischen und ägyptischen Raum zusammen, ist aber möglicherweise schon viel früher anzutreffen (beispielsweise an den Höhlenzeichnungen von Lascaux). Demnach verkörpert Kommunikation Stabilität, Ordnung und Macht:<sup>4</sup> sie hinterlässt Spuren in der Zeit, die nicht mit dieser vergehen. Sie ist gegen das Vergessen gerichtet. Sie verbindet Gedächtnis und Gottesverehrung. Die Werbung beerbt diese Form sicherlich am auffälligsten, sozusagen von der Steinbearbeitung bis zur elektronischen Bildverarbeitung. Dabei wird die

<sup>3</sup> Vgl. nur Sievert, *Begonnen* – aber (noch) nicht vollzogen.

<sup>4</sup> Einschlägig sind die Arbeiten von Jan Assmann. Vgl. besonders ders., *Ma'at*; ders., *Das kulturelle Gedächtnis*; ders., *Religion und kulturelles Gedächtnis*; ders., *Herrschaft und Heil*. Verwiesen sei hierzu auch auf meine Anmerkung 103 im 4. Kapitel.

eine nicht von der anderen ersetzt, sondern ergänzt. Der Effekt ist Differenzierung. Neben der schriftlichen, ikonischen, digitalen et cetera Kommunikation boomt die monumentale nach wie vor, auch über den 11. September 2001 hinaus, augenfällig in der Allianz von Ökonomie und Politik in der Wolkenkratzerarchitektur des 21. Jahrhunderts. Kommunikation wird hier auf Präsentation reduziert: Es wird etwas dargestellt. Ausschlaggebend ist, wie dies geschieht: Es muss beeindrucken, das heißt: Aufmerksamkeit erregen und sich dauerhaft einprägen. Auf das Design kommt es an. Daran hat sich seit den Hieroglyphen, den Obelisken und den Pyramiden nichts geändert. Die Grabstätte beziehungsweise der Nachruf als Werbung hat eine lange Tradition in diesem Zusammenhang. Die Öffentlichkeit ist ebenso wichtig wie der (Wieder-)Erkennungseffekt. Kommunikation bedeutet: man stellt etwas auf (Steine, Zeichen, Texte, Behauptungen, Theorien et cetera); man publiziert etwas; man bezieht Position und behauptet diese gegen andere. Sie wird zur Offenbarung – von etwas oder von sich selbst. In der Rhetorik findet sich diese Sicht am weitesten ausgearbeitet; sie hebt die Form der Mitteilung und die Kompetenz der mitteilenden Person hervor. So ist der Kommunikationsbegriff bis heute weitgehend auch im alltäglichen Gebrauch akzentuiert.

(2) Die nächsten beiden Metaphernfelder erklären sich ebenfalls aus ihrem frühen religiösen und politischen Zusammenhang. Ebenso können sie sich auf eine lange Tradition berufen. Die eine Auffassung betont die Herstellung von Gemeinsamkeiten. Das griechische *Symbolon* ist das Paradigma dafür. Im deutschen Wort der Mitteilung ist es noch enthalten, ohne dass man dabei allerdings diese Bedeutung des Zusammenfügens von Teilen auch bemerkt. Dafür gibt es den Begriff der Gemeinschaft. Das englische *community* hingegen hebt – wie das Lateinische *communio* – die Verbindung von Kommunikation und Gemeinschaft im Ausdruck selbst hervor. Es geht um ein – vorgegebenes beziehungsweise entstehendes – Ganzes, das sich ergibt, wenn alle Teile zusammenkommen. Wie bei einem Puzzle stellt sich der Sinn erst in der Übereinstimmung heraus, das heißt: als Konsens. Man kann sich dies auch wie Kreise vorstellen, die sich immer weiter aneinander annähern, bis sie sich ganz überschneiden. Bezugspunkt ist eine Schnittmenge von Bedeutungen; sie definieren die Gemeinsamkeit. In den Vorstellungen von Freundschaft spielt diese Sicht eine wichtige Rolle. Kommunikation wird auf ein Zusammenpassen und den Ausschluss von Differenzen – es sei denn man kann diese als (legitime, akzeptable, bereichernde, diskursive et cetera) interne Pluralität verbuchen – reduziert, kurz: auf Partizipation an Einem. Man meint dies beispielsweise zu erreichen, indem man die gleichen Voraussetzungen (Informationen, Wissen, Überzeugungen, Werte et alii) schafft beziehungsweise zugänglich macht oder sich so lange offen und ehrlich miteinander über eine Sache austauscht, bis sich ihre vollständige Wahr-

## Theorien der Kommunikation

heit herausstellt. Man rechnet nur mit dem Einen, das Andere liegt außerhalb: als Ausnahme, Abweichung, Subjektivität, Interpretation et cetera. Kommunikation bedeutet: man teilt etwas miteinander (und sei es nur die Unterhaltung selbst); man stimmt in diesem oder jenem überein. Kommunikation ist Vereinigung. Die Wissenschaft selbst beschreibt sich als *scientific community*. Mit dieser Auffassung hängt die andere eng zusammen.

(3) Diese geht von der Vorstellung einer Übertragung von Inhalten aus. Das entscheidende Problem besteht demnach darin, dass unterwegs nichts verloren geht. Kommunikation wird auf die Überbrückung einer – räumlichen, zeitlichen, kulturellen et cetera – Distanz reduziert, auf eine Übersetzung von einem ins andere. Es kommt nicht auf das Medium an, sondern auf die Botschaft oder genauer: das Medium ist wegen der Botschaft wichtig; für sie ist es entscheidend. Der beste Bote ist derjenige, den man gar nicht wahrnimmt; er ist reine Transparenz für das, was er zu überbringen hat; die Botschaft ist sein Auftrag; ohne sie wäre er nicht, was er ist. Diese Vorstellung arbeitet mit der »Container-Metapher«: Etwas wird in einem Gefäß von hier nach dort transportiert – per Bote oder elektronisch. Der Empfänger holt dasselbe heraus, was der Sender eingegeben hat. Falls dies anders sein sollte, wird dies einem Transportverlust oder der Unaufmerksamkeit, Subjektivität, Inkompetenz et cetera des Empfängers zugerechnet; er kann oder will nicht verstehen, was gemeint ist, und wie dies gemeint ist. Im einen Fall muss man an der Technik der Übertragung arbeiten; der Bote als Informationsträger muss besser werden. Im anderen Fall muss man an der genaueren, objektiveren, wissenschaftlicheren et cetera Interpretation feilen. Verbleibende Differenzen werden unter dem Gesichtspunkt der Perspektivität behandelt: man kann eben dasselbe verschieden betrachten, und die Kontexte können andere sein. Kommunikation bedeutet: man bekommt etwas vermittelt; man nimmt etwas, das von einer anderen Person an einem anderen Ort kommt, auf. Dies lässt sich durchaus als ein Hin-und-Her vorstellen, nicht monologisch, sondern dialogisch. Entscheidend ist, dass Sinn als dasselbe erscheint: wie ein fester Inhalt, den man in Gesten, Worten, Texten et cetera erhalten, und der wahr und falsch sein kann. Die Schrift verstärkt diesen Eindruck und verbindet insofern diese Auffassung mit der monumentalen: man hat etwas konserviert, schwarz auf weiß. Dies suggeriert Eindeutigkeit und verweist Unterschiede oder Widersprüche ins Außen: auf die Zeit, die Verhältnisse und vor allem die Empfänger. Kommunikation wird auf das (richtige) Annehmen konzentriert.

(4) Die nächsten beiden Vorstellungen verschärfen die anderen unter modernen Vorzeichen. Die eine geht von der Bewegung von Signalen aus. Sie ist eng an die technischen Innovationen des 19. und 20. Jahrhunderts gekoppelt, wie sie allen voran die Telegrafentechnik verkörpert. Die Kommunikation erscheint wie ein Fluss, der über Kanäle geleitet wird: am Tele-



fon oder im Internet, analog oder digital, über ISDN oder DSL et cetera. Man stellt für etwas Verbindungen her. Dieses muss durch zahlreiche enge und verzweigte Röhren gezwängt werden. Man spricht von Informationsflüssen. Diese werden gefiltert und kanalisiert; Schleusen werden geschlossen und geöffnet, Weichen gestellt; es kann zu Engpässen und Störungen kommen, zu Redundanzen und Überflutungen; es gibt lange und kurze Wege, schnelle und langsame Leitungen et cetera. Die Vorstellung legt sich nahe, festes würde verflüssigt: es muss encodiert und wieder decodiert werden; man kann Volumen und Kapazitäten beziehungsweise *bits* berechnen; man kann Muster unterscheiden, Codes und Programme – alles andere erscheint als Rauschen. Kommunikation wird auf Informationsverarbeitung reduziert: auf An und Aus, Input und Output, Operationen und Logiken. Darauf wird die so genannte mathematische Informationstheorie von Shannon (und Weaver) bis heute weitgehend reduziert; man knüpft vor allem an die Selbstverständlichkeit dieser Anschauung an; dass ihr Problempotenzial aber in einem anderen Aspekt liegt, wird gemeinhin übersehen. Ich komme unter 6.5 darauf zurück. In den kybernetischen Theorien und schließlich in den Systemtheorien findet sich diese Aussage weiter verfeinert. Darin sind Begriffe wie Komplexität, Rekursivität, Reflexivität oder Selbstorganisation eingearbeitet. Die hohe Plausibilität der Netzwerkmetapher erklärt sich daraus. Sie verbindet die beiden klassischen Vorstellungen von der Sendung, die man empfängt, und von Gemeinsamkeiten, die man miteinander teilt: Durch komplexe rekursive Prozesse bilden sich Systeme; diese generieren sich dadurch laufend; es gibt sie einerseits nur unter dieser Voraussetzung, und andererseits bahnen sie zugleich die Prozesse, auf denen sie beruhen. Das Nervensystem gilt als das Paradigma dafür. Neurologie und Soziologie finden darin eine gemeinsame Theoriebasis. Das Internet ist die erlebbare unentwegte Realisierung: es ist als Netz das Medium, das andere Medien verbindet. Kommunikation bedeutet hier: man verarbeitet etwas; man vernetzt sich für etwas. Dadurch verändern sich kognitive und soziale Zustände: Erkenntnis, Wissen, Organisation, Gesellschaft. Kommunikation erscheint als permanente Transformation.

(5) Die letzte Metaphorik knüpft unter den Bedingungen von Demokratie und elektronischen Massenmedien und im Bewusstsein der gerade angesprochenen Sicht wieder an die erste an. Vor allem bringt sie die Kommunikation in einen Ursache-Wirkungs-Zusammenhang. Es geht darum, etwas zu erreichen, was sonst nicht zu erreichen wäre: Man will andere von etwas überzeugen; man will anderen etwas verkaufen; man will andere für etwas gewinnen et cetera. Kommunikation ist das, was möglichst viele andere dazu bringen soll, etwas zu glauben oder zu tun, was jemand will. Die Akzeptanz der Botschaft hängt nicht mehr vom Empfänger ab, sondern vom Sender: die Präsentation muss überzeugend sein; zugleich gerät diese unter

## Theorien der Kommunikation

den Verdacht der Manipulation. Kommunikation wird auf Wirkung reduziert. Man misst, wie etwas ankommt (an Einschaltquoten, Politbarometer, Verkaufszahlen et cetera); man prüft den Effekt an Variationen des Verhaltens, des Wissens oder der Meinung des Publikums (der Zuschauer, der Wähler, der Kunden et cetera). Das Problem ist dann nur, wie man feststellen kann, worauf diese Veränderungen zurückzuführen sind. Dies lässt sich auch nicht lösen, indem man das Publikum nach Selbsterklärungen befragt. Entscheidend ist: Akzeptanz wie Nicht-Akzeptanz werden der einen Seite zugeschrieben, die dies gar nicht in der Hand hat: sie kommuniziert etwas; sie stellt für etwas Öffentlichkeit her; sie ist es, die ein Vermittlungsproblem lösen muss und unter Umständen – gerade dadurch – unter Manipulationsverdacht gerät. Wichtig ist deshalb die Profilierung der eigenen Position; sie muss sich klar von anderen unterscheiden (*Make a difference! Be different!*); dafür braucht man Kompetenz und folglich Ausbildung und Beratung. Kommunikation bedeutet hier: man kann bei entsprechender Begabung und mit geeigneten Mitteln etwas vermitteln; man hat es in der Hand; man verfolgt ein Interesse an etwas. *Rational-choice*-Theorien knüpfen an diese Vorstellung – höchst differenziert und elaboriert – an.<sup>5</sup> Kommunikation wird zum Marketing. Genau dadurch wird jedoch Durchschaubarkeit provoziert. Man beginnt auf die Interessen zu achten. Dies wiederum verlangt dann immer geschicktere Manöver, um trotzdem zu bewirken, was man will. Darin besteht die Paradoxie: man muss Aufrichtigkeit (Authentizität, Wahrhaftigkeit, Ehrlichkeit et cetera) kommunizieren (!) und schürt genau auf diese Weise Zweifel daran. Denn man weiß, es geht darum, dadurch etwas zu erreichen. Wenn Kommunikation als Steuerung erscheint, wird sie also gerade dadurch vom Publikum abhängig. Man muss dann wiederum alles daran setzen, dieses zu beeinflussen, das heißt: berechenbar zu machen. Alle Werbe-, Wahl-, Protest- oder Charitykampagnen haben dieses Machtproblem, an dem sie jederzeit – auch ohne ihr Zutun – scheitern können. Die Massenmedien verkörpern dies wie keine andere Realität der modernen Gesellschaft.

Metaphern lenken die Aufmerksamkeit im Alltag bis in die wissenschaftlichen Forschungsprogramme hinein.<sup>6</sup> In ihrem Gebrauch liegen die Grenzen der Kommunikation, die sie erfassen, also das, was beachtet, und das, was nicht beachtet wird. Sie heben dieses oder jenes hervor, indem sie anderes vernachlässigen; sie überspitzen; sie reduzieren. Daran hängt im Wesentlichen ihre hohe Plausibilität. Die Herstellungs- und die Wirkungsvorstellung verteilt den Sinn auf eine Seite, die ihn bestimmt; die Vereinigungsauffassung erklärt diesen zur Übereinstimmung und Dissens zur Stö-

<sup>5</sup> Vgl. Coleman, Grundlagen der Sozialtheorie; Esser, Soziologie.

<sup>6</sup> Vgl. hierzu auch Lakoff / Johnson, *Metaphors We Live By*.

rung derselben; das Sendungs- und das Verarbeitungsmodell macht ihn zu einer Quantität. Die besprochenen Metaphoriken weisen (1) in der Kommunikation Standorte zu: Produzenten und Rezipienten, Autoren und Interpreten, Sender und Empfänger, Kommunikatoren und Adressaten, Subjekte und Objekte, *ego* und *alter*, Handelnde und Erlebende et cetera. Sie legen (2) nahe, Sinn als *etwas* aufzufassen: als etwas Identisches, etwas Objektives, eine Sache, die man hinstellen, gemeinsam haben, senden, verarbeiten oder kontrollieren kann; er wird intentional und repräsentational begriffen; er wird selbst wie eine Information behandelt; er wird mit der Bedeutung von etwas identifiziert; er wird als Inhalt einer Form betrachtet, der von einem Gedanken über einen Satz in ein anderes Gehirn gelangen kann. Kommunikation erscheint (3) als die Aktivität, mit der man dies tun kann; man kann dann an diesem Prozess arbeiten, insbesondere an den Medien und an den Kompetenzen; man kann die Virtuosität der Handhabung steigern. Dies verspricht (4) eine relativ problemlose Operationalisierbarkeit; man kann empirisch erforschen und optimieren, was man damit erfasst: im Bereich der Produktion und der Präsentation, der Verständigung und der Gemeinschaft, der Übertragung und der Übersetzung, der Verbindung und der Vernetzung, der Effektivität und der Evaluation. »Who says what on which channel to whom with what effect?«<sup>7</sup>, so lautet bekanntlich Lasswells Frage aus dem Jahr 1948, die zur klassischen Definition von Kommunikation geworden ist und bis heute in den wissenschaftlichen Modellen – mit ihren längst hochdifferenzierten Strukturen – weiter verfeinert wird.

Dennoch beruhen sie auf Lücken: (1) Sie können Sinn nicht erklären. Wo entsteht er? Wie kann man ihn durch ein bestimmtes Verfahren aus etwas oder aus einem Vorgang herausholen? Warum verbraucht er sich nicht beim Aufstellen, Abgeben oder Aufnehmen, beim Hören, Lesen oder Verstehen? (2) Die Modelle können wenig mit individueller Freiheit anfangen. Sie behandeln sie vielmehr als Problem, das sich durch (Analyse und Optimierung von) Kommunikation lösen lässt. (3) Sie zielen auf Akzeptanz und sprechen infolgedessen – zumindest unterschwellig – der Ablehnung das gleiche Recht ab. (4) Sie können die Simultaneität der Prozesse nicht wiedergeben, sondern müssen diese in Positionen und Sukzessivitäten auflösen. (5) Letztendlich sind sie nicht in der Lage, mit Kontingenz zu rechnen und darauf ihre Programme aufzubauen. Stattdessen sind sie darauf angewiesen, diese – als Fehlerquelle oder als noch unbekannte Variablen – auszuschließen.

Von Kontingenz geht nun aber jene Theorie aus, die sich als soziologische Weichenstellung im 20. Jahrhundert herausgestellt hat: die Systemtheorie von Talcott Parsons. Ihre Bedeutung liegt heute vor allem darin, dass sich

<sup>7</sup> Lasswell, *The structure and function of communication in society*, 84. Davon geht im Übrigen auch Flussers Kommunikologie aus.

## Theorien der Kommunikation

an ihr die beiden Gesellschaftstheorien scheiden, die die soziologische Debatte im deutschsprachigen Raum bis heute beherrschen: die Handlungstheorie von Jürgen Habermas und die Kommunikationstheorie von Niklas Luhmann. Mit Referenz auf Parsons haben diese sich gegeneinander ausdifferenziert. Beide profitieren außerdem von einer Theorie, die bei diesem keine Berücksichtigung mehr finden konnte, nämlich von der mathematischen Informationstheorie von Claude E. Shannon. Diesen vier Konzepten sind nun die nächsten Abschnitte gewidmet. Um sie kommt kein soziologisch informierter Kommunikationsbegriff heute herum. Viele ihrer Elemente – insbesondere die medientheoretischen – sind längst in die kommunikationswissenschaftlichen Programme eingeflossen, obwohl man dort Vorbehalte grundsätzlicher Art gegenüber ihren Theoriepositionen hegt. Sie erscheinen – abgesehen von Shannons Theorie – von Haus aus zu wenig empirisch ausgerichtet und zu abstrakt an epistemologischen und theoriearchitektonischen Problemen interessiert. Eine von ihnen versteht sich außerdem dezidiert als philosophische.

Es geht ihnen um die Möglichkeit der Erklärung von Kommunikation überhaupt – und von Gesellschaft aus Kommunikation. Sie haben mit einfachen kausalen und empirisch operationalisierbaren Ursache-Wirkungs-Vorstellungen Schwierigkeiten. Sie hegen Vorbehalte gegenüber Prognostizierbarkeit. Für die anwendungsorientierten Kommunikationswissenschaften bedeuten sie deshalb eher eine Infragestellung als eine verlässliche Ausgangsbasis, auch wenn dort einzelne Elemente daraus durchaus als solche einfließen.

#### 6.4 Systemtheorie

Die Einführung der Systemtheorie in die Soziologie ist der Handlungstheorie von Talcott Parsons (1902–1979) von der Harvard Universität in Cambridge, Massachusetts, zu verdanken. Sie dominierte die Soziologie seit dem Zweiten Weltkrieg in den USA und darüber hinaus in der westlichen Welt. Sie ist von der Auseinandersetzung mit diesem Ereignis ebenso geprägt wie mit den philosophischen und soziologischen Traditionen dieser Zeit in Europa. Sie erklärt sich aus der Frage nach den Möglichkeiten der Stabilisierung einer demokratischen Gesellschaft angesichts von Totalitarismus und Krieg.<sup>8</sup> Differenzierung und Integration bezeichnen die beiden Konstrukti-

---

<sup>8</sup> Vgl. die überzeugende intellektuelle Biografie von Uta Gerhardt, Talcott Parsons. Von Parsons selbst empfohlen – allerdings weitgehend nicht leicht verständlich –: ders., *Social Systems and the Evolution of Action Theory* (mit einer Autobiografie); sowie ders., *Action Theory and the Human Condition*. Erste deutsche Übersetzungen erschienen in

onspole, auf denen sie aufbaut. Sie bestimmen ihre eigene Position, die sie aus der Kombination der idealistischen und der positivistischen Traditionen der europäischen Wissenschaft gewinnt, insbesondere bei Marshall, Pareto, Durkheim und Weber. Mit letzterem befasste sich schon die Heidelberger Dissertation von 1927 »Capitalism in Recent German Literature: Sombart and Weber«. Auf sie folgten Einzelstudien zu den anderen. Dies mündete schließlich in das bekannteste Werk *The Structure of Social Action* (A) von 1937, das allerdings erst nach dem Krieg seinen Einfluss entfaltete. Es führte diese als Klassiker in die Soziologie – insbesondere in den USA – ein und wurde selbst zum Klassiker. Über die Integration der Systemtheorie am Anfang der 1950er Jahre in *The Social System* (S) und *Toward a General Theory of Action* bildet es die Grundlage für die differenzierte Entfaltung des berühmten AGIL-Schemas von den *Working Papers in the Theory of Action* von 1953 bis zu *Action Theory and the Human Condition* von 1978.<sup>9</sup> Sie ist nicht auf Anhieb verständlich.

Im Fokus der Aufmerksamkeit steht von Anfang an der Zusammenhang von individuellem Handeln und sozialer Ordnung. Dieser knüpft an Hobbes und Kant an. Das Ergebnis ist eine nichtpositivistische und nichtidealistische Soziologie des Handelns, die Parsons als voluntaristisch bezeichnete. Ihr Ziel ist ein Konzept zur Erklärung aller sozialen Vorgänge, das immer und überall anwendbar ist. Dieses grenzt sich gegen Ökonomie ebenso ab wie gegen Psychologie, bezieht daraus aber zahlreiche Theorieelemente. Es findet seine eigene Position in der Konvergenz von Positionen, die es ausschließt. Es geht nicht um Harmonisierung von Kontrasten. Diese Methode bleibt bis zum letzten großen Essay »A Paradigma of the Human Condition« von 1978 konstitutiv – durch alle Erweiterungen, die es erfahren hatte, insbesondere durch die Rekurse auf die Kybernetik und die Biologie sowie die Ethnologie.<sup>10</sup> Habermas hat sie für »konkurrenzlos im Hinblick auf Abstraktionshöhe und

---

den 1970er Jahren. Vgl. insbesondere (jeweils von Stefan Jensen herausgegeben und eingeleitet) Parsons, *Zur Theorie sozialer Systeme*; ders., *Zur Theorie der sozialen Interaktionsmedien*. Eine ausgezeichnete 1999 von Turner edierte Textauswahl bietet Parsons, *The Talcott Parsons Reader*. Einführungen und Kurzbeschreibungen zur Theorie (mit Bibliografien und zahlreichen weiteren Literaturhinweisen) finden sich bei Münch, *Talcott Parsons*; ders., *Soziologische Theorie* 3, 41–177; Schneider, *Grundlagen der soziologischen Theorie* 1, 83–179; Staubmann / Wenzel (Hg.), *Talcott Parsons*; Wenzel, *Die Ordnung des Handelns*; sowie Stichweh, *Systemtheorie und Rational Choice Theorie*; ders., *Systems Theory as an Alternative to Action Theory? Eine Weiterentwicklung der Systemtheorie von Parsons findet sich vor allem in den Arbeiten von Richard Münch*. Zur Religionssoziologie vgl. Brandt, *Religiöses Handeln in moderner Welt*.

<sup>9</sup> Vgl. Parsons, *The Structure of Social Action* (im Folgenden unter dem Kürzel A); ders., *The Social System* (im Folgenden unter dem Kürzel S); ders. / Shils (Hg.), *Toward a General Theory of Action*; ders. / Bales / Shils, *Working Papers in the Theory of Action*; ders., *Action Theory and the Human Condition*.

<sup>10</sup> Parsons, *Action Theory and the Human Condition*, 352–433; vgl. ders., *Das Konver-*

## Theorien der Kommunikation

Differenziertheit, gesellschaftstheoretische Spannweite und Systematik bei gleichzeitigem Anschluss an die Literatur einzelner Forschungsgebiete« erklärt. Bis heute könne »keine Gesellschaftstheorie ernstgenommen werden, die sich nicht zu der von Parsons wenigstens in Beziehung setzt«. <sup>11</sup> Für Luhmann stellt sie sogar die »einzige systematische soziologische Theorie, die es zur Zeit gibt« <sup>12</sup> dar – abgesehen von seiner eigenen.

Ihr Ausgangsproblem besteht darin, den von Weber vorgeschlagenen Begriff des sozialen Handelns soziologisch so zu fassen, dass nicht im selben Moment wieder suspendiert wird, was er bezeichnet: die Freiheit. Dieses Problem lässt sich nicht empirisch lösen, sondern erfordert eine theoretische Entfaltung. Es geht um die soziologische Konstruktion des Begriffs an sich. Parsons hat sich selbst als »incurable theorist« bezeichnet. Er kommt zu dem Schluss, dass die positivistischen Erklärungen ebenso ungeeignet sind wie die idealistischen. Die einen reduzierten Handeln auf Zwang oder auf Zufall. Die anderen führten Handeln auf Normen oder auf Konformität zurück. Die utilitaristische Reduktion auf Zweck-Mittel-Relationen, die die normative Orientierung an Tradition und Religion ebenso wie an Aufklärung und Rationalität in der Moderne untergräbt, wird zu ersteren gerechnet. Beide lehnt Parsons ab. Er plädiert stattdessen für einen voluntaristischen Begriff, der sozusagen den empirischen mit dem hermeneutischen Zugang verbindet: Sowohl individuelle Interessen als auch kollektive oder universale Normen müssen zur Erklärung herangezogen werden. Sinn gilt als konstitutives Merkmal, dem soziologisch Rechnung zu tragen ist.

Zunächst definiert Parsons einen Handlungsbezugsrahmen (*action frame of reference*) in drei Koordinaten: Zielen, Situation der gegebenen Verhältnisse und der verfügbaren Mittel sowie Normen für die Wahl (*selection*) der Ziele einerseits und der Mittel andererseits. Handeln erscheint darin wie eine Bewegung zwischen einem früheren und einem späteren Zeitpunkt, die die Entfernung zu einem Ziel verkürzt. Es gilt als die Anstrengung (*effort*), die aufgewendet werden muss, um unter unkontrollierbaren empirischen Bedingungen mit alternativen Mitteln bestimmte Ziele zu erreichen; es dient der Überbrückung einer Differenz zwischen Ist- und Soll-Zustand in einer bestimmten Zeit unter der Voraussetzung von Alternativen. Nicht nur die Wahl der Ziele, sondern auch die der Mittel wird dabei auf Normen verwiesen, weil das Handeln sonst dem Zufall überlassen beziehungsweise einem inneren oder äußeren Zwang ausgeliefert wäre; dies würde auf eine deterministische Erklärung hinauslaufen, die Handeln nicht mehr von Verhalten unterscheiden könnte. Entscheidend ist, dass dieser Bezugsrahmen Ge-

renzproblem in den europäischen Sozialwissenschaften an der Wende zum 20. Jahrhundert.

<sup>11</sup> Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns 2, 297. Vgl. ebd. 295–444.

<sup>12</sup> Luhmann, Die Gesellschaft der Gesellschaft, 21. Vgl. ders., Warum AGIL?

sichtspunkte definiert, an denen sich sowohl das individuelle Handeln als auch dessen soziologische Analyse orientieren kann, ohne dies dadurch festzulegen. Man kann sozusagen erst im Nachhinein aus der Spezifik des Zusammenspiels der Orientierungsgesichtspunkte eine Erklärung finden. Die Wahl selbst bleibt außerhalb. Diese Grenze erscheint konstitutiv für die Theorie von Parsons: Erst am Vollzug wird erkennbar, was für ihn ausschlaggebend war; das Handeln selbst wird intentional bestimmt und der Soziologie entzogen. In *The Structure of Social Action* wird das analytische Interesse deutlich: »Eine normative Orientierung ist für das Schema des Handelns in demselben Sinne grundlegend, wie es der Raum für das Schema der klassischen Mechanik ist; in Begriffen des gegebenen begrifflichen Schemas gibt es so etwas wie Handeln nicht, es sei denn als die Bemühung (*effort*), Normen zu entsprechen, ebenso wie es auch so etwas wie Bewegung nicht gibt, es sei denn als Veränderung des Ortes im Raum. In beiden Fällen sind diese Aussagen Definitionen oder logische Folgerungen aus Definitionen. Für die gegenwärtigen Zwecke ist es hingegen nicht erforderlich, die Frage auch nur anzusprechen, ob menschliches Verhalten ›tatsächlich‹ normativ orientiert ist.« (A 76 f.)

Das Problem der sozialen Ordnung, wie es bei Hobbes formuliert ist (*Hobbesian problem of order*), spitzt sich dadurch zu: Wie ist eine Gesellschaft von Individuen möglich, die nicht nur ihren Interessen folgen, sondern deren Handeln ebenso nicht kalkulierbar ist? Diese Frage lässt sich nicht – wie bei Locke, Rousseau oder Kant – durch einseitige Deduktion aus Herrschafts- oder aus Tauschverhältnissen, aus rationalen oder aus moralischen Verpflichtungen beantworten. Denn warum sollte man nicht auch unter diesen Bedingungen Möglichkeiten finden, die eigenen Interessen gegen andere durchzusetzen? Man muss es nur geschickt genug anstellen. Darin besteht das Dilemma positivistischer wie idealistischer Konzepte: Sie können den Zusammenhang von sozialer Ordnung und individuellem Handeln nicht erklären.

Darauf konzentrieren sich die systemtheoretischen Erklärungen, die Parsons in den 1950er Jahren entwickelte. Man kann darin wie Habermas einen Bruch sehen. Ich komme unter 6.6 darauf zurück. Man kann aber genauso die Kontinuität betonen: Die Systeme bezeichnen Orientierungsalternativen, die Spielräume für Handlungen in der Gesellschaft definieren. Es geht weder um Gegenstände oder Orte, die man irgendwo ausmachen könnte, noch um Formen des Handelns, die man voneinander unterscheiden könnte, sondern um analytische Kategorien, die genaugenommen erst in dem Schema auftauchen, in dem sie verwendet werden. Mit ihnen erweitern sich die zwei Kategorien Zweckrationalität und Normorientierung zunächst in drei Systeme und – in Anknüpfung an Weber und Tönnies – in fünf bipolare Variablen (*pattern variables*). Demnach wirken Persönlichkeitssystem

## Theorien der Kommunikation

(Bedürfnisse und Motive), soziales System (Rollenerwartungen) und kulturelles System (Sinn und Werte) – letzterem wird die Religion zugeordnet – je nach Orientierung des Handelns an Affektivität versus affektiver Neutralität, Spezifität versus Diffusität, Universalismus versus Partikularismus, Zuweisung (*ascription*) versus Leistung und Selbst- versus Gemeinschaftsbezogenheit des Verhaltens zusammen. An diesem Raster könnte man zugleich Topografien der Kommunikation in der Gesellschaft erstellen: Steht eher die affektive, bedürfnisorientierte, emotionale Kommunikation im Vordergrund oder die professionalisierte, kundenorientierte, organisierte, technisierte et alii, eher die spezifische beispielsweise eines Arzt-Patienten-Verhältnisses oder die diffuse beispielsweise einer Nachbarschaft, eher die universalistische an allgemeinen Werten oder die partikularistische an der konkreten Interaktion ausgerichtete, eher die auf Zuweisung, Anordnung, Befehl oder die auf eigener Initiative basierende, eher die eigene Interessen verfolgende oder die diese anderen unterordnende? Diese strukturfunktionalistische Sicht beeinflusst bis heute die weitgehend selbstverständliche Vorstellung, dass die gesellschaftliche Stabilität und zugleich die Freiheit des individuellen Handelns durch Wertekonsens und Erziehung beziehungsweise Bildung gesichert würden. Sozialisation und Internalisierung bilden zusammen mit der Institutionalisierung die Eckpunkte dieser Konzeption. Sie bietet insbesondere familiensoziologische Anknüpfungspunkte, worauf Parsons selbst in *Family, Socialization and Interaction Process* verwies.<sup>13</sup> Das in diesem Zusammenhang geprägte Schlagwort der »Kernfamilie« geistert seitdem – allerdings in anderer Bedeutung – durch die Öffentlichkeit.

Die spätere Theorieentwicklung nutzt das Differenzierungspotenzial dieser Konzeption. Sie fasst sie in ein Viererraster, das sich durch Kreuztabellierungen in sich wiederholen lässt: in das sogenannte AGIL-Schema. Es überschreibt die klassische handlungstheoretische Unterscheidung von Mittel und Zweck mit der systemtheoretischen Differenz von Innen und Außen: System und Umwelt.<sup>14</sup> Es besticht durch seine Einfachheit und die Komplexität der Analysen, die sich dadurch erreichen lässt. Es überträgt die Gleichgewichts- und Selbstregulierungsvorstellungen aus der Biologie und der Ethnologie insbesondere von Malinowski und Radcliffe-Brown in die Soziologie. Aus beiden Gründen ist es auf Kritik gestoßen. Bis heute gibt es deswegen in der Soziologie keinen Versuch mehr in diese Richtung. Es erklärt die Möglichkeiten des Handelns wie der sozialen Ordnung aus dem homöostatischen Zusammenspiel von vier Orientierungssystemen, die funktional definiert und aufeinander bezogen sind: Der Funktion der Anpassung (*adaptation*) wird das neu eingeführte Verhaltenssystem (Organismus) zugeord-

<sup>13</sup> Parsons / Bales, *Family, Socialization and Interaction Process*.

<sup>14</sup> Vgl. Baecker (Hg.), *Schlüsselwerke der Systemtheorie*; Fuchs, *Die Metapher des Systems*.



net, der Zielverwirklichung (*goal-attainment*) das Persönlichkeitssystem, der Integration (*integration*) das soziale System und der Erhaltung latenter Strukturen, genauer: der Strukturhaltung im Bezug auf selbst gesetzte Soll-Werte in relativer Unabhängigkeit von Umweltveränderungen (*latent pattern-maintenance*), das kulturelle System. Die ersten beiden Funktionen markieren Außenbezüge, die anderen beiden Innenbezüge des Handlungssystems. Zwischen diesen vier – zueinander polar angeordneten – Kategorien entfalten sich die Spielräume des Handelns und zugleich der soziologischen Analysen. Dies wiederholt sich im sozialen System; dieses differenziert sich bei Parsons in das ökonomische (A), politische (G), Gemeinschafts- (I) und sozial-kulturelle System (*fiduciary system*) (L), die ihrerseits wiederum jeweils geviertelt werden. Man kann diese Kästchenlogik der Verschachtelung als formalistisch und obsessiv kritisieren: Warum vierförmig und nicht triadisch oder polyform? Das Schema hat sich deshalb in der Soziologie auch nicht durchgesetzt, aber einzelne Elemente, die darin eine Rolle spielen.

Das soziale System löst demnach das Problem der doppelten Kontingenz (*double contingency*) in Form von generalisierten symbolischen Medien (*generalized symbolic media*). Beide Theorieelemente gehören längst zu soziologischen Standards und haben weitere Verfeinerungen erfahren. Doppelte Kontingenz bezeichnet die Unkontrollierbarkeit der Kommunikation und symbolisch generalisierte Medien erklären die Möglichkeit sozialer Ordnung angesichts dieser Lage. Die These lautet: Kommunikation ist auf eine bestehende Ordnung angewiesen, auf die sich individuelle Handlungen beziehen können, um sich auf andere einzustellen. Sie lässt sich nicht aus diesen Handlungen erklären, sondern aus eigenen Strukturen in diesen Prozessen des Sich-Einstellens. »Soziale Systeme werden gebildet von Zuständen und Prozessen sozialer Interaktion zwischen handelnden Einheiten. Wenn Interaktionseigenschaften sich von Eigenschaften der handelnden Einheiten ableiten ließen, wären soziale Systeme bloß Begleiterscheinungen, wie es die individualistische Gesellschaftstheorie nicht selten behauptet hat.«<sup>15</sup>

Eine doppelt kontingente Situation entsteht, wenn das Handeln einer Person (*ego*) vom Handeln einer anderen (*alter*) abhängt (*contingent on*), um zu erreichen, was es erreichen will: »The orientation of one actor to the contingent action of another inherently involves evaluative orientation, because the element of contingency implies the relevance of a system of alternatives. Stability of interaction in turn depends on the condition that the particular acts of evaluation on both sides should be oriented to common standards since only in terms of such standards is ›order‹ in either the communication or the motivational contexts possible.« (S 37)<sup>16</sup> Weder das eige-

<sup>15</sup> Parsons, Das System moderner Gesellschaften, 15.

<sup>16</sup> Vgl. auch Luhmann, Soziale Systeme, 148–190.

## Theorien der Kommunikation

ne noch das andere Handeln ist festgelegt; es ist auf beiden Seiten kontingent, im Sinn von: nicht determiniert, also auch anders möglich. Da *ego* nicht wissen kann, was *alter* tun wird, orientiert man sich an Normen, die man für beide Seiten als maßgeblich internalisiert unterstellt. Vorausgesetzt wird, dass normenkonformes Verhalten auf Dauer belohnt und abweichendes entsprechend bestraft wird, sei es sozial durch Sanktionen, sei es psychisch durch Selbstvorwürfe (schlechtes Gewissen). Im Unterschied zu Kant und Freud wird die soziale Ordnung allerdings nicht aus einem inneren moralischen Imperativ erklärt, sondern aus sozialen Erwartungen, an denen sich *ego* und *alter* orientieren, um unter unkalkulierbaren Bedingungen trotzdem frei handeln zu können. Es passiert nichts, wenn die eine Seite darauf wartet, was die andere tut und umgekehrt. Kommunikation ist gleichsam die Unterbrechung dieses Patts durch eine Orientierung an kulturellen Standards; sie koppelt sich von den Intentionen der Beteiligten ab und motiviert sie, sich stattdessen an einer davon unabhängigen Ordnung zu orientieren – die dann freilich auch wieder die Möglichkeit bietet, individuelle Intentionen zuzuschreiben.

Der Ausgangspunkt besteht also darin, dass sich Freiheit und Ordnung im Sozialen nicht aus-, sondern einschließen: Erwartungsstrukturen bieten den sozialen Rahmen unter Bedingungen doppelter Kontingenz in Freiheit handeln zu können. Sie garantieren die Stabilität, die für freies Handeln die Voraussetzung bildet. Sie regenerieren sich gleichsam in diesem Handeln. Auf diese Weise »entstehen« die symbolisch generalisierten Medien. Dabei handelt es sich um Einrichtungen, die die Unkontrollierbarkeit von Handlungen unter Kommunikationsbedingungen beschränken beziehungsweise diese Beschränkung erklären. Sie sind symbolisch und zirkulierbar, indem sie für etwas anderes in verschiedenen Situationen unabhängig von dessen Präsenz stehen; sie sind generalisiert und spezifiziert, dadurch dass sie Verschiedenes unter einer bestimmten Bedeutung verstehen; sie sind codiert, weil sie Regeln für ihren Gebrauch aufstellen. Auf diese Weise motivieren sie die Vermeidung oder die Ausführung bestimmter Handlungen. Zugleich führen sie die Gesellschaft auf die Differenz von Funktionen zurück, die spezifische Leistungen hervorbringen und jeweils für die anderen zur Verfügung stellen: Die Ökonomie sorgt im Medium des Geldes (*money*) für die Anpassung der Gesellschaft (A), die Politik mit Macht (*power*) für Zielerreichung (G), die Gemeinschaftsorientierung über Einfluss (*influence*) für Integration (I), die Kultur durch Wertebindungen (*commitments*) für Strukturhaltung im oben genannten Sinn (L). Letztere hat den Vorrang vor den anderen, das Geld kommt erst am Schluss. Insofern gilt hier also nicht AGIL, sondern LIGA.

Die Medien erhöhen die Wahrscheinlichkeit, unter Bedingungen doppelter Kontingenz zu erreichen, was man erwarten kann, wenn man *alter* Geld anbietet, sich auf Macht beruft, sozialen Einfluss geltend macht oder

sich auf Wertverpflichtungen bezieht. Sie sorgen in Form von Generalisierungen für Austausch zwischen den Systemen beziehungsweise zwischen den Aspekten des allgemeinen Handlungssystems und regulieren diesen. Deshalb heißen sie bei Parsons konsequent »media of exchange«. Die Ordnung der Gesellschaft läuft nicht mehr primär über Schichtung, sondern über Medien, die stattdessen sicherstellen, sich trotz Differenzierungen und Unsicherheiten auf Kommunikation einzulassen und darin geformte Erwartungen zu erfüllen. Ihr Einsatz birgt allerdings erneut Risiken: Die Effekte sind nicht kontrollierbar. Sie können sich inflationär oder deflationär auswirken. Diese Übertragung des ökonomischen Schemas auf andere soziale Medien ist Parsons zu verdanken. Sie wird seitdem als unzulässig kritisiert. Es geht aber nicht um eine Ökonomisierung des Sozialen, sondern um die Unterbrechung deterministischer Strukturen. Wie beim Geld können sich auch bei der Macht, bei sozialem Einfluss und bei der Berufung auf Werte unerwartete beziehungsweise kontraproduktive Verbraucherscheinungen einstellen. Man denke beispielsweise an den eigentümlichen Zusammenhang der Zunahme von Moralappellen und der Abnahme von moralischem Verhalten (wobei die eine Seite die Effekte jeweils immer nur der anderen zuschreiben wird). Wichtig ist, dass sich hier weder ein Nullsummenspiel aufmachen noch ein Medium durch ein anderes ersetzen lässt.

Soziale Ordnung stabilisiert sich in den Verflechtungen (*interchanges* und *interpenetrations*) von sich ausdifferenzierenden Systemen. Der Fokus der Theorie liegt auf dem Zusammenhang von Handeln und System: Handeln ist System (*unit act*), und die vielen *unit acts* verknüpfen sich zu Systemen des Handelns. Wie nun die Integration der Gesellschaft in der differnten Wirkung ihrer Medien tatsächlich verläuft, ist weder determinierbar noch prognostizierbar. Man kann es nur für den Moment untersuchen. Man kann immer erst im Nachhinein erklären, wie es zu diesem oder jenem gekommen ist – und wird sich gerade deshalb mit Schlüssen auf die Zukunft zurückhalten. Insofern vertritt die Soziologie von Parsons eine Evolutionstheorie des Sozialen, aber nicht im biologischen oder deterministischen Sinn, sondern im historischen Sinn. Es geht um Prozesse nicht auf der Basis des Lebens, sondern des Verstehens; es handelt sich um eine hermeneutische und nicht um eine kausale Erklärung. Der Vorwurf des Sozialdarwinismus oder des Behaviorismus ist deshalb ebenso abwegig wie der des Konservatismus oder des Affirmativismus. Weder sind Überraschungen ausgeschlossen noch Veränderungen. Die Theorie hat allerdings Schwierigkeiten, für sich selbst damit zu rechnen. Sie löst das *Hobbesian problem of order*, ohne sich selbst – explizit – darin mit einzubeziehen.

Sie nimmt sogar selbst mehr oder weniger explizit eine Position innerhalb der Gesellschaft ein, die sie scheinbar von außen beschreibt: nämlich für eine liberale Demokratie in Verbindung mit einer ausgebauten Bürokratie

## Theorien der Kommunikation

tie, einer Marktwirtschaft und universal geltenden Normen (wie sie sich beispielsweise in den Menschenrechten niederschlagen); ohne Zweifel hält sie die US-amerikanische Verfassung für die beste der Welt; sie warnt in ihrer ganzen Anlage vor Totalitarismus, Autoritarismus, Stratifikation oder Ethnifikation – als Entdifferenzierungsformen der Gesellschaft.<sup>17</sup> Deshalb ist für sie die Soziologie ebenso wichtig wie die Naturwissenschaften. Sie beruft sich auf eine breite – über die Soziologie hinausgehende – wissenschaftliche Basis. Zugleich will sie sich nicht politisch verstanden wissen, sondern jede Politik ihren Analysen unterziehen können. Modernisierungsvorstellungen nach dem Fortschrittsmodelle hält sie für ungeeignet; stattdessen geht sie eher von einem Vor und Zurück aus, oder besser: von einer Simultaneität der Verläufe in der Balance zwischen Differenzierung und Integration. Das eine ruft das andere hervor; das eine führt nicht notwendig zur Desintegration; das andere lässt sich nicht durch Entdifferenzierung erreichen. Das Hauptaugenmerk richtet sich gegen die Reduktion auf nur einen Gesichtspunkt: *ein* Problem, *eine* Funktion, *ein* System et alii. Sich selbst scheint die Theorie jedoch davon auszunehmen.

Entscheidend für das Verständnis halte ich, dass Systeme nicht ontologisch, sondern analytisch aufgefasst werden, das heißt: als Unterscheidungen, die die Möglichkeit des individuellen Handelns unter Bedingungen erklären, die Kommunikation unausweichlich machen, in einem Horizont von Erwartungen, der nicht determiniert, sondern Alternativen bietet, um handeln zu können. Diese Orientierungssphären bestehen weder unabhängig voneinander noch in einer Hierarchie zueinander. Vielmehr differenzieren sie sich interdependent gegeneinander aus. Auf diese Weise knüpfen sie gleichsam ein Netz von Erwartungen, in dem konkretes Handeln nichtdeterministisch möglich ist. Das soziale System bildet darin einen Gesichtspunkt unter anderen und im Unterschied zu anderen und zeichnet sich seinerseits in der Differenz von Subsystemen ab.

Die Soziologie von Parsons macht an einer Grenze halt: sie weiß nichts über die Intentionen der Handelnden; sie beschreibt lediglich, woran diese sich orientieren können; sie leitet den Vollzug nicht davon ab. Sie formt sich

---

<sup>17</sup> Heute würde sie den Fundamentalismus einschließen. Wenn dieser sich durchsetzen könnte, wofür weder gesellschaftlich noch wissenschaftlich irgendetwas spricht, dann würde eine bestimmte religiöse Form nicht nur alle anderen Religionen ausschließen, sondern auch Wirtschaft, Liebe, Moral, Recht, Massenmedien, Kunst et cetera definieren. Die Dogmatik würde nicht nur für die religiöse Sicht gelten, sondern auch für die Börsenkurse, für parlamentarische Debatten oder für Amors Pfeile. Schon diese Vorstellung ist kaum auszudenken. Man wird den Fundamentalismus also weiterhin als eine Konfliktstruktur unter anderen ansehen müssen, die ohne die funktional differenzierte, massenmedial informierte Gesellschaft des 21. Jahrhunderts gar nicht möglich wäre. Ich komme unter 7.1 und 7.5 noch einmal darauf zurück.

letztendlich an der einen Frage, wie sich in der Gesellschaft durch Ordnung Freiheit sichern und erklären lässt. Dazu aber gibt es einerseits mehr als nur den einen Orientierungsgesichtspunkt der organischen und kybernetischen Gleichgewichtsschemata der 1950er Jahre, und andererseits besteht kein Anlass, dieses soziologische Konzept – wie im Spätwerk von Parsons geschehen – auf die *Conditio humana* überhaupt auszudehnen. Dies bestätigen die beiden im Moment im deutschsprachigen Raum dominierenden Theorien, die sich an diesem Konzept gegeneinander ausdifferenziert haben. Zuvor sei aber zunächst noch auf die andere prägende naturwissenschaftlich und technisch orientierte Theorie in ihren wesentlichen soziologisch relevanten Aspekten eingegangen.

## 6.5 Informationstheorie

Der Theorie von Parsons fehlt ein Begriff von Kommunikation, der die Wissenschaft und vor allem die Technik im 20. Jahrhundert revolutioniert hat. Dessen Entwicklung fällt in die 1940er Jahre, also in die Zeit, in der auch die Handlungstheorie von Parsons entstand. Er ist zum einen von dem – insbesondere militärisch relevanten – Problem aus der Telegrafie bzw. der Telefonie geprägt, wie man zu Informationen kommt, die man verstehen kann, ohne dass sie andere verstehen können (Kryptografie). Es geht um Enkodierung und um Dekodierung. Zum anderen enthält der Begriff wesentliche Impulse aus der zur selben Zeit entwickelten Kybernetik von Norbert Wiener.<sup>18</sup> Es handelt sich um die bahnbrechende Arbeit des Mathematikers Claude E. Shannon (1916–2001), in der 1949 auf wenigen vor allem mit Formeln, Tabellen und Schemata gefüllten Seiten »Die mathematische Theorie der Kommunikation« – »The Mathematical Theory of Communication« (M)<sup>19</sup> entfaltet wurde, die ein Jahr zuvor schon als Artikel im *Bell Systems Technical Journal* unter dem Titel »A Mathematical Theory of Communication« erschienen war. Shannon war zusammen mit Warren Weaver, der auch eine Einführung zur Theorie besorgte, Mitarbeiter der US-amerikanischen Telefongesellschaft *Bell Telephone Laboratories*, kurz: *Bell Labs*, und damit befasst, technische Schwierigkeiten der elektrischen Signalübertragung zu bearbeiten. Er gilt als Erfinder des *bit*, war aber weit darüber hinaus als vielseitig begabter Forscher tätig.

Die Idee hinter seiner Kommunikationstheorie besteht weniger in dem

<sup>18</sup> Wiener, *Cybernetics*.

<sup>19</sup> Shannon, *The Mathematical Theory of Communication*. Im Folgenden beziehe ich mich auf diesen englischen Text unter dem Kürzel: M. Vgl. auch Lyre, *Informationstheorie*; Kary / Mahner, *Warum Shannons ›Informationstheorie‹ keine Informationstheorie ist*.

## Theorien der Kommunikation

Übertragungsmodell, auf das sie zur Erklärung rekurriert, als vielmehr in der Definition von Information als Selektivität: »a sequence of choices from a finite set of elementary symbols  $S_1 \dots S_n$ « (M 36). Diese Wahl ist nicht völlig zufällig, sondern berechenbar. Darin besteht der Clou. Beispielsweise zeigt sich dies schon an den Wort- und Satzkonstruktionen einer Sprache: Im Deutschen kommen E oder N eben öfter vor als Y oder Q; auf einen bestimmten Buchstaben folgen nicht beliebig andere; nach zwei Buchstaben schränken sich die Möglichkeiten weiter ein; viele Buchstabenfolgen sind gar nicht möglich et cetera: »half of what we write is determined by the structure of the language and half is chosen freely« (M 56). Die Wahlmöglichkeiten werden durch die Struktur definiert. Kreuzworträtsel sind ein Beispiel dafür. Es gibt bestimmbare Wahrscheinlichkeiten von Buchstabenkombinationen, die sich stochastisch berechnen lassen, zum Beispiel durch Logarithmen. Auf diese Weise kommt man zu erheblichen Reduktionen. Shannon hat dafür die ersten Formeln entwickelt, ohne die Computer oder Internet heute nicht vorstellbar wäre. Wie viele *bits* sind wenigstens erforderlich, um eine Aussage vollständig zu verstehen? Welche Kapazitäten sind im Verhältnis zur Zeit dafür nötig? In der Bearbeitung dieser Fragen besteht die revolutionäre Idee und zugleich die Anstößigkeit, Probleme der Kommunikation in Mathematik zu überführen.

Die mathematische Kommunikationstheorie erklärt Information in den Koordinaten von »Entropie« und »Redundanz«, genauer: als Wahrscheinlichkeit, die sich auf einer Skala zwischen diesen beiden Polen berechnen lässt. Sie bietet nicht nur die Möglichkeit, Information als Auswahl (*selection*) von Signalen zwischen einem Sender und einem Empfänger zu begreifen, sondern auch als Maß der Ungewissheit (*uncertainty*), in der sich Sender, Empfänger, Kanal, Einkodier- und Dekodierverfahren bewegen. Diese Unsicherheit des Verstehens wird in Analogie zum naturwissenschaftlichen Begriff (aus der Thermodynamik) als »Entropie« gemessen, die umso höher ist, je mehr Entscheidungen nötig sind, um ein Element exakt zu bestimmen. Die Anzahl solcher Entscheidungen macht den Informationsgehalt aus, der sich dann in *bits* berechnen lässt. Dabei ist die relative von der maximalen Entropie zu unterscheiden, die völlige Unberechenbarkeit bedeutet. Die relative Entropie bemisst sich aus dem Verhältnis der Wahlmöglichkeiten in einem bestimmten Rahmen beispielsweise einer Sprache zur totalen Unberechenbarkeit. Je höher diese Entropie, desto größer der Kombinationsreichtum, desto größer der Informationsgehalt aber auch das Fehlrisiko. Den Gegenpol zur Entropie bildet die Redundanz. Sie wiederholt das Bekannte; sie bietet nichts Neues; sie stellt vielmehr die Strukturen dafür zur Verfügung; je nach Eloquenz oder Virtuosität ist sie höher oder niedriger. Information lässt sich folglich erst zwischen diesen beiden Polen, der Entropie und der Redundanz, gewinnen. Totale Zufälligkeit (Randomisie-

rung) ergibt keinen Sinn, ebenso wie totale Determination nichts Neues enthält.

Störungen, die die Information beeinträchtigen, allgemein als »Rauschen« (*nois*) bezeichnet, lassen sich dann ebenfalls in diesen Koordinaten behandeln, also stochastisch berechnen. Insofern sind maximale Information und maximales Rauschen identisch. Darin besteht ein großer Vorteil dieser Theorie. »If a noisy channel is fed by a source there are two statistical processes at work: the source and the noise. Thus there are a number of entropies that can be calculated.« (M 66) Redundanz hilft gegen Rauschen und erhöht das Verstehen. Man kann beispielsweise unvollständige oder verdrehte Wörter in ihrem Kontext rekonstruieren (vgl. M 74–76) Es ist erstaunlich, wie wenig Buchstaben man dafür braucht. Erfahrung kann Vieles wett machen. Je höher die Redundanz, desto berechenbarer die Information und desto geringer die Fehlerquote. Die Sicherheit (*fidelity*) lässt sich aber nicht nur durch Redundanz, sondern auch durch Zeit erhöhen (vgl. M 108–125) Je mehr Zeit man hat, desto größer die Trefferquote: man lernt; man kann Zusammenhänge herstellen und Erwartungen aufbauen, an denen man sich orientieren kann und so weiter. Information lässt sich also im Verhältnis der Menge der *bits* zur Länge der Zeit definieren. Auf das Ensemble von Funktionen kommt es an, wie Shannon mit expliziter Referenz auf Wiener betont: »An ensemble of functions is the appropriate mathematical representation of the message produced by a continuous source (for example, speech), of the signals produced by a transmitter, and of the perturbing noise. Communication theory is properly concerned ... not with operations on particular functions, but with operations on ensembles of functions. A communication system is designed not for a particular speech function and still less for a sine wave, but for the ensemble of speech functions.« (M 85 f.) Die Unterscheidung zwischen Quelle bzw. Rauschen und Transmission (Kanal) ist ebenso konstitutiv. Entscheidend für das Zustandekommen von Kommunikation ist, dass das, was mitgeteilt wird, von dem unterschieden wird, wie es mitgeteilt wird, kurz: die Differenz von Information und Mitteilung – und die Korrigierbarkeit anhand dieser Differenz (*correction system*). Shannon spricht in diesem Zusammenhang auch vom »Beobachter« (*observer*) (M 68).<sup>20</sup>

Information ist also weder einfach nur an den aktualisierten Verknüpfungen von Elementen beispielsweise Lauten oder Zeichen noch an den maximal erreichbaren Verknüpfungen zu messen, sondern an Erwartbarkeiten. Es geht um ein Verhältnis eines ungleichwahrscheinlichen Auftretens von Ereignissen gegenüber einem gleichwahrscheinlichen. Information errech-

<sup>20</sup> Dort ist auch eine schematische Darstellung der Kommunikation als ein Korrektursystem zu finden.

## Theorien der Kommunikation

net sich aus dem Unerwarteten auf dem Hintergrund von Erwartungen (Ordnung); sie ist als bestimmte Auswahl aus einem bekannten oder unbekanntem Spektrum von Möglichkeiten definiert, das durch jede Auswahl laufend weiter strukturiert und korrigiert wird; sie bedeutet etwas in Verweisung auf anderes; sie bewegt sich in einem dynamischen und historischen Gefüge; sie setzt folglich Gedächtnis (*internal memory*) voraus (vgl. M 57) Man kann also sagen: Information entsteht in der bei ihrer Anwendung laufend überprüften (»beobachteten«) Unterscheidung der ausgewählten von den nicht ausgewählten Möglichkeiten; sie kann sozusagen »nur mithilfe eines systematisch oszillierenden Blickwechsels zwischen Inhalt der Nachricht und Auswahlbereich der Nachricht gelesen und verstanden werden«<sup>21</sup>. Ob etwas als Information »ankommt«, hängt davon ab, aus welchen (erwartbaren) Möglichkeiten sie als Auswahl erscheint – und dies kann sich ändern. Darin besteht die entscheidende kommunikationstheoretische Einsicht der Arbeit von Shannon.

Sie betont bekanntlich, dass es ihr ausschließlich auf die technischen Aspekte ankomme und die semantischen außer Acht gelassen würden: »These semantic aspects of communication are irrelevant to the engineering problem,« heißt es in der programmatischen Einleitung: »The fundamental problem of communication is that of reproducing at one point either exactly or approximately a message selected at another point ... The significant aspect is that the actual message is one selected from a set of possible messages. The system must be designed to operate for each possible selection, not just the one which will actually be chosen since this is unknown at the time of design.« (M 31) Daraus kann man aber nicht schließen, dass Semantik nicht ebenfalls auf Selektivität basiere. Technische Kommunikation ohne Rücksicht auf semantische Aspekte unterscheidet sich von jeder anderen Kommunikation lediglich darin, dass in ihrem Fall die Menge der Möglichkeiten festgelegt ist (*finite set*), im anderen hingegen nicht. Aber immer wenn Sinn durch Kommunikation ins Spiel kommt, wird etwas herausgegriffen und alles andere beiseite gelassen. Diese Auswahl bezieht sich nicht auf einen vorgegebenen Vorrat, sondern spannt selbst jeweils den Horizont, in dem sie bedeutet, was sie bedeutet. Die Sinnbestimmung ist an das gebunden, was sie unbestimmt lässt. Diese Selektivität ist selbst ein Moment der Kommunikation. Sie macht eine Information überhaupt erst aus. Das Beiseite-Lassen gehört konstitutiv zum Hervorheben, und das Verstehen, das in diesem Unterscheiden stattfindet, ist ein sozialer Prozess, der nicht einseitig vom Sender oder von der Empfängerin oder von Codes kontrolliert werden kann, sondern laufendes Korrigieren und Lernen einschließt. Diese mathematische Einsicht lässt sich auf die soziale Kommunikation überhaupt

<sup>21</sup> Baecker, Kommunikation, 24.



übertragen. Sie findet sich schließlich 1951 in der Psychiatrietheorie von Gregory Bateson auf den Punkt gebracht wieder: »A ›bit‹ of information is definable as a difference which makes a difference.«<sup>22</sup> Jahrzehnte später wird dieser Unterschied, der einen Unterschied macht, dann auch vom Marketing entdeckt. Auf das Verstehen kommt es an.

Die Herausarbeitung dieses (mehrfachen) Moments der Selektivität, also des Unterschieds, den etwas im Horizont seiner (erwartbaren) Möglichkeiten macht, als konstitutive Bedingung des Zustandekommens und der Fortsetzung von Kommunikation ist wesentlich der Mathematik von Shannon zu verdanken. Kommunikation ist in diesem umfassenden Sinn selektiv, und sie hat immer mit Unsicherheiten zu kämpfen, ohne die sich gar keine Information gewinnen ließe. Die Mitteilung bezeichnet nur einen Aspekt. Sie ist auf die Unterscheidung angewiesen, die sich erst im Verstehen vollzieht, das etwas als Mitteilung von etwas im Rahmen von Erwartungen herausgreift, die dabei aufgebaut und verändert werden. Für Dirk Baecker ist die Rezeptionsgeschichte des Klassikers von Shannon und Weaver »allein schon deshalb faszinierend«, weil die Autoren »auf die fatale Idee gekommen waren, ihre Grundidee mit einem Sender-Empfänger-Kanal-Übertragungsmodell der Kommunikation zu veranschaulichen. Diese hat seither jede Form von Sprach- und Kommunikationswissenschaft mit der irreführenden Annahme belastet, bei der Kommunikation ginge es darum, etwas Identisches, eine Nachricht, von einem Sender so zu einem Empfänger zu transportieren, dass sie dort reproduziert werden kann. Die einfache Rückfrage, wer denn diese Identität feststellt, wurde nicht gestellt. Wäre sie gestellt worden, hätte man bemerkt, dass das Identitätskonzept der Kommunikation nicht richtig sein kann. Man wäre darauf gestoßen, dass Sender, Empfänger und mögliche Beobachter sich ihren eigenen Reim auf die übermittelten Nachrichten machen und dann am wechselnden Feedback, an der Fehlerkorrektur, überprüfen, wie weit sie damit kommen.«<sup>23</sup> An diese Problemfassung knüpfen jeweils auf ihre eigene Weise die beiden bis heute dominierenden Gesellschaftstheorien an, die sich in ihrer Parsons-Interpretation unterscheiden und gegeneinander profilieren. Sie sind nun in den folgenden beiden Abschnitten in ihrem Kommunikationsbegriff zu bearbeiten.

<sup>22</sup> Bateson, *Steps to an Ecology of Mind*, 315 (Ökologie des Geistes, 488). Vgl. Ruesch / ders., *Communication* (Kommunikation).

<sup>23</sup> Baecker, *Kommunikation* 104 f.

## 6.6 Handlungstheorie

Die Handlungstheorie des Frankfurter Philosophen Jürgen Habermas (\* 1929) baut auf der These der normativen Integration des Sozialen von Parsons auf. Sie löst diese allerdings aus dem systematischen Rahmen des AGIL-Schemas und führt sie sozusagen wieder auf *The Structure of Social Action* zurück. Sie schreibt dem Handeln eine kommunikative und eine zweckrationale Intention zu. Der einen ordnet sie die soziale Integration auf der Basis eines »normativ gesicherten Konsenses« zu, der anderen die systemische Integration »durch die nicht-normative Regelung von Prozessen der Bestandssicherung«. <sup>24</sup> So unterscheidet sie kulturelle, normative Rationalität auf der einen und systemfunktionale, mediengesteuerte auf der anderen Seite. Dafür macht sie in der Soziologie von Parsons eine Wende vom »Primat der Handlungstheorie auf den der Systemtheorie« aus, die zwar an »das Sperrgut einer ... Kulturtheorie rückgekoppelt« bleibe, aber »über die Mittel für eine plausible Erklärung pathologischer Entwicklungsmuster nicht verfügt«. <sup>25</sup> Ihr Vorschlag besteht demgegenüber darin, die Systemtheorie wieder an die Handlungstheorie zu binden.

Diese Interpretation wird der Theorie von Parsons nicht gerecht, wie dies Richard Münch überzeugend nachgezeichnet hat <sup>26</sup>: (1) Die systemtheoretische Wende stellt sich vielmehr als Entfaltung entsprechend der von Anfang an verfolgten Konvergenzmethode heraus. (2) Sie ordnet gerade umgekehrt der Kultur, also der normativen Orientierung, die Strukturhaltung (*latent pattern-maintenance*) zu, die einerseits eine Funktion unter anderen erfüllt und andererseits nichts mit Bestandssicherung zu tun hat. (3) Demgegenüber verwendet sie den Systembegriff in einem weiteren, vierfunktionalen analytischen Sinn, der die Differenzierung als die andere Seite der Integration gegen die Risiken des Totalitarismus und des Krieges ins Spiel bringt und nicht affirmativ oder harmonisierend verstanden werden muss.

<sup>24</sup> Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 2, 302. Im Folgenden wird aus den beiden Bänden unter den Kürzeln TK 1 und TK 2 zitiert. Eine prägnante Zusammenfassung von Habermas selbst aus jüngerer Zeit findet sich in ders., *Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft. Eine neue Kurzbiografie* liegt mit Wiggershaus, Jürgen Habermas, vor. Unter den zahlreichen einführenden Darstellungen vgl. insbesondere Gripp-Hagelstange, Jürgen Habermas; Honneth, Jürgen Habermas; Horster, Jürgen Habermas; Reese-Schäfer, Jürgen Habermas; Schneider, *Grundlagen der soziologischen Theorie* 2, 184–249; Schützeichel, *Soziologische Kommunikationstheorien*, 203–237; Jäger / Baltes-Schmitt, Jürgen Habermas; Steinhoff, *Kritik der kommunikativen Rationalität*; sowie die aufschlussreichen US-amerikanischen Beiträge von White (Hg.), *The Cambridge Companion to Habermas*; außerdem Honneth / Joas (Hg.), *Kommunikatives Handeln. Kommunikationswissenschaftlich stützt sich auf diese Theorie insbesondere Burkhart, Kommunikationswissenschaft*.

<sup>25</sup> TK 2, 303.

<sup>26</sup> Vgl. besonders Münch, *Theorie des Handelns*, 193–214.

Die Kommentierung von Habermas aber hat sich nachhaltig durchgesetzt. In der Kontroverse mit Luhmann 1971 hat sie die Zuständigkeiten auf diese Weise verteilt.<sup>27</sup> Demnach kommt der Soziologie von Luhmann in der systemtheoretischen Tradition von Parsons die Kompetenz für Systeme zu. In Sachen Kommunikation hingegen hält sich Habermas für zuständig. Er nimmt sie als konstitutive und kritische Basis der Gesellschaft, die universalistische Normen enthält: Gleichheit, Gegenseitigkeit, Gerechtigkeit, Solidarität et cetera. Gadamer hat ihm deshalb den Titel »Meister der Kommunikation«<sup>28</sup> verliehen. Die Theologie ist dieser Einteilung seit ihrer Übernahme durch Peukert weitgehend selbstverständlich gefolgt. Ich verweise auf das 3. Kapitel. Wenn sie für mehr Berücksichtigung der Systemtheorie plädiert, dann in diesem Sinn.<sup>29</sup>

Wie erfüllt die Theorie von Habermas nun ihre Zuständigkeit für Kommunikation? Ihre Wurzeln liegen in der Philosophie, genauer: in der Aufklärung und ihrer Bearbeitung durch die Kritische Theorie der Frankfurter Schule, insbesondere Adornos und Horkheimers. Ihren Ausgangspunkt bildet »das normative Selbstverständnis der Moderne«<sup>30</sup>. Diesen gewinnt sie in der Auseinandersetzung mit Heidegger. Sie transformiert ihn sprachpragmatisch, ohne ihn allerdings philosophisch zu verlassen. Sie kommt heute wieder explizit darauf zurück, vor allem auf Kant, Hegel und Marx.<sup>31</sup> In diesem Zusammenhang steht ebenfalls die neue Beachtung der

<sup>27</sup> Vgl. Habermas / Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*. Schon die Alternative, vor die der Titel stellt, ist irreführend.

<sup>28</sup> In einem Beitrag Gadamers zum 70. Geburtstag von Habermas in der *Süddeutschen Zeitung* vom 18.6.1999, S. 17.

<sup>29</sup> Vgl. insbesondere Höhn, *Kirche und kommunikatives Handeln*; aber auch Fuchs, *Die Communio der Kirche*; Hilberath, *Vorgaben für die Ausarbeitung der Communio-Ekklesiologie*; Hünermann, *Volk Gottes – katholische Kirche – Gemeinde*. Für die theologische Rezeption vgl. – neben den bereits genannten Arbeiten von Peukert und Arens, insbesondere Arens (Hg.), *Habermas und die Theologie*; ders. (Hg.), *Kommunikatives Handeln und christlicher Glaube* (sowie der darin aufgeführten Literatur) – vor allem Browning / Schüssler Fiorenza (Hg.), *Habermas, Modernity, and Public Theology*; sowie unter den sich rasch vermehrenden deutschsprachigen Monografien: Bedford-Strohm, *Gemeinschaft aus kommunikativer Freiheit*; Düringer, *Universale Vernunft und partikulärer Glaube*; Gruber, *Diskurs und Konsens im Prozess theologischer Wahrheit*; ders., *Von Gott reden in geschichtsloser Zeit*; Große Kracht, *Kirche in ziviler Gesellschaft*; Henke, *Seelsorge und Lebenswelt*; Junker-Kenny, *Argumentationsethik und christliches Handeln*; Lob-Hüdepohl, *Kommunikative Vernunft und theologische Ethik*; Pauly, *Wahrheit und Konsens*.

<sup>30</sup> Habermas, *Der gespaltene Westen*, 193. Die Auseinandersetzung mit der poststrukturalistischen und postmodernen Vernunftkritik insbesondere der französischen Philosophie seit den 1980er Jahren steht ebenfalls in diesem Zusammenhang. Vgl. insbesondere ders., *Der philosophische Diskurs der Moderne*; ders., *Wahrheit und Rechtfertigung*.

<sup>31</sup> Vgl. besonders Habermas, *Wahrheit und Rechtfertigung*; ders., *Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft*; ders., *Der gespaltene Westen*; ders., *Zwischen Naturalismus und Religion*.

## Theorien der Kommunikation

Religion.<sup>32</sup> Die in diesem Erbe aufgeworfene Frage des Verhältnisses von Theorie und Praxis durchzieht sein Werk wie ein roter Faden.<sup>33</sup> Aus ihr erklärt sich die Beteiligung von Habermas an der Studentenbewegung der 1960er Jahre und seitdem immer wieder an politischen Themen. Den Kern seiner Theorie bildet die Verschränkung von Aufklärung und Kommunikation. Diese klingt schon in seiner Habilitationsschrift von 1962 *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (SÖ) an. Sie zielt auf das kritische Rationalitätspotenzial von öffentlicher Verständigung als Basis einer Demokratisierung der Gesellschaft: »Die ›Herrschaft‹ der Öffentlichkeit ist ihrer eigenen Idee zufolge eine Ordnung, in der sich Herrschaft überhaupt auflöst.«<sup>34</sup> Dieser Satz klingt im Rückblick auf das Werk programmatisch. In der Neuauflage der Schrift von 1990 wird auch den Massenmedien darin eine eigene Wirksamkeit zuerkannt. Sein Beitrag zum Positivismusstreit der 1960er Jahre *Erkenntnis und Interesse* verfolgt denselben Sinn mit der Unterscheidung der technischen naturwissenschaftlichen von den praktischen hermeneutischen auf Verstehen bezogenen und den emanzipatorischen kritischen auf Auflösung verzerrter Kommunikation zielenden Erkenntnisinteressen. Die Kritik an der Sozialtechnologie, die sich insbesondere gegen die Systemtheorie in der Soziologie richtet, steht ebenfalls in diesem Zusammenhang.<sup>35</sup> Das Ergebnis bildet das 1981 publizierte zweibändige Hauptwerk von Habermas zur *Theorie des kommunikativen Handelns* (TK 1 und 2). Seitdem hat das Ansehen von Habermas weltweit und über die Wissenschaft hinaus stetig zugenommen, was sich in unzähligen deutschen und internationalen Auszeichnungen niederschlägt. Es hat ihn zu einer Instanz des intellektuellen Diskurses in Deutschland, aber auch im europäischen und im angloamerikanischen Raum gemacht.

Die Theorie des kommunikativen Handelns greift weit über Parsons hinaus auf die soziologischen und philosophischen Traditionen in Europa und den USA zurück. Sie läuft auf eine eigene universalpragmatische Synthese der Linguistik, insbesondere Bühlers, Austins, Searles und Kreckels, mit einer philosophischen Theorie der Geltungsansprüche hinaus. Ähnlich wie Parsons geht sie nicht empirisch, sondern theoretisch nach der Logik der begrifflichen Konstruktion selbst vor. Sie gibt lediglich an, »welche Art von

<sup>32</sup> Siehe meine Anmerkung 42 in diesem Kapitel.

<sup>33</sup> Vgl. Habermas, *Theorie und Praxis* (die Publikation von 1963 und die Neuauflage von 1971); sowie erneut 1999 ders., *Wahrheit und Rechtfertigung*, 347–361.

<sup>34</sup> Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, 104 (im Folgenden unter dem Kürzel SÖ).

<sup>35</sup> Vgl. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*; ders., *Technik und Wissenschaft als »Ideologie«*; ders., *Zur Logik der Sozialwissenschaften*; ders., *Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz*; ders., *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*; ders., *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*.

Empirie zu ihr passt« (TK 2, 523).<sup>36</sup> Sie arbeitet mit kontraintuitiven Abstraktionen. Im Unterschied zu Parsons erklärt sie jedoch nicht die Möglichkeit von Handlungen unter den doppelt kontingenten Bedingungen der Kommunikation, sondern umgekehrt die Möglichkeit der Kommunikation als eine besondere Form des Handelns. Sie definiert sie »von innen her«, dies heißt: intentional. Sie rekonstruiert sie aus den normativen Implikationen von *face-to-face*-Interaktionen auf der Basis von Sprache. Im kommunikativen Handeln wird das Problem der Akzeptanz nicht offen oder verdeckt strategisch beziehungsweise mediengesteuert (über Geld, Macht und Recht) gelöst, sondern durch Referenz auf kritisierbare und rational nachvollziehbare Geltungsansprüche: Kommunikation verlangt nach der Angabe von Gründen; über ihr Verstehen führt sie zu Akzeptanz.<sup>37</sup> Soziale Integration beruht auf der sprachlichen Abstimmung von Handlungsintentionen unter diesen begründeten Voraussetzungen. Intersubjektivität ist der Begriff dafür: sie gilt mit der Sprache als gegeben. An die Stelle des subjektphilosophisch konzipierten Bewusstseins tritt »die sprachlich erzeugte Intersubjektivität«<sup>38</sup>. Darauf verweist bereits die Frankfurter Antrittsvorlesung von Habermas im Jahr 1965: »Mit ihrer Struktur ist Mündigkeit für uns gesetzt. Mit dem ersten Satz ist die Intention eines allgemeinen und ungezwungenen Konsensus unmissverständlich ausgesprochen.«<sup>39</sup> Es geht um Handlungskoordination auf der Basis sprachlich kritisierbarer Geltungsansprüche individueller Äußerungen. »Verständigung wohnt als Telos der menschlichen Sprache inne.« (TK 1, 387) Das Integrationsproblem wird als Legitimationsproblem im Zusammenhang von Problemlösung durch Begründung in einer sprachlich imprägnierten Welt behandelt. Die Sprache erscheint als eine Form der Vergesellschaftung freier und gleichberechtigter Sprecherinnen und Sprecher. Auf deren Kompetenz kommt es an. Die normativen Grundlagen des kommunikativen Handelns werden aus der Kompetenz zu solchem Handeln rekonstruiert. Dabei ist keineswegs ausgemacht, dass der Konsens die treibende Kraft darstellt. Denn die Möglichkeit der Infragestellung von Gründen und der Kritik von Ansprüchen ist auf Dissens angewiesen. Im Vordergrund steht vielmehr die Beschreibung eines Verfahrens, das sich auf nichts anderes als kompetenten Sprachgebrauch stützt – ohne andere Instrumente beziehungsweise Strategien der Herrschaft, des Zwangs oder der Täuschung einzusetzen.

<sup>36</sup> Vgl. ders., *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*; ders., *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*.

<sup>37</sup> Darauf baut der vielbeachtete Vorschlag von Brandom, *Expressive Vernunft*, auf, von Habermas kommentiert in: ders., *Wahrheit und Rechtfertigung*, 138–185. Die Fundamentaltheseologie kann hier mit Referenz auf 1 Petr 3,15 Anknüpfungsmöglichkeiten finden.

<sup>38</sup> Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, 444 f.

<sup>39</sup> Habermas, *Technik und Wissenschaft als »Ideologie«*, 163.

## Theorien der Kommunikation

Auf diese Weise kommt die Theorie zu den vier bekannten Geltungsansprüchen, einem grundlegenden mit der Sprache gegebenen Anspruch der Verständlichkeit und drei weiteren, die (1) auf die Wahrheit der Aussagen, (2) auf die Richtigkeit beziehungsweise Gerechtigkeit der intersubjektiven Beziehungen und (3) auf die Wahrhaftigkeit der Äußerungen zielen. Der erste bezeichnet den kognitiven Aspekt der Kommunikation und äußert sich in konstativen Sprechakten, der zweite den moralisch-praktischen und evaluativen Aspekt explizit in regulativen Sprechakten, der dritte den expressiven Aspekt ausdrücklich in repräsentativen beziehungsweise dramaturgischen Sprechakten. Der erste bezieht sich auf die objektive Welt, der zweite auf die soziale und der dritte auf die subjektive. Beim kompetenten Gebrauch von Sprache treffen also gleichsam drei Welten aufeinander, die im Unterschied zueinander den Sinn ausmachen. Dieser bestimmt sich aus seinen Weltbezügen und den damit verbundenen Geltungsansprüchen. Diese können nur durch freie Zustimmung zu ihnen eingelöst werden, was sich nicht strategisch, sondern nur kommunikativ in eben beschriebenem Sinn erreichen lässt. Gewöhnlich wirken sie im Rücken der individuellen sprachlichen Performanzen: im Hintergrund. Habermas rekurriert hierfür auf den Begriff der »Lebenswelt«. Zu dessen Analyse verwendet er das Dreierschema von Parsons, aus dem er durch Kreuztabellierung neun Felder gewinnt. Diese nutzt er nicht nur zur Beschreibung der kommunikativen Prozesse, sondern ebenso ihrer Störungen beziehungsweise Pathologien.

In der Krise erscheint der argumentative Diskurs als Verfahren zur regulären Wiederherstellung des normativen Konsenses als ideal. Er darf niemanden ausschließen, benachteiligen oder anders zwingen als durch den zwanglosen Zwang des besseren Arguments; dafür verlangt er von allen Beteiligten Aufrichtigkeit. Auf die dadurch gewonnene Diversität der Äußerungen kommt es an. Darin besteht der Kern der Diskursethik von Habermas, in der die Theorie in der Folge ihre philosophische Entfaltung gefunden hat – bis hin zum Konzept einer deliberativen Demokratie und zu bioethischen Beiträgen.<sup>40</sup> Sie leitet aus den vier Geltungsansprüchen fünf Formen der Argumentation ab: theoretische, praktische, ästhetische, therapeutische und explikative. Sie interessiert sich vor allem für die Übertragung von »Anerkennungsstrukturen von der Ebene einfacher Interaktionen auf die abstrakte Ebene organisierter Beziehungen«<sup>41</sup> im Bereich des demokratischen Rechtsstaates, so in *Faktizität und Geltung* (FG). Ich komme darauf zurück.

In der Moderne transformiert sich die traditional, sakral und rituell legitimierte »Lebenswelt« in eine posttraditionale universalistisch begründete

<sup>40</sup> Vgl. Habermas, Erläuterungen zur Diskursethik; ders., Nachmetaphysisches Denken; ders., Faktizität und Geltung; ders., Die Einbeziehung des Anderen; ders., Die Zukunft der menschlichen Natur.

<sup>41</sup> Habermas, Faktizität und Geltung, 528 (im Folgenden unter dem Kürzel FG).

te. Die soziale Ordnung bezieht ihre Legitimation anstatt aus selbstverständlichen Traditionen immer mehr aus Verfahren der sprachlichen Verständigung. Durch diese Versprachlichung des Sakralen wird die Religion zur Begründung hinfällig. »In dem Maße ... wie die Geltungsbasis verständigungsorientierten Handelns die sakralen Grundlagen der sozialen Integration ersetzt, entsteht ein, von den Strukturen der Lebenswelt suggerierter, gleichsam transzendentaler ... Vorschein einer posttraditionalen Alltagskommunikation, die auf eigenen Füßen steht« (TK 2, 486; vgl. TK 2, 279–288). Sie stützt sich »letztlich auf die Autorität des besseren Arguments ... Der universelle Diskurs verweist auf eine idealisierte Lebenswelt, die sich kraft eines von normativen Kontexten [also Kultur, Bräuchen, Ritualen, Religion, BF] weitgehend entbundenen, auf rational motivierten Ja/Nein-Stellungnahmen umgestellten Mechanismus der Verständigung reproduziert.« (TK 2, 218f.<sup>42</sup>) Darin besteht für die Theorie das Projekt der Moderne, an dem sie selbst beteiligt ist. Es gründet auf Kritisierbarkeit anstatt auf Unhinterfragbarkeit, auf Diskursivität anstatt auf Metaphysik, auf Moral anstatt auf Religion. Dies hat Habermas den Titel des »Spätaufklärers« eingebracht. Sein Programm lässt sich als sprachpragmatische Reformulierung der Aufklärung verstehen, das die Dialektik der Aufklärung und die Aufklärung der Aufklärung mit einschließt.

Daran knüpft die Theorie zugleich ihren Therapieverschlagn gegen die Pathologien einer strategisch deformierten Gesellschaft. Die Diagnose lautet: Die Systeme, die der Prozess der Rationalisierung der »Lebenswelt« hervorgebracht hat, kolonialisieren nun ihrerseits die »Lebenswelt« durch Monetarisierung, Bürokratisierung oder Verrechtlichung von Kommunikationsproblemen. Dabei tritt an die Stelle einer Handlungskoordination durch traditionale Normen nicht eine diskursiv begründete, sondern eine mediengesteuerte. Im Gegensatz zu Parsons zieht die Theorie die vier Funktionen nicht für ein polares Analyseschema heran, sondern löst diese in zwei Sphären auf und ordnet diesen zwei verschiedene Formen des sozialen Han-

<sup>42</sup> Bei seiner Frankfurter Friedenspreisrede 2001 hat Habermas diese Sicht in erstaunlicher Weise modifiziert. Zugleich ist sie darin aber noch einmal pointiert auf den Punkt gebracht: »Die Suche nach Gründen, die auf allgemeine Akzeptabilität abzielen, würde aber nur dann nicht zu einem unfairen Ausschluss der Religion aus der Öffentlichkeit führen und die säkulare Gesellschaft nur dann nicht von wichtigen Ressourcen der Sinnstiftung abscheiden, wenn sich auch die säkulare Seite einen Sinn für die Artikulationskraft religiöser Sprachen bewahrt. Die Grenze zwischen säkularen und religiösen Gründen ist ohnehin fließend.« Ders., *Glauben und Wissen*, 22. Ähnlich klingt dies aber schon 1987 in der Festschrift für Dieter Henrich: Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, 18–60 (besonders 23 und 60); sowie danach in: ders., *Texte und Kontexte*, 127–156; FG besonders 630f. Verwiesen sei außerdem auf jüngster Zeit auf den Disput zwischen Habermas und Papst Benedikt XVI. (Kardinal Ratzinger) am 19. 1. 2004 in der *Katholischen Akademie in Bayern*: vgl. *zur Debatte* 34 (2004) Heft 1; Habermas/Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung*.

## Theorien der Kommunikation

delns zu: strategische und kommunikative. Den einen ordnet sie die Medien zu, den anderen den Diskurs. Durch die Rationalisierung der »Lebenswelt« entwickeln die einen eine Eigendynamik, die sie von den anderen abkoppeln, obwohl sie auf diese angewiesen sind; Systeme bilden sich gegen die ursprüngliche »Lebenswelt«; sie drohen diese zu zerstören. Darin besteht die »Ironie des weltgeschichtlichen Aufklärungsprozesses: die Rationalisierung der Lebenswelt ermöglicht eine Steigerung der Systemkomplexität, die so hypertrophiert, dass die losgelassenen Systemimperative die Fassungskraft der Lebenswelt ... sprengen« (TK 2, 232 f.). Man kann diesen Prozess nicht mehr umkehren, aber durch eine Bindung der Systeme an die moralische Rationalität der »Lebenswelt« korrigieren. Öffentlichkeit und Recht erhalten darin eine Schlüsselposition.

»Aus der Tatsache allein, dass System- und Sozialintegration weitgehend entkoppelt sind, lässt sich freilich noch nicht auf lineare Abhängigkeiten in der einen oder der anderen Richtung schließen. Man könnte sich beides vorstellen: die Institutionen, die Steuerungsmechanismen wie Geld oder Macht in der Lebenswelt verankern, kanalisieren entweder die Einflussnahme der Lebenswelt auf die formal organisierten Handlungsbereiche oder umgekehrt die Einflussnahme des Systems auf kommunikativ strukturierte Handlungszusammenhänge. Im einen Fall fungierten sie als der institutionelle Rahmen, der die Systementfaltung den normativen Restriktionen der Lebenswelt unterwirft, im anderen Fall als die Basis, die die Lebenswelt den systemischen Zwängen der materiellen Reproduktion unterordnet und dadurch mediatisiert.« (TK 2, 275 f.) Das eine bezeichnet also die implizite Utopie, das andere die historische Normalität der modernen Gesellschaft. In dem einen findet das andere seine Therapie. »Die gesellschaftliche Entwicklung selbst muss Problemlagen entstehen lassen, die den Zeitgenossen einen privilegierten Zugang zu den allgemeinen Strukturen ihrer Lebenswelt objektiv öffnen.« (TK 2, 593) Im Faktischen kommt das Kontrafaktische zum Vorschein, in der kolonialisierten Kommunikation ihr anderer normativer Sinn, in der Reflexion die Kritik. Dies erinnert an Hölderlins »Wo Gefahr ist, wächst das Rettende auch.«

(1) In Anknüpfung an Weber erhält das Recht die Funktion der Vermittlung zwischen Systemen und »Lebenswelt«, indem es die kommunikativ gewonnenen Normen juristisch fasst. Darin besteht der Prozess des positiven Rechts. Dieses etabliert sich seinerseits als Steuerungsmedium eines Systems mit Einfluss auf die Systeme Politik und Ökonomie. Man kann ihm nicht nur mit Respekt begegnen, sondern es ist zugleich sanktionierbar.<sup>43</sup> In

<sup>43</sup> Von Peter Fuchs stammt der Hinweis auf ein Schild in Bad Oldesloe, das diese Doppelseitigkeit explizit zum Ausdruck bringt: »Ordentliche Radfahrer steigen hier ab. Für alle anderen Radfahrer ist das Fahrradfahren hier verboten.«



seiner Legitimität wird es jedoch auf seine Anerkennung in der Öffentlichkeit verwiesen. »Die paradoxe Leistung des Rechts besteht also darin, dass es das Konfliktpotential entfesselter subjektiver Freiheiten durch Normen zähmt, die nur so lange zwingen können, wie sie auf dem schwankenden Boden entfesselter kommunikativer Freiheiten als legitim anerkannt werden.« (FG 680) Man kann diesen Satz durchaus als Zusammenfassung der Theorie lesen. (2) Öffentlichkeit steht bei Habermas für die »Selbstrepräsentation der Gesellschaft«<sup>44</sup> in der Vernetzung von Vertrautheit und Fremdheit: »von der episodischen Kneipen-, Kaffeehaus- oder Straßenöffentlichkeit über die veranstaltete Präsenzöffentlichkeit von Theateraufführungen, Elternabenden, Rockkonzerten, Parteiversammlungen oder Kirchentagen bis zur abstrakten, über Massenmedien hergestellten Öffentlichkeit von einzelnen und global verstreuten Lesern, Zuhörern und Zuschauern« (FG 452)<sup>45</sup>. In all diesen Dimensionen wirkt sie als eine »kommunikative Macht«, die sich von der »sozialen« der etablierten Parteien und Lobbyisten unterscheidet, die über direktere Zugänge zu den Massenmedien verfügten. Die Theorie konzentriert sich vor allem auf Protestbewegungen und Bürgerinitiativen. Diese wirken indirekt, dadurch dass deren Themen zu kursieren beginnen; dadurch verändert sich dann das Reservoir akzeptabler Gründe; so entstehen schließlich für die Funktionssysteme Widerstände, die sie verarbeiten müssen, um nicht abgelehnt zu werden. Das positive Recht übersetzt solche »kommunikative Macht« laufend in »administrative«: es fungiert als »Transmissionsriemen« beziehungsweise als »Transformator im gesellschaftlichen Kommunikationskreislauf zwischen System und Lebenswelt« (FG 108, 662; vgl. FG 187). Auf diese Weise tragen Protest und Recht zur Konditionierung der Funktionssysteme bei, ohne dabei direkten Einfluss auf diese ausüben zu können.

Die Grenzen verlaufen nicht eindeutig. Systeme werden ihrerseits von »lebensweltlichen« Kommunikationen traditionaler oder posttraditionaler oder neuerdings postsäkularer Art unterlaufen und drohen nicht nur umgekehrt, die »Lebenswelt« zu kolonialisieren. Diese Lage findet sich bei Habermas beispielsweise im Bezug auf Organisationen beschrieben: »Organisationsmitglieder handeln kommunikativ unter Vorbehalt. Sie wissen, dass sie

<sup>44</sup> Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, 435. »Öffentlichkeiten lassen sich als höherstufige Intersubjektivitäten begreifen. In ihnen können sich identitätsbildende kollektive Selbstzuschreibungen artikulieren und in der höher aggregierten Öffentlichkeit auch ein gesamtgesellschaftliches Bewusstsein. Dieses braucht dann nicht mehr den Präzisionsforderungen zu genügen, die die Subjektphilosophie ans Selbstbewusstsein stellen muss. Es ist weder die Philosophie noch die Gesellschaftstheorie, in der sich das Wissen der Gesellschaft von sich konzentriert.« Ebd.

<sup>45</sup> Die Beispiele sind in den vergangenen Jahren internationaler geworden. Es geht um »weltweite Legitimitätskontroversen«. Ders., *Wahrheit und Rechtfertigung*, 64. Vgl. ders., *Der gespaltene Westen*.

## Theorien der Kommunikation

nicht nur im Ausnahme-, sondern auch im Routinefall auf formelle Regelungen rekurrieren können; sie sind nicht genötigt, mit kommunikativen Mitteln Konsens zu erzielen. Unter Bedingungen des modernen Rechts bedeutet die Formalisierung von interpersonalen Beziehungen die legitime Ausgrenzung von Entscheidungsspielräumen, die gegebenenfalls strategisch genutzt werden können. Die durch Organisationsmitgliedschaft konstituierten innerbetrieblichen Beziehungen ersetzen kommunikatives Handeln nicht, aber sie entmächtigen dessen Geltungsgrundlagen zugunsten der legitimen Möglichkeit, den Bereich verständigungsorientierten Handelns nach Belieben in eine von lebensweltlichen Kontexten entkleidete, nicht länger auf Konsenszielung abgestellte Handlungssituation umzudefinieren. Dass freilich die Externalisierung lebensweltlicher Kontexte nicht restlos gelingen kann, zeigt schon die informelle Organisation, auf die sich jede formelle stützen muss. Die informelle Organisation erstreckt sich auf diejenigen legitim geregelten innerbetrieblichen Beziehungen, die trotz der Verrechtlichung des Rahmens moralisiert werden dürfen. Mit ihr reicht die niemals perfekt abgeschottete Lebenswelt der Mitglieder in die Organisationsrealität hinein.« (TK 2, 460)

In dieser Beschreibung spiegelt sich der Kern der Theorie von Habermas wider und zugleich ihr Dilemma: Sie konstruiert zwei Sphären, die nicht unabhängig voneinander vorstellbar sind, und von denen sie selber betroffen ist. Die eine erscheint zugleich dort, wo die andere ist. Wo beginnt die eine und wo die andere? Wo hören sie jeweils wieder auf? Bestehen sie in verschiedenen Bereichen, Handlungen, Intentionen, Kompetenzen, Prozessen oder (nur) in der Theorie? Woran kann man sie unterscheiden? Wie kommt man zu dieser Unterscheidung? Auf welcher Seite steht die Theorie selbst, auf der strategischen oder auf der kommunikativen? Wer ordnet ihr dies zu? Warum sollte man ihr diese Zuordnung abnehmen? Erkenntnis und Wissen, deren kritisierbare Begründung wie deren wissenschaftliche Erklärung, werden zu einem permanenten systemfunktional bedrohten kommunikativen Lernprozess; dieser ist ausschließlich von innen her zugänglich, dies heißt: partizipativ durch eigenes authentisches Engagement; dies gilt auch für dessen linguistisch-philosophische Aufklärung. Insofern kann man die Theorie als »Auto-Garfinkel«<sup>46</sup> bezeichnen. Sie steht selbst vor dem Dilemma der »Expertenkulturen« (TK 2, 486; vgl. FG 399–467<sup>47</sup>): sie wird zur Expertin dafür, wie man diesen Prozess gerade nicht an Experten delegieren kann.

Ihre hohe Plausibilität gewinnt sie aus ihrer Erklärung der Schwierigkeiten, die die Gesellschaft den Individuen bereitet, und aus den Verbesserungen, die sie in Aussicht stellt durch Verfahren sprachlicher Verständi-

<sup>46</sup> Kieserling, Selbstbeschreibung und Fremdbeschreibung, 126.

<sup>47</sup> Vgl. Habermas, Wahrheit und Rechtfertigung, 347–361. Damit wird ein Ausgangspunkt der Theorie wieder aufgegriffen.

gung unter Beteiligung aller. Dabei kann sie jedoch einerseits nicht erklären, wie sie sich selber in diese Lage der Kritik und der Therapie bringt, durch welche Prozesse oder Kompetenzen. Andererseits muss sie der Sprache eine normative Eindeutigkeit zuschreiben, die in der Realität nicht zu finden ist. Sie klammert die Zwischentöne und Widersprüche aus. Möglicherweise liegt das Potenzial sprachlicher Kommunikation gar nicht so sehr in der Angabe von Gründen, als vielmehr in der Kritisierbarkeit und Negierbarkeit von Sachverhalten. Wie kommt die Theorie des kommunikativen Handelns selber innerhalb der Gesellschaft auf der Basis einer bestimmten Sprache im Rahmen der Wissenschaft zu einer universalistischen Beschreibung des normativen und kritischen Potenzials sprachlicher Kommunikation? Mit dieser Frage ist die andere Theorie erreicht, die sich an Parsons orientiert und auf andere Weise auch an Shannon.

## 6.7 Kommunikationstheorie

Sie grenzt sich mit Rekurs auf Parsons von der Theorie des kommunikativen Handelns ab. Im Unterschied zu dieser hat sie allerdings bisher keine vergleichbare internationale Resonanz erfahren. Im angloamerikanischen Raum wird sie als Systemtheorie in der Tradition von Parsons behandelt; im deutschsprachigen Raum stößt sie mittlerweile auf eine differenziertere Verarbeitung.<sup>48</sup> Einerseits sorgt sie in der soziologischen Theoriediskussion nach wie vor für Kontroversen, andererseits findet sie über diese hinaus wissenschaftliche (insbesondere anwendungsorientierte) Beachtung: nicht im Ganzen, sondern vielmehr in einzelnen Elementen, die teilweise – ähnlich wie bei den anderen Theorien – längst selbstverständlich gebraucht werden. Der Diversität ihrer wissenschaftlichen Verarbeitung steht ihre Reduktion auf Spezialterminologie bis hin zur Esoterik gegenüber. Das system-

<sup>48</sup> Die meiste Aufmerksamkeit im angloamerikanischen Raum scheint Luhmann, *Love as Passion*, erhalten zu haben. Darüber hinaus liegen einige Monografien in englischer Übersetzung sowie englischsprachige Artikel vor. Zu den bekannteren Autoren, die an Luhmanns Theorie anknüpfen, gehören der Religionswissenschaftler Peter Beyer (Ottawa), dessen Übersetzung eines Kapitels aus Luhmann, *Funktion der Religion*, 1984 erschienen ist (*Religious Dogmatics and the Evolution of Societies*), der Soziologe Stephan Fuchs (Virginia) und der Literaturwissenschaftler Hans Ulrich Gumbrecht (Stanford). Vgl. exemplarisch Beyer, *Religion and Globalization* (deutsch: *Religion im Prozess der Globalisierung*); ders., *Religion as Communication in Niklas Luhmann's Die Religion der Gesellschaft*; Fuchs, *Against Essentialism*; ders., *Living in the World*; ders., *The Professional Quest for Truth*; Gumbrecht, *Production of Presence* (deutsch: *Diesseits der Hermeneutik*); ders., *The Powers of Philology* (deutsch: *Die Macht der Philologie*). Als einer der jüngeren Interpreten sei der Soziologe Daniel B. Lee (Pennsylvania) genannt. Für den deutschsprachigen Raum sei auf die nächste Anmerkung 49 in diesem Kapitel verwiesen.

## Theorien der Kommunikation

theoretische Etikett hat sie bis heute. Sie ist bei dem Begriff geblieben, obwohl sie ihn nahezu vollständig demontiert hat. Es geht um das Werk des Bielefelder Soziologen Niklas Luhmann (1927–1998), der selbst bei Parsons studierte und wie Habermas Träger des Hegel-Preises der Stadt Stuttgart ist. Es steht wie diese unter dem Eindruck des Zweiten Weltkriegs und der europäischen Tradition der Aufklärung in dessen Schatten. Es entfaltet das von diesen aufgeworfene Problem, »dass das Erkennen sozialer Systeme nicht nur durch seinen Gegenstand, sondern auch schon als Erkennen von sozialen Bedingungen abhängt; ... dass das Erkennen (oder Definieren, oder Analysieren) von Handlungen selbst schon ein Handeln ist«<sup>49</sup>. Wo kommt

<sup>49</sup> Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, 21. Vgl. Schimank / Giegel (Hg.), *Beobachter der Moderne*. Für folgende Publikationen von Luhmann verwende ich Kürzel: *Soziale Systeme* (SozS); *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, 2 Bde. (mit fortlaufender Seitenzählung) (GesG); *Der Sinn als Grundbegriff der Soziologie* (SinG); *Funktion der Religion* (FunR); *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, 4 Bde. (GesS 1–4); *Soziologische Aufklärung*, 6 Bde. (SozA 1–6); *Ökologische Kommunikation* (ÖkoK); *Erkenntnis als Konstruktion* (ErkK); *Die Wissenschaft der Gesellschaft* (WisG); *Beobachtungen der Moderne* (BeoM); *Zeichen als Form* (Zeif); »Was ist der Fall?« und »Was steckt dahinter?« (WasF); *Die neuzeitlichen Wissenschaften und die Phänomenologie* (WisP); *Die Kunst der Gesellschaft* (KunG); *Die Religion der Gesellschaft* (RelG). Seit 2002 liegt eine zehnbändige Sammlung der neun wichtigsten Monografien einschließlich *Soziale Systeme* und *Die Gesellschaft der Gesellschaft* vor: Luhmann, *Theorie der Gesellschaft*. Die Zahl der deutschsprachigen Publikationen zu Luhmann wächst stetig an, nicht nur in der Soziologie, sondern in vielen anderen Disziplinen, zum Teil in rasantem Tempo. Vgl. Berg / Schmidt (Hg.), *Rezeption und Reflexion*; Jahraus / Ort (Hg.), *Theorie – Prozess – Selbstreferenz*. Ein Überblick ist längst nicht mehr möglich. Für die neuere Einführungsliteratur vgl. mit jeweils weiteren einschlägigen Literaturverweisen Berghaus, Luhmann leicht gemacht; Dieckmann, *Luhmann-Lehrbuch*; Jahraus, *Nachwort* (zu einem äußerst interessanten Querschnitt von Luhmann-Texten); Schneider, *Grundlagen der soziologischen Theorie 2*, 250–391; Schützeichel, *Soziologische Kommunikationstheorien*, 243–290; Stichweh, *Niklas Luhmann*; sowie der postum von Baecker edierte *Vorlesungsmitschnitt vom Wintersemester 1991/92*: Luhmann, *Einführung in die Systemtheorie*; und die von Jahraus herausgegebene *Textsammlung*: Luhmann, *Aufsätze und Reden*. Besondere Zugänge bieten die wenigen Interviews mit Luhmann: vgl. Baecker / Stanitzek (Hg.), *Archimedes und wir*; Horster, *Niklas Luhmann*, 25–47; Luhmann, *Ich denke primär historisch*; ders., *Warum haben Sie keinen Fernseher, Herr Luhmann?*; außerdem immer noch wichtig die *Laudatio von Spaemann* anlässlich der Verleihung des Hegel-Preises: ders., *Niklas Luhmanns Herausforderung der Philosophie*; sowie die *Festschrift Baecker u. a.* (Hg.), *Theorie als Passion*; und die *Nachrufe bei Bardmann / Baecker* (Hg.), »Gibt es eigentlich den Berliner Zoo noch?«; Stichweh (Hg.), *Niklas Luhmann*; sowie die *CD-Mitschnitte der Freiburger Reden des deutschen Südwestrundfunks (SWR 2) von 1999*: *Niklas Luhmann – Beobachtungen der Moderne*. Unter den Büchern über Luhmann finden sich neben vielen anderen auch die Namen wieder, die schon bei Habermas aufgetaucht sind: Gripp-Hagelstange, *Niklas Luhmann*; dies. (Hg.), *Niklas Luhmanns Denken*; Horster, *Niklas Luhmann*; Reese-Schäfer, *Luhmann zur Einführung*. Zur terminologischen Orientierung vgl. auch Krause, *Luhmann-Lexikon*; Baraldi / Corsi / Esposito, *Glossar zu Niklas Luhmann*.

die Theorie sozusagen in den vielen Kästchen, die sie entwirft, beziehungsweise in der kommunikativen Rationalität, die sie beansprucht, selber wieder vor?

Mit dieser Frage profiliert sich Luhmanns Theorie in kritischer Anknüpfung an die Systemtheorie von Parsons gegen die Handlungstheorie von Habermas. Es ist bisher nicht gelungen, die eine mit der anderen zu vermitteln, ohne die eine oder die andere in dem einen oder dem anderen Rahmen zu behandeln. Die Theologie hat sich – wie angesprochen – bisher zu einer solchen Vermittlung wenn überhaupt für den Rahmen der Theorie des kommunikativen Handelns entschieden. Ich komme darauf zurück. Dadurch dass beide einen universalistischen Anspruch vertreten, nämlich die Gesellschaft im Ganzen zu erklären, nehmen sie Standorte ein, die sich gegenseitig ausschließen; es handelt sich um Differenzen des Theorietypus; man muss sich entscheiden. Dies übersieht, wer hier verschiedene soziale Bereiche oder Aufgaben zuteilen will: dem einen technisierte mediengesteuerte und dem anderen kommunikative demokratische Prozesse, dem einen makro- und dem anderen mikrosoziologische Analysen, dem einen deskriptive und dem anderen normative Zugänge et cetera. Solche Einteilungen vertreten ihrerseits bereits eine Sicht, die sich mit der einen oder der anderen trifft oder eine eigene einnimmt.<sup>50</sup>

Habermas selbst hat Luhmanns Werk bereits zu einer Zeit, als Vieles davon noch gar nicht publiziert war, »im Hinblick auf Konzeptualisierungskraft, theoretische Phantasie und Verarbeitungskapazität« als »unvergleichlich« bezeichnet.<sup>51</sup> Es lässt sich als reichhaltige Fundgrube nutzen, enthält aber vor allem eine spezifische Sicht; es umfasst Tausende von Seiten aus über 30 Jahren zu hoch diversen Themen, die eines verbindet: sie alle werden darin als soziologisches Problem behandelt. Die Theorie versteht sich vom ersten bis zum letzten Satz dezidiert als Soziologie: als wissenschaftliche Beschreibung der Gesellschaft, die für sich selber ebenfalls von dem ausgeht, was sie als solches thematisiert, anders gesagt: sie beschreibt alles, was der Fall ist, einschließlich sich selbst, unter dem Blickwinkel des Sozialen. Sie distanziert sich sowohl von Biologie und Kybernetik, woher sie die Systemmetapher bezieht, als auch von Philosophie, aus der sie unter dem Titel »alteuropäisch« ihr eigenes epistemologisches Potenzial schöpft, ebenso wie von Moral, Politik oder Beratung, die sie – durchaus beeindruckt – in ihre Analysen einbezieht. Mit dem populären systemischen Denken, das sich

<sup>50</sup> Vgl. beispielsweise den Vermittlungsvorschlag im Rahmen einer *rational-choice*-Theorie von Esser, Soziologie. Kritisch dazu: Stichweh, Systemtheorie und Rational Choice Theorie; ders., Systems Theory as an Alternative to Action Theory?

<sup>51</sup> Habermas, Der philosophische Diskurs der Moderne, 411. Zu seiner Kritik vgl. ebd. 404–414, 426–445.

## Theorien der Kommunikation

gerne auf sie beruft, aber hat sie nichts zu tun.<sup>52</sup> Im Folgenden geht es – wie schon in den Abschnitten davor – weder um eine Einführung in diese Theorie, noch um eine theologische Kritik ihrer religionssoziologischen Elemente. Dazu liegt längst zahlreiches Material vor.<sup>53</sup> Diese Ausführungen bauen darauf auf. In ihrem Fokus der Aufmerksamkeit steht vielmehr die epistemologische Verwendung des Kommunikationsbegriffs. Ihr ist ausführlicher das nächste Kapitel gewidmet. Darin unterscheidet sich diese Theorie von den anderen und verspricht für diese Untersuchung ein größeres Problem-potenzial: Die Spielräume lassen sich damit theoretisch weitergehend austesten. In diesem Abschnitt beschränke ich mich zunächst auf eine kurze Skizzierung der Unterschiede zu Parsons und Habermas sowie der aktuellen Rezeptionslage in der Theologie.

Zu beachten ist dabei, darauf sei an dieser Stelle schon hingewiesen, dass sich im Bezug auf die Theorie die Zeit nach 1997, dem Erscheinen von *Die Gesellschaft der Gesellschaft* (GesG), von jener davor unterscheidet, die sich wiederum in eine Zeit vor und nach *Soziale Systeme* (SozS) von 1984 einteilen lässt.<sup>54</sup> Ich orientiere mich primär am Theoriestand Ende der 1990er Jahre. Dieser wird mittlerweile von vielen Wissenschaftlern nicht nur aus der Soziologie weiterverfolgt. Noch zu Lebzeiten Luhmanns haben mit diesem und über diesen unter anderen Dirk Baecker, Peter Fuchs, André Kieserling, Armin Nassehi oder Rudolf Stichweh gearbeitet. Andere, wie beispielsweise Alois Hahn, Siegfried J. Schmidt, Dietrich Schwanitz oder Helmut Willke, haben eher an frühere Entwicklungsphasen angeknüpft. Auf deren einschlägige Publikationen verweise ich jeweils an entsprechender Stelle. Außerdem bietet die Zeitschrift *Soziale Systeme* ein breites Diskussionsforum. Darüber hinaus gibt es zahlreiche Websites. Die – weitgehend um Fuchs gescharte – Luhmann-Liste, das im Rahmen des Deutschen Forschungsnetzes vom Fraunhofer Institut für Medienkommunikation organisierte E-Mail-Diskussionsforum zur soziologischen Systemtheorie Luhmanns, bietet sicherlich einen der aktuellsten Einblicke in den Theoriestand.<sup>55</sup>

(1) Wie Parsons hält die Soziologie Luhmanns an der Einheit der Ge-

<sup>52</sup> Vgl. Luhmann / Fuchs, Reden und Schweigen, 209–227; Fuchs, Intervention und Erfahrung; ders., Die Metapher des Systems; Baecker, Wozu Systeme?

<sup>53</sup> Verwiesen sei auf meine Anmerkungen 48 und 64–74 in diesem Kapitel.

<sup>54</sup> Vgl. hierzu die Bibliographie von Schiermeyer / Schmidt, Niklas Luhmann – Schriftenverzeichnis; außerdem Göbel, Theoriegenese als Problemgenese.

<sup>55</sup> Die Liste wird laufend archiviert unter <http://www.listserv.dfn.de/archives/luhmann.html>. Verwiesen sei auch auf <http://www.soziale-systeme.de/index.htm> und [http://www.fen.ch/index\\_system.html](http://www.fen.ch/index_system.html), die viele Links zu weiteren Sites enthalten. Elemente der Theorie sind in den vergangenen Jahren zunehmend auch kommunikationswissenschaftlich aufgegriffen worden. Vgl. hierzu unter anderen Bolz, Weltkommunikation; ders. / Kittler / Tholen (Hg.), Computer als Medium; Maresch / Werber (Hg.), Kommunikation – Medien – Macht; aber auch Schmidt, Kalte Faszination; Scholl (Hg.), Systemtheorie und Konstruk-

sellschaft fest; diese Voraussetzung übersieht man angesichts ihres differenztheoretischen Duktus leicht. (2) Wie er verfolgt sie eine Konvergenzmethode, die in die verschiedensten wissenschaftlichen Disziplinen hineinreicht. (3) Ihr zentrales Problem besteht ähnlich in der Unterscheidbarkeit des Sozialen im Sinn von sich stabilisierenden Innen-Außen-Grenzen unter den unkontrollierbaren Bedingungen der Kommunikation. (4) Sie stellt jedoch die Möglichkeit einer normativen Integration der Gesellschaft infrage. Stattdessen geht sie von der Emergenz sozialer Strukturen aus doppelt kontingenten Lagen (also wechselseitigen Unsicherheiten im Bezug auf Handeln und Erleben der Beteiligten, von *alter* und *ego*, wie unter 6.4 dargestellt) aus und behandelt Normen in diesem Zusammenhang als symbolisch generalisierte Medien unter anderen. »Die Unsicherheitsabsorption läuft über die Stabilisierung von Erwartungen« (SozS 158), so lautet die Grundformel Luhmanns hierzu.<sup>56</sup> (5) Seine Theorie verlässt das Viererschema und erweitert es erheblich; sie baut es vor allem differenz- und evolutionstheoretisch aus. Dies läuft auf die (soziologisch weitgehend akzeptierte) Schlüsselthese von der koevolutiven Umstellung auf eine horizontale (»funktionale«) Differenzierung der Weltgesellschaft in (differente Regionen und Schichtgrenzen überschreitende) Codierungen – anstatt einer normativen oder sprachlichen Integration – als Rahmen für das *Hobbesian problem of order* hinaus. Demnach gibt es nicht nur eine Rationalität oder zwei, drei oder vier Rationalitäten, sondern viele; diese lassen sich nicht monadisch begründen, sondern sind auf System-Umwelt-Differenzen angewiesen.

(6) Die Grenze konstituiert das System, nicht umgekehrt: es liegen nicht erst die Relata (System hier, Umwelt dort) vor, die dann in Relation zueinander gebracht werden, sondern die Differenz bestimmt die Relata und entsprechend die Relationen: innen und außen<sup>57</sup>; es geht auch nicht um die Unter-

---

tivismus in der Kommunikationswissenschaft. Die Einführung von Berghaus ist ebenfalls ein Beispiel dafür.

<sup>56</sup> Zum Begriff der *uncertainty absorption* vgl. March / Simon, Organizations. »Der Zusammenhang von doppelter Kontingenz und Systembildung gibt keinerlei Bestandssicherheit mit auf den Weg.« SozS 171. Vgl. SozS 148–190. Diese Aussage steht deutlich gegen anders lautende Interpretationen, die an Habermas anknüpfen. Vgl. insbesondere Habermas, Der philosophische Diskurs der Moderne, 426, dem sich beispielsweise Ruster, Distanzierte Beobachtung, anschließt.

<sup>57</sup> In den Begriffen der Logik könnte man formulieren: Anstatt von den Prämissen zu einer Konklusion zu kommen, wird in dieser Theorie sozusagen umgekehrt von der Konklusion auf die Prämissen geschlossen. Ihr Systembegriff unterscheidet sich also deutlich von dem der philosophischen Tradition, der Allgemeinen Systemtheorie in der Tradition von Bertalanffy oder des Poststrukturalismus, wie ihn beispielsweise Lyotard vertritt. Er unterläuft sowohl die Unterscheidung von geschlossen und offen als auch von System und Individuum. Dies wird in der Interpretation gerne übersehen. Vgl. beispielsweise nur Kogge, Die Grenzen des Verstehens, 290–295. »Ein System ist (für einen Beobachter) eine Form insofern, als ein System etwas als Umwelt ausschließt.« SozA 6, 241. Luhmanns Formbegriff

## Theorien der Kommunikation

scheidung von Inhalt und Form, Substanz und Akzidenz oder Grundlage und Oberfläche, sondern um das Problem, das mit jeder Markierung gegeben ist, wie wenn sich gleichsam etwas auf einem Hintergrund abzeichnet. Dabei bedeutet »Umwelt« nicht Umgebung oder Kontext im lokalen, ökologischen, kulturellen oder literarischen Sinn. Es handelt sich um ein Konstitutionsverhältnis. »Eine Unterscheidung negiert nicht etwa das, was sie nicht bezeichnet, sondern setzt es als ›unmarked space‹ gerade voraus« (GesG 222), semiotisch ausgedrückt: als das, was in der Bezeichnung unbezeichnet bleibt. Ich komme im 7. Kapitel darauf zurück. Insofern kann kein System außerhalb seiner Grenzen operieren (vgl. WisG 28). Assoziationen zu räumlichen, materiellen oder physikalischen Begrenzungen führen hier ebenso in die Irre wie zu begrenzten Mengen oder Populationen. Angesprochen sind vielmehr Formen, zwischen Innen und Außen zu unterscheiden, mit anderen Worten: das, was in der Semiotik als das Dritte (*thirdness*) bezeichnet wird. Luhmanns Systemtheorie ist genau genommen eine Grenztheorie.

(7) Sie erklärt nicht wie Habermas Kommunikation aus individuellen Sprechakten mit kritisierbaren Geltungsansprüchen, die bestimmte Kompetenzen erfordern, sondern umgekehrt: individuelles Handeln aus Kommunikation. (8) Sie unterscheidet dieses nicht von strategischem oder anderem Verhalten, sondern – wie schon Simmel – vom Erleben (vgl. GesG 332–358; SozS 191–241; SozA 3, 67–80). Es geht um Zuschreibungen (*attributions*), an denen man sich unter Bedingungen doppelter Kontingenz orientieren kann (Attributionstheorie). (9) Insofern besteht die Gesellschaft nicht aus Individuen oder Beziehungen zwischen Individuen, sondern sie bezeichnet die Komplexität sinnhaften Erlebens und Handelns. (10) Die Sprache erhält darin zwar eine Schlüsselposition, aber ebenso wenig wie das Subjekt die begründende; sie bildet eine Struktur unter anderen, an denen sich die Kommunikation operativ orientiert. Schrift, Buchdruck oder elektronische Medien ebenso wie auf andere Weise Werte, Wirtschaft, Politik oder Wissenschaft strukturieren auf ihre jeweils spezifische Weise nicht minder.

Die Theorie löst sich sowohl vom subjektphilosophischen als auch vom semiotischen Erbe, dem sie sich verdankt. Sie stellt von Handlung auf Kommunikation um. Dies ist entscheidend: Sie bietet eine kommunikationstheo-

---

erschließt sich nicht vom Unterschied zum Inhalt, sondern von der Grenze her, die erst Unterscheidungen möglich macht, einschließlich der von System und Umwelt selbst. »Für die Systemtheorie ... wird mit Hilfe dieses Formbegriffs klargestellt, dass sie nicht besondere Objekte ... behandelt, sondern dass ihr Thema eine besondere Art von Form ist, eine besondere Form von Formen, könnte man sagen, die die allgemeinen Eigenschaften jeder Zwei-Seiten-Form am Fall von ›System und Umwelt‹ expliziert ... Vor allem aber ist mit dieser Darstellungsweise deutlich zu machen, dass System und Umwelt als die zwei Seiten einer Form zwar getrennt, aber nicht ohne die jeweils andere Seite existieren können.« (GesG 63) Vgl. auch Baecker, Wozu Systeme?; Fuchs, Die Metapher des Systems.



retische Erklärung des Sozialen. Demnach beruht Verstehen nicht auf seiner (religiösen, kulturellen, rationalen oder argumentativen) Begründung, sondern auf der Unterscheidung zwischen Information (Erleben) und Mitteilung (Handeln), und zwar unabhängig davon, wie etwas gemeint sein mag. Die Angabe von Gründen, seien es Prinzipien, Normen oder Intentionen, unterliegt selbst bereits diesem Schema. Es handelt sich um Formen, die durch Kommunikation im Medium des Sinns entstehen; dieser lässt sich nicht auf die eine oder die andere Seite reduzieren: »Wenn man Kommunikation als Einheit begreift, die aus den drei Komponenten Information, Mitteilung und Verstehen besteht, die durch die Kommunikation erst erzeugt werden, schließt das die Möglichkeit aus, einer dieser Komponenten einen ontologischen Primat zuzusprechen. Weder kann man davon ausgehen, dass es zunächst eine Sachwelt gibt, über die dann noch gesprochen werden kann; noch liegt der Ursprung der Kommunikation in der ›subjektiv‹ sinnstiftenden Handlung des Mitteilens; noch existiert zunächst eine Gesellschaft, die über kulturelle Institutionen vorschreibt, wie etwas als Kommunikation zu verstehen sei. Die Einheit der kommunikativen Ereignisse ist weder objektiv, noch subjektiv, noch sozial ableitbar, und eben deshalb schafft die Kommunikation sich das Medium Sinn, in dem sie dann laufend darüber disponieren kann, ob die weitere Kommunikation ihr Problem in der Information, in der Mitteilung oder im Verstehen sucht.« (GesG 72; vgl. SozS 191–241; SozA 6, besonders 115)<sup>58</sup>

Äußerungen können – sofern sie Beachtung finden – entweder auf ihren propositionalen oder ihren pragmatischen Sinn hin verstanden werden oder auf die Form dieses Verstehens selbst, was dann als Interpretation oder als Kultur erscheint. Es geht also weder um die Repräsentation von Sachverhalten noch um den Transport von Inhalten in Zeichen, Aussagen oder Handlungen, sondern – wie bei Shannon – um Selektivität. Ebenso wenig wie auf die Information lässt sich der Sinn umgekehrt auf die Mitteilung reduzieren. Genau darunter wird aber gemeinhin die kommunikationstheoretische Wende verstanden. Die Alternative besteht nun darin, sich Sinn als Medium vorzustellen, der laufend die Möglichkeit offen hält, die Seiten zu wechseln und die Grenze zu kreuzen. Dies erscheint zugleich als

<sup>58</sup> »Auch die Unterscheidung zwischen Information und Mitteilung ›kollabiert‹ in jenem Sinn, dass sich nicht ausmachen lässt, ob die Kommunikation über ihren Sachbezug informiert und ihren Sozialbezug mitteilt oder nicht vielmehr umgekehrt ihren Sachbezug mitteilt und über ihren Sozialbezug informiert. Es kommt ganz darauf an, wie sie verstanden wird. Es genügt die Einführung eines ›weiblichen‹ Blickwinkels, um das eine Verstehen in das andere Verstehen zu transformieren. Zugleich jedoch ist diese Unterscheidung ... stabil, denn sie versagt nicht etwa an ihrer Beweglichkeit im Verstehen, sondern bewährt sich an ihr.« Baecker, Art. Kommunikation, 417 f. Vgl. ders., Kommunikation; ders., Form und Formen der Kommunikation; Fuchs, Moderne Kommunikation.

## Theorien der Kommunikation

Voraussetzung der Gesellschaft wie ihrer soziologischen Beschreibung. Kommunikation in Form von Sinn lässt sich dann nicht mehr als zweistellige Transaktion oder Übereinstimmung zwischen Sendern und Empfängern definieren, sondern in einer Dreierkonstellation, wie sie die Semiotik beschreibt: Verstehen bezeichnet das Dritte, das die Unterscheidung zwischen Information und Mitteilung aufmacht. Es bildet einen Standort im Unterschied zu anderen, für dessen Beschreibung das Gleich gilt. Sinn liegt nicht unabhängig davon vor. Ich komme im nächsten Kapitel darauf zurück. Kommunikation wird gleichsam »von hinten her« (SozS 198) verstanden.

»Eine Kommunikation teilt die Welt nicht mit, sie teilt sie ein.«<sup>59</sup> Dafür steht nicht nur die Sprache zur Verfügung, sondern eine Palette diverser Medien, neben Geld und Macht auch Liebe, Bildung, Kunst, Wahrheit, Recht, Beachtung et alii. Diese können die Möglichkeit der Ablehnung nicht ausschließen. Kommunikation erscheint vielmehr als äußerst unwahrscheinlich: erstens darin, dass überhaupt etwas verstanden wird, zweitens dass dies wieder verstanden wird, und drittens dass dies schließlich akzeptiert wird. Ihr Problem besteht darin, dass sie weder steuern noch wissen kann, wie sie im nächsten Moment aufgenommen wird. Sie ist auf Beteiligung angewiesen, ohne diese in der Hand zu haben. Wer einmal am Telefon gearbeitet hat (für Akquise, Befragung oder Telefonseelsorge), weiß, was gemeint ist. Schrift, Buchdruck und elektronische Medien erhöhen diese Unsicherheit. Auf ihr beruht die Gesellschaft in der Differenz der sozialen Systeme.

Kommunikation wird weder auf *face-to-face*-Interaktionen reduziert noch auf etwas, was daran Beteiligte können oder tun. Sie wird vielmehr sozial definiert: einerseits setzt sie zwar eine Mehrheit von Individuen voraus, lässt sich aber eben deshalb als Einheit keinem Einzelbewusstsein zu rechnen, andererseits fehlt ihr der direkte Zugang zum individuellen Bewusstsein. »Es gibt keine nicht sozial vermittelte Kommunikation von Bewusstsein zu Bewusstsein, und es gibt keine Kommunikation zwischen Individuum und Gesellschaft.« (GesG 105) Sie kommt sozusagen immer dazwischen; sie verwehrt den direkten Zugriff von Kopf zu Kopf beziehungsweise von Herz zu Herz – auch im Fall äußerster Intimität. »Man kann das, was ein anderer wahrgenommen hat, nicht bestätigen und nicht widerlegen, nicht befragen und nicht beantworten. Es bleibt im Bewusstsein verschlossen und für das Kommunikationssystem ebenso wie für jedes andere Bewusstsein intransparent. Es kann natürlich ein externer Anlass werden für eine folgende Kommunikation. Beteiligte können ihre eigenen Wahrnehmungen und die damit verbundenen Situationsdeutungen in die Kommunikation einbringen; aber dies nur nach den Eigengesetzlichkeiten des Kom-

<sup>59</sup> Luhmann / Fuchs, Reden und Schweigen, 7.

munikationssystems, zum Beispiel nur in Sprachform, nur durch Inanspruchnahme von Redezeit, nur durch ein Sichaufdrängen, Sichsichtbarmachen, Sichexponieren – also nur unter entmutigend schweren Bedingungen.« (SoZA 6, 116). Die Grenze bleibt unüberschreitbar: man kann nicht wissen, was jemand denkt oder fühlt, es sei denn er oder sie äußert sich – und findet damit Beachtung.

Darin besteht die Kränkung der Soziologie von Luhmann, die in dem Satz gipfelt: »Nicht der Mensch kann kommunizieren, nur die Kommunikation kann kommunizieren.« (GesG 105) Die konstitutive Bedeutung des Bewusstseins wird dadurch nicht bestritten, aber sie wird in die Unverfügbarkeit der »Umwelt« verlegt.<sup>60</sup> Die Kommunikation nimmt darauf Bezug als ihre eigene für sie selbst jedoch unerreichbare Voraussetzung. Darin besteht das Erbe der Romantik in dieser Sicht. Es geht darum, die Gesellschaft unter Berücksichtigung der dieser entzogenen Freiheit des Menschen zu erklären, dies heißt: ohne das eine im anderen aufgehen zu lassen. Dies ist unter »einem radikal antihumanistischen ... Gesellschaftsbegriff« (GesG 35) gemeint, »wenn unter Humanismus eine Semantik verstanden wird, die alles, auch die Gesellschaft, auf die Einheit und Perfektion des Menschen bezieht« (SoZA 6, 36). Dieser versucht stattdessen – im Unterschied zur humanistischen Tradition – das Individuum ernst zu nehmen. Es erscheint sozusagen als Leerstelle, auf der die Kommunikation beruht; diese behilft sich dafür mit Bezeichnungen wie Subjekt, Würde, Individualität et alii, ohne dadurch jedoch erreichen zu können, was sie damit bezeichnet. Subjektphilosophische oder psychologische, anthropologische oder linguistische Erklärungen greifen gleichsam über die Köpfe der Einzelnen hinweg auf Schemata zurück, die von Gleichheit ausgehen, ohne Idiosynkrasien in gleicher Weise berücksichtigen zu können. In Luhmanns Soziologie hingegen wird die Kommunikation als jener Vollzug definiert, der das Soziale vom Subjektiven unterscheidet: Gesellschaft vom Bewusstsein. Der Blick richtet sich auf den Unterschied, den sie macht; Selbstreferenz liegt demnach nicht in der Subjektivität, sondern in der Kommunikation: »Verstehen in kommunikativen Zusammenhängen wäre ... ganz unmöglich, wäre es darauf angewiesen, zu entschlüsseln, was gleichzeitig psychologisch abläuft.

<sup>60</sup> »Man fragt sich ..., weshalb die Placierung der Menschen in der Umwelt des Gesellschaftssystems (und erst recht: aller anderen sozialen Systeme) so ungenügend und so scharf abgelehnt wird. Das mag zum Teil an humanistischen Erblasten liegen ... Im übrigen ist nicht einzusehen, weshalb der Platz in der Umwelt des Gesellschaftssystems ein so schlechter Platz sein sollte. Ich jedenfalls würde nicht tauschen wollen.« SoZA 6, 167. Vgl. insbesondere die Beiträge in SoZA 6; sowie Luhmann, Das Erziehungssystem der Gesellschaft, 13–47; außerdem: Baecker, Die Unterscheidung zwischen Kommunikation und Bewusstsein; Fuchs / Göbel (Hg.), Der Mensch – das Medium der Gesellschaft; Bardmann / Baecker (Hg.), »Gibt es eigentlich den Berliner Zoo noch?«

## Theorien der Kommunikation

Zwar muss vorausgesetzt werden, dass Bewusstsein mitwirkt, aber keiner der an Kommunikation Beteiligten kann wissen, wie das im Einzelnen geschieht – und zwar weder für andere Beteiligte noch für sich selbst. Vielmehr muss die Kommunikation ... das für sie benötigte Verstehen selbst beschaffen.« (GesG 73) Sie vermittelt nicht zwischen Subjekten – selbst wenn man das Subjekt in *sujet* umdefiniert. Luhmanns Soziologie hebt die Kommunikation unter diesem Gesichtspunkt der Emergenz, der Abkopplung und Schließung, hervor, die das Soziale als Ordnungsebene *sui generis* auffasst, die der Kontrolle des einzelnen Bewusstseins entzogen ist, was nicht heißt, dass sie ohne Bewusstsein erklärbar wäre, aber sie lässt sich nicht daraus ableiten; sie hat eine Qualität, die anders ist und auf diese Weise wiederum das Bewusstsein beeinflusst. An der Sprache fällt diese Struktur zuerst auf, weshalb sie leicht damit identifiziert wird; sie reicht aber weit darüber hinaus.

Darauf kommt – äußerst gerafft beschrieben – die Theorie aus sich selbst heraus, sozusagen aus Erleben des Handelns am eigenen Leib. So ist sie in *Soziale Systeme* (SozS) von 1984 grundgelegt und in *Die Gesellschaft der Gesellschaft* (GesG) von 1997 entfaltet. Die weiteren soziologischen Beschreibungen von Recht, Politik, Religion, Liebe, Wissenschaft, Wirtschaft, Kunst und Erziehungssystem sowie Organisation, Protest und Massenmedien bewegen sich in diesem epistemologischen Rahmen ebenso wie die vielen anderen verstreuten Beiträge, die zum Teil in den vier Bänden *Gesellschaftsstruktur und Semantik* (GesS) und den sechs Bänden *Soziologische Aufklärung* (SozA) sowie anderen selbständigen Publikationen wiederzufinden sind. An den beiden genannten Jahreszahlen kann man zugleich die drei Theoriephasen unterscheiden: (1) Sinntheorie (spätestens ab 1971) – (2) Systemtheorie (ab 1984) – (3) Kommunikationstheorie (ab 1997). In dieser Untersuchung orientiere ich mich primär an letzterer.

Die Pointe der Verwendung des Kommunikationsbegriffs aber besteht darin, dass er nicht nur etwas erklärt, sondern zugleich die Operation dieser Erklärung selbst bezeichnet. Er zwingt die Soziologie dazu, vom Problem ihres eigenen Standorts auszugehen: Wie ist eine Theorie der Gesellschaft überhaupt möglich, wenn diese sich selbst darin wiederfindet? Was geschieht, wenn man etwas beschreibt, worin diese Beschreibung selbst wieder vorkommt?<sup>61</sup> Der problematische Begriff, der an dieser Stelle bei Luhmann auftaucht, lautet: Beobachter zweiter Ordnung.<sup>62</sup> Ich komme im nächsten Kapitel wieder darauf zurück. Entscheidend ist: Der Kommunikationsbegriff bezeichnet die paradoxe Lage, in die sich die Soziologie selbst bringt, wenn sie das tut, was sie zur Soziologie macht, nämlich die Gesellschaft

<sup>61</sup> Die Soziologie befindet sich also exakt in der Lage der von Russell beschriebenen Mengen-Paradoxie. Siehe meinen Hinweis dazu im 4. Kapitel.

<sup>62</sup> Vgl. hierzu neuerdings Fuchs, *Der Sinn der Beobachtung*.

beschreiben. Dadurch gerät sie zu ihrem Gegenstand in ein Verhältnis der Selbstbeschreibung; sie kommt selbst in dem wieder vor, was sie erklärt; Soziologie außerhalb der Gesellschaft ist nicht möglich; gerade deshalb kann sie ihren Gegenstand niemals erreichen, nicht weil dieser so weit von ihr weg liegen würde, sondern weil sie es in ihrer Beschreibung mit ihm selbst zu tun bekommt. Dadurch ist sie gezwungen, sich selbst als einen ihrer Gegenstände zu behandeln, einschließlich dieser Form der Selbstbeschreibung selbst (vgl. GesG 866–893, 1128–1149, besonders 1132; aber auch schon SozA 2, 72–102).<sup>63</sup> Die Nichtobjektivierbarkeit und Nichtdeterminierbarkeit von Kommunikation – von denen hier wie in den anderen Theorien ausgegangen wird – werden bis zur Unwahrscheinlichkeit von Gesellschaft überhaupt gesteigert. Die Theorie rechnet schließlich mit etwas, mit dem sie gar nicht rechnen kann. Ihre Originalität besteht in dieser Radikalität, mit der sie von Kommunikation zur Erklärung von Gesellschaft ausgeht. Darin unterscheidet sie sich von den anderen Theorien. Sie behandelt Kommunikation als ihr eigenes epistemologisches Problem.

Dieses Ausgangsproblem bestimmt auch ihre soziologische Beschreibung des Religiösen: »Nur als Kommunikation hat Religion deshalb eine gesellschaftliche Existenz. Was in den Köpfen der zahllosen Einzelmenschen stattfindet, könnte niemals zu ›Religion‹ zusammenfinden – es sei denn durch Kommunikation.«<sup>64</sup> Für Luhmann ist Religion ein Thema der Gesellschaft; es geht um eine Erklärung des Sozialen. Darauf und auf die Beschreibung der Spezifik dieser Kommunikation kann ich hier – wie angesprochen – nicht weiter eingehen. Ihr Vorteil liegt sicherlich darin, dass man den christlichen Glauben nicht auf anthropologische Universalien zurückführen muss, um ihn zu erklären. Die Schwierigkeiten solcher Erklärungen im Bezug auf den Atheismus und die Differenz der Religionen liegen ebenso auf der Hand wie im Bezug auf die Neuheit und die Einzigartigkeit (Unsubstituierbarkeit) des christlichen Glaubens. Ihr Nachteil ist mit der wissen-

<sup>63</sup> Vgl. auch Kieserling, Selbstbeschreibung und Fremdbeschreibung; Fuchs, Der Sinn der Beobachtung.

<sup>64</sup> Luhmann, Religion als Kommunikation, 137. Für Gabriel ist klar, »dass Luhmann in dieser Hinsicht die konsequenteste Position einnimmt«. Ders., Neue Nüchternheit, 582. Zur Religionstheorie vgl. die beiden Monographien: Luhmann, Funktion der Religion (von 1977); und postum von Kieserling ediert: Luhmann, Die Religion der Gesellschaft. Außerdem enthält *Die Gesellschaft der Gesellschaft* zahlreiche wichtige Passagen: besonders GesG 230–249, 284–290, 330 f., 406 f., 464 f., 912–931, 988 f. In *Soziale Systeme* hingegen ist nicht systematisch, sondern nur gelegentlich beiläufig von Religion die Rede. Darüber hinaus gibt es rund 15 weitere Zeitschriften- und Buchbeiträge Luhmanns zur Religionssoziologie. Prägnantes findet sich – neben dem zitierten Text – in folgenden Aufsätzen wieder: Luhmann, Das Medium der Religion; ders., Vom Sinn religiöser Kommunikation; sowie: Die Ausdifferenzierung der Religion, in: GesS 3,259–357. Zur Diskussion vgl. insbesondere Heft 1 von *Soziale Systeme* 7 (2001) 5–216.

## Theorien der Kommunikation

schaftlich etablierten Verwendung des von der Moderne geprägten heute weitgehend kulturell gefassten Religionsbegriffs verbunden, der sich von der Selbstbeschreibung des christlichen Glaubens in der Differenz seiner Traditionen ebenso wie zu den anderen Religionen unterscheidet. Seine universalistische Exklusivität, die heute in diesem Zusammenhang virulent wird, lässt sich damit nicht als Ausgangsproblem erfassen. Die Immanenz-Transzendenz-Unterscheidung mag soziologisch nützlich sein, theologisch ist sie zu unspezifisch.

Trotz starker Vorbehalte haben die religionssoziologischen Elemente der Soziologie Luhmanns in der Theologie eine erstaunliche Resonanz erfahren – im Unterschied zur Beachtung für Habermas allerdings einerseits signifikant mehr in der evangelischen als in der katholischen und andererseits ohne die interdisziplinäre Durchschlagskraft von der Praktischen bis zur Systematischen Theologie. Das Interesse hat in den vergangenen Jahren wieder zugenommen.<sup>65</sup> Ausgelöst durch die Kontroverse mit Habermas 1971 bezieht es sich von Anfang an vor allem auf Luhmanns Religionsbegriff, wie er dann in *Funktion der Religion* (FunR) von 1977 ausgearbeitet ist; es äußert sich überrascht und zugleich kritisch ablehnend. Daneben fließen vereinzelt andere gesellschaftstheoretische Elemente selbstverständlich und beiläufig ein. Als Reflexionstheorie spielt die Soziologie von Luhmann jedoch bisher keine Rolle in der Theologie. Ihre fundamentaltheologische Bedeutung hält sich – im Unterschied zu der von Habermas – in engen Grenzen; ihre epistemologische Tragweite ist darin weder erkannt noch anerkannt. Dadurch geht ihr Witz verloren. Dennoch haben die theologischen Arbeiten, die sich darauf berufen, bedeutsame Ergebnisse hervorgebracht und hier und da die Sicht sogar verändert.

Man kann von einer Anfang der 1970er Jahre einsetzenden kirchensoziologischen Lesart, die bis heute weiterverfolgt wird, eine praktisch-theologische unterscheiden, die sich geraume Zeit später daraus verzweigt und neuerdings auch exegetische und dogmen- beziehungsweise theologiehistorische Zweige erhalten hat. Hafners 2003 publizierte Habilitationsschrift zur frühchristlichen Ausgrenzung der Gnosis durch Justin und Irenäus bei-

<sup>65</sup> Als ausgezeichneten – mit einer Kritik aus eigener theologischer Sicht verbundenen – Überblick bis in die 1980er Jahre vgl. nach wie vor Dallmann, *Die Systemtheorie Niklas Luhmanns und ihre theologische Rezeption*; und dessen exemplarische Fortsetzung bis 2000: ders., *Von Wortübernahmen, produktiven Missverständnissen und Reflexionsgewinnen*; und ders., *Immanenz, Transzendenz, Kontingenz*; außerdem die unveröffentlichte Leipziger Dissertation von Beyer, *Kontakt über Theorie*; sowie die Schematisierung von Schöfthaler, *Religion paradox*; und die Positionierung von Schneider-Flume, *Theologie als Kritik von Sinnsystem und Sinnkonstruktion*, an denen sich vor allem Dallmann orientiert. Beide Kritiken sind vor *Soziale Systeme* erschienen. Auf die bei Dallmann bereits besprochenen theologischen Arbeiten muss ich an dieser Stelle nicht mehr eingehen. Ich nenne im Folgenden lediglich jeweils einschlägige spätere oder darin nicht enthaltene Literatur.

spielsweise bewegt sich in dieser Tradition, präsentiert sich selbst aber als »der erste größere systemtisch-theologische Versuch ..., Luhmanns Religionstheorie nicht nur darzustellen, sondern darüber hinaus auf eine genuin theologische Fragestellung anzuwenden.«<sup>66</sup> Diese Selbstbeschreibung überschätzt sich selbst. Denn nicht nur in der Praktischen Theologie ist diese Methode der »Anwendung« von Luhmanns Soziologie längst eingeführt, sondern seit einigen Jahren eben auch in der Systematischen.<sup>67</sup> Die an Luhmanns Religionstheorie interessierte Literatur bleibt allerdings weitgehend auf *Funktion der Religion* beschränkt. Die Entwicklung der 1990er Jahre, wie sie sich schließlich in *Die Religion der Gesellschaft* (RelG) niederschlägt, hat

<sup>66</sup> Hafner, Selbstdefinition des Christentums, 17.

<sup>67</sup> Neben der bei Dallmann behandelten Literatur vgl. für die Praktische Theologie vor allem Dinkel, Eine funktionale Theorie des evangelischen Gottesdienstes; Gärtner, Gottesrede in (post-) moderner Gesellschaft; Haslinger, Diakonie zwischen Mensch, Kirche und Gesellschaft; ders., Das Handeln des Menschen zwischen System und Lebenswelt; Hengsbach, Die anderen im Blick; Hochschild, Auf der Schwelle in die Zukunft; ders., Beobachtungen der Kirche; Karle, Pfarrberuf als Profession; Kress / Daiber, Theologische Ethik – Pastoralsoziologie; Lames, Schulseelsorge als soziales System; Ven, Kontextuelle Ekklesiologie. Für eine eng an Luhmanns Theorie orientierte kirchensoziologische Arbeit neueren Datums vgl. Lehmann, Inklusion; außerdem die ausgezeichnete Zusammenstellung von Tyrell / Krech / Knoblauch (Hg.), Religion als Kommunikation; und Knoblauch, Religionssoziologie; sowie vor allem die Arbeiten von Pollack, Möglichkeiten und Grenzen einer funktionalen Religionsanalyse; ders., Religiöse Chiffrierung und soziologische Aufklärung; ders., Probleme der funktionalen Religionstheorie Niklas Luhmanns; ders., Evangelisation als religiöse Kommunikation; ders., Was ist Religion?; ders., Wiederkehr des Religiösen?; ders. / Pickel, Individualisierung und religiöser Wandel in der Bundesrepublik Deutschland. Aufschlussreich bis in die 1980er Jahre ist auch die Studie über strukturell-funktionale Analysen in der deutschen Religions- und Kirchensoziologie nach 1945 von Drehen, Kontinuität und Wandel der Religion. Vgl. neuerdings auch ders., Wie religionsfähig ist die Volkskirche? Nicht zu vergessen sind die kirchen- beziehungsweise christentumssoziologischen Studien von Kaufmann (Luhmanns Bielefelder Kollegen) sowie – in dessen Spuren – von Gabriel und von Ebertz, die mehr oder weniger deutlich erkennbar die soziologische Sicht Luhmanns berücksichtigen. Vgl. insbesondere Kaufmann, Kirche begreifen; ders., Religion und Modernität; ders., Wie überlebt das Christentum?; Gabriel, Christentum zwischen Tradition und Postmoderne; Ebertz, Erosion der Gnadenanstalt?; ders., Aufbruch in der Kirche. Für eine Vermittlung mit Wittgensteins Sprachphilosophie plädieren Kött, Systemtheorie und Religion; sowie Krieger, Einführung in die allgemeine Systemtheorie. Als exegetische, dogmen- sowie theologiehistorische oder systematische Untersuchungen sind zu nennen Dziewas, Die Sünde der Menschen und die Sündhaftigkeit sozialer Systeme; Jürgens, Zweierlei Anfang; Mechels, Kirche und gesellschaftliche Umwelt; Scheliha, Der Glaube an die göttliche Vorsehung; Sedmak, Sozialtheologie. Eine interessante sozialetheologische Studie bietet Reis, Nachhaltigkeit-Ethik-Theologie. Was für die soziologische Rezeption außerhalb des deutschsprachigen Raumes gilt, trifft umso mehr auf die Theologie zu, die wenn überhaupt die Religionstheorie Luhmanns und diese im Rahmen der Soziologie von Parsons registriert und kritisiert. Ein US-amerikanisches Beispiel dafür ist Milbank, Theology and Social Theory beyond Secular Reason, 129–133, der sich ausschließlich auf FunR, insbesondere den von Beyer übersetzten Abschnitt (FunR 72–181) bezieht, wie zuvor schon Green, The Sociology of Dogmatics.

## Theorien der Kommunikation

bisher noch kaum Beachtung gefunden.<sup>68</sup> In ihren verschiedenen Entfaltungen plädiert diese Resonanzlinie für eine selektive kritische Integration von Theorieelementen im Sinn ergänzender beziehungsweise komplettierender Analyseinstrumentarien in das Repertoire der Theologie: zur Optimierung der Beschreibung sozialer Vorgänge, der (durchaus auch selbstkritisch gewendeten) Entlarvung deformierter und korrumpierter Zustände (*systemic distortions*) und der Kommunikativität der Theologie und der Kirchen. Diese Linie dominiert bis heute. Sie schlägt sich beispielsweise auch in den Gemeindeberatungskonzepten der Kirchen nieder. Sie zielt auf die Vermittelbarkeit der Theologie und ihrer Themen in der Wissenschaft und in der Gesellschaft überhaupt.

Dieser steinbruchartige Theorieimport scheint so lange unverfänglich, so lange man sich klar und deutlich gegen den inhumanen Funktionalismus und den damit verbundenen affirmativen Reduktionismus im Religiösen ausspricht, die man Luhmanns Systemtheorie unterstellt. Die Anwendung erfolgt apologetisch abgesichert, eingebettet in die grundsätzliche Ablehnung der Sicht. Sie glänzt durch die Selbstsicherheit der eigenen Urteile, die sich durch eine gründlichere Lektüre des Werks nicht gefährden lässt. Mit Peukerts Kritik ist diese Grenze für die Theologie seit langem gezogen. Auf evangelischer Seite findet man sie bei Michael Welker am schärfsten wieder.<sup>69</sup> Auf katholischer Seite haben sie zuletzt Guggenberger und Woiwode eindringlich wiederholt.<sup>70</sup> Eine Integration von Theorieelementen aus Luhmanns Soziologie kommt insbesondere in der katholischen Theologie wenn überhaupt im Rahmen der Theorie des kommunikativen Handelns von Habermas in Frage. Mit Höhns Studie zu *Kirche und kommunikativem Handeln* von 1985 sind hierfür die Maßstäbe bis heute gesetzt – im Sinn

<sup>68</sup> Ausnahmen stellen neben der genannten Arbeit von Lehmann das Heft 1 von *Soziale Systeme* 7 (2001) 5–216 sowie neuerdings Ruster, Von Menschen, Mächten und Gewalten, dar.

<sup>69</sup> Vgl. Welker (Hg.), *Theologie und funktionale Systemtheorie*; ders., *Niklas Luhmanns Religion der Gesellschaft*; ders. (Hg.), *Kritik der Theorie sozialer Systeme*. Seine eigene theologische Position profiliert sich in kritischen Anknüpfungen an Luhmanns Soziologie (ebenso wie an handlungstheoretische Konzepte à la Habermas).

<sup>70</sup> Vgl. Guggenberger, *Niklas Luhmanns Systemtheorie*; Woiwode, *Heillose Religion?*; ähnlich: Thomas, *Implizite Religion*; Nickel-Schwäbisch, *Wo bleibt Gott?*. Dies gilt auch für die theologische Auseinandersetzung mit Luhmanns Soziologie im Rahmen des sogenannten »Radikalen Konstruktivismus«. Vgl. insbesondere Wallich, *Autopoiesis und Pistis*; ders., *Die Zukunft organisieren?*; neuerdings ders., *@-Theologie*. Erstaunlicherweise bei Dallmann nicht erwähnt ist die frühe theologische Kritik von Werbick, *System und Subjekt*; wiederaufgegriffen in ders., *Den Glauben verantworten*, besonders 45–70, 160–165. Sie findet sich ähnlich in der Besprechung der postum erschienenen religionssoziologischen Schrift Luhmanns bei Ruster, *Distanzierte Beobachtung*.



einer »Verbindung von Systemtheorie und einer an ihrer Humanisierung orientierten ›kritischen Theorie‹«<sup>71</sup>.

Vor allem in der evangelischen Theologie hat sich unter diesem Vorbehalt ein eigenes systematisches Interesse entwickelt, das über das praktische und soziologische hinausreicht. Dieses zeigt sich bereits in der frühen Auseinandersetzung mit Luhmanns Sinnbegriff Anfang der 1970er Jahre im Münchner Kreis um Pannenberg, Herms, Rendtorff und Wagner, die dort allerdings in einer weitgehend subjektphilosophisch geführten am deutschen Idealismus und an Wissenschaftstheorie orientierten Kritik endet.<sup>72</sup> Mit Welkers Theologie kommt eine andere davon distanzierte, stark bibeltheologisch und ökumenisch inspirierte Form der kritischen Anknüpfung ins Spiel (die auch in Luhmanns Religionstheorie selbst wieder ein Echo gefunden hat).<sup>73</sup> Bei Ingrid U. Dalferth wird diese Linie unter anderen Vorzeichen und mit anderen Akzenten seit Jahren am profiliertesten weiterverfolgt. Die Referenzen auf Luhmanns Werk bleiben dabei allerdings eher beiläufig. Sie greifen – zumindest am Rand auch explizit – dessen epistemologische Herausforderungen für die Theologie auf. Sie stellen sich dem Problem der Möglichkeit von Theologie in der Kommunikation der modernen, funktional und kulturell differenzierten Gesellschaft, ihrer Erklärung wie ihrer Realisierung, nach dem *linguistic turn*. Sie behandeln dieses in dezidiert Abgrenzung von subjekt- oder konsenstheoretischen sowie von kommunitaristischen Lösungen und betonen stattdessen »die Differenzen

<sup>71</sup> Fuchs, *Die Communio der Kirche*, 226, Anm. 35. Vgl. Hünermann, *Volk Gottes – katholische Kirche – Gemeinde*; Hilberath, *Vorgaben für die Ausarbeitung der Communio-Ekklesiologie*. Neben Höhn, *Kirche und kommunikatives Handeln*, vgl. ders., *Religion und funktionale Systemtheorie*; ders., *Art. System/Systemtheorie*; außerdem ähnlich aber im Rahmen der politischen Theologie nach Metz: Rainer, *Religion und Politik*. Im Vordergrund steht das Problem der Resonanz des Glaubens beziehungsweise der Theologie in der Gesellschaft, das auf kommunikative Kompetenz reduziert wird. Es geht um Transparenz, Ausstrahlungskraft, Sprachmöglichkeiten et cetera.

<sup>72</sup> Außer der bei Dallmann aufgeführten Literatur vgl. vor allem Herms, *Theorie für die Praxis*; Pannenberg, *Theologie und Philosophie*; ders., *Systematische Theologie*; Wagner, *Religion und Gottesgedanke*; ders., *Was ist Religion?*; ders., *Was ist Theologie?*; außerdem an diese Interpretationslinie anknüpfend Sheliah, *Der Glaube an die göttliche Vorsehung*; ähnlich die Arbeiten von Frithard Scholz: vgl. (außer der bei Dallmann erwähnten Literatur) ders., *Heil statt Verdammnis*.

<sup>73</sup> Neben der bereits bei Dallmann genannten Literatur vgl. vor allem Welker, *Gottes Geist*; ders., *Kirche im Pluralismus*; ders., *Schöpfung und Wirklichkeit*; sowie das Projekt Schweizer u. a. (Hg.), *Power, Powerless, and the Devine*. Eine Kurzfassung der Sicht von Welker bietet ders., *Christliche Theologie*. Zu Luhmanns Echo vgl. ders., *Die Religion der Gesellschaft*, 332–335. »Sie ... beruht auf der Nichtthematizierung des Rahmens der Thematisierung und bleibt in dieser Hinsicht dekonstruierbar.« Ebd. 335. Dies heißt: Die Theologie begründet ihre Position mit Referenz auf den biblischen Kanon; sie überzeugt folglich nicht aus sich heraus, sondern nur, insofern man diese Art der Referenz akzeptiert. Dieses Problem ist grundlegend für die Theologie.

## Theorien der Kommunikation

..., die im systematischen Entfalten ihrer [der religiösen Kommunikation, BF] Sinndimensionen und im Erkunden ihrer Wahrheitsimplikationen zu beachten sind« – fokussiert auf die »Fundamentaldifferenz ... Gottes zur Welt im Modus der Rede von Gott«. <sup>74</sup>

Man kann hier durchaus Luhmanns soziologische Religionstheorie wiederfinden. Diese versteht sich nicht als Beschreibung eines sozialen Bereichs, sondern als eine Form von Gesellschaftstheorie selbst. Um diese geht es nun im folgenden Kapitel.

---

<sup>74</sup> Dalferth, *Die Wirklichkeit des Möglichen*, 113, 536. Vgl. ebd. 78–93. Unter seinen zahlreichen religionsphilosophischen und theologischen Publikationen vgl. außerdem vor allem ders., *Kombinatorische Theologie*; ders., *Gedeutete Gegenwart*; ders., *Evangelische Theologie als Interpretationspraxis*; sowie ders. / Stoellger (Hg.), *Vernunft, Kontingenz und Gott. Gegenstand der Theologie ist demnach die historische Kommunikation des Evangeliums als Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus in der Kraft des Heiligen Geistes*. Dafür ist sie auf epistemologisch und methodologisch reflektierte wissenschaftliche Formen des Verstehens dieser Kommunikation als sozialen Vollzug angewiesen: *Theologie als Interpretationspraxis mit den Instrumenten der Wissenschaft*. Dieses Konzept beeindruckt durch seine hermeneutische und soziologische Informiertheit, lässt allerdings – letztlich ähnlich wie Welker – auch das Problem des Involvements in der Differenz der Sichten unberücksichtigt. Eine Kurzfassung findet man in: ders., »Was Gott ist, bestimme ich!«. Siehe hierzu auch meine Hinweise unter 2.3 und 5.4.

## 7 Die Form der Theorie oder: Der Witz der Kommunikation

### 7.1 Soziologische Erkenntnistheorie

Luhmanns Theorie formt sich an einer zentralen Herausforderung. Diese zieht sich wie ein roter Faden durch alle Phasen ihrer Entwicklung: Sie geht davon aus, dass es in der modernen Gesellschaft keine privilegierte, konkurrenzfreie, invariante Wahrheitsposition gibt, keine letzte Instanz, um Echtes von Falschem, Richtiges von Verkehrtem, Schönes von Hässlichem et cetera zu unterscheiden. Sie verzichtet auf Möglichkeiten kontextfreier, unabhängiger Objektivität. Sie rechnet vielmehr mit einem Pluralismus von Verstehensvoraussetzungen, die sich unterscheiden, und sieht sich selbst in diesen involviert. Die heterogenen Auffassungen, die dadurch hervortreten, lassen sich nicht harmonisieren, weder auf *ein* Prinzip zurückführen noch auf *ein* Telos hin fokussieren – weder in einem dialektischen Synthese- noch in einem diskursiven Verständigungsprozess. Ein jeder Versuch in eine dieser Richtungen erntet erneut Widerspruch. Der Zusammenhang lässt sich nicht außerhalb feststellen, sondern nur innerhalb einer Sicht beziehungsweise im Unterschied der einen zur anderen Sicht. Die Beschreibung der Vielfalt von Perspektiven nimmt selbst eine Perspektive ein.

Kurzum: Der Weltgesellschaft fehlt der archimedische Punkt; sie verfügt nicht über eine zentrale Perspektive; sie lässt sich nicht von einer mächtigen Agentur leiten. »Sie kennt keine Positionen, von denen aus die Gesellschaft in der Gesellschaft für andere verbindlich beschrieben werden könnte.« (BeoM 42; vgl. SozS 623–631; GesG 879–893). Es gibt keine oberste Autorität für unbestreitbare Erkenntnis, keinen universalen Repräsentanten, keinen allgemeingültigen Interpreten. Weder die Vernunft noch der Glaube, weder der Papst noch der Präsident der Vereinigten Staaten kann dies leisten. Diese Voraussetzung gilt auch für die Wissenschaft: für die harten wie für die weichen Wissenschaften, für die Natur- wie für die Geisteswissenschaften, für die Physik ebenso wie für die Soziologie und die Theologie. Spätestens mit Einsteins Relativitätstheorie und der philosophischen Hermeneutik ist die Unabhängigkeit der Beobachtung von ihrer Position wissenschaftlich nicht mehr haltbar.

Darin besteht der Ausgangspunkt für die Soziologie Luhmanns: in der Diversität der differenten Kontexte, die inkongruente Positionen hervorbringen, in der Verschiedenheit der Beschreibungsformen, die nicht mehr

## Die Form der Theorie

verallgemeinerbar sind – weder die Selbst- noch die Fremdbeschreibungen. Darin sieht sie die Bedingung des Sozialen und zugleich die Erkenntnisform der Gesellschaft. Sie knüpft damit einerseits (1) an das – als »alteuropäisch« apostrophierte – philosophische Erbe vor allem der Romantik und der nachidealistischen (nachhegelischen) Zeit an, wie es sich bis in die Phänomenologie, die Hermeneutik, die Sprachphilosophie und den Poststrukturalismus des 20. Jahrhunderts niederschlägt. Andererseits (2) nimmt sie die zunehmenden Widerstände gegen die Unkoordinierbarkeit der unterschiedlichen Sichten in der globalen Welt wahr, wie sie vor allem der Fundamentalismus anzeigt und die zum Terrorismus stilisierte Gewalt zum weltweiten politischen, ökonomischen und nicht zuletzt religiösen Problem macht.

Luhmann selbst bezieht sich in diesem Zusammenhang mit Vorliebe auf Nikolaus von Kues, also auf eine Theologie, die Gott nicht als Zusammenfall der Differenzen, sondern als »hinter« diesen, jenseits (differenzlos) und zugleich diese ermöglichend begreift – und diese Paradoxie entfaltet. Die Aufmerksamkeit für das Unterschiedene sowie die Gefährdungen des Individuellen (der endlichen Einmaligkeiten) durch das Einheitsprinzip zeichnet Luhmanns Theorie aus und macht sie zur Gesprächspartnerin der Theologie. Sie bezieht sich an vielen Schlüsselstellen explizit auf sie und zeichnet sie als Wiege der europäischen Rationalität aus. Die Lesart, die ich hier vorschlage, unterscheidet sich von den geläufigen theologischen Interpretationen, vor allem von jenen, die ihr als Systemtheorie Funktionalismus und Relativismus und zugleich Dogmatismus und Neokonservativismus vorwerfen.

Der Kontext, in den Luhmann seine Theorie stellt, lautet: »Polykontextualität« oder »Hyperkomplexität«. <sup>1</sup> Damit ist nicht nur etwas bezeichnet, sondern zugleich die eigene Lage dieser Bezeichnung. Es geht um die Pluralität nicht integrierbarer, inkommensurabler Standortgebundenheiten beziehungsweise um eine Gesellschaft, die nicht durch die Einheit eines Standorts, sondern durch die Differenz der epistemologischen Positionen konstituiert ist. Dies ist mit »funktionaler Differenzierung« gemeint: »Was immer passiert, passiert mehrfach.« (GesG 599) Ich komme unter 7.5 wieder darauf zurück. In diese soziale und wissensbildende Lage findet sich dann auch jene Differenz eingelassen, die sich von dieser unterscheidet und mit Gott bezeichnet ist. Man kann dafür auf das *non aliud* des Cusaners oder

<sup>1</sup> Luhmann belegt den Begriff der »Polykontextualität« beziehungsweise der »Kontextur« mit einem Verweis auf die Logik Gotthard Günthers. Aber dies ist für ein Verständnis von eher geringer Bedeutung. Denn wie bei vielen anderen Elementen aus anderen Theorien auch verändert sich der Sinn des Begriffs durch den »Import«, also durch die Anwendung auf Luhmanns Gesellschaftstheorie. Man könnte sich ebenso auf das aristotelische *pollachos* berufen. Mit Referenzen auf Weber und Parsons vgl. Schimank, Theorien gesellschaftlicher Differenzierung.

auf das *id quo maius cogitari non potest* des Anselm von Canterbury rekurren, das gerade keine Steigerung, sondern einen Unterschied markiert, der auch für diese Markierung selbst wieder gilt.

Was man erlebt, sind Widersprüche und alternative Vorschläge, diese als Alternativen des einen zu interpretieren. Es geht darum, dass der Standort, von dem man ausgeht, den Kontext für das bildet, was man zu Gesicht bekommt. Deshalb ist nicht die Einheit, sondern die Differenz die unhintergehbare Voraussetzung dessen, wovon die Theorie sprechen kann: die Grenze, die sich beschreiben lässt aber im selben Moment für diese Beschreibung selbst unerreichbar bleibt, genauer: die Differenz von Einheit und Differenz. Damit ist sicherlich auch die Machtfrage aufgeworfen: Welchen Einfluss gewinnen Beschreibungen? Wie werden sie durchgesetzt? In welchen Medien nehmen sie welche Formen an? Welche Widerstände rufen sie hervor? Diese Fragen erschöpfen sich aber nicht darin; sie stehen vielmehr selbst unter der Prämisse ihrer Standortgebundenheit, der Unüberschreitbarkeit der Grenze, innerhalb derer sie die Aufmerksamkeit lenken. Die Theorie nimmt diese Bedingung nicht nur billigend in Kauf, sondern baut darauf auf. Sie führt sich selbst als Ausdruck davon vor. Sie bezieht selbst eine unterscheidbare, aber – im Unterschied zum Fundamentalismus – nicht unbeeinträchtigte, sondern hinterfragbare, kritisierbare Position. Sie beschreibt sich selbst als Vorschlag, der darum weiß, dass er akzeptiert oder negiert, beachtet oder ignoriert werden kann. Um diesen geht es im Folgenden.

Jede Erkenntnis ist anderer Erkenntnis ausgesetzt. Jede Überzeugung lässt sich entlarven und kritisieren. Beschreibungen werden wieder beschrieben. Verstehen ist ein offener, unabschließbarer Prozess. Davon geht die philosophische Hermeneutik des 20. Jahrhunderts (wobei diese Ansicht schon Anfang des 19. Jahrhunderts bei Schleiermacher anzutreffen ist) ebenso wie die pragmatische beziehungsweise pragmatistische oder dekonstruktivistische Semiotik aus (Semiose, Abduktion, *différance*). So stellt sich die moderne Gesellschaft heute dar. Die Massenmedien symbolisieren dies in herausragender Form. Sie beschreiben, was ist, aber ohne Mandat für Konsens. »Man muss nur die eigene Art der Einstellung auf Realität akzeptieren – und unterscheiden können. Man muss sich nur davor bewahren, sie für allgemeingültig, für die Realität schlechthin zu halten.«<sup>2</sup> Die Konsequenz lautet: Kontingenz aller Erkenntnisformen. Weder für die Wissenschaft noch für andere Bereiche des gesellschaftlichen Lebens ist diese Bedingung hintergebar. Es gibt keine Ausnahme, kein davon ausgenommenes Terrain absoluter, endgültiger Sicherheit; der divinitorische Standpunkt ist ausgeschlossen. Dies bezieht sich auf die Unerreichbarkeit der Einheit eines Beobachterpostens, aber nicht auf die Realität des Gottesglaubens, im Ge-

<sup>2</sup> Luhmann, Die Realität der Massenmedien, 167.

## Die Form der Theorie

genteil: »Eine Gesellschaftstheorie kann offensichtlich nicht ohne Rücksicht auf die Tatsache ausgearbeitet werden, dass es Religion gibt.«<sup>3</sup> Die Theologie kann mit dieser soziologischen Position etwas anfangen. Dabei muss man allerdings berücksichtigen, dass es Luhmann bei der Behandlung von Religion immer um die Frage der Möglichkeit einer Theorie der Gesellschaft geht.

Man kann fragen, was dahintersteckt, wenn etwas der Fall ist, und dabei erkennen, dass man auch anders erkennen kann. Auch hier findet die Theologie leicht Anknüpfungsmöglichkeiten. Denn sie baut darauf auf: Gott steht dafür, dass die Welt eine Möglichkeit ist, eine sehr gute zwar (wie das erste Buch der Bibel hervorhebt), aber dennoch keine notwendige.<sup>4</sup> Es gibt immer andere Möglichkeiten. Nur Gott ist der Erste und der Letzte, nicht die Welt. Für sie gibt es immer eine andere Seite. Für den Glauben kommt es darauf an, sie mit den Augen dieses Glaubens (als Werk Gottes, *sub specie Dei*) zu sehen, und dies heißt: sie in dieser Weise verstehend zu gestalten. Die Interpretation ist eine Pragmatik. Luhmanns Theorie geht von Kontingenz als unhintergehbarem »Eigenwert der modernen Gesellschaft« (BeoM 93) aus. Sie begreift diese als Bedingung ihrer eigenen Möglichkeit. Dies rührt nun aber nicht (mehr) aus schöpfungstheologischer und eschatologischer Einsicht, sondern aus der Einschätzung der Lage der Gesellschaft, in der alles auf seine Voraussetzungen und auf Alternativen hin angesehen werden kann.

Man kann vergleichen; man kann den Standort wechseln. Dafür steht der moderne Kulturbegriff (vgl. GesG besonders 587–594; GesS 4, 31–54).<sup>5</sup> Mit ihm kann man alles dem Vergleich aussetzen: Beerdigungsriten, Formen der Sexualität, Sprachspiele, politische Systeme und nicht zuletzt auch Religionen. Selbstverständliches erscheint dadurch nicht mehr als selbstverständlich; es wird beschreibbar. Vor allem die Ethnologie weist darauf hin, dass es dabei die neutrale Vergleichsposition nicht gibt. Man kommt einerseits immer aus einem bestimmten eigenen Kontext. Andererseits erschließt sich ein Kontext nur von innen. Involvement ist unhintergehbare Voraussetzung von Erkenntnis. Interessant für eine Gesellschaftstheorie ist nun der Effekt: Durch den ständig mitlaufenden Verweis auf Alternativen und auf die Begrenztheit der eigenen Position entsteht ein Kontingenzüberschuss. Darin besteht die Herausforderung der modernen Gesellschaft heute. Dieser

<sup>3</sup> Luhmann, Die Allgemeingültigkeit der Religion, 350. Vgl. ders., Archimedes und wir.

<sup>4</sup> Zu einer (nicht immer explizit) an Luhmanns Kontingenzbegriff orientierten theologischen Darstellung vgl. Sedmak, Vorherwissen Gottes.

<sup>5</sup> Vgl. außerdem Luhmann, Religion als Kultur; ders., Sinn, Selbstreferenz und soziokulturelle Evolution; sowie Burkart / Runkel (Hg.), Luhmann und die Kulturtheorie. Baecker spitzt seinen Kulturbegriff darauf zu. Vgl. ders., Wozu Kultur? Ich erinnere an das 5. Kapitel und komme im 8. Kapitel darauf zurück.

ordnet Luhmann schließlich wieder die Religion zu – freilich unter einem veränderten, nichttheologischen Kontingenzbegriff. Dies heißt: die Religion bearbeitet das Problem des Kontingenzüberschusses in der modernen Gesellschaft – und erweist sich darin selbst als kontingent. Die Religionen lassen sich danach vergleichen, welche sozialen Bearbeitungsformen für Kontingenz sie bereitstellen.<sup>6</sup>

Kontingenz bedeutet nicht Beliebigkeit. Dies wird bei der Kritik gerne übersehen. Im Gegensatz zur scholastischen These: »ex multis contingentibus non potest fieri unum necessarium«<sup>7</sup>, verbindet Luhmann Kontingenz mit Nichtbeliebigkeit. Er distanziert sich deshalb auch von postmodernen Sichtweisen; mit Gleichgültigkeit will er nichts zu tun haben. Er definiert zunächst in klassischer Manier (und kann sich dabei auf Aristoteles berufen): »Kontingent ist etwas, was weder notwendig ist noch unmöglich ist; was also so, wie es ist (war, sein wird), sein kann, aber auch anders möglich ist.« Dazu erläutert er weiter: »Der Begriff bezeichnet mithin Gegebenes (Erfahrenes, Erwartetes, Gedachtes, Phantasiertes) im Hinblick auf mögliches Anderssein; er bezeichnet Gegenstände im Horizont möglicher Abwandlungen. Er setzt die gegebene Welt voraus, bezeichnet also nicht das Mögliche überhaupt, sondern das, was von dieser Realität aus gesehen anders möglich ist.« (SozS 152, vgl. BeoM 96) Es besteht keine Notwendigkeit zu dieser Welt. Sie verweist auf Alternativen. Das heißt aber nicht, dass alles geht. Denn mit jeder Wahl ist eine Festlegung verbunden, irreversibel, und jede Wahl muss an etwas anknüpfen. Die Welt ist kein unbeschriebenes Blatt, keine *tabula rasa*, sondern die Situation, von der man immer schon ausgeht. Dies schließt Beliebigkeit aus. Die Welt verfügt sozusagen über Resistenzlinien des Verstehens. An dieser Stelle taucht bei Luhmann später die – unter 6.6 bereits an-

<sup>6</sup> Für das Christentum sieht Luhmann die Form der Bearbeitung des modernen Kontingenzproblems – sehr allgemein formuliert – darin, »an der durch Jesus gelebten und bezeugten Sicherheit des Begleitetseins durch Gott festzuhalten«. ÖkoK 192. Auf den Religionsbegriff Luhmanns gehe ich an dieser Stelle nicht näher ein. Im Vordergrund steht vielmehr die am Kommunikationsbegriff entwickelte Gesellschaftstheorie und die damit aufgeworfenen epistemologischen Probleme. Auf diese kommt es für eine fundamental-theologische Auseinandersetzung an. Man sollte sich auch von theologischer Seite nicht zu schnell auf Luhmanns Religionsbegriff einschränken. Es lohnt sich auch für die Theologie, ihre Aufmerksamkeit erst auf die Gesellschaft zu richten, in der sie den christlichen Glauben erklärt. Man kann die Religionstheorie Luhmanns natürlich aus theologischer Sicht kritisieren. Entscheidend ist hier aber zunächst nur, zu sehen, wie Luhmann den Begriff der Kontingenz einsetzt. Es geht um Möglichkeiten unter der Voraussetzung der gegebenen Welt. Dass Luhmann hierin eine ganz andere Position als Hermann Lübbe vertritt wird in der Theologie zumeist übersehen. Es geht nicht um Kontingenzbewältigung im Sinn eines religiösen Abfederns belastender Kontingenzerfahrungen, sondern im Gegenteil: um Strukturen des Verweises auf die Kontingenz der Welt einschließlich dieser Strukturen selbst.

<sup>7</sup> Scg III, 86. Vgl. SozA 2, 187, Anm. 1.

## Die Form der Theorie

gedeutete – Unterscheidung von Medium und Form auf, mit der zahlreiche Theorieelemente überschrieben werden. Ich komme unter 7.5 darauf zurück.

Luhmanns Theorie beansprucht für sich selbst Nichtbeliebigkeit. Die Wahl ihrer Theoriemittel ist nicht beliebig. Mit ihr legt sie sich fest; sie schränkt sich ein; sie schließt andere Möglichkeiten aus; mit dem ersten Satz, mit dem sie beginnt, mit jedem Argument, auf das kein beliebiges anderes folgen kann. In dieser Form präsentiert sie sich als eine Theorie der Kontingenz, die selbst kontingent erscheint.<sup>8</sup> Darauf läuft sie hinaus; dafür entwickelt sie ihre Grundbegriffe. Sie ist deshalb nicht mit pluralistischen Positionen zu verwechseln, die auf die Paradoxie hinauslaufen, in ihrer Form selbst nicht pluralistisch daher zu kommen, sondern in einer Form, »die zu sich selbst keine Alternativen zulässt« (GesG 155).<sup>9</sup>

So formt sich jede Erkenntnis in nicht beliebigen und zugleich nicht alternativlosen Sinnzusammenhängen. Luhmann spricht von »Kontexturen«. Der Begriff bedeutet, dass jede Erkenntnis und jede Beschreibung an die Unterscheidung gebunden ist, die sie ermöglicht. Gemeint ist die interne Rationalität, die darauf beruht, andere Sichten auszuschließen. Pluralität der Kontexturen bedeutet dann, dass es zwar verschiedene Möglichkeiten von Auffassungen gibt, dass diese aber nicht beliebig oder gleichgültig sind, im Gegenteil. Sie schließen sich gegenseitig aus. Gerade in der Kontexturalität liegt die Nichtbeliebigkeit begründet. Sie spitzt Erkenntnis auf Unterscheidung zu, auf eine Identität, die sich unterscheidet. Man kann es auch so sagen: Die Beliebbarkeit ist das Problem, nicht die Lösung. Die Lösung besteht in der Einschränkung der Beliebbarkeit durch Systembildung (vgl. SozA 1, 261). In ihr steckt die Möglichkeit der Realisierung von Freiheit (vgl. SozA 4, 222). Luhmann interessiert sich für die Frage, wie Einschränkung von Beliebbarkeit möglich ist.

Brisant wird dies dann, wenn man auf die Universalität solcher Einschränkungen achtet. Am deutlichsten tritt dies bei den Religionen zu Tage. Denn hier geht es um das Ganze und um Verlässlichkeit (Gewissheit, Gültigkeit), nicht um Partielles (Partikulares, Lokales) oder um Hypothetisches (so sehr die Theologie in ihrer wissenschaftlichen Form auch darauf ange-

<sup>8</sup> Mit Hegelianismus hat dies wenig zu tun. Denn der Begriff der Kontingenz dient in Luhmanns Theorie nicht als Abschlussformel, sondern als dasjenige, was es zu erklären gibt. Eher legt sich stattdessen der Eindruck nahe, dass sie dabei das Moment der Inkongruenz noch zu wenig beachtet. Vgl. hierzu auch Stäheli, Sinnzusammenbrüche.

<sup>9</sup> »Es ist ... logisch naiv, den weltweit grassierenden Fundamentalismus mit einer Ethik des Pluralismus zu bekämpfen. Fundamentalismus ist eine ansteckende Krankheit, die besonders auch ihre Gegner infiziert.« GesG 155, Anm. 211. Bereits Max Weber hat sich mit dem »Polytheismus der Wertsphären« auseinandergesetzt und in der »bürokratischen Herrschaft« die moderne Ordnung gesehen, durch die dieser in Schach gehalten werde. Vgl. ders., Wirtschaft und Gesellschaft. Zum Problem vgl. Halbmayr, Lob der Vielheit. Wichtig ist, dass man Luhmanns Position nicht damit verwechselt.



wiesen sein mag), oder genauer: es geht auch um dieses, insofern es in den universalistischen Anspruch eingeschlossen ist. Denn es kommt nicht nur jetzt und hier auf den Glauben an, sondern jetzt und hier, weil es immer und überall auf ihn ankommt. Sein Universalismus schließt den Partikularismus ein. Er ist nicht außerhalb der Differenz der Traditionen zugänglich. Inkongruenzen zeichnen sich hier besonders scharf ab. Der moderne Kulturbegriff bietet dafür die Möglichkeit, angesichts dieser Schwierigkeit in der Gesellschaft Kontingentes als nicht beliebig und Nichtbeliebiges als kontingent zu beschreiben.<sup>10</sup> Der christliche Glaube erscheint im Vergleich der Traditionen und der Religionen.

Wenn unsere Gesellschaft sich in dieser kontingenten Form konstituiert, und dies auch die Voraussetzung von Erkenntnis sowie folglich von Wissenschaft ist, hängen gesellschaftstheoretische und erkenntnistheoretische Probleme zusammen. Dies bedeutet nicht, die Gesellschaftstheorie der Erkenntnistheorie vorzuordnen und damit das klassische Verhältnis umzukehren. Vielmehr lässt sich dieses als wechselseitiger Prozess auffassen: Gesellschaft ermöglicht Erkenntnis, so dass sich Gesellschaft verändert, was zu weiterer Erkenntnis führt und so weiter (vgl. WisG 616–701). Anders ausgedrückt: Die Gesellschaft erscheint als Bedingung der Möglichkeit ihrer eigenen Erkenntnis. Aus diesem rekursiven Konstitutionsverhältnis gibt es kein Entkommen in einen Fluchtpunkt außerhalb. Die eine Seite lässt sich nicht auf die andere zurückführen beziehungsweise reduzieren. Wir haben es nicht mit Kausalitäten zu tun. Kausale Erklärungen verschieben das Problem der Simultaneität, also: dass man von der Gleichzeitigkeit von Erkenntnis und Gesellschaft ausgehen muss und dies heißt: von Unkontrollierbarkeit (Unberechenbarkeit, Unprognostizierbarkeit und Nichtsteuerbarkeit); kausale Erklärungen blenden dieses Moment aus. Es kommt nicht erst die Erkenntnis und dann die Gesellschaft oder umgekehrt, sondern Erkenntnis ereignet sich in der Gesellschaft und Gesellschaft in der Erkenntnis. Das Veränderungspotential liegt in dieser rekursiven Konstellation und nicht außerhalb.

In diesem Sinn versteht Luhmann sein Unternehmen als »soziologische Erkenntnistheorie« (SozA 5, 54) beziehungsweise als »Soziologie der Erkenntnis« (ErkK 24). Es läuft auf eine Analyse der Eigenbedingungen der Erkenntnis in der Gesellschaft hinaus, genauer: der Erkenntnis der Gesellschaft in der Gesellschaft. Die Theorie untersucht sozusagen am eigenen

---

<sup>10</sup> Der christliche Glaube und die Religionen können die mit diesem Kulturbegriff implizierte Sicht nicht akzeptieren. Der 11. September 2001 und seine Folgen haben die Unmöglichkeit der kulturellen Beschreibung von Religion vor Augen geführt. Ebenso stößt die europäische Alternative der Privatisierung des Religiösen an ihre Grenzen. Vgl. Luhmann, Religion als Kultur. Verwiesen sei auf meine Anmerkung 5 in diesem Kapitel sowie auf meine entsprechenden Ausführungen unter 5.6.

## Die Form der Theorie

Leib, was sich verändert, wenn Erkenntnis über die Gesellschaft in der Gesellschaft kommuniziert wird und das heißt: unter den Bedingungen dieser Gesellschaft. Sie wird zu ihrem eigenen empirischen Experiment; sie wird zur Performanz. Wenn man so will, geht es auch um Resonanzeffekte.<sup>11</sup> Für diese prekäre Lage entwickelt sie ihre Kategorien, ihre Grundbegriffe.<sup>12</sup> Das Hauptwerk Luhmanns erscheint folglich auch unter dem Titel *Die Gesellschaft der Gesellschaft* (im *genetivus subiectivus* und *genetivus obiectivus*). Es läuft auf Erkenntnistheorie hinaus, oder genauer: auf Theorietheorie, auf »eine Art Wissenssoziologie der Wissenssoziologie«. <sup>13</sup> Als solche versteht sie sich als Praxis, als Praxis der Theorie (vgl. SoZA 1, 253–267; SoZA 3, 321–334). Sie unterscheidet sich darin vor allem von ontologischen und transzendentallogischen Theorieanlagen, die Rückwirkungen von Ergebnissen auf deren Voraussetzungen nicht zulassen können, sondern nur das Schließen von Ergebnissen auf deren Voraussetzungen. Stattdessen bringt sie sich in eine prekäre Ausgangslage, in ein konstitutives Dilemma. Wie kommt man zu einer Theorie, wenn man es zu Recht auch anders sehen kann, und genau dies den Gegenstand auszeichnet, mit dem man es zu tun hat? Wie gelingt es, die Auswirkungen, die der beschriebene Gegenstand auf die Beschreibung hat, mit zu berücksichtigen?

## 7.2 Die Frage des Subjekts

Nun beginnen also die Probleme. Sie rücken vor allem im Spätwerk Luhmanns (WisG und GesG) in den Vordergrund der Aufmerksamkeit. Sie stehen im Zentrum seiner Kommunikationstheorie. Sie bezeichnen ihre He-

<sup>11</sup> Zum Begriff der »Resonanz« vgl. SoZA 6, 74 f., ÖkoK 40–50. Vgl. in diesem Zusammenhang auch die interessante Rezeption dieses Resonanzbegriffs für die Theologie bei: Rainer, Religion und Politik. Unter Hinweis auf den schöpfungstheologischen Gebrauch des Begriffs bei Thomas von Aquin und Duns Scotus (ebd. 265). Zur Resonanz der Theorie Luhmanns in der Wissenschaft vgl. die ausgezeichnete Zusammenstellung in: Berg / Schmidt (Hg.), *Rezeption und Reflexion*.

<sup>12</sup> »Wie immer man den Gegenstand definieren will: die Definition selbst ist schon eine der Operationen des Gegenstandes. Die Beschreibung vollzieht das Beschriebene ... Sie muss ihren Gegenstand als einen sich selbst beschreibenden Gegenstand erfassen.« GesG 16.

<sup>13</sup> Göbel, *Theoriegenese als Problemgenese*, 300. Vgl. auch das Nachwort von Oliver Jahraus zur postum erschienenen Sammlung Luhmann, Aufsätze und Reden: Jahraus sieht eine »prinzipielle Tendenz der Systemtheorie zur Autoreflexivierung ... Im Zuge der Entwicklung und Entfaltung des systemtheoretischen Forschungsprogramms nimmt entsprechend der Anteil der Selbsterklärung zu. Systemtheorie besitzt die Tendenz, sich als Theorie der Theorie darzustellen, und ihre Entwürfe, selbst die der Gesellschaft, erscheinen als Theorieentwürfe von und für Theorie.« Ebd. 303. Daran kann man natürlich Kritik anknüpfen. Vgl. auch Giegel / Schimank (Hg.), *Beobachter der Moderne*.

rausforderung für die Theologie. Auf diese kommt es mir hier – wie im 6. Kapitel angedeutet – an und nicht auf die zahlreichen anderen theologischen Anknüpfungs- und Kritikmöglichkeiten religionssoziologischer, organisationstheoretischer oder gesellschaftsdiagnostischer Art.

Der Reflexion steht nichts anderes zur Verfügung als die Aktivität selbst, die sie begründet. Damit ist nicht ein Programm zur Selbsterhaltung oder zum Solipsismus angesprochen (so ein weit verbreiteter Vorwurf, wie unter 6.7 bereits erwähnt), sondern ein epistemologisches Dilemma. Als Ausgangspunkt kann man die cartesianische These des »cogito« nehmen (in dem Wissen, dass diese sich mindestens auf das Diktum von Augustinus *Si enim fallor sum* oder auf das griechische *Gnoti sauton* berufen kann). Sie transformiert das ontologische Substanz-Akzidenz-Schema beziehungsweise das ebenso klassische Leib-Seele-Dual in die Subjekt-Objekt-Differenz. Mit der Konstruktion eines Ichs als – gerade im Zweifel unbezweifelbaren und auch in der dämonischen Täuschung noch untrügerischen – autonomen Bewusstseins stellt sich in der Folge die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit von Sinn unter den Voraussetzungen einer aus Fremdbestimmung (»selbstverschuldeter Unmündigkeit«) befreiten, auf sich selbst gestellten Vernunft – und in der Konsequenz nach den Grundlagen von Wissen und von Wissenschaft unabhängig von – insbesondere religiöser – Tradition als Inbegriff heteronomer Autorität. Man kann hier exemplarisch auf Namen wie Spinoza oder Leibniz als die bekanntesten verweisen. Die europäische Bewusstseinsphilosophie begründet sich mit der Autonomie subjektiver Vernunft in der Bestimmung von Sinn; sie lässt sich als die Suche nach der Definition, oder sollte man besser sagen: Performanz einer Welt auf der Basis der unbedingten Strukturen des Bewusstseins lesen. Vor allem nach Kant wird ihr Erfolg genau darin gesehen: in der philosophischen Analyse der elementaren Vollzugsformen des Bewusstseins selbst. Verwiesen sei auf das 4. Kapitel dieser Untersuchung. Statt der Abbild-Vorstellung (*repraesentatio, adaequatio, similitudo* et alii) tritt die Reflexion des Prozesses selbst in den Vordergrund: das Nachdenken über das Nachdenken; die Begründung des Selbst in seinem eigenen Vollzug. Sie dominiert die Frage nach den Eigenbedingungen von – nicht erst heute auch emotional gefassten<sup>14</sup> – Kognitionen.

In der Antwort darauf wird das Bewusstsein – kurz gesagt – als »Subjekt« einerseits individualisiert: Es wird auf das Ich im Unterschied zu anderen Ichs bezogen, auf eine Pluralität unterscheidbarer Eigenheiten, auf Individualität. Andererseits wird es zugleich transzendentalisiert, das heißt: in der universalen Einheit einer extraindividuellen Rationalität begründet und moralisch codiert. »Subjekt« bedeutet die individuelle Fähigkeit, mit allen

<sup>14</sup> Vgl. beispielsweise Frank, Selbstgefühl; Mansfield, Subjectivity.

## Die Form der Theorie

anderen »Subjekten« aus Eigenem heraus (solidarisch) verbunden zu sein. In der auf diese Weise wirkenden Vernunft und ihren ethischen Implikationen sieht man dann das Soziale konstituiert (natur-, konsens-, vertrags-, entscheidungs-, sozialisationstheoretisch et cetera). Am Ende kommt es darauf an, dass alle Individuen Subjekt sind. Schon mit dem Aufkommen dieser Vorstellung ist Kritik verbunden, die dann im 20. Jahrhundert die Konstruktion radikal ins Wanken bringt. Hegel hat sie bekanntlich auf den Kopf gestellt, Marx auf die Füße und Nietzsche *Jenseits von Gut und Böse*. Ob Idealismus oder Materialismus oder die Kritik an dem einen oder dem anderen – die Grundkonstruktion und die mit ihr gegebenen Möglichkeiten der Dekonstruktion stehen heute (wenigstens in den europäischen beziehungsweise nordatlantischen Theorietraditionen) höchst elaboriert zur Verfügung.

Das Resultat des Unternehmens ist bekannt<sup>15</sup>: Das Bewusstsein erscheint im Setzen einer Differenz, das ihm in der Einheit die Bezeichnung derselben als seine Identität ermöglicht: Selbst, Ich, Subjekt.<sup>16</sup> Man muss dies nicht egologisch ausarbeiten, sondern man kann dies operativ fassen. Bei Hegel ist es der Geist, bei Marx das Proletariat, bei Nietzsche das genialische, dionysische Leben. Immer wird in die Einheit ein Unterschied eingezeichnet, um diese Einheit zu bestimmen. Fichtes Wissenschaftstheorie hat diese Analyseform in einer bis heute unübertroffenen Weise *ad absurdum* geführt: Die Tätigkeit des Setzens (für die Fichte die Metapher des Triebes verwendet) und die Reflexion dieser Tätigkeit (für die Fichte die klassische Metapher des Auges beziehungsweise des Sehens benutzt<sup>17</sup>) kennzeichnen

<sup>15</sup> Maßgeblich für die Rekonstruktion sind die Arbeiten von Dieter Henrich sowie der »Heidelberger Schule« (Manfred Frank, Konrad Cramer und Ulrich Pothast). Deren Verdienst ist es, anknüpfend vor allem an Fichte und Hölderlin auf das Problem beziehungsweise die Paradoxie der Reflexion im Zusammenhang der deutschen Bewusstseinsphilosophie aufmerksam gemacht zu haben. Vgl. insbesondere Henrich, Grundlegung aus dem Ich; ders., Bewusstes Leben. Sie bevorzugen selbst einen präreflexiven Ausweg und sehen Individualität (Ich-Bewusstsein) in einem ursprünglichen Vertrautsein mit sich selbst begründet, während sie Identität auf Kommunikation (Sprache) und damit auf Unterscheidungen zurückführen. Dem schließt sich in der Theologie die »Münsteraner Schule« weitgehend an. Ich habe im 4. Kapitel darauf hingewiesen.

<sup>16</sup> Bewusstsein entsteht mit der Unterscheidung zwischen Ich und den Phänomenen, oder in Husserls Diktion: zwischen Noesis und Noema, zwischen dem Vollzug der Vorstellung und der Vorstellung. Es vollzieht sich, indem es eine Differenz setzt: selbst im Unterschied zu den Phänomenen. Es nimmt etwas wahr. Es bezeichnet die Einheit dieser Differenz (bei Husserl: Intention), indem es wieder eine Differenz setzt: Selbst als Phänomen, das sich von anderen Phänomenen unterscheidet. Es will Einheit und erzeugt Differenz. Um dies zu analysieren, kann man dann zwischen dem Setzen der Unterscheidung (Ich/Phänomene) und der Reflexion derselben als Ich, der oder die diese Unterscheidung trifft, unterscheiden.

<sup>17</sup> »Als sich setzend« heißt es bei Fichte. Der klassische Ausdruck »als« steht für *terminus*, für das begriffliche Unterscheiden, für Grenzziehung. Seit Platon (bis zu Fichtes Wider-

das Bewusstsein in einem. Es ist wie mit der Frage nach der Henne oder dem Ei. Man kann nicht beginnen, ohne schon begonnen zu haben. Die Bewusstseinsphilosophie lässt sich entsprechend als Bemühung interpretieren, diese paradoxe Situation, in die sie sich durch ihr Ausgangsproblem selbst hinein manövriert, wieder aufzulösen und dabei einerseits der Tautologie (Bewusstsein ist Bewusstsein) und andererseits dem infiniten Regress (Bewusstsein reflektiert Bewusstsein reflektiert Bewusstsein und so weiter; paradox formuliert: Reflexion setzt voraus, was sie erst hervorruft, den Selbstbezug) zu entgehen. Fichte hat sein Glück bekanntlich in der Transzendenz gesucht, um die Einheit in der Differenz wiederherstellen zu können: in der Figur des Eingesetzt-Seins des Ichs als Bild des Absoluten (und aller Ichs als wechselseitiger Bilder füreinander).<sup>18</sup> Andere Rekurse wie beispielsweise auf Sprache, auf Intersubjektivität oder auf präreflexive Selbstvertrautheit (in den aktuellen Kontroversen zwischen ihren neurologischen, psychologischen und philosophischen Erklärungen<sup>19</sup>) kann man als Erben dieses Versuchs betrachten. Sie entgehen dem Dilemma ebenso wenig wie die Auswege in eine »zweite« – postreflexive oder postkulturelle – Naivität.

Wer hier die Lösung in der Kommunikation sucht, sieht sich erneut mit dem Dilemma konfrontiert, eine Einheit in derselben als etwas im Unterschied zu anderem zu unterscheiden. Denn ihr steht ebenfalls nichts anderes zu ihrer Begründung zur Verfügung als sie selbst: weder die Natur (die ohne sie auskommt) noch die Kultur (die sich erst durch sie abzeichnet), weder das Bewusstsein (welches der sechs Milliarden?) noch die Sprache (die ohne Kommunikation keinen Sinn hätte) noch der Konsens (der selbst auf sie angewiesen ist). Wer von Kommunikation ausgeht, kann dabei nicht im selben Moment wieder von ihr absehen. Ihre Beschreibungen und Erklärungen sind selbst auf sie angewiesen. Sie verfügen über keine von ihr unabhän-

---

spruch) ist deshalb vorausgesetzt, dass das Auge sein eigenes Sehen nicht sehen kann, was entsprechende theologische und metaphysische Entfaltungen nach sich gezogen hat. Vgl. hierzu Merleau-Ponty, *Das Auge und der Geist*; ders., *Das Sichtbare und das Unsichtbare* gefolgt von Arbeitsnotizen. Auf den französischen Philosophen bezieht sich Luhmann immer wieder explizit.

<sup>18</sup> Dies hebt – wie im 4. Kapitel dargestellt – vor allem Verweyens erstphilosophischer Aufweis der Geltung des christlichen Glaubens als Möglichkeit hervor, trotz Differenzen – des Bewusstseins, des Sozialen, der Zeit – doch noch zu einer Einheit zu gelangen. Alle Formen von Introspektion und Identitätssuche stecken in diesem Dilemma. Mit Freuds Psychoanalyse gelangt man ebenfalls zu dieser Fraglichkeit einer unmittelbaren Zugänglichkeit des Bewusstseins. Vgl. auch Fuchs, *Das Unbewusste in Psychoanalyse und Systemtheorie*. Die Linguistik verlagert das Problem in die Sprache beziehungsweise die sprachliche Verständigung und sucht dort nach Auswegen, von Apel und Habermas bis zu Brandom. Die Theologie kann sich auf Offenbarung berufen, ohne allerdings den epistemologischen Schwierigkeiten dadurch zu entgehen.

<sup>19</sup> Zur theologischen Debatte in diesem Kontext vgl. Kläden, *Mit Leib und Seele*; Neuner (Hg.), *Naturalisierung des Geistes*.

## Die Form der Theorie

gige Außenposition. (1) Das, was beschrieben wird, wird selbst wieder als Beschreibendes beschrieben. (2) Die Form der Beschreibung wird mit der Form des Beschriebenen identifiziert. Kurzum: Das nicht Identische wird identisch gesetzt (vgl. WisG 189f.). Darin liegt die kommunikationstheoretische Ausgangsparadoxie. Sie entsteht, wenn man eine Beschreibung für etwas anfertigt, auf das sich diese selbst beruft, wenn sie also ihr Selbst in ihrem eigenen Vollzug begründet. Dazu müsste sie diesen im selben Vollzug unterscheiden können, um ihn zu identifizieren; das System müsste sich im System als Einheit einzeichnen lassen.<sup>20</sup> Es entzieht sich also seiner Theorie; es ist ihr blinder Fleck. Denn sie kann unmöglich zugleich ihre eigene Performanz geschweige denn ihre Resonanz, die sie erst noch nach sich ziehen wird, miterfassen. Das Problem selbstreferenzieller Attributionen gehört zum Erbe der europäischen Subjektphilosophie. Dasselbe hat die Soziologie im Bezug auf die Gesellschaft und die Theologie im Bezug auf den Glauben. Entscheidend ist – wie unter 7.1 herausgestellt –, dass sich die Beschreibung nicht von ihrem Gegenstand distanzieren kann, sondern selber in diesen involviert ist.

Die Kommunikation zu erfassen bedeutet zugleich auf sie zurückzugreifen. Dies schließt Sprachliches und Nichtsprachliches, Konsens und Dissens mit ein. Die Beschreibung scheidet also am Selbst der Beschreibung. Sie liefert als Selbstbeschreibung sozusagen immer nur die halbe Wahrheit. Sie erscheint selbst als ein Moment an dem, was sie bezeichnet. »Die Quintessenz der Selbstbeschreibung ... ist ihre eigene Unmöglichkeit.«<sup>21</sup> Das, was sie beschreibt, bleibt darin für sie selbst unerreichbar. Sie kann keine volle Transparenz herstellen. Stattdessen orientiert sie sich an selbstreferenziellen Attributionen: Identitäten, Proprietäten, Spezifitäten et cetera. Auf diese Weise entgeht sie dem Rausch des Infiniten wie der Auflösung in der Selbstgenügsamkeit. Der Preis dafür ist die Kontingenz: man verliert nicht nur das Absolute, sondern registriert dies auch noch. Davon zehrt die moderne Gesellschaft: ihre Stabilität beruht auf der Unkontrollierbarkeit diversifizierter individueller wie sozialer Standorte, kurzum: auf doppelter Kontingenz im radikalen Sinn. Damit wird weder dem nietzscheanischen, psychoanalytischen, hermeneutischen, linguistischen oder postmodernen Sturz des von der Französischen Revolution und der europäischen Aufklärung inthronisierten autonomen und selbstbewussten Subjekts das Wort geredet, noch dieses durch Apriorisierung des Sozialen ersetzt. Vielmehr rückt die – unter 6.7 angesprochene – Abskonditität des Menschen sowie die Nichtintegrier-

<sup>20</sup> Ich verweise auf die im 4. Kapitel angesprochene Mengenparadoxie, wie sie bei Russell zu finden ist, der eine Ebenendifferenzierung zur Lösung vorgeschlagen hat.

<sup>21</sup> Luhmann, Die Politik der Gesellschaft, 139. Vgl. Fuchs, Die Erreichbarkeit der Gesellschaft.

barkeit differenter Standorte in den Fokus der Aufmerksamkeit – sowie die Unmöglichkeit, in der Theorie dieser Lage zu entkommen. Diese »Entsubjektivierung« des Kommunikationsbegriffs« (ÖkoK 65, Anm. 4) wendet sich sowohl gegen das Aufgehen der Individuen in einem Allgemeinen als auch gegen die Reduktion auf einen Grund, sei es das Subjekt, sei es die Sprache – demgegenüber empirisch dann lediglich bedrohte, hilflose oder korrupte Exemplare erscheinen, an deren subjektive oder intersubjektive Rationalität man schließlich nur noch appellieren kann.<sup>22</sup>

Sowohl das cartesianische Subjekt-Objekt- als auch das transzendente Apriori-Aposteriori-Schema erodiert. Die Selbstthematizierung bildet nicht ab; sie dupliziert nicht, sondern versetzt das, was sie beschreibt, in einen anderen Zustand; sie fügt etwas hinzu. Die Beschreibung, die auf sich selber zurückkommt, trifft sich nicht mehr als dieselbe (vgl. GesG 57 f.). Sie lässt nicht unberührt, worauf sie sich richtet. Sie gibt diesem eine Identität. Sie fließt in das auf diese Weise Definierte wieder ein. Dadurch geht dessen Selbstverständlichkeit verloren; alternative Beschreibungen werden möglich – auch wenn das Beschriebene als unbeschreiblich beschrieben wird: man kann nun darüber streiten oder daran arbeiten; man kann darauf achten oder damit nichts zu tun haben wollen; Vorgegebenes wird kritisierbar und negierbar. »Die Selbstbeschreibung errichtet eine Grenze innerhalb der Grenze, einen ›frame‹ im ›frame‹ des Systems; aber genau diese Differenz führt dazu, dass Selbstbeschreibungen irritierbar bleiben und von innen heraus dynamisch werden.« (KunG 401)<sup>23</sup> Damit werden transzendente Begründungen (im Übrigen ebenso wie ontologische oder subjektphilosophische) unmöglich, die nicht zulassen, »dass die Bedingungen der Erkenntnis durch die Ergebnisse der Erkenntnis in Frage gestellt werden« (WisG 13). An ihre Stelle tritt gleichsam das Muster des Hineinkopierens einer Grenze innerhalb dieser Grenze (vgl. GesG 796). »Es ist, als ob der Unterschied einer Landkarte und eines Territoriums, in dem die Landkarte angefertigt werden

<sup>22</sup> Die Folgen auf Seiten der Psyche beschreibt Ehrenberg, Das erschöpfte Selbst. Vgl. auch Lehmann, Inklusion; Stichweh / Stäheli, Inclusion/Exclusion; Stichweh, Strangers, Inclusions and Identities.

<sup>23</sup> »Ein Rückzug in die reine Selbstreferenz ... wäre ein vergebliches Bemühen.« WisG 707. Eine selbstreferenzielle Selbstgenügsamkeit ist nicht möglich, »weil selbstreferenzielle Operationen nicht den Gesamtsinn absorbieren, nicht totalisierend wirken, sondern nur mitlaufen; weil sie nicht abschließen, nicht zum Ende führen, nicht das telos erfüllen, sondern gerade öffnen«. SozS 606. »Reine Selbstreferenz im Sinne eines ›nur und ausschließlich sich auf sich selbst Beziehens‹ ist unmöglich ... Das Selbstreferieren ist ein Moment am operativen Verhalten der Elemente, Prozesse, Systeme; es macht nie ihre Totalität aus. Das Selbst, sei es Element, Prozess oder System, besteht nie nur aus reiner Selbstreferenz, so wenig wie die Selbstreferenz nicht nur sich selbst als Selbstreferenz bezeichnet ... So erschöpft sich der Sinn einer Handlung nicht darin, sich in den Folgehandlungen zu spiegeln und bestätigt zu sehen.« SozS 604 f.

## Die Form der Theorie

muss, auf der Landkarte selbst eingezeichnet werden müsste.« (SoZA 5, 27) Dieser paradoxe Vorgang schließt nicht, sondern öffnet; er versetzt in den Zustand einer »unresolvable indeterminacy« (GesG 866); er wirkt antitotalitär. Er bestätigt nicht, sondern verweist auf Kontingenz; er hat selbst nicht in der Hand, was aus ihm wird.<sup>24</sup>

Anstatt der Unabhängigkeit einer Position gibt es die Möglichkeit der Thematisierung von Positionen aus – zeitlich oder sozial – anderen Positionen. Auch Konsens lässt sich nicht anders feststellen; er kann im nächsten Moment als Täuschung entlarvt oder in seiner Wahrheit bestritten werden. »Man sieht später, was bei früheren Beobachtungen ausgeblendet war, oder andere sehen es.« (GesG 1113; vgl. WisP 17) Man kann Themen auf die Form ihrer Thematisierung hin wieder thematisieren; man kann Begründungen auf ihre Unterscheidungen, von denen sie ausgehen, zurückführen und auf alternative verweisen. Es geht um das, was bei Luhmann »Beobachtung zweiter Ordnung« heißt: »Die soziale Konstruktion der Realität erfolgt im Beobachten von Beobachtungen« (WisG 110), und ihre Einheit »wird in der Selbstbeobachtung zur Paradoxie des Beobachters« (GesG 1061).<sup>25</sup> Die Kommunikationstheorie sieht sich dann genötigt, diese Lage als ihre eigene in einer »reflektierten Autologie« (vgl. GesG 1128–1142) in sie einzurech-

<sup>24</sup> Ein beliebtes Beispiel Luhmanns stellt das Dogma der Erbsünde dar als ein »traditionelles, bisher kaum wieder erreichtes, geschweige denn übertroffenes Schema der Selbstbeobachtung ... Es hatte, wenn nicht auf psychologischer, so doch auf kommunikativer Ebene zur moralischen Selbstverurteilung gezwungen und damit zur Mäßigung moralischer Kritik. Niemand konnte zum Beispiel Sünde daran erkenne, dass ein anderer zur Beichte ging. Alle hatten es nötig. Alle Stände, selbst der Klerus unterlagen dem Prinzip. Es war schichtenneutral angesetzt und ermöglichte zugleich die Ausarbeitung schichtspezifischer Sündenkatologe und Heilgefährdungen ... Erst in dem Maße, als dies Schema durch individuelle Schuld attribution und durch Unerkennbarkeit des Gnadenstandes zunehmend sabotiert wurde, konnte sich ein religiöser Moralismus breit machen, dessen säkulare Nachwirkungen bis heute zu spüren sind. Ein modernes funktionales Äquivalent für Erbsünde ist bis heute nicht in Sicht.« ÖkoK 231. Ähnlich könnte man Schöpfungs-, Subjekt-, Säkularisierungs-, Kolonialisierungs-, Risiko- und Globalisierungs-Semantiken oder auch den modernen Kulturbegriff analysieren.

<sup>25</sup> Man könnte genauso auch (vielleicht weniger dialektisch) formulieren: Alle gesellschaftlichen Funktionssysteme sind religiös konstituiert, indem sie »Beobachtungen« »beobachten«. Luhmann hierzu mit Beispielen: »Die Theologen haben das eintrainiert, indem sie beobachteten, wie Gott als Könner und Kenner der Welt beobachtet, und indem sie nur noch Gottesattribute als Einschränkung der Kontingenz zuließen. Inzwischen haben alle Funktionssysteme davon gelernt. Die Wirtschaft beobachtet, wie der Markt anhand von Preisen beobachtet wird. Die Politik beobachtet sich selbst im Spiegel der öffentlichen Meinung. Eheleute beobachten einander als Beobachter, und auch die Wissenschaft macht keine Ausnahme, wenn sie Möglichkeitshorizonte aufspannt, um dann erklären zu können, wieso dies und nicht das der Fall ist. In all diesen Hinsichten sind wir Erben der Theologie, was verstehen lässt, dass gerade Theologen sich von solchen säkularisierten Kontingenzen abgestoßen fühlen mögen.« Luhmann, Stellungnahme, 382.



## Was man beschreiben kann, kann man wieder beschreiben

nen. Warum hält sich die Kommunikation mit der Unmöglichkeit auf, unter diesen Umständen zu ihrem eigenen Thema zu werden und auf diese Weise in ihr als ihr eigener Gegenstand wieder aufzutauchen? Noch mehr: Sie verspricht sich davon sogar noch eine Steigerung ihrer Möglichkeiten (»reflexive Moderne«<sup>26</sup>).

## 7.3 Was man beschreiben kann, kann man wieder beschreiben

Diese Eigendynamik der Erkenntnis in der Gesellschaft lässt sich in der Theorie nicht abbilden. Denn diese ist auf Textsequenz angewiesen; sie benutzt Sprache. Rekursivität lässt sich mit Sprache nur sequenziell darstellen; der Text hat keine Möglichkeiten der Rückkopplung. Die Linearität der Darstellung der Theorie steht im Widerspruch zur rekursiven Form ihres Gegenstandes wie auch ihres Unternehmens selbst, also der Art und Weise, wie sie selbst zur Beschreibung ihres Gegenstandes kommt.<sup>27</sup> Er verweist auf den Prozess des Verstehens, ohne diesen selbst festhalten zu können, also auf das, wofür Derrida (deshalb) das Kunstwort der *différance* verwendet. Davon mag die vielfach kritisierte »labyrinthische«<sup>28</sup> Theoriearchitektur herrühren, die mit diesem Problem umzugehen versucht, ohne es lösen zu können. Es verschärft sich vielmehr noch durch den Anspruch, eine Theorie unter den Bedingungen der Gesellschaft für eben diese Gesellschaft vorzulegen. Ich bezweifle allerdings (obwohl auch ich viel Zeit dafür verwendet habe), dass man das Problem der Architektur für das Verstehen der Theorie so hoch ansetzen muss, zumal wenn man das Moment der Resonanz in der Gesellschaft mitberücksichtigt. Letztendlich kommt es auf den Prozess der Dissemination, sozusagen auf die *logoi spermatikoi* an, von denen niemand wissen kann, wo und wie die Saat aufgehen wird. Es wäre ein Trugschluss, zu meinen, dass sie im Keim schon alles enthalte. Für einen Baum, um in diesem Bild zu bleiben, braucht es mehr: Luft und Erde, Feuchtigkeit und Trockenheit, Wärme und Kälte, Licht und Dunkelheit et cetera. All diese Unbe-

<sup>26</sup> Vgl. Beck / Giddens / Lash, Reflexive Modernisierung; Kieserling, Selbstbeschreibung und Fremdbeschreibung.

<sup>27</sup> Also auch im Wissen um die kontextuelle Diversität des Wissens, darum, dass andere Beschreibungen benützen und dies unkontrollierbare Rückwirkungen in der Gesellschaft nach sich zieht. Luhmann in seinem Vorwort zu *Soziale Systeme*: »Während die Theorie, was die Begriffsfassungen und die Aussagen inhaltlich angeht, sich wie von selbst geschrieben hat, haben Arrangierprobleme mich viel Zeit und viel Überlegung gekostet.« SozS 14. Ich komme unter 7.4 darauf zurück.

<sup>28</sup> »Die Theorieanlage gleicht also eher einem Labyrinth als einer Schnellstraße zum frohen Ende.« SozS 14. Vgl. Luhmanns Artikel *Die Praxis der Theorie*: SozA 1, 253–267, sowie *Unverständliche Wissenschaft. Probleme einer theorieeigenen Sprache*: SozA 3, 170–177.

## Die Form der Theorie

rechenbarkeiten sind durch keine Form wettzumachen. Die Anfrage an die Bauart der Theorie bleibt gleichwohl.

Begreift sich die Theorie als Teil ihres Gegenstandes, so gibt es einerseits keine Außenposition mehr. Darin besteht eine der wichtigsten, wenn nicht gar die entscheidende, Einsicht der Theorie Luhmanns. Sie stellt sich selbst unter das »Verbot der Selbstexemption« (GesG 1132). Spätestens seit der sogenannten linguistischen Wende der Philosophie und der Wissenschaft ist dies geläufig, ohne dass dies allerdings durchgängig zu tragfähigen Alternativen zum cartesianischen Erkenntnischema geführt hätte<sup>29</sup>: Die Forschung über Sprache bedient sich selbst der Sprache. Sie kommt deshalb in ihrem eigenen Gegenstand wieder vor. Die Theologie weiß dies auch, wenn sie ihre Grundlage darin sieht, dass sie den christlichen Glauben nur aus der Sicht dieses Glaubens verstehen kann. Außerhalb dieses Glaubens kommt man nicht zum Glauben.<sup>30</sup> Theologie setzt Pisteologie voraus. Darin liegt die große Gemeinsamkeit zwischen der Soziologie Luhmanns und der Theologie. Es kommt darauf an, die Konsequenzen aus dieser Voraussetzung für die Theoriebildung zu ziehen.

Wenn sich die Epistemologie in ihren Gegenstand verlagert, trägt sie andererseits durch ihre Beschreibung zur Veränderung dieses Gegenstandes bei. »Die Einführung einer Beschreibung in das System ändert das System, und dies verlangt dann eine neue Beschreibung.« (GesG 981)<sup>31</sup> Jede Beschreibung erzeugt neue Beschreibungen, Wiederbeschreibungen und wieder Wiederbeschreibungen und so *ad infinitum*. So kommt die Gesellschaft zur Erkenntnis. Diesem Prozess entgeht man nicht. Er ist durch Rekursivität (Komplexität infolge von Beschreibungen, die intern aufeinander bezogen werden) und durch Resonanzeffekte (Komplexität infolge von Beschreibungen, die in differenten Kontexturen wieder beschrieben werden) gekennzeichnet, die sich nicht mehr steuern lassen. Die »Tradition« der Beschreibungen (in der erinnert beziehungsweise wiederbeschrieben, aber vor allem das Meiste vergessen wird) entzieht sich der Kontrolle. Es entsteht ein be-

<sup>29</sup> Die analytische Sprachtheorie hat darauf hingewiesen, dass dies auch mit dem Satzbau zu tun hat, also mit der Subjekt-Prädikat-Objekt-Struktur der Sprache.

<sup>30</sup> Dies macht eine strikte Unterscheidung von Theologie und Religionswissenschaften schwieriger als man meint. Denn man kann Innen- und Außenperspektive nicht mehr so ohne weiteres auseinanderhalten. Die Innenperspektive ist auch von den Religionswissenschaften gefordert. Die Theologie muss heute auch andere Religionen als die eigene verstehen können.

<sup>31</sup> Der Titel *Die Gesellschaft der Gesellschaft* weist auf diese »Verlegenheit« hin: »Der hier vorgelegte Text ist selbst der Versuch einer Kommunikation. Er bemüht sich selbst um eine Beschreibung der Gesellschaft mit voller Einsicht in die skizzierte Verlegenheit. Wenn die Kommunikation einer Gesellschaftstheorie als Kommunikation gelingt, verändert sie die Beschreibung ihres Gegenstandes und damit den diese Beschreibung aufnehmenden Gegenstand.« GesG 15.

## Was man beschreiben kann, kann man wieder beschreiben

wusstseinsunabhängiges, soziales Gedächtnis eigenen Rechts, ein Filter, durch den in der Gegenwart Vergangenheit für die Zukunft zur Verfügung gestellt wird;<sup>32</sup> er wirkt kreativ.

Luhmanns Gesellschaftstheorie beansprucht, dieses Wissen um die Nichttrivialität und die Nichtsteuerbarkeit rekursiver Wiederbeschreibungsprozesse in der Gesellschaft (also ihres Gedächtnisses) in ihrer Form der Theorie erfassen zu können. Sie versteht sich deshalb als »Theorie des Wiederbeschreibens« (WisP 58 f.). Um gegenüber ontologischen oder transzendentallogischen Theorieanlagen die konstitutive Nichtplanbarkeit, die Kontingenz und Historizität sozialer Prozesse hervorzuheben, greift sie auf den Begriff der Evolution (vgl. GesG 413–594) zurück, allerdings um den Preis, als unkritisch und affirmativ, konstruktivistisch und reduktionistisch (Sozialdarwinismus, Soziobiologie) kritisiert zu werden und dadurch auch die Resonanzschwelle in der Theologie übergebührr zu erhöhen. Gerade von diesen Kritikpunkten aber distanziert sie sich mit ihrem Begriff der Evolution. Sie unterscheidet sich von darwinistischen Anpassungsmodellen. Ebenso wenig wie sie den Status quo bestätigt, hält sie eine Steuerung der Gesellschaft für möglich. Sie versteht sich weder in-, noch de- noch abduktiv. Konsequenter unterläuft sie das Fortschritts- und Wachstumsschema, das nach wie vor nahezu ungebrochen von der Wissenschaft und der Wirtschaft bis zur individuellen Biografie und Karriere als Selbstbeschreibung höchste Plausibilität genießt. Gegenüber Prognostizierbarkeiten äußert sie sich skeptisch. »Dass man es nicht wissen, nicht berechnen, nicht planen kann, ist diejenige Aussage, die eine Theorie als Evolutionstheorie auszeichnet« (GesG 426). Evolution bedeutet, dass man den Überblick nicht haben kann, und jede Erkenntnis historisch ist.<sup>33</sup> Das Gedächtnis erscheint selbst als eine evolutionäre Struktur, die ihrerseits evolutionär wirkt (vgl. GesG 576–594).

Evolution erklärt stabile Werte aus Variationen (genauer: aus der Restabilisierung der Selektivität von Variationen) und nicht Variationen aus stabilen Werten (zugrundeliegenden Prinzipien oder Zielen). Stabilität wird mit Modifizierbarkeit in ein paradoxes Verhältnis gesetzt. »Sie ist eine Theorie, die zu erklären versucht, wie Unvorhersehbares entsteht.« (GesS 1, 41)

<sup>32</sup> Der Prozess erscheint zugleich als Willkür *und* als Tradition. Vgl. ZeiF 56: »Wir sind es gewohnt, Willkür und Tradition als Gegensatz zu denken. Das Gegenteil trifft zu.« Es geht, mit anderen Worten, um die Nichtbeliebigkeit und Irreversibilität kontingenter Kontexturen. Es scheint sich einzubürgern, in diesem Zusammenhang von kulturellem Gedächtnis zu sprechen, obwohl dabei (1) das soziale Gedächtnis auf Kultur reduziert wird und (2) der Kulturbegriff mehrdeutig bleibt. Es gibt aber auch kulturübergreifende Gedächtnisstrukturen der Kommunikation, zum Beispiel Geld. Darauf kann ich hier nicht näher eingehen. Vgl. meinen eigenen Vorschlag zur Einführung eines solchen Gedächtnisbegriffs in den Traditionsbegriff der Theologie: Fresacher, Gedächtnis im Wandel. An dieser Stelle geht es um die Unhintergebarkeit der Tradition, die Innovation gerade einschließt.

<sup>33</sup> Luhmann spricht von einer »evolutionstheoretischen Epistemologie«. SozS 90.

## Die Form der Theorie

Als eine solchermaßen positionierte, selbstsitierte und selbstimplizierte Theorie verzichtet die Soziologie Luhmanns auf letzte Fixpunkte. Ihre eigene Position wird kontingent. Diese Kontingenz ist ihre unhintergehbare Voraussetzung. Sie kann nicht wissen, wohin sie führen wird, wie sie interpretiert wird, welchen Sinn sie erhält. Theorie ist ein Risiko. Denn sie ist auf Kommunikation angewiesen. Darauf läuft der Schlüsselbegriff Luhmanns, um den seine Gesellschaftstheorie aufgebaut ist, hinaus.

Mit diesem unterscheidet sie – wie unter 6.7 herausgestellt – die Gesellschaft vom Bewusstsein, das Soziale vom Subjektiven, und bestimmt zugleich deren Verhältnis anders als gewohnt, nämlich nicht als Teile-Ganzes-Konstellation, sondern als Innen-Außen-Relation. Sie versteht diese konstitutiv: Die Gesellschaft ist durch die Kommunikation auf die Beteiligung von Bewusstsein angewiesen, das darin für diese aber unerreichbar bleibt. Es gibt kein davon unabhängiges soziales System, auch wenn es Strukturen bildet, die darüber hinwegtäuschen. Mit diesem Begriff werden also die Zurechnungskonventionen durchkreuzt. Anstatt einer Kompetenz oder Aktivität bezeichnet er die *differentia specifica* des Sozialen. Darauf konzentriert sich das Interesse Luhmanns. Ihm widmet er seine über 30jährige Arbeit an Theorie, an deren Ende sein *summa sociologica* steht: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Seine Theorie präsentiert sich selbst als »Versuch einer Kommunikation« (GesG 15), als »Anweisung für Kommunikation« (SozS 651) unter dem Anspruch, auch als solche noch kommunizierbar zu sein. Mit ihren Beschreibungen wird sie selbst an Kommunikation beteiligt. Sie bewegt sich nicht im psychischen, sondern im sozialen Raum.

»Wissenschaft ist Kommunikation« (WisG 543). Luhmanns Soziologie versteht sich als eine allgemeine, nicht auf Bewusstsein, sondern auf Gesellschaft bezogene Theorie der Kognition. Die Wissenschaft ordnet sie nicht dem individuellen Bewusstsein, sondern der sozialen Wirklichkeit zu. Diese basiert auf Kommunikation als ihrem Grundvollzug. »Soziale Systeme wie Wissenschaft sind erkennende Systeme aus eigenem Recht, die nicht Gedanken, sondern Kommunikation reproduzieren.« (SozA 6, 111, vgl. besonders WisG 11–67). Luhmanns Theorie geht darin darüber hinaus, insofern sie die Eigenbedingungen von Kommunikation (beziehungsweise von Erkenntnis in Form von Kommunikation) zu ihrem Thema macht, in dem Wissen, dabei nicht aus der Kommunikation austreten zu können. Als Theorie der Kommunikation bestimmt sie sich selbst als Kommunikation, in die sie eingebettet ist: verstanden oder missverstanden, angenommen oder abgelehnt, so oder anders oder auch nicht wiederbeschrieben (rezensiert, kritisiert, zitiert et cetera) wird. Sie stellt sich »von hinten her« (SozS 198) vor, vom Verstehen her, durch das sie erst wird, was sie ist: Praxis der Gesellschaft. In diesem Sinn begreift sie sich als soziologische Theorie. Sie weiß: immer, wenn sie kommuniziert (in Form von Publikationen, die sich auf Publika-

tionen beziehen, von empirischer Forschung oder von Expertisen) löst sie weitere Kommunikationen aus, und dies unabhängig davon, ob ihre Feststellungen wahr oder falsch sind, auch wenn diese Unterscheidung für sie als Wissenschaft konstitutiv ist. So kommt man an kein Ende, zu keinem letzten Wort über die Gesellschaft oder die Theorie der Kommunikation.

»Alles in allem dürfte der Soziologie heute klar sein, dass sie sich nicht länger als eine unabhängige Reflexionsinstanz begreifen kann, die die Gesellschaft hilfreich oder kritisch belehren kann, so als ob dies von außen käme.« (WasF 253; vgl. GesG 22, 1140) Noch einmal: Luhmanns Unternehmen gilt einer Theorie, die keine Außenposition zulässt, sondern sich in das involviert weiß, was sie beschreibt. Sie positioniert sich selbst – allein dadurch dass sie tut, was sie tut – in ihrem Gegenstand, in der Gesellschaft. Sie versteht sich historisch. Sie identifiziert sich selbst, indem sie die Gesellschaft beschreibt. Das Soziale, das sie erforscht, ist zugleich die Bedingung dieser Erforschung. Es geht um die Frage, wie sich die Möglichkeit einer Beschreibung der Gesellschaft erklären lässt. Indem sie – in kantischer Manier – nach den Bedingungen ihrer eigenen Möglichkeit fragt, glaubt sie, auf die Gesellschaft zu stoßen.

Diese sitzt sozusagen immer am längeren Hebel. Ein Austreten ist nicht möglich, es sei denn durch Schweigen (Nichtpublizieren). Damit aber wäre zugleich die Soziologie am Ende. Der Rückzug in die Innerlichkeit steht ihr also nicht zur Verfügung. Sie ist auf Kommunikation angewiesen. Sie kann diese nur erfassen, indem sie sich an ihr beteiligt. Sie greift auf das zurück, was sie vorfindet; sie knüpft an. Andererseits wird sie selbst zum Anknüpfungspunkt; sie wird so oder so verstanden. Ihre Interpretationen der Gesellschaft werden in derselben Gesellschaft wieder interpretiert: dieselbe ist eine andere. Diese Paradoxie ist die Voraussetzung der Soziologie. Diese erfasst ihr Thema erst dann konsequent, wenn sie die Gesellschaft selbst als Interpretin interpretiert, als das ausgeschlossene Dritte, das ihr die Möglichkeit gibt, sich über ihren Gegenstand zu äußern: als ihren blinden Fleck.<sup>34</sup>

In diesem Sinn kann man die Soziologie als eine Form der »Selbstbeschreibung« oder »Selbstthematizierung« von Gesellschaft begreifen – mit wissenschaftlichen Mitteln.<sup>35</sup> Diese stellen eine Möglichkeit unter vielen dar: eine selektive, eingeschränkte, limitierte, unter besonderen, selbst auf-

<sup>34</sup> Also durchaus im Sinn des »Interpretanten« bei Peirce. Ich verweise auf 2.5, sowie meine Anmerkung 149 dort. Zum Verhältnis von Luhmanns Soziologie und Peirces Semiotik vgl. ZeiF; Jahraus / Ort (Hg.), *Bewusstsein, Kommunikation, Zeichen*.

<sup>35</sup> »Die Beschreibung vollzieht das Beschriebene. Sie muss im Vollzug der Beschreibung sich selber mitbeschreiben.« GesG 16. Die Nähe zu Karl Mannheims Wissenssoziologie ist offensichtlich. Vgl. Nassehi, *Soziologie als gesellschaftliche Selbstbeschreibung*. Nassehi problematisiert darin die Möglichkeiten der soziologischen Diagnose unter diesen epistemologischen Bedingungen. Vgl. auch Kieserling, *Selbstbeschreibung und Fremdbeschreibung*.

## Die Form der Theorie

erlegten, wissenschaftlichen Bedingungen. Was diese Beschreibungsform schließlich erreichen kann, bestimmt die Gesellschaft. Sie kommt niemals von ihr los. Angesichts dieser Lage erscheinen »Attitüden des Besserwissens« (GesG 1115) als lächerlich.<sup>36</sup> Auch vor Moral ist in dieser Situation zu warnen. Sie kann sich schnell als Form herausstellen, die darauf aus ist, das Ansehen und die Akzeptanz der eigenen Theorie zu erhöhen oder Aufmerksamkeit zu gewinnen und die Position der Soziologie in der Gesellschaft zu sichern und zu legitimieren. Denn Moral reizt zum Streit, und sie lässt sich leicht vereinfachen: das ist gut, das ist schlecht. Dass sie aber erreicht, was sie erreichen will, nämlich eine bessere Gesellschaft, ist unmöglich.<sup>37</sup> Wer könnte dies unabhängig beurteilen? Ein solcher Versuch würde sofort an Alternativen verwiesen und – bei genügend Resonanz – wieder Streit hervorrufen. Die Macht der Werte verdankt sich der Kommunikation, die sich an ihnen orientiert. Sie lässt sich nicht appellativ herstellen, weder durch Appelle an das individuelle Gewissen, noch durch Appelle an die Politik, die Wirtschaft oder die Massenmedien.

Statt Besserwisseri oder Appellantentum bevorzugt Luhmann den Humor der Ironie.<sup>38</sup> Sie erscheint ihm als angemessenere Form der Reflexi-

<sup>36</sup> »Denn jede Weltbeobachtung findet in der Welt statt, jede Gesellschaftsbeobachtung, wenn sie als Kommunikation vollzogen wird, in der Gesellschaft. Die Gesellschaftskritik ist Teil des kritisierten Systems, sie lässt sich inspirieren und subventionieren, sie lässt sich beobachten und beschreiben. Und es kann unter heutigen Bedingungen schlicht peinlich wirken, wenn sie bessere Moral und bessere Einsicht für sich reklamiert.« GesG 1118. In diesem Sinn ist dann auch Luhmanns Werk selbst zu verstehen: nicht als besseres (befreiendes) Wissen, auch wenn sein Stil zu einer anderen Lesart verleitet. Vgl. insbesondere Schulte, Der blinde Fleck. Siehe dazu auch meine Anmerkung 64 in diesem Kapitel. Vor allem der Schülerkreis ist versucht, alternativen Theorien Naivität (Unterkomplexität) zu unterstellen. Luhmann hat die Soziologie deshalb einmal mit der »Ratte im Labyrinth« verglichen. ErkK 24. Damit hat er freilich die Kollegen nicht erfreut. Gemeint ist natürlich nicht die mangelnde Intelligenz der Ratte (im Vergleich zu anderen intelligenteren Lebewesen wie zum Beispiel Soziologinnen und Soziologen), sondern ihre Situation, die darin besteht, dass ihr der Überblick fehlt. Erkenntnis, die sich selbst erkennen will, kommt nicht aus sich heraus. Jede »Externalisierung« läuft auf Differenzierung hinaus. Beschreibung der Gesellschaft geht nicht von außen. Denn jede Beschreibung ist schon eine Form von Kommunikation, findet also in der Gesellschaft statt. Daran kann auch die Soziologie nichts ändern. »Selbstbeschreibungen können, anders gesagt, nur zirkulär begründet werden, und wenn sie ihren Begründungszirkel durch Externalisierung zu unterbrechen suchen, dann geschieht eben dies als Komponente des Textes, als Teil des Vollzugs der Selbstbeschreibung.« GesG 890.

<sup>37</sup> In ihrem Nachruf zum Tod Luhmanns bringt es die »Neue Zürcher Zeitung« auf den Punkt: »Luhmann empfahl, moralische Aufgeregtheiten darüber, dass die Welt nicht unseren Wünschen entspricht, zu ersetzen durch die Einsicht, wie sie funktioniert.« Zur Problematisierung dieses Moralbegriffs aus theologischer Sicht vgl. die nach wie vor wichtige Kritik von Stephan H. Pfürtnner, Zur wissenschaftstheoretischen Begründung der Moral; ders., Moralfreie Moraltheorie in der wertpluralen Gesellschaft?.

<sup>38</sup> Luhmann selbst konnte sehr witzig und komisch sein und dadurch sowohl Irritationen

## Was man beschreiben kann, kann man wieder beschreiben

on von Gesellschaft unter der Bedingung der Kontingenz aller Erkenntnisformen. Denn sie schließt sich selbst ein: »Selbstkritische Vernunft ist ironische Vernunft.« (WisP 46) Man sollte dies nicht mit der postmodernen Flucht in die Ironie verwechseln. Gemeint ist, dass die Gesellschaft sich mit Soziologie selbst parodieren und sich so weitere Spielräume eröffnen kann: »Man könnte auch ... sagen, dass die Soziologie die Gesellschaft in der Gesellschaft zu parodieren hätte« (WasF 258), so Luhmanns Fazit in seiner Abschiedsvorlesung am 9. Februar 1993 in Bielefeld. Ich sehe darin die Grundform der Theorie bezeichnet. Diese schließt gerade Beliebigkeit aus. Soziologie als Parodie der Gesellschaft »kann, und kann nur, unter sehr strengen Voraussetzungen geschehen. (Wir finden uns genau auf der Gegenposition zum ›anything goes‹, einem Konzept für Kontingenz ohne Praxis).« (WasF 258) Denn Parodie gelingt nur, wenn sie sich involviert weiß in das, was sie parodiert, und ihre Form der Distanz dafür nutzt, dies auf den Punkt zu bringen – und sich in diesem Sinn selbst als Praxis (und nicht als Beschreibung verkehrter Praxis) versteht. Sie ist als Reflexionsform zu begreifen, »die das Verwickeltsein in die Angelegenheiten malgré tout als Distanz zum Ausdruck bringt« (GesG 1129). Die Distanzierung ist eine Parteinahme. Genau darin besteht der Ernst dieser Form von Ironie. Sie bezeichnet das Gegenteil von Teilnahmslosigkeit oder Zynismus; sie versteht sich als Pragmatik; sie stellt eine Form von Engagement dar; sie schließt Selbstironie ein; insofern unterscheidet sie sich von Moral.

Aufschlussreich ist, dass Luhmann (mit Verweis auf Kierkegaard: Humor als Religion inkognito) den Humor in die Nähe der Religion rückt. Das Verbindende sieht er in der besonderen Aufmerksamkeit für Inkongruenzen, für »das Problem der Simultaneität von Unbestimmbarkeit und Bestimmtheit ... Hält man am präzis bestimmten Grundproblem der Religion fest, kommen am ehesten noch die Ambivalenzen der Komik und der Ironie in einen Bezug zu diesem Problem. In der Tat scheint es ein heimliches Konkurrieren zwischen Heiligem und Komischem ... zu geben.« (FunR 46f.) Die Komik beziehungsweise Ironie hält wie die Religion die Differenz aufrecht und verhindert, die eine Seite zu Gunsten der anderen zu negieren. Dieser Vergleich liegt nicht auf der Hand; Religion und Witz bringt man nicht selbstverständlich in eine Verbindung. Dies kann man seinerseits wiederum erstaunlich finden, wenn man den biblischen Humor betrachtet: beispielsweise die scharfe Selbstironie eines Jona-Buches oder die paradoxen Weisungen von Jesus. Luhmann selbst hebt lediglich das Beispiel des geist-

---

als auch Gelächter auslösen. Vgl. beispielsweise Bardmann / Baecker (Hg.), »Gibt es eigentlich den Berliner Zoo noch?«. In einem Interview erklärte er einmal zu seinem ironischen Stil: »Ich will damit sagen, nehmt mich bitte nicht zu ernst oder versteht mich bitte nicht zu schnell.« Horster, Niklas Luhmann, 46. Habermas hat dies als Scharlatanerie, aber auf hohem Niveau, bezeichnet.

## Die Form der Theorie

lichen Laienspiels hervor. In der jüdischen Tradition scheint die religiöse Komik deutlicher bewahrt.

Die Bevorzugung des Humors erinnert natürlich auch an Wittgensteins Hinweis auf den »Witz« eines Sprachspiels beziehungsweise einer Kultur, der sich nicht von außen über deren Regelmäßigkeit (Grammatik) erschließt, sondern über die Vertrautheit, über die Teilnahme, durch die erst die Nuancen sozusagen zwischen den Zeilen zum Vorschein kommen. »Das Spiel ... hat nicht nur Regeln, sondern auch einen Witz.«<sup>39</sup> Der Witz ist das, was von den Regeln nicht bezeichnet wird, ohne das man das Spiel aber nicht spielen könnte. Anders formuliert: Es kommt nicht so sehr auf die Kenntnis und die Reinheit der Grammatik an, als vielmehr auf die Abweichungen (*paradoxa* im Wortsinn), die Idiosynkrasien. Man muss zwischen den Zeilen lesen können, um den »Witz« zu verstehen. Er ist die Lücke des Systems, ohne die es nicht wäre, was es sein kann.<sup>40</sup>

Dafür interessiert sich Luhmann in erster Linie: für das Unerwartete; das, was sich nicht einordnen lässt beziehungsweise immer schon eingeordnet ist, ohne in seiner Unwahrscheinlichkeit oder Unmöglichkeit zu Tage zu treten; für das Abwegige; das Apokryphe; das Komische; das Rätselhafte; für den Sinn des Sinnlosen. Dieses Interesse teilt Luhmanns Soziologie mit der Philosophie und der Theologie.<sup>41</sup> Sie belässt es aber nicht mit dem Hinweis

<sup>39</sup> Wittgenstein, PU § 564. Vgl. PU § 567; Sedmak, Kalkül und Kultur; Stosch, Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz. Mit Bertrand Russells *Theory of Knowledge* könnte man auch zwischen »knowledge by acquaintance« und »knowledge by description« unterscheiden. Luhmanns Theorie hat viel mit Wittgensteins Sprachphilosophie gemeinsam, obwohl sie sich kaum auf diese bezieht. Der Gedanke, den Wittgenstein 1945 seinen *Philosophischen Untersuchungen* im Vorwort voranstellte, könnte genauso gut über Luhmanns Unternehmen stehen: »Ich möchte nicht mit meiner Schrift Andern das Denken ersparen. Sondern, wenn es möglich wäre, jemand zu eigenen Gedanken anregen.« Werkausgabe 1, 233. David J. Krieger hat vorgeschlagen, Luhmanns Systemtheorie von Wittgensteins Sprachphilosophie her zu interpretieren. Vgl. ders., Einführung in die allgemeine Systemtheorie. Dies geht auf Kosten konstitutiver Unterscheidungen, von denen Luhmanns Theorie ausgeht.

<sup>40</sup> Vgl. hierzu auch Freud, Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten. Von Luhmann vgl. ders., Sthenographie und Euryalistik. Einer seiner gekonntesten Texte, der die Lücke thematisiert und zugleich in seiner Form der Thematisierung selbstironisch vorführt, ist bezeichnender Weise ein (postum erschienener) rechtssoziologischer Beitrag: ders., Die Rückgabe des zwölften Kamels. Die Geschichte eines mit außerrechtlichen Mitteln gerichtlich gelösten ansonsten unlösbaren Rechtsstreits, die darin in vielen erstaunlichen Details ausgelegt wird, spielt auf ein Beispiel Heinz von Foerstens an. Vgl. Segal, Das 18. Kamel oder Die Welt als Erfindung. Eine weitere wichtige Referenz stellen die Arbeiten von Michel Serres dar, die ebenfalls auf kontraintuitive Weise um das Thema Kommunikation kreisen, insbesondere das Hermes-Projekt. Zur Unausweichlichkeit von Paradoxie vgl. ders., Der Parasit. Vor allem darauf referiert Luhmanns Theorie immer wieder explizit. Vgl. auch Baecker, Wozu Systeme?; Clam, Kontingenz, Paradox, Nur-Vollzug.

<sup>41</sup> Bekanntlich gehört die Ironie spätestens seit der Romantik zum festen Bestand der Philosophie. Man denke nur an Schopenhauer, Kierkegaard oder Nietzsche. Der Existenzialis-



auf die komplexe und paradoxe Lage der Welt, sondern nimmt diese zum ständigen Anstoß für weitere Beschreibungsvorschläge. Deshalb interessiert sie sich vor allem für das Beiläufige (*paradoxon* im Wortsinn), für das, was nicht im Fokus der Aufmerksamkeit liegt, für das, was nicht in Frage gestellt wird; stattdessen fragt sie, woher es kommt, dass dieses hervorgehoben wird und jenes nicht, und wohin es möglicherweise führen kann, dass dies so ist.

#### 7.4 Unkontrollierbarkeit des Kopräsenten

Die Theorie ist auf sich selbst gestellt. *Die Gesellschaft der Gesellschaft* überschreibt Luhmann mit einem Zitat aus Baruch Spinozas *Ethica I, Axiomata II*: »Id quod per aliud non potest concipi, per se concipi debet« – zugleich ein Hinweis auf eine der (neben Novalis) wichtigsten Inspirationsquellen für Luhmann<sup>42</sup> aus jenem Zeitraum, aus dem er am liebsten zitiert: 16.–18. Jahrhundert (bis zur von Koselleck so genannten Sattelzeit 1750–1850). Die Theorie kann sich auf nichts anderes berufen, als auf sich selbst.<sup>43</sup> Sie bewegt sich auf unsicherem Terrain. In der Art und Weise, wie sie das Thema Gesellschaft behandelt, gibt sie sich als diese Theorie im Unterschied zu anderen zu erkennen. Sie geht dadurch das Risiko ein, sich dem Vergleich auszusetzen, der Kritik, der Kommentierung, kurz: der Kommunikation.

Dies ist mit »Theoriearchitektur« (SozA 1, 264; GesS 2, 272; GesG 1137 und öfter) gemeint:<sup>44</sup> die Form, die die Theorie in der Behandlung ihres Themas von anderen Theorien unterscheidet. Luhmann geht es um die Transparenz dieser Form ohne die Möglichkeit, auf einen (ontologischen, transzendentalen oder methodologischen, mundanen oder extramundanen) Ausgangspunkt *ab extra* beziehungsweise *a priori* zu rekurrieren. Er verzichtet auf (ontologische) Annahmen über Natur oder Wesen, auf (metaphysische oder transzendente) Begründungen (Ableitungen) aus einem

---

mus und der Poststrukturalismus leben davon. Dies gründet in der Einsicht in die Unmöglichkeit des eigenen Unternehmens. Paulus (1 Kor 13,12) hat der Theologie das Rätsel ins Stammbuch geschrieben. Es würde sich auch lohnen, von Balthasars Doxa-Theologie auf diesem Hintergrund wiederzubeschreiben: die Herrlichkeit Gottes im Singulären.

<sup>42</sup> Bezeichnenderweise war er dies auch für Fichte. Vgl. zum Beispiel die *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1974). Beiden geht es um die Form der Theoriebildung, nicht um die Ergebnisse, zu denen Spinoza kommt (und die längst überholt sein mögen).

<sup>43</sup> Man soll sie »aus sich selbst heraus ... beurteilen« können. GesG 1149. »Sie tut, was sie tut, und stellt sich auf diese Weise dar.« WisP 58. Sie wird »auf eigenes Risiko aufgeführt«. WasF 258. Oder an anderer Stelle: »Sie übernimmt die Verantwortung für sich selbst.« SinG 86.

<sup>44</sup> Vgl. die Problematisierung der Architektur-Metapher und der »theoriebautechnischen« Umsetzung bei: Pfeiffer, Philosophie und Systemtheorie; Soentgen, Der Bau; Krawietz, Zur Einführung; Starnitzke, Theoriebautechnische Vorentscheidungen, Differenzhandhabung und ihre Implikationen; sowie Luhmann, Stellungnahme.

## Die Form der Theorie

Prinzip, einem Ursprung oder Telos. Stattdessen will er die »Entdogmatisierung der Soziologie« (SinG 85), also eine Soziologie, die sich dem Risiko der Kommunikation aussetzt und dies durchgängig zur Voraussetzung der Theorie macht. Ihre Herausforderung bleibt, »theoriebautechnisch so transparent wie möglich zu verfahren und Begriffe als Entscheidungen auszuweisen, die mit erkennbaren Folgen geändert werden können« (GesG 43).<sup>45</sup> Um die Eigendynamik und das Prozesshafte der Theorie zu betonen, also das, was mit der Architektur-Metapher nicht zu erreichen ist, spricht Luhmann auch von Theorieinszenierung.<sup>46</sup> Die Theorie inszeniert ihr Thema in riskanter Form. Die Nähe zur Ästhetik liegt auf der Hand. Es überrascht nicht, dass Luhmanns Vorschläge zur Kunsttheorie zu den besten gehören.<sup>47</sup> Die moderne Kunst wird hier geradezu zum Paradigma für die moderne Gesellschaft.

Luhmanns Interesse gilt der *Form* der Inszenierung; der *Form* der Theorie, der *Form* der Erkenntnis, der *Form* des Bewusstseins, der *Form* der Kommunikation, der *Form* der Gesellschaft et cetera. Themen interessieren ihn, insofern sie die Form zu erkennen geben, in der sie etwas behandeln, beschreiben, erklären et cetera. Jede Theorie gibt sich eine Form. Es geht um die Frage der Möglichkeit der Form, wie Erkenntnis beziehungsweise Theorie der Gesellschaft möglich ist. Anstatt wissen zu wollen, was ist, fragt Luhmann also: »Wie ist soziale Ordnung möglich?« (GesS 2, 195–284; SoZA 3, 13). Die Theorie geht von einem immer schon gelösten Problem aus. Denn es gibt das, was sie problematisiert. Sie hat es immer schon mit Formen zu tun. Sie fragt: Wie kommt es dazu, dass sich dies oder jenes so oder so unterscheiden lässt? Was sind die Voraussetzungen dafür, dass sich die Gesellschaft in dieser oder jener Form beschreiben lässt? An die Theorie wie an die Gesellschaft wird also die gleiche Frage gestellt. Ausgehend von dem, was es gibt (Theorie, Gesellschaft, soziale Formen, Wissensformen et alii) analysiert sie, wie dies möglich ist. Die Form wird als Lösung eines Problems beschrieben, und genau dadurch erhält die Theorie ihrerseits ihre Form. Ihr Gegenstand scheint ihr hinsichtlich der Lösung voraus.

Luhmanns Theorie startet mit der Problematisierung eines vorliegenden beziehungsweise vorausgesetzten Sachverhalts; sie setzt ihre Begriff (wie beispielsweise System) dafür ein, um daran andere Fragen als bisher auf-

<sup>45</sup> Luhmanns Theorie versteht sich als »Resultat des Versuchs, eine Vielzahl verschiedener Theorieentscheidungen aufeinander abzustimmen. Und nur diese relativ lockere Form des Theoriedesigns, die möglichst erkennen lässt, welche Entscheidungen getroffen sind und welche Konsequenzen es hätte, wenn man an diesen Stellen anders entscheiden würde, scheint uns angemessen zu sein als Angebot einer Selbstbeschreibung der modernen Gesellschaft.« GesG 1138 f.

<sup>46</sup> Vgl. Luhmann, Stellungnahme, 371.

<sup>47</sup> Allen voran KunG. Die Affinitäten zeigen sich an zahlreichen Theoriestellen, am auffälligsten natürlich beim Formbegriff. Ich komme darauf zurück.

zuwerfen; sie verwendet sie in diesem Sinn sozusagen performativ. Es geht – wie schon bei Whitehead – darum, bisher Unproblematisches zu problematisieren, Routinen auf Abweichungen zurückzuführen, das Konstante variabel zu setzen, die Realität unter dem Gesichtspunkt ihrer Kontingenz zu beschreiben.<sup>48</sup> Die Wahl des Bezugsproblems konstituiert die Form der Theorie. Auch die Theologie kann sich fragen, von welcher Problemstellung aus sie sich als Theologie im Unterschied zu anderen Theorieformen bestimmt, und zu welchen alternativen Sichten sie dadurch beiträgt.

Anstatt von »einer Parallellage von Aussagestruktur und Gegenstandsstruktur« auszugehen, fängt Luhmann mit »der Wahl eines Problems, das die Einheit der Differenz von Erkenntnis und Gegenstand formuliert« (SozS 90; vgl. SozS 83–91), an. Sie bestimmt die Erklärungs- und die Vergleichsmöglichkeiten. Man kann auch anders problematisieren und kommt dann zu anderen Ergebnissen (Formen). Es geht um die Frage des Standorts. In diesem Sinn ist die Theorie als eine »funktionale« zu bezeichnen. Funktionen sind hier also nicht mechanisch oder zweckrational aufzufassen, sondern als »problembezogene Regeln der Vergleichbarkeit. Sie stellen Erkenntnisgewinn in Aussicht in der Form ... des Vergleichs von Verschiedenem ... Die Verschiedenheiten werden ... weder in sachlicher noch in sozialer Hinsicht gelehnet, sondern werden nur mit einer kantischen ›Sofern‹-Abstraktion überwunden« (SinG 89; vgl. SozA 1, 9–53). Die Theorie ist dafür auf Begriffe angewiesen. Sie ermöglichen die Vergleichbarkeit des Unvergleichlichen, die Beschreibbarkeit des Singulären, die Erklärbarkeit des Unerklärlichen. Ihr Einsatz ist auch – wie bereits unter 7.1 angesprochen – eine Machtfrage. Ihre Methode ist die Abstraktion. Sie dient dem Verstehen durch Veränderbarkeit, der Stabilität des Sinns durch Modifikation (Kontextierung). Ein vertrautes klassisches Beispiel bietet der europäische Religionsbegriff. In Luhmanns Theorie leistet diese Funktion in erster Linie der Kommunikationsbegriff.

Er bestimmt die Suche nach problembezogenen, »funktionalen Äquivalenten«. Vorausgesetzt ist »ein Vergleichsgesichtspunkt ..., der die Selbstigkeit des Verschiedenen, also Ähnlichkeit trotz Differenz garantiert« (GesS 4, 38). Es handelt sich um eine dreistellige Konstellation, die – wie bereits mehrfach angesprochen – in der Semiotik das Zeichen besetzt (oder in der Mathematik die Gleichung). Die funktionale Analyse betrachtet etwas, das der Fall ist, als eine Möglichkeit, die sich mit anderen Möglichkeiten vergleichen lässt, die sie also als äquivalent behandelt.<sup>49</sup> Sie vermag nicht zu be-

<sup>48</sup> Vgl. Whitehead, Prozess und Realität. Zu einer theologischen Anknüpfung vgl. Sander, Natur und Schöpfung – die Realität im Prozess.

<sup>49</sup> »Sie bezieht Gegebenes, seien es Zustände, seien es Ereignisse, auf Problemgesichtspunkte, und sucht verständlich und nachvollziehbar zu machen, dass das Problem so oder auch anders gelöst werden kann. Die Relation von Problem und Problemlösung wird dabei

## Die Form der Theorie

gründen; sie geht gerade nicht davon aus, dass Sachverhalte Funktionen *haben*, sondern davon, dass es vom gewählten Bezugsproblem abhängt, wie man unterscheidet und zu welchen Beschreibungen man kommt. Einen Funktionalismus der Phänomene lehnt sie ebenso ab wie kausallogische Erklärungen. Denn jede Wirkung kann viele Ursachen und jede Ursache viele Wirkungen haben. Man kann folglich Ursachen und Wirkungen miteinander vergleichen, aber nicht das eine auf das andere zurückführen. Darin steckt einerseits die Kränkung, dass etwas, was als unvergleichlich gilt, dem Vergleich ausgesetzt wird. Das ist der Kern der Kritik des Funktionalismus und der Ablehnung von Seiten der Theologie. Darin besteht andererseits aber zugleich auch die Nähe zur Theologie, in der gilt: der Glaube sieht, was man sonst nicht sieht; er bietet alternative Möglichkeiten der Realität.

Die Form der Problematisierung unterscheidet die Theorie; die Wahl des Bezugsproblems bestimmt ihre Position. Sie zeichnet sich als wissenschaftliche dadurch aus, dass sie problematisiert, was im Alltag nicht hinterfragt werden muss, wo die Evidenz der sozialen Ordnung normalerweise ausreicht. Sie setzt »kontrafaktische Abstraktionen« (SozA 3, 12) ein; sie arbeitet »kontraintuitiv« (GesG 42, 1133); sie liest gegen den Strich. Es geht gerade nicht um die Frage des Nutzens, was sie einbringt, sei es positivistisch oder sei es utilitaristisch. Wissenschaft zeichnet sich im Gegenteil durch die Resistenz gegen diese Sicht aus. Dieser Akzent durchzieht Luhmanns Werk von Anfang an.<sup>50</sup> Dafür greift er auf die funktionale Theorie von Parsons zurück, um Möglichkeiten einer inkongruenten Sicht zu gewinnen, und gerade nicht um das Moment der selbstgenügsamen Bestandserhaltung oder des alternativlosen Funktionierens zu übernehmen, wie es die allgemeine Systemtheorie von Bertalanffy nahe legt (ohne dass man diese selbst darauf

---

nicht um ihrer selbst willen erfasst; sie dient vielmehr als Leitfaden der Frage nach anderen Möglichkeiten, als Leitfaden der Suche nach funktionalen Äquivalenten.« SozS 83f. Sie orientiert sich »am Problem der Komplexität ... statt am Problem der Erhaltung von Beständen«. SozS 90. »In Bezug auf ihre Gegenstände steigert sie damit das Auflöse- und Rekombinationsvermögen.« FunR 10.

<sup>50</sup> Schon seit den 60er Jahren: Vgl. Luhmann, Funktionen und Folgen formaler Organisation. Man kann dann die Künstlichkeit dieses Unternehmens kritisieren. Man sollte dabei aber nicht übersehen, dass jede wissenschaftliche Erkenntnis mit einer solchen »künstlichen« Problematisierung beginnt, dass sie Gewohntes anders betrachtet, um zu neuen Ergebnissen (Thesen, Verfahren, Daten et cetera) zu kommen. An die frühen organisationstheoretischen Arbeiten Luhmanns, die ganz im Zeichen dieser »funktionalen« Problematisierung (in diesem Fall von Verwaltungsorganisationen) stehen, knüpft auch eine erste theologische Rezeption an, für die insbesondere Karl-Wilhelm Dahms berufs- und gemeindeftheoretische Arbeiten stehen, unter anderen: ders., Beruf: Pfarrer oder »Funktionale Theorie« (an die sich auch die EKD-Umfrage der 70er Jahre *Wie stabil ist die Kirche?* angeschlossen hatte); aber auch Polemiken wie zum Beispiel die von Bahr, Kontingenz im Koffer. Ich verweise auf 6.7 und meine entsprechenden Literaturverweise dort.

reduzieren könnte, denn sie ist komplexer gebaut und hat sich ihrerseits innovativ positioniert).<sup>51</sup> Der Vorwurf des Affirmativen oder Neokonservativen verfehlt diese Pointe der Theorie Luhmanns. Diese setzt vielmehr das Normale (Vorgegebene, Selbstverständliche, Konventionelle et cetera) kontingent; es erscheint im Licht anderer Möglichkeiten.

Die Theorie Luhmanns unterscheidet sich von anderen Formen der Problematisierung. Explizit distanziert sie sich von der Kritischen Theorie und ihren Nachfolgerinnen (vgl. GesG 21 f.)<sup>52</sup>; sie ist skeptisch gegenüber Formen, die die Gesellschaft zum Problem machen, die von Defekten, Korruptioniertheit und Imperfektion ausgehen. Sie erstellt weder eine Mängelliste zur Erklärung des defizitären Zustandes der Gesellschaft noch Lösungsvorschläge, wie man diesen verbessern könnte. Stattdessen geht sie von Problemen aus, deren Lösung die Gesellschaft bietet. Strukturen werden auf die Probleme hin analysiert, die sie lösen und in dieser Lösung erhalten. Die Theorie fängt mit dem Staunen (beziehungsweise auch Schrecken) an; sie beginnt mit der Überraschung darüber, dass es das gibt, was sie beschreibt, sowie die Möglichkeit, dies zu beschreiben. Erklärungsbedürftig wird die Möglichkeit dessen, was und wie sie beschreibt. Dies läuft darauf hinaus, »das Normale für unwahrscheinlich« (SozA 3, 12) zu halten, so Luhmanns programmatische *Vorbemerkungen zu einer Theorie sozialer Systeme*: »Sie muss das Normale, alltäglich Erfahrbare ins Unwahrscheinliche auflösen und dann begrifflich machen, dass es trotzdem mit hinreichender Regelmäßigkeit zustande kommt. Die Welt, wie sie ist und bekannt ist, muss von der Aussageebene der Unwahrscheinlichkeit her rekonstruiert werden.« (SozA 3, 12)<sup>53</sup> Ausgehend von der Unwahrscheinlichkeit der Gesellschaft und

<sup>51</sup> Vgl. Bertalanffy, *General System Theory*. Vgl. hierzu auch Baecker, *Wozu Systeme?*; Fuchs, *Die Metapher des Systems*.

<sup>52</sup> Luhmann räumt durchaus ein, dass hier »eine diskutabile ethische Theorie vorgeschlagen wird, also eine Reflexionstheorie der Moral, die nachzukonstruieren versucht, wie moralisch Urteilende sich die Moral vorstellen«, hält jedoch die »Grenze harmloser Reflexionen« für überschritten, insofern diese Theorie ihre eigenen Ergebnisse unter der Hand moralisch bewertet und »zu dem Schluss kommt, dass das Befolgen diskursiv gewonnener, konsentierter moralischer Regeln moralisch besser sei als das Nichtbefolgen« (SozA 6, 175 f. Der Trugschluss besteht für ihn darin, Moral für konsensorientiert zu halten, »zumindest in der abgeschwächten Form, man würde nicht moralisch argumentieren, wenn man nicht voraussetzte, dass im Kreise der Betroffenen grundsätzlich Konsens zu erreichen sei – ein empirisch leicht zu widerlegendes Vorurteil« (SozA 6, 176, Anm. 18. Die »wichtigen, oft verheerenden polemogenen Intentionen und Wirkungen« der Moral hingegen würden unterschlagen: »Die Selbsteinschätzung der Moralisten wird unbesehen übernommen. Eine Reihe solcher, auch weltpolitisch besonders heute schwer zu begreifender Fehlurteile müsste eigentlich genügen, um einen Anlass zu geben, die Theoriegrundlagen zu überprüfen.« (SozA 6, 176.

<sup>53</sup> Man kann dies als Hauptmotiv der Theorie Luhmanns hervorheben, das »Unwahrscheinliche an der Funktionsweise sozialer Systeme begreifbar zu machen, es in seiner his-

## Die Form der Theorie

ihrer Beschreibung fragt sie nach den Bedingungen ihrer Möglichkeit. »Wie kann eine Ordnung sich aufbauen, die Unmögliches in Mögliches, Unwahrscheinliches in Wahrscheinliches transformiert?« (SozA 3, 25) Und wie kann dann »die Unwahrscheinlichkeit des Normalen ... als Theorie behandelt werden« (GesS 2, 234)?

Die Theorie und ihr Gegenstand lassen sich unter diesem Gesichtspunkt miteinander vergleichen; man kann von einer »Formkongruenz« zwischen Thema und Thematisierung ausgehen. Die Gesellschaft ermöglicht ihre eigene Problematisierung in der Form von Soziologie. In der Form der Theorie zeigt sich das Gesicht der Gesellschaft; die Theorie generiert, was sie beschreibt (vgl. GesG 1128–1134); das, was sie beschreibt, erscheint in der Form, wie sie es beschreibt.

Diese »Transparenz« der Theorieinszenierung bedeutet nicht automatisch Verständlichkeit der Formulierung. Darauf zielt die Kritik an Luhmanns Theorie: »Alles, was gesagt wird, könnte einfacher, mit weniger Worten und der Reihe nach gesagt werden«. Sie sei eher »ein Weg in den Dschungel des Undurchschaubaren«. <sup>54</sup> Luhmann selbst hält die Verständlichkeit für ein Problem, das sich (1) aufgrund der beschriebenen theoriekonstitutiven Inkongruenz zu den alltäglichen Selbstverständlichkeiten stellt, aber auch (2) aus der Unausweichlichkeit der Sequenzialität der Formulierung (wie bereits bemerkt): Wie lässt sich ein komplexer, und das heißt: nicht fixierbarer Sachverhalt in einen linearen Zusammenhang von Begriffen bringen? <sup>55</sup> »Es gibt spezifische Formulierungsprobleme in der theoretischen Produktion, die unter dem Gesichtspunkt der Verständlichkeit nicht zureichend erfasst sind; die aber gewiss auch nicht als Apologie der Unverständlichkeit aufgefasst werden sollten.« (SozA 3, 176) Diese nicht zu unterschätzenden Schwierigkeiten der »Sequenzierung des Theorieaufbaus«, wenn man so will: der Textproduktion, stehen auf der einen Seite. (3) Auf der anderen Seite stößt man auf die Selektivität der Aufmerksamkeit und des Gedächtnisses. Die Kapazitäten der Rezeption sind begrenzt. Man versteht so und nicht anders; es gibt Missverständnisse, Sympathien und Antipathien, Machtverhältnisse et cetera. <sup>56</sup> Die Theorie entsteht sozusagen erst

---

torischen Kontingenz und Irreversibilität herauszustellen und damit auch die Riskiertheit entwickelter sozialer Systeme vor Augen zu führen«. Baecker, Vorwort, 9.

<sup>54</sup> So fasst Krause diese Kritik zusammen: ders., *Luhmann-Lexikon*, 101. Vgl. Weyer, *Wortreich drum herum geredet*.

<sup>55</sup> »Kann man können, was man nicht kann?« Gripp-Hagelstange, Niklas Luhmann, 146. Vgl. Krawietz, *Zur Einführung*; Starnitzke, *Theoriebautechnische Vorentscheidungen, Differenzhandhabung und ihre Implikationen*; und Luhmanns Stellungnahme dazu: ders., *Stellungnahme*.

<sup>56</sup> Man könnte – so Luhmanns parodierender Kommentar – »auch die Unterkühltheit der theoretisch erzwungenen Abstraktionen als Ausdrucksformen wirken lassen bis hin zu der Paradoxie, dass die Texte, weil zu schwierig, den Leser vom Mitdenken entlasten und dann

im »Publikum«. Für die Kunst ist dies geläufig. Das Publikum verfolgt nicht die Produktion, sondern erlebt ein Kunstwerk.<sup>57</sup> Wie sieht eine Theorie aus, die damit rechnet? Wie kann das Wissen, dass erst die Interpretation die Theorie produziert, in die Textproduktion einfließen?

Es geht um das noch radikalere Problem der »Simultanpräsenz komplexer Sachverhalte« (SoZA 3, 175), der unkontrollierbaren Gleichzeitigkeit von Differenzen und differenten Strukturen: Text und Lektüre, Bewusstsein und Kommunikation. In jedem Moment gibt es nur diese Simultaneität: Alles, was geschieht, geschieht gleichzeitig. Bewusstsein und Gesellschaft bauen simultan konträr zu einander Strukturen auf: Eigenzeiten, Gedächtnisstrukturen, Differenzierungsformen, semantische Schemata, Sachen et cetera. »Die eigenen Strukturen können nur durch eigene Operationen aufgebaut und geändert werden – also Sprache nur durch Kommunikation und nicht unmittelbar durch Feuer, Erdbeben, Weltraumstrahlungen oder Wahrnehmungsleistungen des Einzelbewusstseins.« (GesG 93) Darin besteht der Kern des »autopoietischen« Konzepts, das einen Begriff aus der Biologie auf das Selbstreferenzproblem aus der europäischen Subjektphilosophie überträgt. Autonomie und Selbstverhältnis sind dabei mitzuassoziiieren, nicht aber Subjekthaftigkeit im Sinn eines *per se subsistens* oder eines individuellen Bewusstseins.<sup>58</sup> Das Subjekt-Objekt-Schema wird damit ebenso untergraben wie die darauf aufbauende transzendente Logik. Ich erinnere an 7.2. Stattdessen erscheint eine operative autologische Konstellation, die bei Luhmann auch als »empirisch« bezeichnet wird. In diesem Sinn finden gleichzeitig verschiedene Bewusstseinsprozesse (milliardenfache Wahrnehmungen, Vorstellungen, Empfindungen et cetera) und verschiedene Kommunikationsprozesse (Interaktionen, schriftliche oder Telekommunikationsformen, Organisationen, Gesellschaft, Politik, Religionen oder Wissenschaft) statt, die

nur noch dem Satzfluss folgend durchgelesen werden können.« GesG 1129. Es gibt einfache und es gibt schwierige Luhmann-Texte. Die schwierigen (weil in Andeutungen geschrieben) schaffen es, die Leserinnen und Leser mehrfach in diese »entlastende« Situation zu bringen. Man kann sie dann sicherlich auch – im Sinn Luhmanns – als Selbstbeweis dafür lesen, dass Kommunikation etwas anderes ist als Verständigung.

<sup>57</sup> Es sei denn die Aufmerksamkeit ist auf die Produktion als Teil des Kunstwerkes gerichtet.

<sup>58</sup> Der Begriff der »Autopoiesis« taucht schon im Einleitungswerk *Soziale Systeme* als ein wichtiges Theorieelement auf. Man sollte seine Bedeutung allerdings nicht überschätzen. Die Theologie neigt dazu. Wichtiger ist die Selbstreferenz-Paradoxie, in der sich dieser Begriff erschließt. Er ist vor allem gegen den transzendentallogischen Ausweg gerichtet. Zum Begriff »Autopoiesis« vgl. vor allem Luhmann, *Autopoiesis als soziologischer Begriff*; SoZA 6, 55–112; WisG 28–30, 128–135; GesG 65–68. Den Begriff selbst belegt Luhmann mit Referenz auf die Biologie von Humberto R. Maturana und Francisco Varela. Das Konzept hat aber eine längere philosophische Tradition, die spätestens mit Plotins Gottesbegriff beginnt und sich im 18. Jahrhundert beziehungsweise dann in der Romantik als wissenschaftliches Paradigma zu etablieren beginnt. Außerdem spielt es in der Kunst eine Rolle.

### Die Form der Theorie

sich aufeinander auswirken. Kopräsenz bedeutet Koevolution. Von dieser Simultaneität verschieden strukturierter Formen geht Luhmanns Theorie aus, mit anderen Worten: von Freiheit. Ihre Frage lautet, »wie Sozialität unter der Bedingung von Gleichzeitigkeit (= Unkontrollierbarkeit) überhaupt möglich ist« (GesG 29, Anm. 21).

Die Frage nach der Möglichkeit sozialer Ordnung lässt sich unter dieser Voraussetzung nicht mehr mit dem Hinweis auf eine (zugrundeliegende oder zu erzielende) Einheit, ein Bewusstsein, einen Konsens, eine Sprache oder Kultur, einen Wertekanon oder eine wahre Religion beantworten; sie verschärft sich: Wie ist Sozialität angesichts von Freiheit überhaupt möglich?<sup>59</sup> Wie soll dann die Theorie noch erreichen, was sie beschreibt? Jede Beschreibung läuft ihrem Gegenstand hinterher. Jede Form von Beschreibung verlangt nach einer »Zweifassung«, nach einer »Wiederbeschreibung« oder, wie Luhmann auch formuliert nach einer »Art Parallelpoesie ..., die alles noch einmal anders sagt«. (SozA 3, 177)<sup>60</sup> Die differenten Sichten polytextieren die Welt; kein Text hat das letzte Wort; Gesellschaft ist der Begriff für eine Differenz, für die Gleichzeitigkeit des Unterschiedenen.

### 7.5 Zumutungen der Komplexität

Die Grenzen liegen in der Theorie selbst. Standort, Problemstellung, Methodik, Darstellungsform et cetera filtern, wie sich die Welt zu erkennen gibt. Diese Selektivität ist unausweichlich. Sie ist konstitutiv für jede kognitive Ordnung. Genauer gesagt, geht es um zwei Seiten, um Einschränkung und Erweiterung von Komplexität. Mit dieser These deputierte Luhmann 1971 in der Kontroverse mit Habermas: *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung?*<sup>61</sup> Seitdem begleitet die Komplexitätsreduktionsthese die Theorie Luhmanns und zugleich – wie der Titel der Publikation fälschlicherweise nahe legt – ihre Diskreditierung als technokratische Theorie. Worin aber besteht ihre Aussage?

Jede Theorie gibt nur einen begrenzten Blick frei; sie verfährt reduktiv; sie ist eine »Art von Selbsteinschränkung« (SozS 7), »ein sich selbst limitierender Kontext« (SozS 12). Darin besteht die soziologische Kränkung der Wissenschaft. Diese sieht nicht, was sie nicht sehen kann. Die »Eigenblindheit« (WisG 543) ist konstitutiv für jede Erkenntnis; sie lässt sich nicht eli-

<sup>59</sup> Luhmann verweist in diesem Zusammenhang auf Mead: GesG 29, Anm. 21.

<sup>60</sup> Luhmann deshalb auch einmal im Interview: »Was ich bisher geschrieben habe, ist alles noch Null-Serie der Theorieproduktion.« Ders., Archimedes und wir, 142. Vgl. SozS 115.

<sup>61</sup> Habermas / Luhmann, *Theorie der Gesellschaft*. Die Theologie, insbesondere die katholische, hat sich in und nach der Debatte – wie unter 6.6 und 6.7 dargestellt – weitgehend auf die Seite der Theorie des kommunikativen Handelns geschlagen.



minieren; sie ist die Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis. Man muss verschweigen, um etwas sagen zu können. Auch der Konsens gründet (wie das Bewusstsein oder kulturelle Schemata) auf einem Ausschluss. Aus einer (zeitlich beziehungsweise systematisch) anderen Position lässt sich aber beschreiben, was ausgeschlossen, was unbewusst oder implizit geblieben, ist. Zum Schicksal jeder Beschreibung gehört es, dass sie wieder beschrieben werden kann. Dies trifft auch für Wiederbeschreibungen wieder zu. Durch ihre Form der Beschreibung exponiert die Theorie ihre »blinden Flecken«, ihre latenten Strukturen, das Exkludierte, Unbewusste, Intransparente: all das, dem sie verdankt, dass sie beschreiben kann, was und wie sie beschreibt, und dass andere genau darauf achten können.

Das Achten auf das, was dahinter steckt, hat sich seit der Ideologiekritik und der Psychoanalyse durchgesetzt und im französischen Dekonstruktivismus eine seiner modernen Formen des 20. Jahrhunderts gefunden. Dies hat allerdings nicht dazu geführt, die »Blindheit« als universales epistemologisches Konstitutivum vorauszusetzen, also auch auf die Aufklärung selbst zu beziehen.<sup>62</sup> Diese hat ihrerseits zu anderen unbedingten Fundamenten, zu *inviolable levels* geführt: Vernunft, Subjekt, Bewusstsein, Freiheit, Zeichen, Sprache, Schrift, Kultur et alii. Doch kein kognitives oder semantisches System entkommt seiner eigenen Blindheit, und dies heißt: seiner Wiederbeschreibbarkeit im Sinn eines Achtens auf die blinden Flecken: die Philosophie und die Soziologie nicht, die Therapie und die Organisationsberatung nicht.

Luhmann plädiert deshalb für eine »Abklärung der Aufklärung« (SoZA 1, 66–91), so die programmatische Formulierung in seiner Antrittsvorlesung von 1967. Sie unterscheidet sich von einer Aufklärung, die meint, die Transparenz gegenüber der Intransparenz steigern zu können. Sie weist diese darauf hin, wie wenig sie über sich selbst aufgeklärt ist. Eurozentrismus, Anthropozentrismus, Androzentrismus, Halbierung der Vernunft sind einige der bekannten Stichworte dafür. Es hat sich herausgestellt, dass die Vernunft nicht wie ein Fels in der Brandung steht, nicht außerhalb, sondern vielmehr involviert in das, was sie aufklärt. In diesen Strudel sind längst die

<sup>62</sup> *Ich sehe was, was du nicht siehst*, lautet der Titel eines Aufsatzes, in dem Luhmann (in einfach verständlicher Form!) auf diese Problematik eingeht: SoZA 5, 228–234. Die moderne Gesellschaft ist auf »Latenzbeobachtung« eingestellt, auf das Aufdecken von latenten Strukturen: »Unbewusstem«, »erkenntnisleitenden Interessen«, »Ideologien« et alii. Dies führt nun aber nicht zu einem besseren Wissen, nicht zu einer fortschreitenden Aufklärung. Denn jede Erkenntnis ist davon betroffen, auch die aufklärende. Jede Erkenntnis beruht auf Begrenztheit als Bedingung ihrer Möglichkeit. »Zu sehen, was andere nicht sehen können (und dem anderen zu konzederen, dass er nicht sehen kann, was er nicht sehen kann), ist gewissermaßen der systematische Schlussstein der Erkenntnistheorie – das, was an die Stelle ihrer Begründung a priori tritt.« SoZA 5, 49. Vgl. Fuchs, Das Unbewusste in Psychoanalyse und Systemtheorie.

## Die Form der Theorie

*inviolable levels* der Aufklärung selbst geraten: Rationalität, Subjektivität, Bewusstsein. Aufklärung einmal in Gang gesetzt kann auch vor sich selbst nicht mehr Halt machen.<sup>63</sup> Der sogenannte Prozess des Reflexivwerdens, die Reflexivität der Aufklärung setzt bekanntlich spätestens mit dem Historismus des 19. Jahrhunderts ein. Er gründet freilich in der fundamentalen Umstellung von Tradition auf Reflexion schon bei Descartes, die darauf hinausläuft, alles in diese sehr spezifische Erkenntnisform zu bringen. Er erreicht in der »Dialektik der Aufklärung« seinen reflektierten Höhepunkt. Es gibt keine dekonstruktionsfreien Sinnzonen mehr. Die Intransparenz lässt sich nur verschieben, aber niemals beseitigen. Davon geht Luhmann für seine Theoriebildung aus. Er stellt sie in diese Tradition, einschließlich der »Einsicht in die eigene Blindheit« (SozA 5, 231) und die »eigene Dekonstruierbarkeit« (GesG 1135). Die Theorie enthält die Möglichkeit zur Dekonstruktion. Insofern trägt sie der Radikalisierung der Aufklärung in der Moderne Rechnung.

Alles Manifeste lässt sich in Kontingentes transformieren. Die Wissenschaft kann »weder Begriffe noch die Welt als feste Vorgabe« (SinG 25; vgl. GesG 554) behandeln. Darin stimmt Luhmann schon 1971 mit Habermas überein. Der Unterschied liegt nicht in der Einschätzung der Kontingenz, sondern im Moment der Blindheit als Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis: Jede Erkenntnis beginnt naiv; den archimedischen Punkt gibt es nicht. Dies gilt auch für Unterscheidungen der Kommunikation: kommunikativ und strategisch, Handeln und Erleben, eigentlich und äußerlich et cetera. Die Transformationsgeschwindigkeit nimmt allerdings in der modernen Gesellschaft zu: die »laufende Transformation von Prämissen, die vordem als notwendig und natürlich angesehen wurden, in kontingente und künstlich gewählte Limitierungen« (GesG 892). Entsprechend steigt das Verlangen nach Eindeutigkeit und Orientierung: in der Politik, der Wirtschaft, der Moral und nicht zuletzt der Religion.

»Jene Spirale der komplexierenden Vereinfachungen und der Steigerung von Unsicherheiten durch Reduktionen, die auf Komplexität reagieren, gehört seit Babel zu den theologisch erwartbaren Sachverhalten.« (FunR 305) »Hyperkomplexität« wird zum anderen Begriff für »Polykontextualität«. Er verweist auf die prekäre (soziale wie epistemologische) Lage, die entsteht, wenn das Moment der Komplexität in der Erkenntnis, in den semantischen Strukturen (bewusst) mitberücksichtigt wird. Ausgeschlossen ist dadurch: besseres Wissen. Luhmann fasziniert, wie »Beschränkungen eines Systems in Bedingungen der Steigerbarkeit umgeformt werden können, wobei das, was dabei herauskommt, jeweils als Erkenntnis behandelt

<sup>63</sup> Vgl. auch Orth, Das verwundete Cogito.

wird« (WisG 528).<sup>64</sup> Er interessiert sich nicht nur für das Dekonstruktionsproblem, sondern für beide Seiten, das heißt: für die Möglichkeiten des Lösens *und* Bindens von Formen. Man könnte auch sagen für Morphogenese aus Zerfall. Dafür greift er von Anfang an auf den Sinnbegriff zurück. Dieser bezeichnet sozusagen das Rekombinationsvermögen semantischer Formen. Er steckt weder in Intentionen noch in Zeichen, denen man ihn richtig entnehmen könnte. Vielmehr hat er mit Selektivität zu tun, deren andere Seite die »Komplexität« darstellt (vgl. insbesondere SozS 45–51).<sup>65</sup> Die Anknüpfung an die – unter 6.5 besprochene – Kommunikationstheorie von Shannon ist hier deutlich zu erkennen. Jede Aktualisierung von Sinn zieht Potenzialisierungen nach sich. Die Differenz von fester und loser Kopplung von Formen im späteren Medium-Form-Schema greift dies wieder auf. Wie ein Satz Wörter koppelt, die dadurch nicht verbraucht werden, sondern im nächsten Moment für andere Kopplungen zur Verfügung stehen, so lässt sich dies auf Sinn überhaupt übertragen. »Die Stabilität des Mediums beruht auf der Instabilität der Formen.« (KunG 209) Auf den Sinn für das Transformationspotenzial von Sinn kommt es an.

Der Prozess erfasst alles. »Abschlussgedanken« oder Ausdrücke wie »niedriger« oder »höher« (GesG 1142) verbieten sich von da her. Therapeutische Effekte sind ebenso wie Fortschrittsvorstellungen skeptisch zu betrachten, zumindest für die Soziologie. Es gibt immer nur die Möglichkeit der Erweiterung des (kommunikativen, kognitiven, wissenschaftlichen et alii) Strukturreichtums. Diese ruft jedoch nicht mehr Orientierung hervor, weder für die alltägliche Lebenswelt noch für die empirische Forschung. Denn: »Nur Komplexität kann Komplexität reduzieren.« (SozS 49) Welches Wissen kann eine Theorie der Gesellschaft also hervorbringen? Sie kann (wie die klassische Rhetorik) dazu beitragen, »Probleme anders und im Hinblick auf neuartige Lösungen zu formulieren« (GesG 1133).<sup>66</sup> Dazu tritt Luhmann an und stellt sich damit ausdrücklich in die Tradition von »Querdenkern« wie Marx, Nietzsche oder Freud, von Theorien die sich für inkongruente, kontraintuitive Perspektiven interessieren. Alternative Sichtweisen zu provozieren, ist sein Interesse von Anfang an. Den Erfolg sieht er darin, nicht das letzte Wort, sondern Konkurrenz zu bekommen, nicht zum Klas-

<sup>64</sup> »Das System vereinfacht sich nicht, es komplexiert sich in dem Versuch, Formen des vereinfachenden, aggregierenden, dekomponierenden Umgangs mit der eigenen Komplexität zu finden.« FunR 304. »Alles, was bei diesem Prozess der Umformung von Beschränkungen in Bedingungen der Steigerbarkeit herauskommt, ist für das jeweilige System Erkenntnis.« SozA 5, 52. »Komplexifikation durch Simplifikation durch Komplexifikation durch Simplifikation.« WisG 386.

<sup>65</sup> Vgl. Luhmann, Art. Komplexität.

<sup>66</sup> »Es wäre ... viel damit zu gewinnen, könnte man Bekanntes aus ungewohnten, inkongruenten Perspektiven neu beleuchten oder anders kontextieren.« GesG 42.

## Die Form der Theorie

siker zu werden,<sup>67</sup> sondern Störenfried zu bleiben, nicht zu affirmieren, sondern zu irritieren. Wissen in der Tradition der Moderne führt »zur laufenden Erzeugung inkongruenter Perspektiven« (GesG 876). Inwiefern die Menschen dieser Form von Wissen gewachsen sind, wird sich zeigen. Luhmann selbst sieht Anlass zu »schlimmsten Befürchtungen« (SozA 5, 233. Vgl. GesS 3,443). Die Gesellschaft ist eine Zumutung für die Individuen.

Zu dieser gehört die Umstellung von vertikaler auf horizontale Differenzierung: Die Moderne durchkreuzt segmentäre oder lokale Grenzen, Zentrum-Peripherie-, Gender- oder Schicht-Differenzen mit universalistischen Codierungen: Politik, Wirtschaft, Recht, Bildung, Liebe, Kunst, Wissenschaft, Massenmedien et alii.<sup>68</sup> Sie gelten unabhängig vom Ort, vom Geschlecht oder von der Herkunft. Sie verteilen sich nicht nach Personen oder Räumen, sondern nach ihrem Sinn. Die einen lassen sich nicht durch die anderen ersetzen oder steuern. Man muss unterscheiden können, wann es worauf ankommt. Probleme entstehen, wenn die Grenzen verwischen (vgl. GesG 743–776). Dies fällt auch auf den christlichen Glauben zurück, der daran selbst nicht unschuldig ist. Die universalistischen Systeme der Moderne integrieren (beziehungsweise inkludieren und exkludieren) allerdings nicht eschatologisch, sondern karriereförmig, und nicht über Sakramente, sondern über Organisation (Unternehmen, Bürokratien, Vereine et cetera).

Eine andere Zumutung dieser Gesellschaft besteht in der auf der Schrift basierenden Ungleichzeitigkeit von Vollzugs- und Beschreibungsformen. »Semantische Veränderungen folgen den strukturellen in beträchtlichem Abstand. Das Kondensieren von Sinn durch Wiederholen und Vergessen unter neuartigen Bedingungen braucht Zeit. In dieser Hinsicht, das ist unser Eindruck, steht die moderne Gesellschaft erst am Anfang. Die deutlich erkennbare Unzufriedenheit mit allem, was derzeit im Angebot ist, könnte ein fruchtbarer Anfang sein.« (GesG 1142; vgl. GesG 288–290, 983<sup>69</sup>) Man kann

<sup>67</sup> Luhmanns größte Befürchtung war es, eines Tages selbst zum Klassiker zu werden. Deshalb setzte er viel daran, eine Schulbildung zu verhindern, ohne dass ihm dies letztendlich gelungen wäre. Man spricht von der Bielefelder Schule. Die Luhmann-Liste umfasst weit über 500 Teilnehmerinnen und vor allem Teilnehmer. Die Tradition hat längst angefangen.

<sup>68</sup> Zu Luhmanns These von der Transformation der Gesellschaft von vertikaler zu horizontaler Differenzierung vgl. insbesondere das 4. Kapitel von GesG 595–865. Zu dem damit verbundenen spezifischen Code-Begriff vgl. GesS 3, 259–357; SozA 4, 13–31; ÖkoK 75–100; KunG 301–318. »Um den allgemeinen Verwendungszusammenhang von Zeichen bzw. Symbolen zu bezeichnen, sprechen wir im folgenden von Semantik und reservieren den Begriff des Codes für strikt binäre Strukturen. Damit soll zugleich klargestellt werden, dass wir nicht den linguistischen ... Begriff des Codes verwenden.« GesG 221, Anm. 49; vgl. GesG 750. Vgl. Schimank, Theorien gesellschaftlicher Differenzierung; ders. / Volkmann, Gesellschaftliche Differenzierung; Nassehi, Differenzierungsfolgen; Stichweh, Die Weltgesellschaft.

<sup>69</sup> Zu Luhmanns Semantik-Begriff vgl. insbesondere GesS 1, 9–71; GesG 866–1149. Zu seiner Problematisierung vgl. Kogge, Semantik und Struktur; Martens, Struktur, Semantik

die Beschreibungen auf die Form der Gesellschaft hin wiederbeschreiben. Dadurch entsteht keine Abbildung, sondern eine Differenz, keine Synchronisierung, sondern eine Desynchronisierung. Das, was ist, wird mit einem Unterschied konfrontiert. Daran kann man dann Kritik, Reformen oder Theorien knüpfen. Diese lassen sich wiederum auf gleiche Weise betrachten. Vollzug und Beschreibung kommen in keinem dieser Fälle zur Deckung. Transparenz lässt sich nicht herstellen. »Das, was die Kommunikation ... bezeichnen will, hat nie auch nur die geringste Ähnlichkeit mit kommunikativen Formen, und das gilt selbst dann, wenn die Gesellschaft (wie hier) als Kommunikationssystem beschrieben wird.« (GesG 884 f.)<sup>70</sup>

Die Wissenschaft und ihre Theorien (einschließlich der theologischen) tragen zu dieser Zumutung bei. Sie steigern die Unsicherheit. Die eigenartige Biegsamkeit der Theorie Luhmanns, die ihr die Kritik einbrachte, sich ständig anzupassen und dadurch gegen Kritik resistent zu sein, ist Ausdruck davon.<sup>71</sup> Die Revidierbarkeit wird zur Kompensation der Selektivität. Luhmann beschreibt das Problem selbst kritisch auf dem Hintergrund der Dekonstruierbarkeit allen Wissens. Er sieht aber keinen Ausweg: Die Gesellschaft lässt keine andere Wahl. »Es ist leicht zu sehen, dass diese zunehmende Sophistik von Beschreibungen ihrerseits Gegenbeschreibungen auslöst – heute zum Beispiel in der Form ›fundamentalistischer‹ Bewegungen. Aber auch das führt zu keinem Fortschritt« (GesG 893, vgl. ebd. 795–801).<sup>72</sup> Luhmann verharmlost das Problem nicht, im Gegenteil, er arbeitet es in seiner Aporetik heraus: Der Fundamentalismus ist eine Lösung, die die Zumutung der Komplexität verschärft; die Gewalt erscheint als verzweifelter Ausdruck dieser Ausweglosigkeit.

Eine Kommunikationstheorie in dieser Form mutet sich Probleme zu, die sie nicht mehr lösen kann. Über die Problematisierung der Gesellschaft entdeckt sie ihre eigene Problematik.<sup>73</sup> Sie parodiert sich selbst. In den Mög-

---

und Gedächtnis; Stäheli, Die Nachträglichkeit der Semantik; Stichweh, Semantik und Sozialstruktur.

<sup>70</sup> Als »Beweis« fügt Luhmann hinzu: »Die Beschreibung erfordert nur einen Satz. Aber die Gesellschaft ist nie und nimmer ein Satz.« GesG 885, Anm. 38.

<sup>71</sup> Robert Spaemann hat in seiner Laudatio zur Verleihung des Hegelpreises an Luhmann 1989 hervorgehoben, dass die Theorie unter diesen Bedingungen nicht »ein für allemal fertiges Passepartout« sein könne, sondern »ihre eigene Dynamik« entfalte. Ders., Niklas Luhmanns Herausforderung der Philosophie, 59.

<sup>72</sup> Dieser Zusammenhang, in den Luhmann die Fundamentalismen stellt, ist für die Theologie interessant. An anderer Stelle formuliert er noch einmal etwas anders: »Wie schwer dies zu akzeptieren ist [dass die Gesellschaft keine andere Wahl lässt, als dass Beschreibungen anderen Beschreibungen und Wiederbeschreibungen ausgesetzt sind, BF], kann man an dem Entstehen fundamentalistischer Gegenbewegungen erkennen, an dem verzweifelt Verlangen nach Sinn und nach Selbstverwirklichung.« WisP 59. Verwiesen sei hierzu auch auf 7.1 sowie meine Anmerkung 17 im 6. Kapitel.

<sup>73</sup> Dies mag an das Parmenides-Fragment »to gar auto noein estin kai einai« erinnern. In

## Die Form der Theorie

lichkeiten, die sie vor Augen führt, warnt sie vor der Gesellschaft in eben dieser Gesellschaft.<sup>74</sup> Das, was sie beschreibt, holt sie wieder ein. Ihr Ausgang bleibt offen. Alle Beschreibungen können wieder beschrieben werden. Dieses Vermögen ordnet sie nicht einem sozialen Willen zur Selbsterhaltung zu, sondern dem Sinn: Er verhindert, dass die Welt in ihrer Bestimmung erstarrt, dass sie auf einen Inhalt »zusammenschrumpft und darin verschwindet« (SinG 34);<sup>75</sup> er stellt sie vor ihre Möglichkeiten, wie sie sein könnte; er verweist – wie insbesondere in der Phänomenologie Husserls herausgearbeitet – auf die Unverfügbarkeit der Welt, die erkennbar wird um den Preis des gerade in dieser Erkenntnis Unzugänglichen; in Luhmanns Diktion: »Die Realität ist das, was man nicht erkennt, wenn man sie erkennt.« (SoZA 5,51). Es wäre verkehrt, diesen Satz antirealistisch zu interpretieren. Er besagt nicht, dass es sie nicht gibt, aber als unmarkierte bleibt sie alternativlos; erst die Markierung ermöglicht den Wechsel der Positionen, den Spielraum für Alternativen oder das Lösen von Sinnformen, um neue zu bilden. Es geht nicht um die »Dekomposition einer ursprünglichen Einheit, sondern um die Emergenz von Unterschieden in einem als unmarkiert vorauszusetzenden Weltzustand« (GesG 598, Anm. 5). Dieser erscheint nicht als Gesamtheit aller Dinge und Relationen, als Aggregat von Zuständen oder als universale Superidentität, sondern als Korrelat der in ihm gezogenen Grenzen; er ist nicht das Fernliegende, sondern die andere Seite jeder Bezeichnung. Dies läuft weder auf Relativismus noch auf Nihilismus hinaus, sondern auf die Unterscheidbarkeit von Standorten.<sup>76</sup>

der Theorie Luhmanns kann man diese Identifikation von Sein und Denken beziehungsweise Vollzug und Beschreibung allerdings nicht monistisch verstehen. Sie gibt am Begriff der Semantik »zugegeben ... wortsinnwidrig ... alle semiologischen Konnotationen auf« und stellt »nur auf die Auszeichnung ab, die Beobachtungen erfahren, wenn sie als Beschreibung fixiert, also als bewahrenswert anerkannt und für Wiederholung bereitgehalten werden. Gemeint ist also nicht ein Zeichen für etwas anderes (obwohl es natürlich eine Zeichensemantik geben kann), sondern eine Struktur der Autopoiesis von Kommunikation.« WisG 108 f. Vgl. kritisch Kogge, Semantik und Struktur; Stäheli, Sinnzusammenbrüche.

<sup>74</sup> Diesen Gedanken findet man bei Luhmann im Bezug auf die Ethik als Reflexionstheorie der Moral. Interessant ist dabei, dass er diese mit Humor und Paradoxie in Verbindung bringt: »Angesichts dieser Sachlage ist es die vielleicht vordringlichste Aufgabe der Ethik, vor Moral zu warnen ... Das 18. Jahrhundert hatte zu diesem Zweck den Humor erfunden, gleichsam als Wellenbrecher für überraschende Moralstürme. Aber das setzt zu viel Disziplin ... voraus. Auch ist das Warnen selbst ja eine paradoxe Tätigkeit mit dem Ziel, ihre eigene Überflüssigkeit zu erzeugen.« Ders., Paradigm lost, 41 f. Für die Theologie ist dies geläufig. Man denke nur an die Prophetie. Die Jona-Novelle bringt dies auf humorvolle Art zum Ausdruck. Vgl. mit Blick auf die Diakonie Fresacher, Glaube und Soziale Arbeit.

<sup>75</sup> Vgl. Rustemeyer, Sinnformen; Schützeichel, Sinn als Grundbegriff bei Niklas Luhmann.

<sup>76</sup> »Sie [die Einwände gegen diese Sicht, BF] denunzieren eine solche Position als ›Relativismus‹, und dies mit Recht, wenn man dabei eines von den zahlreichen Bewusstseinsystemen im Auge hat. Aber wir meinen hier [mit Welt, BF] nicht ein Korrelat von Be-

## Zumutungen der Komplexität

Das Besondere der Theorie Luhmanns besteht darin, dass sie Religion in diesem Zusammenhang behandelt, also in ihrem eigenen Zentrum. Dabei geht es allerdings – wie gezeigt – weder um die Vorgabe oder Letztgültigkeit noch um das Machen oder Übertragen von Sinn. Die Theorie distanziert sich von Zweckrationalität oder Sozialtechnologie ebenso wie von empiristischen oder biologistischen Erklärungen. In diesem Sinn (!) präsentiert sie sich als Sinntheorie. Sie interpretiert die Semantik von der Pragmatik her, die Gesellschaft als differenzierte, polykontexturale soziale Praxis des Verstehens, an der sie selbst beteiligt ist. Ihr Begriff für diese Lage lautet: Kommunikation. Die soziologische Beschreibung führt sie in die Paradoxie eines solchen Unternehmens.

---

wusstsein, sondern ein Korrelat von Kommunikation, und nicht ein Bezweifeln der Realität der Dinge, sondern das Problem der Einheit, das sich immer stellt, wenn man Unterscheidungen einsetzt, um Informationen zu gewinnen.« GesG 153 f., Anm. 209. Ähnliches lässt sich gegen den Einwand des Antirealismus oder Nihilismus sagen: »Eine Unterscheidung negiert nicht etwa das, was sie nicht bezeichnet, sondern setzt es als ›unmarked space‹ gerade voraus«. GesG 222. Ich erinnere an 6.7.

## 8 Die Lücke des Systems oder: Der Standort theologischer Theoriebildung als Problem der Fundamentaltheologie

### 8.1 Thematisierbarkeit der Nichtthematisierbarkeit

Meine Untersuchung ist von der über die vergangenen 50 Jahre konsolidierten historischen Aufmerksamkeit der Theologie für die Kommunikation ausgegangen. Sie hat diese einerseits analysiert: in ihren Rekursen auf das Vatikanum II sowie in ihren Referenzen auf Paradigmen der Wissenschaft des 20. Jahrhunderts (Positivismusstreit, hermeneutische, linguistische und kulturtheoretische Wende). Sie hat diese andererseits mit dem kommunikationstheoretischen Potenzial der Gegenwart konfrontiert, das sich erst in Ansätzen abzeichnet und ein Umdenken verlangt, das heute noch nicht absehbar ist. Welche Probleme handelt sich die Theologie ein, wenn sie bei der wissenschaftlichen Behandlung ihres Gegenstandes von Kommunikation im sich andeutenden modernen Sinn ausgeht? So lautet die Ausgangsfrage (1. Kapitel). Ihr sind die vergangenen Kapitel in Variationen nachgegangen, ohne sie dabei laufend explizit zu wiederholen: im Bezug auf das Vatikanum II (2. Kapitel), auf die daran anknüpfende Theologie, vor allem in ihrer fundamentaltheologischen Ausarbeitung, katholischer wie reformatorischer Provenienz (3., 4. und 5. Kapitel), und auf das vorhandene Theoriepotenzial, wie es im Moment in der Wissenschaft, insbesondere der Soziologie, zur Verfügung steht (6. und 7. Kapitel).

Die Untersuchung ist sozusagen durch einen doppelten Filter gelaufen: einen fundamentaltheologischen und einen kommunikationstheoretischen. Dieser verteilt sich nicht nur sukzessiv auf die entsprechenden Kapitel, sondern die fundamentaltheologischen sind zugleich kommunikationstheoretisch informiert und die kommunikationstheoretischen ihrerseits fundamentaltheologisch orientiert.

Am Ende fällt nun in diesem Kapitel der Blick auf den Anfang zurück. Dabei geht es weder um die Explikation der vorausgegangenen Ausführungen in ihrem (eigentlichen) Ansatz noch um deren Rekapitulation in einem (summarischen) Ganzen, das sich nun am Ende zusammenfügte. Die Unhintergebarkeit der Selektivität kehrt vielmehr wieder. Man kann keine Quintessenz ziehen, ohne einerseits weiteren Text hinzuzufügen, der andererseits denselben (zeitlichen, linguistischen, semantischen, epistemologischen et cetera) Beschränkungen unterliegt, wie der Text, auf den er sich bezieht. Der Ertrag lässt sich nicht Kapitel für Kapitel einsammeln. Er ist bereits darin zu



finden. Ebenso wenig lassen sich daraus Ratschläge für die Theologie (die Soziologie, die Wissenschaft, die Kirche oder die Gläubigen) formulieren, die ihr sagen, wie man es besser macht. Eher kommt es auf die Fragen an, die diese Untersuchung aufwirft. Ihr Ergebnis lässt sich auf seine Form wieder anwenden: am vorliegenden Text kann man feststellen, was nicht drinnen steht; man kann ihn auf seinen eigenen Fokus hin lesen; man kann auf die Grenzen achten, die seinen Horizont abstecken et cetera.<sup>1</sup> Dabei geht es nicht nur um den mehr oder weniger wissenschaftlich stringenten Duktus der Argumentation oder um den mehr oder weniger literarisch raffinierten Stil der Darstellung oder um das mehr oder weniger differenzierte Niveau der Reflexion, sondern in all dem um den Standort der Erkenntnis: um die Position, die darin bezogen wird; um die Sicht, die sich darin im Unterschied zu anderen abzeichnet. Darin besteht die Lücke des Systems. Sie begründet die Erkenntnis – im wissenschaftlichen wie im gläubigen Sinn. Sie regt zur Auseinandersetzung in die eine oder die andere Richtung an. Auf diese Weise ermöglicht sie auch die hier vorgelegte Bearbeitung des Themas in Form von Theorie und ihre – noch nicht absehbare – Resonanz.

Die Kommunikation in der modernen Gesellschaft lenkt die Aufmerksamkeit genau darauf. Sie schließt die Thematisierbarkeit der Nichtthematisierbarkeit ein. In diesem Sinn kann man Wittgensteins berühmtes Diktum: »Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen« (TL 7), kommunikationstheoretisch wenden: An dem, was geäußert wird, kann man erkennen, was dabei verschwiegen wird. Davor ist auch eine theologische »Gegen-Grammatik«<sup>2</sup>, die thematisieren will, was sich nicht thematisieren lässt, nicht gefeit. Dies gilt für wissenschaftliche wie für andere literarische Darstellungen, für schriftliche wie für mündliche, für sprachliche wie für nichtsprachliche, bildliche, architektonische oder rituelle Formen. Man kann erkennen, wie die Kommunikation heute Transparenz verspricht und darin Fortschritt in Aussicht stellt. Darin besteht ihre Fiktion. Sie beerbt damit die aufklärerische Vision der Vernunft und des Subjekts. Bei genauerer Betrachtung, treten die Muster hervor, die sich stattdessen dazwischen schieben: in Form von Erwartungen, Schemata, Metaphern, Sprachfiguren, Theorien et cetera. Dazu gehört auch das moderne Versprechen größerer Transparenz.

<sup>1</sup> Daran kann man dann wiederum von theologischer oder soziologischer oder anderer Seite Kritik anschließen: man kann kritisieren, dass die eine oder die andere Sicht vernachlässigt werde; man kann auf den Eurozentrismus hinweisen oder auf den Abstraktionsgrad oder auf andere Aspekte, die mir nicht aufgefallen sind; man kann die Ausgewogenheit oder die Pointierung vermissen; man kann sich zur Beurteilung an der katholischen Tradition orientieren oder an anderen religiösen, dogmatischen oder wissenschaftlichen Gesichtspunkten. In all dem kann man dann wiederum eine Bestätigung der Resultate sehen oder nicht – und so weiter.

<sup>2</sup> Sander, Nicht verschweigen, 134.

## Die Lücke des Systems

Was die Philosophie heute über das Denken (und Empfinden) weiß, kann man unter anderen Vorzeichen ebenso auf die Gesellschaft übertragen. Ähnlich wie die Neurologie<sup>3</sup> steht die Soziologie mit ihren Kenntnissen erst am Anfang: Wir wissen zu wenig und begnügen uns mit einfachen Modellen. Wie aber das Gehirn die komplette Einsicht in sein System und das Bewusstsein die totale Aufklärung über sich selbst ausschließen, so entzieht sich die Kommunikation ihrer wissenschaftlichen Beschreibung. Der Grund hierfür liegt nicht nur in den mangelnden (psychischen, zeitlichen, technischen oder finanziellen) Kapazitäten, die dafür nötig wären, sondern vor allem in der Logik der Selbstreflexion, die nicht mehr zu einem Objekt kommt. Denn es handelt sich nicht um die Thematisierung von (unabhängigen) Tatsachen, sondern um die Thematisierung der Voraussetzung dieser Thematisierung selbst: sie basiert selbst auf dem, was sie thematisiert; sie beruht auf demselben Vollzug. Die Form und der Unterschied der Formen treten dadurch hervor. Dem ist an keiner Stelle mehr zu entkommen: Die Kommunikation macht sich das Wissen über sie – das überhaupt erst durch sie ermöglicht wird – im selben Zug wieder zu eigen.

Wie verändert sich die Theologie, wenn sie auf dieser Basis zu ihrem Gegenstand in der Form von Wissenschaft findet? Die soziologischen Problematisierungen können bei der theologischen Bearbeitung dieser Frage helfen. Dabei kommt es nicht auf die Bestätigung des Eigenen durch das Andere beziehungsweise durch die Defizite des Anderen an, sondern auf das Problempotenzial, das daraus zu gewinnen ist. Diese Lehre kann man – wenn man so will – nach dem 6. und 7. Kapitel aus dem 3., 4. und 5. ebenso wie entsprechend aus dem 2. ziehen. (1) Das Vatikanum II erscheint – wie im Übrigen auch andere Konzilien oder Formen christlicher Tradition – als maßgeblich weder in seinem Buchstaben noch in seinem Geist, weder in seinem historischen Ereignis noch in seiner aktuellen Lösungskapazität, sondern in den Fragen, die es bis heute aufwirft. Diese zeichnen sich umso mehr ab, je mehr man sich mit ihm befasst. (2) Ebenso wenig eignen sich die wissenschaftlichen Theorieprobleme als apologetische Steilpässe für die Theologie. Als solche könnten sie schnell zum Eigentor werden. Stattdessen bieten sie sich – in vergleichbarer Weise wie das Konzil – zur selbstkritischen Reflexion der eigenen Theorievoraussetzungen und -möglichkeiten an. Man kann damit Spielräume theoretisch austesten und sich dann davon überraschen lassen, wie diese von der Realität anders wieder eingeholt werden, um daran erneut Theorie – zur Erstellung von Forschungsprogrammen, zur

---

<sup>3</sup> Vgl. in populärwissenschaftlicher Verständlichkeit Singer, *Der Beobachter im Gehirn; ders., Ein neues Menschenbild? Zur theologischen Auseinandersetzung* vgl. Kläden, *Mit Leib und Seele; Neuner (Hg.), Naturalisierung des Geistes*; sowie Fresacher, *Die Realität des Christlichen*.

Ordnung von Befunden oder zur Erfassung von Gegenständen – zu knüpfen und so weiter. Diese wissenschaftlichen Grenzen sind der Theologie aufgelegt. In ihnen tritt sie an ihren Gegenstand heran, den sie dabei zugleich nicht an diese Grenzen gebunden weiß. Was geschieht also, wenn sie dafür ihre Theorien entwickelt? Wo steht sie dabei selber?

In diesen Fragen halte ich im Moment die Soziologie Luhmanns für die härteste kommunikationstheoretische Herausforderung. Dabei ist allerdings einerseits nicht zu übersehen, wie sehr diese selber wiederum auf anderen Theorietraditionen aufbaut: (1) wenn sie Sozialität weder aus (universal begründbaren oder kulturell wirksamen) Normen noch aus (in ihrer Begründung kritisierbaren und diskursfähigen) intentionalen Handlungen von Individuen erklärt, sondern aus Kommunikation im Unterschied zu subjektivem Bewusstsein und nicht nur in sprachlichen, sondern ebenso in nicht-sprachlichen Strukturen, die nicht nur Konsens, sondern zugleich Dissens befördern; (2) wenn sie diese weder aus der (technisch optimierbaren) Aufnahme von Informationen noch aus dem (durch Authentizität überzeugenden) Mitteilungshandeln von Individuen, sondern – sozusagen von hinten her – vom Verstehen her definiert, das diese Unterscheidung erst aufmacht und sich dazu an den semantischen Strukturen orientiert, die dabei pragmatisch entstehen, bestätigt werden und umstürzen; (3) wenn sie schließlich sich selbst unter dieser Voraussetzung beschreibt. Andererseits wertet dies (1) weder die normativen, systemtheoretischen oder sprachpragmatischen Alternativen (von Parsons und Habermas) ab – profitiert sie doch selbst von diesen –, (2) noch erübrigt sich damit eine theologische Auseinandersetzung mit und Distanzierung von ihren religionssoziologischen Aussagen über den christlichen Glauben, auf die ich hier nur verweisen kann (siehe 6.7 und 7.1). Klar ist in jedem Fall, dass man mit Differenzen rechnen kann. Die Soziologie kommt zu einem anderen Begriff von Gott als die Theologie. Darüber muss man sich nicht wundern. Dies schließt aber gerade nicht aus, dass die eine Sicht von der anderen profitiert, im Gegenteil: Die interdisziplinäre Bereicherung rührt aus dem Unterschied der einen zur anderen. Erst dadurch kann die eine aus der Berücksichtigung der anderen Gewinn für die jeweils eigene Theorie ziehen.<sup>4</sup>

Die Läuterung der einen durch die andere mag dabei ein Effekt sein. Aber darin besteht nicht das Ziel dieser Untersuchung. Ebenso wenig wie in einem soziologischen TÜV theologischer Theoriebildung erreicht sie dieses

---

<sup>4</sup> Die Soziologie interessiert sich möglicherweise gar nicht (mehr) für die Theologie und deren Gegenstand, auch wenn man ihr dies mit Recht zum Vorwurf machen kann. Aber die Theologie kann nicht von vornherein mit einem Interesse an ihr rechnen, schon gar nicht mit einem, das in ihrem Sinn sein muss. Zur Interdisziplinarität gehört die Unberechenbarkeit des Interesses der einen Seite an der anderen. Verwiesen sei auf meine Anmerkung 12 in diesem Kapitel.

## Die Lücke des Systems

in einer theologischen Abwehr soziologischer Zumutungen. Vielmehr läuft sie auf die Formung eines spezifischen Blicks hinaus, der sich im Unterschied der einen zur anderen Sicht schärft. Daran scheitern auch alle Projekte einer Vermittlung der *ratio fidei* mit der *ratio philosophica*, *anthropologica*, *linguistica*, *ethnologica* oder *sociologica*, denen es darum geht – unter Namen wie Platon oder Aristoteles, Fichte oder Habermas, Geertz oder Luhmann – das Eigene am Anderen zu bestätigen und gerade dadurch Zweifel daran zu schüren, wie Gottfried Bachl in seinem Stück »Der Dreiteufelspapst« an drei mittelwichtigen Teufeln, Mahagony, Subtrahent und Gesäuse, süffisant karriert: »Gesäuse: ... Mögt ihr vielleicht lieber einen Identitätsflüchtling? Subtrahent: Was soll denn das nun wieder sein? Gesäuse: Ich denke an ein höchstes Höchstsubjekt, an einen, der sich alles ausleiht, der sich immer anlehnt, in die Sprache anderer Sprecher schlüpft. Er braucht sich das nur abzuschauen an den heutigen Denkmeistern. Die Theologen, wie sie genannt werden, stehen alle angelehnt, an Adorno, an Habermas, an Levinas. Jeder, der etwas auf sich hält, lehnt sich an und mietet eine Sprache, bezieht den Dachstuhl eines fremden Gehirns und redet dann laut in dieser Mietsprache, hegelhaft, heideggerhaft. Subtrahent: Ekelhaft! Gesäuse: Lass mich ausreden! ... [Wer, BF] in einem geliehenen Dialekt redet, macht ... auf die Schäflein den Eindruck, dass der INRI-Mann zu schwach war, um eine eigene Sprache zu haben. Mahagony: Der INRI-Mann, was für ein Akzent!«<sup>5</sup>

Darin besteht das Risiko der Fundamentaltheologie an den Grenzen zur Philosophie und zur Religionswissenschaft ebenso wie zu anderen wissenschaftlichen Disziplinen oder auch zur Kunst: In der Plausibilisierung untergräbt sie möglicherweise gerade das, was sie damit erklären will. »Theologen reden zuweilen so, als hätten sie bei aller Unerforschlichkeit ... den Ehrgeiz, die Einheit der Offenbarung als Einheit einer wissenschaftlichen Disziplin zu behaupten. Gottesbeweise werden zwar nicht mehr geführt, wohl aber Beweise zugunsten der Möglichkeit einer mit Wissenschaftstheorie abgestimmten Theologie.«<sup>6</sup> Stattdessen geht diese Untersuchung von der konstitutiven Bedeutung der Begrenzung des (wissenschaftlichen, analytischen, historischen oder kulturellen) Radius ihrer Sicht aus, wie viele Worte auch immer sich damit verlieren lassen. Die immense Textproduktion in der Soziologie wie in der Theologie kann über ihre extreme wissenschaftliche Selektivität hinwegtäuschen. Überhaupt neigen Theorien dazu, ihre Tragweite zu überschätzen und zu übersehen, wie wenig sie die Möglichkeiten, die sie bekommen, selbst in Händen halten. Dieser Hinweis auf ihre Bescheidenheit schmälert aber keineswegs die Theorieleis-

<sup>5</sup> Bachl, Der Dreiteufelspapst, 6.

<sup>6</sup> Kieserling, Selbstbeschreibung und Fremdbeschreibung, 69.

tung, sondern gibt ihr im Gegenteil den angemessenen Anstoß zu ihrer Entfaltung. Die Grenzen eröffnen Spielräume und zugleich die Möglichkeit, diese wieder auf sie zurückzuführen, also Aussagen dadurch in Frage zu stellen, Kritik an ihnen zu üben, kurzum: kontingent zu setzen. Eine Wirksamkeit darüber hinaus ist damit gerade nicht ausgeschlossen. Sie verdankt sich aber der – wissenschaftlichen ebenso wie der nicht wissenschaftlichen – Kommunikation unter diesen Bedingungen, die der Theorie die einseitige Verfügung darüber entzieht.

Das Ziel meiner Untersuchung liegt schließlich nicht in der Dogmatisierung oder Totalisierung eines theoretischen Blicks, weder in dessen wissenschaftstheoretischer Reinigung oder Absicherung, noch in dessen offensivem oder defensivem Gebrauch zur Verteidigung des Eigenen gegen das Andere, sondern in der Realität, die dadurch erkennbar wird – mit dem Risiko, dass diese dabei zur Korrektur der eigenen Sicht in Auseinandersetzung mit anderen drängt. Damit ist zugleich die Fähigkeit des christlichen Glaubens zur *Metanoia* berührt: zur Provokation und zur Transformation des Eigenen angesichts des Anderen. Diese ist nicht nur eine Frage des Bewusstseins, sondern auch der Kommunikation – und darin im Übrigen auf vieles außerhalb angewiesen: auf Luft, Wasser, Licht, Nahrung, Leben et cetera. Kommunikativ ist sie eingebettet in viele soziale Formen: in Zuwendung, Gespräch, Konflikt, Sprache, Schrift, Schemata, Medien, Organisationen, Karrieren, Geld, Liebe, Kultur oder Wissenschaft, nicht zuletzt auch in kirchliche Strukturen.

## 8.2 Glauben und Theologie

Zum Schicksal von Theorien gehört es, dass man sie wieder beschreiben kann, insbesondere auf das hin, was sie unterschlagen, um erklären zu können, was sie erklären. Dies trifft auf ihre Wiederbeschreibung ihrerseits wieder zu. Keine Semantik entgeht dieser Lage, die nicht sukzessiv, sondern simultan die moderne Weltgesellschaft ausmacht. Auf diese Weise erzeugt Wissen laufend Nichtwissen; Transparenz zahlt den Preis der Intransparenz; Mystifizierungen scheinen unumgänglich. Die Pointe liegt darin, dass dies für diese Feststellung selber wieder gilt. Dies führt zu dem Schluss: Die Kommunikation selbst ist der blinde Fleck ihrer Beschreibung. Man kann sie nicht beschreiben, ohne sich an ihr zu beteiligen und auf ihre semantischen Strukturen zurückzugreifen. Man bleibt involviert.

Ihre Beschreibung steht folglich unter den Vorzeichen der Unerreichbarkeit dessen, worauf sie sich bezieht. Die Soziologie hat mit der Schwierigkeit zu kämpfen, dass sie nicht weiß, wie soziale Ordnung möglich ist. Stattdessen stellt sie ihren Gegenstand mit ihren wissenschaftlichen Erklärungen

## Die Lücke des Systems

vor Alternativen. Die Kommunikation erscheint als der Begriff für diese Lage. Die Theorie wird dadurch zu ihrem eigenen empirischen Experiment. Sie beschreibt, erklärt oder begründet nicht nur etwas, sondern dieses zeigt sich dabei an ihr selbst. Sie belässt ihren Gegenstand nicht, wie er ist: dieser erschließt sich einerseits erst in dem Problem, das sie mit ihm hat; andererseits erfährt sie erst etwas über ihn, dadurch dass sie ihm selber ausgesetzt ist in dem, wie sie verstanden wird. Die Herausforderung liegt also darin, eine Form für das Wissen um die Nichttrivialität und Nichtsteuerbarkeit rekursiver Wiederbeschreibungsprozesse in der Gesellschaft zu finden, kurzum: für das soziale Gedächtnis, das sie auf Gedeih und Verderb dem Erinnern und Vergessen aussetzt. Sätze sind etwas anderes als die sozialen Prozesse, die sie erklären, und nicht nur dies, sie sind auch noch selbst ein Teil davon. Sie bleiben nicht einfach stehen. Ihr Sinn konserviert sich nicht in deren gedruckter, analoger oder digitaler Empirizität. Er verändert sich mit der Zeit. Mit Kommunikation sind die sozialen Vorgänge bezeichnet, die dies erklären.

Der Begriff verweist also auf ein epistemologisches Dilemma, das sich mit dem der Bewusstseinsphilosophie vergleichen lässt. Ich erinnere insbesondere an das 4. und 7. Kapitel. Sein Spezifikum tritt aber erst hervor, wenn man Kommunikation nicht aus dem Bewusstsein, sondern aus dem Unterschied zu diesem begreift, und dies heißt: von der Grenze her, die sie mit ihren Beschreibungen nicht überschreiten kann, auf der sie aber beruht. Sie lässt sich dann weder auf ein interaktives Handeln von vernünftigen Individuen zurückführen, noch an eine normative Grammatik sprachlicher oder anderer semiotischer Prozesse binden, noch als ein anderes postsubjektives Subjekt wieder einführen. Man stößt nicht von der Reflexion der Einheit auf die Differenz, sondern von der Unüberschreitbarkeit einer Grenze auf die Frage der Möglichkeit der Beschreibung einer Einheit. Ich komme unter 8.4 darauf zurück.

Die apologetische Berufung der Theologie auf Kommunikation zieht also epistemologische Schwierigkeiten nach sich. Sie sieht sich plötzlich mit ihrer eigenen prekären Lage konfrontiert: (1) Kommunikation lässt sich nicht ohne weiteres als einen Aspekt des christlichen Glaubens unter anderen behandeln. Sie wird vielmehr zur unkontrollierbaren Voraussetzung dieser Behandlung selbst. (2) Es kann also nicht darum gehen, wie sich unter modernen Umständen dieser Glaube besser vermitteln lässt, sondern darum, wie man dabei überhaupt erreichen kann, was man theologisch erfassen will. (3) Es genügt dann nicht, den Wagnischarakter des Glaubens hervorzuheben. Die Frage lautet vielmehr: Wie verändert sich die Theologie, wenn sie den wissenschaftlichen Zugang zu ihrem Gegenstand weder in der sprachlichen Aussage, noch im subjektiven Bewusstsein, sondern in der beschriebenen sozialen Lage der Kommunikation auf der Basis von Sinn fin-

det, in die sie sich selbst involviert weiß? Was bedeutet dies für eine wissenschaftliche Reflexionstheorie des christlichen Glaubens? Damit wird die Bindung weder an das subjektive Erleben und Handeln der Individuen noch an die propositionale und pragmatische Wahrheit von Aussagen bestritten, im Gegenteil: diese wird als konstitutiv aufgefasst. Die Freiheit der Gläubigen und ihres Gottes, an den sie glauben, kann wissenschaftlich nur vorausgesetzt, aber nicht bestimmt werden. Sie bleibt in der Beschreibung unerreichbar. Ich komme unter 8.3 darauf zurück.

Der Theologie wird folglich ein anderer Intrinsicismus abverlangt.<sup>7</sup> Dieser kann sich weder auf das Innen des gläubigen Bewusstseins oder Akts noch auf das der sprachlichen Propositionen und ihrer Konsistenz berufen, sondern ist in seinen Referenzen – einschließlich dieser – auf das Innen der Formen des Verstehens innerhalb der Gesellschaft angewiesen, an denen er selbst beteiligt ist. Darin besteht die kommunikationstheoretische Wende der klassischen Unterscheidung von *fides quae* und *fides qua creditur*. Die Kommunikation erscheint als soziale Bedingung der Thematisierbarkeit des Gegenstandes der Theologie: Gott. Sie wird für diese zur eigenen unüberschreitbaren Grenze; ohne diese wäre nicht beschreibbar, was sie beschreibt; auf sie ist sie in ihren Erklärungen wie in deren Kritizierbarkeit angewiesen. In dieser Weise findet sie sich zugleich in ihrem eigenen Standort wieder, den sie im Unterschied zu anderen einnimmt, deren Blicken sie ausgesetzt ist – ob ihr dies gefällt oder nicht. So bahnt sie dem Glauben, aus dem sie kommt, den Weg, ohne über diesen verfügen zu können. Sie müsste folglich ihr Verhältnis zu ihm nicht als ein belehrendes, sondern als ein lernendes begreifen. Dies schließt einen Einfluss der Beschreibung auf das Beschriebene nicht aus. Er entzieht sich aber ihrer Kontrolle.<sup>8</sup> Darin besteht die Herausforderung theologischer Theorien, in ihrer Konzeption zu berücksichtigen, wie sie selber in ihrem Thema wieder vorkommen, ohne dies von sich aus kontrollieren zu können: als Reflexion, die in dem darin Reflektierten selbst Partei ergreift, dadurch nicht unberührt lässt, was sie reflektiert, und darin schließlich von anderen beachtet oder nicht beachtet, akzeptiert oder nicht akzeptiert werden kann.

Die Theologie unterscheidet den Glauben, von dem sie ausgeht, von

<sup>7</sup> Vgl. Seckler, *Theologie als Glaubensreflexion*; ders., *Fundamentaltheologie: Aufgaben und Aufbau, Begriff und Namen*.

<sup>8</sup> Darin besteht die Loyalität der Theologie dem christlichen Glauben gegenüber, wie immer dieser sich äußert: affirmativ oder kritisch, dankbar oder anklagend, überzeugt oder zweifelnd. In diesem umfassenden Sinn bildet er den Zugang zu ihrem Gegenstand: Gott. Die Theologie beschreibt, wie man durch den Glauben an ihn sich und die Welt verstehen kann. Sie behandelt alles einschließlich sich selbst unter dieser Prämisse. Für sie steht von vornherein fest, dass es Sinn hat zu glauben. Ohne dieses Verstehen kommt man zu keinem theologischen Wissen. Es findet – sozusagen nachträglich – Gründe dafür. Zu dieser Begründung ist es auf nachvollziehbare Schemata angewiesen, die Verstehen ermöglichen.

## Die Lücke des Systems

anderen Formen des Verstehens, in denen man in der Gesellschaft kommunizieren kann: politisch, künstlerisch, ökonomisch, moralisch, pädagogisch et cetera. Sie befindet sich dabei jedoch in der Verlegenheit, sich innerhalb der Wissenschaft zu positionieren. Dadurch gerät sie von der einen wie von der anderen Seite unter den Verdacht, die eine oder die andere zu veraten: den Glauben oder die Wissenschaft. Die daraus erklärbaren Irritationen und ihre Folgen sind hinlänglich bekannt. Die Theologie leitet sozusagen die Reflexion des Glaubens über die Wissenschaft um. Sie schaltet diese dazwischen. Auf diese Weise unterbricht sie die Tautologie oder den infiniten Regress.<sup>9</sup> Sie entwickelt Theorien. Zugleich unterscheidet sie sich damit von anderen wissenschaftlichen Disziplinen; sie führt den Glauben auf den Glauben zurück und erklärt ihn nicht primär psychologisch, anthropologisch, philosophisch oder soziologisch. Diesen Unterschied trägt der Glaube in sie ein. Er nötigt ihr weitere Differenzierungen ab: sie findet sich nicht nur als eine wissenschaftliche Disziplin neben anderen vor, sondern in der Differenz der Traditionen in ihren politischen, rechtlichen und organisatorischen Ausformungen, katholisch oder evangelisch, lutherisch oder reformiert, anglikanisch oder orthodox et alii. Die Grenze zwischen Glauben und Wissenschaft zeigt sich konkret in diesem Unterschied der theologischen Traditionen, der wiederum auf der einen wie auf der anderen Seite seine Spuren hinterlässt. Was fängt einerseits die Wissenschaft mit einer Disziplin an, die sich auf diese Weise differenziert (und sich beispielsweise katholisch anders in ihr positioniert als evangelisch)? Wie lässt sich andererseits Theologie unter modernen Bedingungen an der Universität betreiben?<sup>10</sup> Wenn man in diesem Zusammenhang der Fundamentaltheologie die Definition der Einheit und der Identität der Theologie an der Grenze zu den anderen wissenschaftlichen Disziplinen zuschreiben will,<sup>11</sup> so darf

<sup>9</sup> Der Soziologie geht es im Verhältnis zu ihrem Gegenstand im Übrigen ähnlich. Sie kann Wissenschaft ebenfalls nicht anders ins Spiel bringen. Sie unterscheidet sich allerdings darin, dass sie bei ihrer Reflexion nicht vom christlichen Glauben, sondern von der Differenz der Sichten ausgeht, die ihren Gegenstand wie ihr Verhältnis zu ihm bestimmt. Wie kann man unter dieser Voraussetzung überhaupt zu einer wissenschaftlichen Beschreibung der Gesellschaft kommen? Welchen Sinn hat sie? Diese Fragen werden aber auch in der Soziologie weitgehend ausgeklammert, da sie empirisch wenig nützlich beziehungsweise operationalisierbar erscheinen. Vgl. GesG 1128–1149; Kieserling, Selbstbeschreibung und Fremdbeschreibung.

<sup>10</sup> Vgl. Stichweh, Wissenschaft, Universität, Professionen.

<sup>11</sup> Vgl. Seckler, Fundamentaltheologie: Aufgaben und Aufbau, Begriff und Namen. Die Fundamentaltheologie stellt durch ihre eigene Leistung die Einheit in Frage, die sie bestimmen will. Sie führt vor Augen, dass es die Einheit der Fächer weder von einem der Fächer aus noch von einer anderen Disziplin außerhalb gibt, sondern in deren Differenz. Sie wird mit der Unmöglichkeit konfrontiert, eine Einheit zu bestimmen, in der sie sich selbst unterscheidet, oder anders ausgedrückt: sie soll Parteien moderieren, unter denen sie – gerade dadurch – selber eine bildet.



man dabei nicht übersehen, dass sie sich genau darin wiederum als eine theologische Disziplin neben anderen auszeichnet und zugleich die katholische im Unterschied zur evangelischen Tradition markiert. In diesem zweifachen Sinn sorgt sie gerade nicht für Einheit, sondern für Differenz.

Von all dem kann sich seinerseits der christliche Glaube beeindruckt lassen; er muss dies aber nicht; die wissenschaftliche Wahrheit und Argumentation muss ihn nicht überzeugen; er kann seine theologischen Selbstbeschreibungen auch ablehnen und andere vorziehen: biblizistische, fundamentalistische, pluralistische, fideistische, esoterische, kommunitaristische, liberale et alii. Diese Bezeichnungen tauchen freilich erst auf wissenschaftlicher Seite als solche wieder auf – und werden dann in den Massenmedien und anderen Zusammenhängen weiter geprägt. Der Glaube überlässt seine Reflexion nicht der Theologie allein; sie findet auf andere Weise auch in der Liturgie oder der organisierten Caritas, um nur zwei Beispiele zu nennen, statt – und wieder anders im gläubigen Bewusstsein. An keinem dieser »Orte« führt sie zum Konsens.

Entscheidend ist: die Theologie lässt sich auf Seiten des christlichen Glaubens nur in der Form dieses Glaubens aufgreifen und nicht wissenschaftlich; umgekehrt lässt sich dieser Glaube wissenschaftlich nur in der Form von Theologie behandeln oder in Religion transformieren und dann entsprechend psychologisch, soziologisch oder kulturtheoretisch weiter analysieren.<sup>12</sup> Die Theologie stellt den Glauben wissenschaftlich vor seine Alternativen, der Glaube die Wissenschaft theologisch vor ihre Alternativen. An den Grenzen entfacht sich das Reflexionspotenzial. Inkongruenzen provozieren Selbstbestimmungen. Theoriebildung ist auf »Austausch« von Elementen anderer Theoriezusammenhänge angewiesen; reine Selbstreferenz würde in der Entropie enden.<sup>13</sup> Daraus folgt, dass der Theologie weder auf der Seite

<sup>12</sup> Das, was theologisch als christlicher Glaube erscheint, wird philosophisch, psychologisch, soziologisch oder kulturwissenschaftlich als eine Religion im Vergleich zu anderen behandelt. Semantisch mag dies keinen Unterschied machen, pragmatisch hingegen schon. Die Sichten unterscheiden sich. Auf diese Differenz kommt es interdisziplinär an. Dass man in beiden Fällen dasselbe zu sehen bekommt, ist unwahrscheinlich, es sei denn die Theologie gibt ihre Sicht zugunsten der religionswissenschaftlichen auf oder umgekehrt, was die eine wie die andere um ihren Gewinn bringen würde. Man kann dann gleich darauf verzichten. Die Herausforderung besteht darin, in der eigenen Beschreibung anzugeben, in welchem Verhältnis sie zu anderen steht, worin sie sich von diesen unterscheidet und worin nicht. Stattdessen wird Interdisziplinarität de facto meist auf die Doppelqualifikation und die Interaktion der Forscherinnen und Forscher oder auf die Lektüre fremder Texte reduziert. Außerdem hilft sie Forschungsmittel zu akquirieren. Eine weitere Form besteht darin, andere wissenschaftliche Disziplinen in die eigene zu integrieren. Warum gibt es Pastoralsoziologie im Unterschied zur Religionssoziologie und keine Exegese- oder Dogmatiksoziologie? Was zeichnet sie aus? Vgl. Barbour, Wissenschaft und Glaube; Peitz, Kriterien des Dialogs zwischen Naturwissenschaft und Theologie.

<sup>13</sup> Die Enzyklika Papst Johannes Pauls II *Fides et ratio* kann man auf diesem Hintergrund

## Die Lücke des Systems

der Wissenschaft noch auf der des Glaubens die Position der Repräsentation zur Verfügung steht. Sie gewinnt eine eigene Autonomie, die ihr zugleich den direkten Einfluss auf die eine wie auf die andere Seite entzieht. Hier wie dort trägt sie aber Differenzen ein, die weitere nach sich ziehen: den Unterschied zu anderen christlichen Traditionen, anderen Religionen, anderen theologischen Disziplinen und anderen Wissenschaften. Sie konstituiert sich selbst unter konkurrierenden Verhältnissen: was für die eine Kirche akzeptabel erscheint, kann von anderen abgelehnt werden; was theologisch richtig ist, kann religionswissenschaftlich anders beurteilt werden; kurzum: das Gleiche erscheint nicht gleich. Wie kann man schließlich Theologie von dem Unterschied aus betreiben, den sie selber in dieser komplexen Weise in ihren Gegenstand einführt in der Form, wie sie ihn wissenschaftlich thematisiert – sei es als Intervention durch Publikation beziehungsweise Diskussion (3. Kapitel), als Angabe von kritisierbaren Gründen (4. Kapitel) oder als Anleitung zur alternativen sozialen Praxis (5. Kapitel)? Kann sie die Möglichkeit der Ablehnung im einen oder anderen Fall wieder in ihre Beschreibung einrechnen? Welches Licht wirft sie wiederum auf den christlichen Glauben selbst, wenn sie sich auf diese oder jene Weise um ihn kümmert? Was sagt dies schließlich über ihn aus, dass er sich eine solche Selbstthematization leistet und damit Schwierigkeiten bereitet, die er sonst nicht hätte?

Er verliert dadurch jedenfalls ebenso seine Naivität wie die wissenschaftliche Theorie über ihn. Der Rückzug in eine »zweite Naivität« bietet daraus keinen wirklichen Ausweg, wie im 5. und 7. Kapitel dargelegt. Denn er ist als solcher ebenfalls wieder beschreibbar. Dies gilt im Übrigen auch für den kulturellen Blick, der in diese Lage versetzt; dieser wird selbst zur Kultur. Was ist die Alternative? Wie kann der Glaube unter diesen Umständen als eine Sicht unter anderen Universalität beanspruchen? Wie kann er im Vergleich der Kulturen bestehen, ohne dabei verloren zu gehen? Es bleibt ihm nichts anderes übrig, als sich diesem Verstehen in den konkreten Situationen unter den Vorzeichen der Moderne des 21. Jahrhunderts, in denen das Evangelium gefragt ist, auszusetzen. Anders kann man ihn nicht antreffen. Darauf verweist – wie im 2. Kapitel ausgeführt – das Vatikanum II explizit in seiner Pastoralen Konstitution *Gaudium et spes*; es weiß seine Aussagen in ihrer Form an jene gebunden, an die es sich richtet, an deren Bedürfnisse und Weltbilder in der Zeit. Selbst die soziale Nische, die der christliche Glaube für sich in Anspruch nehmen würde, verdankte sich noch diesem Prozess. Sein Sinn bleibt auf Kommunikationsformen in der Zeit angewiesen. So zieht er seine Grenzen, ohne an Regionen oder Personen, Sprachen oder Kulturen, Kompetenzen oder Praktiken Halt zu machen. Die-

---

interpretieren. Ich verweise auf das 4. Kapitel. Vgl. Seckler, Vernunft und Glaube, Philosophie und Theologie (mit zahlreichen Literaturhinweisen).

se lassen sich weder von individuellen Vorstellungen noch von organisatorischen Entscheidungen, weder von dogmatischen Formeln noch von theologischen Erklärungen unter Kontrolle bringen. Dies bedeutet nicht, dass es darauf nicht ankäme, im Gegenteil: dadurch erhöht oder verringert sich die Wahrscheinlichkeit der Akzeptanz;<sup>14</sup> zugleich bieten sich Alternativen. Die Kommunikation kann sich daraus die Freiheit des Verstehens nehmen – ebenso wie im Übrigen das individuelle Bewusstsein die seines Denkens und Empfindens. Beschreibbarkeit und Kritisierbarkeit des Glaubens hängen davon ab. Deshalb ist die Theologie so wichtig für ihn. Dieser erschöpft sich aber nicht darin.

Konfusionen entstehen, wenn die Grenzen verwischen. Dies gilt nicht nur für die Theologie. Der Glaube hat beispielsweise der Wirtschaft erst etwas zu sagen, wenn er von Eigentum oder Geldzahlungen unterscheidbar ist, so sehr er auch an diese gekoppelt sein mag. Solche Kopplungen sind unvermeidbar. Sie können aber das Vertrauen schmälern und Anlass zur Kritik oder Ablehnung bieten. Die Reformation ist das historische Beispiel dafür. Sie verweist auf eine weitere Verflechtung, nämlich die zwischen Glauben und Macht beziehungsweise Gewalt. Das Kreuz erscheint als Zeichen der schwierigen Auseinandersetzung mit dieser in der Geschichte der Kirche. Heute fällt es darüber hinaus schwer, zwischen Glauben und Liebe beziehungsweise Familie zu unterscheiden. Man hat hier mit hohen Plausibilitäten auf beiden Seiten zu kämpfen: Liebe als Religion, Gott als Liebe, Kirche als Familie, Familie als Heiligtum.

Das Problem des Zugangs zu ihrem Gegenstand verschärft sich für die Theologie also weiter. Wenn in der Theorie erst erfassbar wird, was sich unter den gegebenen semantischen Möglichkeiten der Gesellschaft verstehen lässt (wozu dann auch die Beschreibbarkeit sozialer Systeme, subjektiver Individualität oder wissenschaftlicher Wahrheit zählt), dann bekommt es die Theologie in mehrfacher Hinsicht mit der Entzogenheit ihres Gegenstandes zu tun: (1) Dessen theologische Erfassung ist auf die Semantik angewiesen, wie sie der Kommunikation in der Gesellschaft im Moment zur Verfügung steht, so dass sich Handeln und Erleben zuschreiben und Sinnformen (wie Zeichen, Begriffe, Schemata oder Bilder) handhaben lassen. Sie ist dieser ausgesetzt, ohne sie selber in der Hand zu haben. Ihr eigener Einfluss darauf hängt nicht von ihr alleine ab. Sie kommt zu ihrem Gegenstand nicht aus einer unabhängigen Position. Darin besteht ihr Risiko. (2) Sie kann unter diesen Umständen bezeichnen, aber nicht kontrollieren, woran

<sup>14</sup> Man kann dann beispielsweise erkennen, wie durch Anknüpfung an Anthropologie oder Kosmologie, an Individualität oder Erlebnisorientierung, an Protest oder Ethnizität, an Loyalität oder Sparsamkeit Vorkehrungen gegen die Nichtbeachtung oder Ablehnung des christlichen Glaubens getroffen werden, die das Risiko eingehen, ins Gegenteil umzuschlagen. Man kann auf inflationäre und deflationäre Effekte achten.

## Die Lücke des Systems

sie selber gebunden ist: individuelles Bewusstsein, Körper, Materie, Energie, Sprache, Kultur et cetera. Der Glaube bleibt ihr nur auf dieser Ebene der Bezeichnungen zugänglich. Der Tod markiert diese Grenze wie kein Anderes. Er konfrontiert mit der Irreversibilität der Zeit ebenso wie mit der Unerschließbarkeit der Realität in ihren Beschreibungen. Er schließt die eigene Erfahrung aus. Das Wissen über ihn lässt sich nicht aus ihm selber beziehen. Als Ereignis bleibt er entzogen, als Sinnform wird er historisch und als Hingabe, Erlösung, Zeugnis et alii symbolisierbar. (3) Die Bezeichnungen, die die Theologie in Anknüpfung an andere verwendet, beziehen sich schließlich auf einen Gegenstand, der die Grenzen dieser Referenzen sprengt. Genau darauf führen sie die Möglichkeit des Glaubens zurück, dem sie selber folgen. Diese hängt davon ab, dass der, an den sich dieser Glaube wendet, selber nicht Teil der Strukturen ist, in denen dies geschieht. Dies gilt im Bezug auf das individuelle Bewusstsein ebenso wie auf die soziale Kommunikation: Gott geht in keiner materiellen, kognitiven oder semantischen Form, die ihn bezeichnet oder sich an ihn richtet, auf. Diese Aussage verdankt sich selbst wieder der Kommunikation und ihren Strukturen: Sprache, Schrift, Theorie et cetera. Sie trifft darin zugleich auf sie selber zu.

Jede Beschreibung verfehlt, was sie beschreibt, und jede Erklärung, was sie erklärt. Darin besteht die spezifische Grundparadoxie der Theologie, die damit aber nicht alleine dasteht. Sie teilt sie – auf ihre Weise – mit der Wissenschaft. Das ist eine Einsicht des 20. Jahrhunderts, die schließlich darauf hinausläuft, Beschreibungen als Möglichkeiten zu begreifen, um Beschreibungen zu verschieben, Schemata, um Schemata zu verändern, Konventionen, um Konventionen zu brechen, Sprache, um Sprache zu gestalten et cetera. Die Theologie ist darauf angewiesen, in diesem Vorgang ihren eigenen Stil (in Form von Sprachfiguren, Methoden, Traktaten et alii) im Unterschied zu anderen zu finden. Deshalb bleibt ihr keine andere Wahl, als interdisziplinär zu wählen – und dabei das Risiko der Verwechslung einzugehen. Wenn sie diese Lage verkennt, scheitert sie nicht zuletzt an ihrem Gegenstand selbst. Dafür spricht auch schon die Bibel, beispielsweise das Matthäus-Evangelium: Der christliche Glaube übergeht den Zweifel gerade nicht, der in der Gesellschaft gesät wird; er behauptet sich nicht gegen seine wissenschaftliche Problematisierung; er schließt keine dieser Formen von Kommunikation aus. Deshalb mögen Versuche in andere Richtung, auch wenn sie mit entsprechenden finanziellen Ressourcen oder politischen Interessen ausgestattet sind (was man im Effekt nicht unterschätzen sollte), zwar publizistische und andere Wirkungen erzielen, aber an der beschriebenen Unsicherheit der sozialen Lage des christlichen Glaubens und mit ihm der Theologie ändern sie nichts; sie steigern sie vielmehr gegen ihre eigenen Ambitionen weiter.

### 8.3 Grenzen der Kommunikation

In der Theologie bleibt die Kommunikation als Begriff erstaunlich unterbeleuchtet. Sie wird weitgehend auf Austausch, Symbolisierung oder Identitätsbildung reduziert. Bei aller Disparität der Bedeutungen (als monumentaler Herstellungs-, konsensueller Vereinigungs-, transaktiver Sendungs-, kybernetischer Verarbeitungs- oder strategischer Beeinflussungsvorgang) verspricht sie – wie im 6. Kapitel herausgearbeitet – insbesondere die Möglichkeit, in das zu intervenieren, was sie bezeichnet. Mit ihr lässt sich Kritik üben und Verbesserung in Aussicht stellen. Als Kategorie aber, durch die die Theologie in ihrem eigenen Unternehmen auf das Moment der Entzogenheit, oder genauer: auf den paradoxen Zusammenhang von Präsenz und Absenz in der Zeit gestoßen wird, taucht sie nicht auf. Dieser Sinn kann durch den soziologischen Blick wieder geschärft werden. Er kann den Glauben als die Realität vor Augen führen, die (1) der Theologie in dem Moment entzogen bleibt, in dem sie ihre Aussagen über ihn trifft, und der (2) die daraus gewonnenen empirischen, beraterischen oder pädagogischen Programme selbst ausgeliefert sind (die sich wiederum auf ihren Glauben hin analysieren lassen, was für diese Analyse erneut gilt und so weiter). Es erscheint dann schließlich (3) problematisch, das Verhältnis von Gott und Mensch beziehungsweise Welt einfach kommunikationsförmig zu beschreiben, um eine Einheit in der Differenz zu bezeichnen: für das Gebet, die Offenbarung oder die Trinität.<sup>15</sup> Wer sich auf Kommunikation beruft, muss dabei angeben, welche Beschränkungen die Möglichkeiten einschließen, die sie bietet.

Dies gilt umso mehr für die Theologie, die nicht von der für sie konstitutiven christologisch beschreibbaren Differenz absehen kann, die ihr der christliche Glaube einschreibt. Man kann dies am biblischen Kanon, am Osterglauben, an der Formel von Chalkedon (451) oder am Sakramentsbegriff des Vatikanum II aufzeigen und sprachpragmatisch-subversiv, ikonisch-ikonoklastisch oder kulturell-idiosynkratisch nachzeichnen. Dadurch ist weder die Macht Gottes noch die des Glaubens widerlegt, sondern im Gegenteil ihre Voraussetzung markiert: die physische, psychische und soziale Unerreichbarkeit und Unverfügbarkeit Gottes, die sich im Glauben physisch, psychisch und sozial mit eigener Macht zur Geltung bringt. In diesem Sinn lässt sich – dies sei an dieser Stelle wenigstens erwähnt – die Aussage des Vierten Laterankonzils (1215) gegen die Trinitätstheologie Joachim von

<sup>15</sup> Die theologische Beschreibung von Gebet, Offenbarung oder Trinität neigt unter den Vorzeichen von Kommunikation und Dialog dazu, die Differenz in eine Einheit aufzuheben und eine Intimität zu unterstellen, die weder christlich noch kommunikationstheoretisch haltbar ist. Darauf habe ich bereits im 1. Kapitel hingewiesen. Vgl. insbesondere SozA 4, 227–235; und theologisch: Bacht, Thesen zum Bittgebet. Ich komme gleich darauf zurück.

## Die Lücke des Systems

Fiores übertragen, dass die Bezeichnung der Ähnlichkeit (*similitudo notari*) eine größere Unähnlichkeit (*disimilitudo notanda*) einschließe.<sup>16</sup> Erstaunlicherweise ist das damit bezeichnete Dilemma in der Antike auch schon an den Begriff der Kommunikation geknüpft. Der – im 1. Kapitel angesprochene – von der Reformation wieder aufgegriffene und kontrovers zugespitzte antike Terminus der *communicatio idiomatum* trifft ins Zentrum der Christologie.<sup>17</sup> Er richtet die Aufmerksamkeit auf die Frage der Austauschbarkeit von Aussagen, die sich gegenseitig ausschließen: Die eine kann nicht zugleich für die andere gelten. *Idiomata* beziehungsweise *proprietas* bezeichnen abstrakte Eigenschaften, durch die etwas Konkretes im Unterschied zu anderem eindeutig zu definieren ist, also beispielsweise ein Mensch als sozial, rational, sprachbegabt et cetera. Es handelt sich um Unterscheidungen: lebendig im Unterschied zu tot, aktiv im Unterschied zu passiv, sprachbegabt im Unterschied zu sprachlos et cetera. Wenn man dieses ontologische Schema auf Gott überträgt, so kommt man zu Eigenschaften vor allem durch Negation: unbegrenzt, zeitlos, schmerzfrei et cetera. Die Grenze verläuft zwischen vorstellbar und unvorstellbar: jenseits ist nicht diesseits. Zugleich taucht dieses Schema von sichtbar und unsichtbar in der Zuordnung auf Körper und Geist wieder auf.

Auf welcher Seite steht dann Jesus Christus? Diese infolge der Transformation der soteriologischen in die ontologische Perspektive forcierte Frage nach dem Unterscheidenden findet schließlich in der Formel von Chalcedon (451) erst in der Form einer Paradoxie Akzeptanz: »in zwei Naturen unvermischt, unveränderlich, ungetrennt und unteilbar erkannt, wobei nirgends wegen der Einung der Unterschied der Naturen aufgehoben ist, vielmehr als Eigentümlichkeit jede der beiden Naturen gewahrt bleibt und sich in einer Person und in einer Hypostase vereinigt« (DH 302). Diese Formel sollte das drohende Abreißen der Kommunikation zwischen den Kirchen des Ostens und des Westens in ihren jeweiligen theologischen Traditionen (der antiochenischen und der alexandrinischen Schule) verhindern, indem sie die Unmöglichkeit festhielt, sich den Unterschied von Eigenem und Anderem in Einem vorzustellen, ohne dabei das Eine in das Andere zu transformieren, sondern das Unvereinbare als vereinbar festzuhalten, wobei das Eine sich vom Anderen gerade dadurch unterscheidet, dass das Eine vorstellbar und

<sup>16</sup> »Denn zwischen Schöpfer und Geschöpf kann keine solche Ähnlichkeit bezeichnet werden (*similitudo notari*), als dass darin zwischen diesen keine größere Unähnlichkeit bezeichnet wäre (*dissimilitudo notanda*).« DH 806 (in eigener Übersetzung). Als biblische Referenz sei 1 Kor 13,12 genannt. Vgl. dazu Bachl, Lesen – ein Weg in die Freiheit, 44–52.

<sup>17</sup> Zum Folgenden vgl. Bayer, Das Wort ward Fleisch; Essen, Die Freiheit Jesu; Müller, Art. Idiomenkommunikation; ders., Christologie, 204–216, 230–242; Schwager, Der wunderbare Tausch; Steiger, Die *communicatio idiomatum* als Achse und Motor der Theologie Luthers.

das Andere unvorstellbar erscheint. Die Statik der Binarität – entweder göttlich oder sterblich, entweder unsichtbar oder sichtbar – bricht in demselben Schema, auf dem sie beruht, wieder auf und gewinnt eine unaufhaltbare Dynamik, die dann vor allem in der Reformation an der Figur des »fröhlichen Wechsels« (*commercium, copulatio*, also an die Motivtraditionen des Warentausches und der Hochzeit anknüpfend) anthropologisch und ekklesiologisch stark zum Zug kommt, dadurch dass die singuläre Beschränkung der Austauschbarkeit auf Jesus Christus weitgehend aufgehoben wird. Im Effekt beruhigt die Formel also nicht, sondern hält offen: sie erzeugt Ratlosigkeit, die theologische Lösungen nach sich zieht, die erneut ratlos machen und so weiter, beispielsweise in den nachchalkedonensischen Debatten, der evangelischen Theologie bis ins 20. Jahrhundert oder den Kommunikationsregeln, die genau definieren, in welchen Hinsichten Austausch möglich ist, und in welchen nicht – in der Frage der Leidensfähigkeit Gottes, des eigenen Willens von Jesus Christus oder der Freiheit des Menschen. In der Verwendung der Figur wird entsprechend entweder mehr die Differenz oder mehr die Einheit betont, entweder mehr der Austausch der göttlichen mit den nicht göttlichen Seiten oder umgekehrt der nicht göttlichen mit den göttlichen. Je nach dem erscheint Gott eher menschlich oder Jesus Christus eher göttlich, der Mensch eher aktiv oder eher passiv. Die Unsicherheit besteht also darin, wie hier eine Grenze im Wechsel der Seiten aufrechterhalten werden kann und mit welchen Effekten auf der einen oder auf der anderen Seite.

Wie die spannende Geschichte der Übertragung des Personbegriffs in die Christologie, wie sie bei Hans Belting mit Rekurs auf Christoph Schönborn und Richard Weihe unter der Perspektive des christlichen Bildverständnisses beschrieben ist, zeigt, bildet das antike Theater einen Schlüssel zu dieser Figur der *communicatio idiomatum*, wie sie die Formel von Chalkedon (451) ermöglicht und zugleich zum theologischen Streitpunkt gemacht hat. Um den Gewinn aus dieser Übertragung ziehen zu können, nämlich sich Einheit und Differenz in Einem vorzustellen (und zwar bezogen auf den beschriebenen glaubenskonstitutiven Unterschied zwischen diesseits und jenseits), musste erst sichergestellt werden, dass dadurch die Erlösung beziehungsweise die Heilsgeschichte (*mysterium salutis*) nicht mit Theater zu verwechseln sei. Es musste also erst eine Grenze gezogen werden – zwischen Realität und Fiktion, zwischen Wahrheit und Schein. Diese Grenzziehung war so erfolgreich, dass sie bis heute in der Christologie weitgehend unbeachtet geblieben ist und in der Theologie für eine bleibende Abwertung des Theaters (als nur Theater, als nur Fiktion, als nur Schein) gesorgt hat. Der – vergessene – Vergleich aber hatte erst in der – auf diese Weise abgesicherten – Übertragung des Personbegriffs die Möglichkeit der Vorstellung geboten, »dass Christus zwei niemals sonst vereinbare Naturen in sich getragen haben soll, wie der Schauspieler seine Maske trägt und in ihr eine

## Die Lücke des Systems

Rolle darstellt ... Auf der sprachlichen Ebene spielt der Maskenbegriff auf das Paradox an, dass Christus ein Einziger war, obwohl er Gott und Mensch repräsentierte, ähnlich und doch anders wie der Schauspieler Rolle und Träger in einer einzigen Figur verband; er trug, wenn man so will, im Menschsein die Maske Gottes. Auf der bildgeschichtlichen Ebene spielt die Erfahrung der Maske in dem Aussehen gewisser Bilder mit, die sein Gesicht zeigen, aber davon nur eine Maske bieten konnten, in dem ganz handgreiflichen Sinne, dass man von ihnen behauptete, sie wären wie eine Lebendmaske von seinem echten Gesicht abgenommen worden.«<sup>18</sup> Das Turiner Grabtuch ist sicherlich das bekannteste Beispiel dafür. Von da aus kommt man dann relativ leicht zu der Vorstellung, dass jeder Mensch sein eigenes Gesicht wie eine »Maske« Gottes im beschriebenen Sinn trägt. Es geht gerade nicht um Passivität oder um Fiktionalität, sondern um Individualität, die in der Differenz zu gewinnen ist, wie die Schauspielerin, die ganz in ihrer Rolle aufgeht, indem sie sie selbst füllt und gerade darin aber davon unterscheidbar ist. Schon in dieser kurzen Skizzierung der christologischen Figur der *communicatio idiomatum* deuten sich zahlreiche Bezüge zum modernen Kommunikationsbegriff an, die sich theologisch ausschöpfen ließen: vom Personbegriff bis hin zum mehrfachen Moment der Grenze, vom Verlauf der Kommunikation, in der sie kondensierte, bis hin zu den Konflikten, in denen sie sich bewährte, oder vom semantischen Kontext des antiken Theaters bis hin zur wechselvollen christlichen Semantik des Bildes. Man könnte hier in weitere Details gehen – auch im Bezug auf andere theologische Traditionen insbesondere der Christologie und der Sakramentstheologie.

Auf theologischer Seite wird jedoch – gegen dieses Potenzial der eigenen Tradition wie auch der modernen kommunikationstheoretischen Reflexion – weitgehend in selbstverständlicher Übernahme des Alltagsverständnisses von (sprachlichem) Austausch unter physisch Anwesenden als Norm und von dadurch erreichbarer Übereinstimmung als Ziel ausgegangen. Infolgedessen tauchen auch – und darin besteht eine weitere Einschränkung – Schrift und andere Medien sowie Dissens und kulturelle oder religiöse Alterität erst abgeleitet unter dieser Prämisse auf. Dadurch wird leicht übersehen, (1) dass sowohl die Kommunikation unter Anwesenden als auch deren wissenschaftliche Beschreibung auf schriftlich und medial strukturierte Schemata angewiesen ist und divergente Positionen hervorruft, (2) dass der Kanon des christlichen Glaubens in der Heiligen Schrift besteht, die Literalität voraussetzt und Dissens nach sich zieht (und enthält),<sup>19</sup> (3) dass

<sup>18</sup> Belting, *Das echte Bild*, 46f. Vgl. ebd. 93f. Vgl. Schönborn, *Die Christus-Ikone; Weihe, Das Paradox der Maske*. Ich habe unter 4.5 bereits darauf hingewiesen.

<sup>19</sup> Mit Vehemenz schreibt die Exegese (im Nachklang der Aufklärung und der Reformation) der Theologie die Schrift als kanonische, historische, literarische und semiotische Grenze ein. Ich komme unter 8.4 wieder darauf zurück.



schließlich die Theologie selbst sich in Publikationen äußert, in denen kein Konsens herrscht – weder über die adäquate Interaktionsform noch über die Wahrheit des Glaubens, sonst wäre sie im Übrigen mit ihrer Wissenschaft schnell am Ende. Insofern kommt die Theologie um eine Beachtung der Auswirkungen der schrift- und medienbasierten Kommunikation (Alphabetisierung, Meinungspluralität, Werbung, Internet et cetera) auf das, was sie beschreibt und wie sie dies tut, nicht herum. Sie bestimmen sie nicht nur im Außen, sondern im Innen: in dem Glauben, von dem sie ausgeht, ebenso wie in der Gesellschaft, in der sie verstanden oder nicht verstanden wird, insbesondere den Schemata, die sie verwendet, um die Aufmerksamkeit zu lenken, seien sie sprachpragmatisch, subjektphilosophisch, kulturwissenschaftlich oder systemtheoretisch rekonstruiert. Durch Schrift, Buchdruck und elektronische Massenmedien verändert sich das christliche Gedächtnis. Die Soziologie kann den Blick dafür schärfen, insbesondere im Bezug auf die differenzkatalysatorischen Effekte. Dies bedeutet nicht, dass die Theologie nun von ihrer Aufmerksamkeit für sprachliche oder nicht sprachliche primär an Individuen, Körpern, Bewegungen, Gesichtern, Lauten und Gesten orientierte *face-to-face*-Kommunikation absehen müsste, was ihr schöpfung- und inkarnationstheologisch gar nicht zu raten wäre; sie wird aber dazu genötigt, dabei mit zu berücksichtigen, wie sowohl die Interaktion unter physisch Anwesenden, die sie beschreibt (!), als auch ihre Fokussierung darauf von Schrift und Literalität geprägt ist<sup>20</sup>, ebenso wie von anderen Voraussetzungen, die sich in beiden Fällen nicht selber machen, geschweige denn auf bestimmte Intentionen von Beteiligten zurückführen lassen. Wenn zwei sich begegnen, ist bereits so viel geschehen, dass dies nicht einfach nur als Ergebnis ihrer bewusst oder unbewusst intendierten Entscheidungen beschrieben werden kann, ohne dabei das Meiste zu übersehen. Das Spiel hat schon längst begonnen; man kann es erst in seiner Fortsetzung ändern.

Es hat sich herausgestellt, dass sich das Vatikanum II nicht einfach durch die Kommunikation von den anderen unterscheidet, geschweige denn durch ihre Entdeckung, sondern vielmehr durch die daraus bezogene Aufmerksamkeit für die Form des christlichen Glaubens in der Diversität der Formen des Verstehens. Diese entzieht sich ihrer Verfügung; sie ist ihr ausgesetzt. Es geht um das, was Papst Benedikt XVI. einmal unmittelbar nach diesem Konzil als »die Wehrlosigkeit des einfachen Wortes«<sup>21</sup> bezeichnet hatte – unter modernen Bedingungen. Die Kirche verliert ihre Autorität als *societas perfecta*, als Richterin, als Lehrerin oder als Helferin. All dies taucht als eine Sicht unter anderen in der Gesellschaft wieder auf – insofern es in

<sup>20</sup> Vgl. GesG 289f.; Bohn, Schriftlichkeit und Gesellschaft; Kieserling, Kommunikation unter Anwesenden; Türcke, Vom Kainszeichen zum genetischen Code.

<sup>21</sup> Ratzinger, Die letzte Sitzungsperiode des Konzils, 39.

## Die Lücke des Systems

dieser überhaupt Beachtung findet. Die Kirche markiert einen Unterschied, den man nicht sieht, wenn man sie auf einen Ort, eine Person, eine Tradition oder eine Lehre reduziert, auf eine Aussage, eine Intention, eine Begründung oder eine Performanz. Der Zentralismus erweist sich hierin ebenso als Illusion wie der Partikularismus.

Die Zeit erscheint als erste Interpretin. Sie prägt den Glauben in seinem Innersten: derselbe geht als anderer daraus hervor. Seine Wahrheit lässt sich nicht anders festhalten. Ihm bleibt kein anderer »Ort« für das Evangelium als dieser. Man kann dies – wie im 2. Kapitel gezeigt – am Konzil wiederfinden: an seinem Begriff des *locus* oder der *participatio*, der die Universalität des Evangeliums beziehungsweise des Präsens des Christus-Mysteriums an die individuelle und kulturelle Kontingenz bindet; an seiner konnektiven und transitorischen Beschreibung der Kirche, die der Kirche die Kontrolle über die Kirche entzieht; oder an seinem historischen Gedächtnis, wie es sich in seinen Texten sowie dessen Interpretationsverläufen bis heute abzeichnet und jederzeit für Überraschungen sorgen kann. Es hat dies selbst vor allem pneumatologisch qualifiziert. Es hat damit seine eigenen Aussagen auf ihre soziale Lage in der Moderne verwiesen. In dieser Reflexion erscheint es selbst als ein modernes im Unterschied zu den anderen.<sup>22</sup>

Die im 3., 4. und 5. Kapitel besprochenen fundamentaltheologischen Vorschläge lassen sich in Anknüpfung daran interpretieren: als subversive Pragmatik (Peukert und Arens), als ikonoklastisches Traditionsverständnis (Verweyen) oder als kulturelle Reflexion an den Grenzen des Verstehens (Lindbeck). Deren Präferenz für den Konsens, das individuelle Bewusstsein oder die soziale Nische muss man nicht teilen. Damit sind auch nur einige Aspekte benannt, in denen der Glaube und seine theologische Reflexion auf Gedeih und Verderb dem Verstehen in der Zeit ausgeliefert sind: als anderen Blicken ausgesetzt, Blick unter anderen. Dabei ist er nicht nur auf Interaktion, Sprache und Schrift angewiesen, sondern ebenso auf andere Medien, auf Schemata und Theorien, auf Machtkonstellationen und ökonomische Verhältnisse, auf Traditionen und Organisationen et cetera. Das Konzil taucht selbst als ein Moment unter anderen darin wieder auf. Man kann die Aufmerksamkeit auf die Lage lenken, in der es sich befindet, wenn man es von heute aus betrachtet und dabei erkennt, was aus ihm geworden ist. Ich erinnere noch einmal an das 2. Kapitel.

Inwiefern sich einzelne Menschen von all dem tatsächlich beeindrucken lassen, steht auf einem anderen Blatt (wie im 1., 6. und 7. Kapitel he-

<sup>22</sup> Ihre ekklesiologische und kirchenorganisatorische Berücksichtigung steht allerdings weitgehend noch aus. Theologische Anknüpfungspunkte vormoderner Art bietet die *loci-theologici*-Lehre des Melchior Cano. Vgl. Klinger, Ekklesiologie der Neuzeit; Sander, Das Außen des Glaubens; Seckler; Die ekklesiologische Bedeutung des Systems der ›loci theologici‹.

rausgestellt). Einerseits lässt die Kommunikation keine direkte Verbindung von Kopf zu Kopf beziehungsweise Herz zu Herz zu. Immer schieben sich ihre Formen dazwischen: Sprache, Medien, Schemata et cetera. Andererseits unterbricht sie damit ebenso den nahtlosen Übergang vom Gedanken zum Text und umgekehrt. Man denke(!) nur an die Schwierigkeiten, Gedanken, die durch (wiederholtes) Lesen ausgelöst werden, aufzuschreiben: man kennt sie nicht wieder; Vieles lässt sich gar nicht schriftlich fassen; der geschriebene Text ergibt plötzlich einen anderen Sinn. Die Theologie müsste um eine »negative Anthropologie« ergänzt werden, wie sie beispielsweise bei Rahner – allerdings innerhalb seines transzendental-anthropologischen Schemas – anklingt.<sup>23</sup> Die *Imago-Dei*-Lehre ließe sich in diesem Sinn re-interpretieren (und damit auch an das Wissen der Romantik anschließen): als Vorbehalt gegenüber der Transparenz des Menschen. Sie trägt sozusagen eine Leerstelle in die Theologie ein.<sup>24</sup> Dies wäre vor allem christologisch wesentlich konsequenter mit zu berücksichtigen, insbesondere im Bezug auf die Rekonstruktionsversuche wahrscheinlicher Intentionen von Jesus angesichts seines Todes. In der Einheit seiner Person ist sowohl die Frage der kommunikativen Erreichbarkeit und Unerreichbarkeit aufgeworfen, forciert durch die Gebundenheit an Schrift, als auch der Vereinbarkeit von (sonst) unvereinbaren Seiten, irdisch und göttlich, sichtbar und unsichtbar, wie sie in der *communicatio idiomatum* formuliert ist. Die Selbstverständlichkeit, mit der der Mensch als Halt der Kommunikation behandelt wird und nicht als deren Unsicherheit, hält die Theologie viel zu stark gefangen. Dadurch kann sie die Fragilität von Körper und Geist (im hebräischen biblischen Sinn), wie sie in die christliche Tradition eingeschrieben ist, nicht in dieser Konsequenz einarbeiten. Bei Paulus erscheint diese Zerbrechlichkeit geradezu als unausweichliche unumgehbare und unumkehrbare Voraussetzung des Glaubens und seiner Verbreitung in der Zeit. Insofern müsste gerade ein Kommunikationsbegriff, der sich so eng an den Menschen bindet, in der Lage sein, viel stärker mit Intransparenz und Unsicherheit zu rechnen, als dies im Moment in der Theologie der Fall ist.

<sup>23</sup> Vgl. Rahner, Grundkurs des Glaubens, 53.

<sup>24</sup> Positive anthropologische Bestimmungen geraten leicht in die Verlegenheit, zur Begründung des christlichen Glaubens Menschen ohne Gottesbezug für unmöglich zu erklären und ihnen entweder Inhumanität oder anonyme Religiosität zu unterstellen. Sie geraten außerdem in Abhängigkeit aktueller Paradigmen der Zuschreibung von Humanität, die sich rasch ändern können. Letztendlich aber können sie die Differenz, die der christliche Glaube im Unterschied der Religionen und anderer Formen des Verstehens in die Gesellschaft einschließlich ihrer Anthropologie einträgt, nicht als konstitutiv berücksichtigen. Es sei schließlich noch darauf hingewiesen, dass biblisch betrachtet »Leerstellen nicht die schlechtesten Orte der Gottesrede sind ... Theophanien ereignen sich im Entzug, bis hin zur Leerstelle der Leerstelle, der Unmöglichkeit christologischer Rede über das leere Grab.« Winkler, Nicht ausweichen an einen fernen Ort der Eigentlichkeit, 102, Anm. 11.

## Die Lücke des Systems

Die Individuen entziehen sich dem Zugriff des Sozialen, auch wenn sie davon zugleich bis in ihre Identität hinein nicht unabhängig sind. Dies gilt ebenso für religiöse wie für theologische Zuschreibungen. Die christliche Tradition enthält das Wissen, dass es einerseits ganz und gar auf die einzelnen Gläubigen ankommt, in die niemand und nichts Einblick hat außer Gott (vgl. nur 1 Joh 3,20), und dass deren Glaube andererseits nicht unmittelbar an sprachlichen Äußerungen oder sozialen Formen ablesbar ist wie beispielsweise an Bekenntnissen, Gebeten, Publikationen, Meditation, Kirchgang oder Hilfsbereitschaft, auch wenn diese mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit für ihn sprechen mögen. Deswegen kann sich die Theologie weder mit diesem oder jenem anthropologischen Schema begnügen noch mit der subjektiven Introspektion ihrer Autorinnen und Autoren. Man kann sich nicht sicher sein; der Glaube kann sich auch anders äußern.

Diese Unterscheidung wird in zahlreichen biblischen Texten ebenso unterstrichen wie in dogmatischen Aussagen aller christlichen Traditionen (vgl. nur LG 14). Sie ist auf die Leitdifferenz gläubig oder ungläubig (heilig oder sündig, rein oder unrein) bezogen, wie sie beispielsweise im Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen (Mt 13,24–30), in der an die Braut-Hure-Metaphorik von Hosea anknüpfenden Ekklesiologie (*casta meretrix*) oder im reformatorischen *simul* bezeichnet ist.<sup>25</sup> Sie verhindert, sich mit Sicherheit und für immer auf einer Seite wissen und einrichten zu können. Das eine kann sich jederzeit als das andere erweisen; die Reinheit beziehungsweise Reinerhaltung des Eigenen ist die gefährlichste Versuchung der Religion; sie neigt historisch betrachtet zur Gewalt nach Außen wie nach Innen; theologische Beschreibungen und Erklärungen sind davon nicht ausgenommen. Der Glaube, den man vom Unglauben unterscheidet, kann sich – später oder aus anderen Gründen – als eben solcher herausstellen. Diese Zweiseitigkeit mit der Möglichkeit des Wechsels der Seiten erlaubt Festlegungen, die nicht jede weiteren überflüssig machen, sondern Alternativen, Rekurse und Reflexionen nach sich ziehen; sie erweist sich als höchst dynamische Struktur, die sich selbst nicht verschont – und dabei mit anderen Strukturen dieser Art konfrontiert sieht. Interessant ist hier auch, um noch einmal auf dieses Beispiel zurückzukommen, wie die in der Reformation an der *communicatio idiomatum* gewonnene Figur des »fröhlichen Wechsels« für eine solche Dynamisierung sorgt, solange und insofern darin die Paradoxie der

<sup>25</sup> Vgl. GesG 989; und theologisch: Balthasar, *Sponsa Verbi*, 203–305. Man kann auch sehen, wie dogmatische Entscheidungen das, was sie ausschließen, zugleich erhalten: Nikaia den Arianismus, Chalkedon den Monophysitismus und den Nestorianismus, Trient den Protestantismus, das Zweite Vatikanum den Traditionalismus et cetera. Die Zeit enthält das Risiko, die Seiten zu wechseln. Vgl. hierzu Hafner, Selbstdefinition des Christentums.

Einheit von Einheit und Differenz nicht aufgelöst wird (in moralische Appelle oder dialektische Raffinessen).

Zum einen untergräbt auf diese Weise die theologische Reflexion ihre eigenen Fundamente und erscheint zudem aus religiöser Sicht als höchst bedenklich: als Selbstrechtfertigung, Selbstbegründung oder Selbsterzeugung. Sie nährt den Verdacht der Verwechslung von menschlichem mit göttlichem Wort. Deshalb kommt es zu organisatorischen Lösungen in konziliarer beziehungsweise synodaler, in hierarchischen oder in gemischten Formen, die Entscheidungen erlauben und regeln, über etwas, was als geschenkt (*gratis*) und gerade deshalb diesen entzogen gilt, weshalb diese Entscheidungen sich dann ihrerseits als begnadet legitimieren müssen (als Interpretationen der Tradition, des Heilswillens Gottes, des *ius divinum* in der Zeit), was wiederum als solches erkennbar (beziehungsweise entlarvbar) bleibt und so weiter.<sup>26</sup> Zum anderen werden – eben dadurch – »Verschmutzungen« möglich, durch die der christliche Glaube mit Organisation, aber auch mit Erziehung, Moral, Kapital, Macht et alii verwechselbar werden kann, weil er auf diese oder jene Weise »Schnittstellen« mit diesen Systemen unterhält. Die Bestimmung des (eigentlich) Christlichen im Unterschied der Religionen erhält auf dem Hintergrund solcher Dilemmata eine eigene Brisanz mit erheblichen theologischen Schwierigkeiten. Sie stellt nicht zuletzt die Theologie der Religionen vor ganz andere Herausforderungen als bisher allgemein angenommen.<sup>27</sup>

Darauf zu achten, bedeutet nicht, von den dogmatischen Aussagen abzusehen, sondern im Gegenteil: diese im Verhältnis zu ihrer Form zu betrachten, in der sie sich von anderen unterscheiden, mit denen sie verwechselt werden können. Das, was geäußert wird (Aussage, Beschreibung, Semantik), lässt sich auf sein Wie (Form, Vollzug, Pragmatik) hin interpretieren, um daraus seine Referenzspezifität zu gewinnen. Ich erinnere insbesondere an das 5. und 6. Kapitel. Dabei handelt es sich nicht um Ebenen oder Phasen, die man voneinander trennen könnte, etwa im Sinn von Kommunikation und Metakommunikation, von Prozess und Struktur oder von Glauben und Dogma, sondern um ein Verhältnis, das die Position eines darin ausgeschlossenen Dritten einschließt. Die Theologie kann nicht länger von einem (professionell, organisatorisch, wissenschaftlich, pädagogisch et alii) kontrollierbaren Theorie-Praxis-Regelkreis ausgehen, sondern steht stattdessen vor der Herausforderung der Simultaneität von Theorie-Praxis-Standorten, unter denen sie selber einen einnimmt. Die Blicke schließen sich

<sup>26</sup> Vgl. hierzu auch die scharfen Beobachtungen Luhmanns in RelG 236–238.

<sup>27</sup> Vgl. Halbmayr, Eine neue Eindeutigkeit?; Sander, Die Wahrheiten des Glaubens und die Macht der Religionen; ders., In den Zeichen der Zeit die Lehren des Glaubens zumuten; ders., Nicht ausweichen, besonders 138f., Anm. 33.

## Die Lücke des Systems

im selben Moment gegenseitig aus: die Theologie kann den Gottesdienst und die Nächstenliebe nicht ersetzen und umgekehrt, auch wenn das eine durchaus Einfluss auf das andere haben mag (wobei dessen empirischer Nachweis in der Realität auf erhebliche Schwierigkeiten stoßen dürfte); der christliche Glaube sieht sich darin nicht nur anderen Religionen, sondern auch anderen nichtreligiösen Sichten wie beispielsweise Politik, Wirtschaft oder Kunst ausgesetzt. Die moderne Gesellschaft wird zum Inbegriff der Gleichzeitigkeit unterschiedlicher Formen des Verstehens, die zwar den Wechsel von der einen in die andere zulassen, aber nicht eine allumfassende Form. Diese wäre ihrerseits wiederum nur eine unter anderen. Auf diese Weise gewinnt der christliche Glaube in der Gesellschaft die Freiheit, nichts anderes als dieser Glaube sein zu müssen – in der Diversität der sozialen und semantischen Formen, die er wiederum auf unterschiedliche Weise auch mit anderen teilt. Er ist selbst von Unterschieden und von Unterscheidungen gezeichnet: in den individuellen Partizipationen, den kulturellen Sichten, den verschiedenen Sprachen und Traditionen et cetera. Er muss dabei aber weder Anderes legitimieren, wie beispielsweise Moral oder Politik oder Liebe, noch Gott beweisen. Vielleicht kann man unter diesem Gesichtspunkt auch der Privatisierung des Christentums in Europa einen Sinn abgewinnen, wenn man dabei nicht von den sozialen Voraussetzungen dafür absieht. Ich verweise auf meine Ausführungen unter 2.3 und 8.2.

Es genügt jedenfalls empirisch nicht (mehr), Aussagen auf ihre Bestätigung in der Realität hin zu testen. Der Wunsch nach einem naiven Realismus, der Tatsachen von Fiktionen unterscheidet, ist nachvollziehbar, aber nicht ohne weiteres einlösbar.<sup>28</sup> Dies nötigt keineswegs zum Antirealismus. Vielmehr erscheint Wissen weder ohne Realität noch ohne unterscheidbare Sicht möglich. Beschreibungen sind von dem aus, was sie beschreiben, weder beliebig noch notwendig. Weder bilden sie ab, was der Fall ist, noch bleiben sie ohne Einfluss darauf. Gerade die Differenz der einen zur anderen Seite zieht Wirkungen nach sich, die sich aber der Kontrolle durch die eine oder die andere Seite entziehen. Die Realität der Kommunikation besteht darin, die Realität (diese eingeschlossen) mit ihren Beschreibungen vor Alternativen zu stellen, die akzeptiert oder negiert werden können. So bieten sie Möglichkeiten, die Notwendigkeit zu unterbrechen. Damit wird die ontologische Sicherheit der Alltagsorientierung nicht aufgehoben; sie wird aber modifizierbar. Das eine wie das andere wäre ohne Kommunikation nicht möglich. Der Glaube ist darauf angewiesen, wenn er sich nicht mit dem begnügen will, was ist, sondern dies wahrnimmt, um es anders sehen und gestalten zu können: *sub specie Dei*; wenn er den Tod nicht als Letztes

<sup>28</sup> Zum Problemstand vgl. Fresacher, Die Realität des Christlichen.

akzeptiert, die Hinrichtung Jesu nicht als legitim oder die soziale Exklusion nicht als gerechtes Schicksal oder verdiente Strafe; kurzum: wenn er in die Notwendigkeit Kontingenz einführt, dadurch dass er das Selbstverständliche in Frage stellt. Was verleiht ihm die Fähigkeit dazu, als Teil dieser Welt sich zugleich in ein kritisches Verhältnis zu derselben zu setzen? Diese Frage bleibt mit dem Vatikanum II ausdrücklich offen und weiterhin der theologischen Kontroverse zwischen augustinischer und thomistischer Tradition überlassen (vgl. GS 43). Ich erinnere an 2.5 dieser Untersuchung. Die Dogmatik kann dies dann beispielsweise schöpfungstheologisch, die historische Theologie textkritisch und die Praktische Theologie missionstheoretisch entfalten.

#### 8.4 Weder Relativismus noch Monismus

Die Standortgebundenheit lässt sich in keinem Moment aufheben, weder in einen Relativismus noch in einen Dogmatismus, weder in einen Subjektivismus noch in einen Objektivismus. Die Theologie entkommt der semiotischen Triadik, wie sie insbesondere im Pragmatizismus von Peirce ausgearbeitet ist, nicht. Ich erinnere an meine Ausführungen dazu unter 2.5 und 7.3.<sup>29</sup> Zweiwertige Logiken führen aufs Glatteis. Sie knüpfen die Alternative Realismus oder Antirealismus an die Isolierbarkeit von Erkenntnis und Gegenstand, von Bild und Realität, von Bezeichnendem und Bezeichnetem. Sie sehen nicht, wie diese Unterscheidungen an ein darin ausgeschlossenes Drittes gebunden sind.

Die triadische Konstellation gilt nicht nur für Zeichen, sondern für Sinn überhaupt. Dieser versetzt in die Lage, zwischen sich selber und dem, worauf er sich bezieht, zu unterscheiden: zwischen Selbstreferenz und Fremdreferenz beziehungsweise Performanz und Proposition. Genau darin findet er seinen eigenen Standort. Deshalb kann er im selben Moment nicht wieder bezeichnet werden. Denn er nimmt ihn ein. Er ist auch in der Selbstanwendung auf diese Unterscheidung angewiesen. Er zeichnet sich in Formen ab. Diese verbrauchen ihn nicht, sondern sind frei für weitere. Auf diese Weise setzt ihn die Suche nach ihm bereits voraus. Die Komplexität lässt sich weder auf die eine noch auf die andere Seite hin reduzieren: weder auf die propositionale noch auf die pragmatische. Diese Reduktion wäre erneut mit Verstehen konfrontiert, das Aussagen auf ihre Form hin betrachtet. Der Sinn erschließt sich sozusagen von hinten her: weder steckt er in einer Intention

<sup>29</sup> Vgl. auch Dalferth, »Was Gott ist, bestimme ich!«, 428–430, Anm. 42. Ich erinnere an meine Ausführungen dazu unter 2.3 (Anmerkung 49), 5.4 (Anmerkung 74) und 6.7 (Anmerkung 74).

## Die Lücke des Systems

noch in einer Proposition noch in einem System von Intentionen oder Propositionen, vielmehr nimmt er erst in dem Verstehen, das diese Unterscheidung trifft, Gestalt an; es genügt nicht, etwas aufzuschreiben und damit einen Sinn zu verbinden; er lässt sich nicht isolieren; er wandert gleichsam mit; er erscheint wie das unentwegte Pulsieren von Formen, die zerbrechen und sich bilden; ihre Lösung ist auf ihre Bindung angewiesen; mit jeder Festlegung sind Möglichkeiten weiterer Festlegungen gegeben. Auf diesen Sinn für die Transformierbarkeit von Sinn in der Zeit kommt es an, auf den Zusammenhang von Stabilität und Instabilität.

Wie mehrfach angedeutet (3., 4. und 5. Kapitel) ist dies auch der Theologie durchaus vertraut. Sie wird von Anfang an von einer Umbaudynamik »beseelt«. Man denke nur noch einmal an die christologischen Auseinandersetzungen der ersten Jahrhunderte nach Christus. Das Vatikanum II. lässt sich als ein vergleichbares Unternehmen im 20. Jahrhundert interpretieren. Es bezieht sich explizit in seinen Aussagen darauf (2. Kapitel). Dieses beschränkt sich aber nicht auf Sprache oder Text. Es geht nicht um Übersetzung oder Transfer, sondern um die Zeit als inneres Moment des Glaubens selbst, wie unter 8.3 angesprochen. Dies verlangt der Theologie einen anderen Sinnbegriff ab.<sup>30</sup> (1) Einerseits lässt dieser sich dann nicht mehr ohne weiteres wie ein Prinzip oder ein Ding unter anderen behandeln; ebenso wenig lässt er sich auf einen (subjektiven oder kollektiven, intentionalen oder rationalen) Grund oder eine (sprachliche oder nichtsprachliche) Fertigkeit zurückführen. Vielmehr erscheint er selbst als Voraussetzung der Bestimmbarkeit all dessen einschließlich seiner selbst: er ist nicht von außen zugänglich; ohne ihn könnte man die gerade gemachten Unterscheidungen gar nicht treffen. (2) Die Theologie steht damit andererseits zugleich vor der Herausforderung, ihren Gegenstand selbst nicht außerhalb dieses Prozesses erfassen zu können, ohne diesen darin aufgehen zu lassen. Lässt sich Gott überhaupt als ein Blick unter anderen begreifen, und wie ist dies möglich, wenn diese Beschreibung selbst wieder als ein Blick unter anderen beschreibbar ist? Die Standortgebundenheit erscheint als konstitutives Element der Theorie, das von dieser selbst nicht wieder thematisiert, aber von anderen wieder bezeichnet werden kann, für die dasselbe gilt. Dies hat nichts mit Subjektivismus oder Kulturalismus zu tun, sondern mit der Lage der

<sup>30</sup> Dabei wird der Sinnbegriff in der Theologie durchaus ambivalent gesehen. Einerseits wird der Glaube als Antwort auf die Sinnfrage erklärt, andererseits wird er als jener dargestellt, der damit gerade nicht fassbar ist. Vgl. Herms, Offenbarung und Glaube, 372–407; ders., Theorie für die Praxis, 189–213; Sauter, Was heißt: nach Sinn fragen?. Der Begriff suggeriert Wesentliches und bestimmt die Realität im Zusammenhang eines Ganzen; Idiosynkratisches wird ausgeschlossen und an die Oberfläche verwiesen. Vgl. Berger, Sehnsucht nach Sinn; Ferry, Von der Göttlichkeit des Menschen; Rustemeyer, Sinnformen; sowie kritisch Werbick, Den Glauben verantworten, besonders 629–653.



Kommunikation, in der sich jede Beschreibung befindet – die des Relativismus oder des Propositionalismus eingeschlossen. Die Theologie kann sich nicht damit begnügen, sich auf Gott als Ausweg des Glaubens aus dieser Lage zu berufen.

Ihre größte Schwierigkeit besteht darin, die Schemata, die sie benutzt, nicht mit dem zu verwechseln, was sie damit beschreibt. Ihr Wissen kann sich nicht auf die eine Seite ohne die andere schlagen. Jeder Versuch einer Aussage, sich auf ihre spezifische Position (Autorität, Betroffenheit, Wissenschaftlichkeit, Kultur et alii) oder umgekehrt auf ihre Unabhängigkeit davon (Neutralität, Wahrheit, Objektivität, Offenbarung et alii) zu berufen, lässt sich als solcher entlarven; er verliert dadurch seine Unbedingtheit. Unter modernen Marketingbedingungen steigt die Aufmerksamkeit dafür: das Interesse am Interesse dahinter. Es läuft in jedem Fall mit: wenn etwas geäußert wird ebenso wie wenn etwas nicht geäußert wird (wenn man sich beispielsweise auf Menschenrechte beruft oder dies nicht tut). Selbst bekundete Authentizität lässt sich auf ihre tatsächliche Authentizität hin befragen. Blick und Realität bilden kein lineares, sondern ein rekursives Verhältnis. Der Horizont verschiebt sich mit jeder Bezeichnung, wie man insbesondere Husserls Phänomenologie entnehmen kann, aber auch der Kommunikationstheorie von Shannon: Die Welt erscheint als Korrelat der in ihr gezogenen Grenzen.

Deshalb ist der Monismus theologisch unbrauchbar; Gott bleibt einheitstheoretisch unerreichbar. Möglicherweise besteht genau darin die monothetische Zumutung des christlichen Glaubens, die dieser jedenfalls mit dem Judentum und dem Islam teilt. Sie überlässt Gott die Einheit und bildet sie nicht in einem Punkt ab, aus dem dann alles Singuläre in der Zeit ableitbar wäre, gleichsam auf einer Skala unterschiedlicher Grade der Perfektion oder der Defizienz. Stattdessen erscheint die Diversität als irreversibel. Der Glaube nimmt in ihr selbst einen historischen Standort in der Verschiedenheit der Gläubigen und der Traditionen ein. Auf dieser Ebene bildet die Einheit eine Illusion. Gott geht nicht in ihr auf, weder im propositionalen noch im pragmatischen, weder im transzendentalen noch im kulturellen Sinn. Insofern muss man die Inkarnation des göttlichen Logos in der Zeit auch nicht interventions- oder rekapitulationsförmig verstehen, sondern kann diese ebenso idiosynkratisch oder kontingenzlogisch fassen: Jesus Christus verweist dann – wie die hebräische Tora oder auf andere Weise der arabische Koran – auf die Singularität in der Zeit, in der es in der konkreten Situation unterschiedlich auf das »Wort Gottes« ankommt: nicht abgeleitet oder vorläufig, sondern originär und unsubstituierbar.<sup>31</sup>

<sup>31</sup> Vgl. hierzu insbesondere die Christologie von Bachtin, *Der schwierige Jesus*; und als Beispiel aus soziologischer Perspektive: Honneth, *Idiosynkrasie als Erkenntnismittel*.

## Die Lücke des Systems

Dieses »Wort« wird erst in der konkreten Situation, in der es gefragt ist, in der Kontingenz der Freiheit des Verstehens vernehmbar als eines, das darin nicht aufgeht: in der Tora, den Evangelien oder den Briefen ebenso wie in den Bildern und Zeichen, den liturgischen Riten, den Heiligenviten oder den individuellen Biografien. Diese Aussage bleibt selbst davon nicht ausgenommen. Das Vatikanum II erinnert in diesem Zusammenhang an die christologische Formel von Chalkedon (451). Sie verbietet ihm in all seinen Aussagen, sowohl die Gottesposition einzunehmen, als auch von dieser abzusehen. Dies gilt nicht nur für das, was es zu sagen hat, sondern auch dafür, wie dies geschieht. In die damit verbundene Differenz von Bezeichnung und Bezeichnetem in der Differenz der Standorte, die sich darin jeweils konstituieren, bleibt die Grunddifferenz des christlichen Glaubens eingelassen, unausweichlich auch wenn sie – wie in diesem Satz – bezeichnet wird.

Man kann dann darauf achten, an welchen Stellen mithilfe welcher Schemata dieser Glaube in seiner Selbstverständlichkeit unterbrochen und die Reflexion angeregt wird. Bereits die Definition des biblischen Kanons reißt diesen aus seiner Fraglosigkeit heraus. Was sagt er als Form über ihn aus? Was bedeutet der Unterschied seines Umfangs und seiner Interpretation in den verschiedenen Traditionen? Die Grenze, die er zieht, gewährt Identität und verweist zugleich auf Alternativen. Dies bleibt nicht ohne Folgen; liturgische, theologische, dogmatische oder organisatorische Unterscheidungen kommen hinzu. Sie sichern die Grenze – im benannten zweifachen Sinn – ab und zugleich sich selbst mit Berufung auf diese. Daran kann sich weitere Reflexion entzünden. Durch ihre Beschreibung verlieren schließlich auch diese Prozesse selbst ihre Selbstverständlichkeit; sie erscheinen historisch. Der Verweis auf den Primat des Papstes steht dann unter denselben Vorzeichen. Religionskritik und expliziter Atheismus wären ohne sie ebenso wenig möglich. Wenn sich die Fundamentaltheologie darauf beziehen will, kommt sie um eine entsprechende Theorie der Grenze nicht herum (die darin wiederum ihre eigene nicht überschreiten kann).<sup>32</sup> Die Anknüpfungspunkte für die Christologie und die an ihr orientierten theologischen Traktate (Gott, Kirche, Mensch et cetera) liegen förmlich auf der Hand. Zu deren Entfaltung hält die Tradition ein immenses Potenzial bereit: beispielsweise aus den christologischen Debatten bis ins 7. Jahrhundert oder in der Zeit der Reformation, mehrfach angesprochen in dieser Untersuchung die Formel von Chalkedon (451), die theologische Figur der *communicatio idiomatum* oder die sakramentstheologische Positionierung des Vatikanum II. Fundamentaltheologisch geht es weniger um deren Beschreibung als Gegenstände der Theologie, als vielmehr um die Frage der Ausrichtung der Theologie selbst an diesen: Was zeigt sich in einem solcherma-

<sup>32</sup> Eine solche deutet sich an bei Werbick, Den Glauben verantworten.

ßen christologisch geschärften theologischen Blick, und wie zeigt es sich? Wie strukturiert er das theologische »Material«?

In die Theologie fließen semantische Strukturen ein: einerseits in den Referenzen auf die (historischen) Texte, Bilder oder Schemata, andererseits zugleich in den (aktuellen) Formen dieses Referierens selbst, die dabei ihre Aufmerksamkeit lenken; man kann ihre Resultate einerseits von der Semantik her betrachten, die sie erfasst, und andererseits von jener, die sie dabei benutzt. Die fundamentaltheologische Aufgabe könnte darin bestehen, auf die Wahl dieser Semantik zu achten, indem sie diese (1) auf ihre Unterscheidungen hin analysiert, die sie aufmachen, und auf die blinden Flecken, die sie damit zugleich in Kauf nehmen müssen, (2) auf ihren Gebrauch in der einen oder der anderen christlichen Tradition und dessen Verhältnis zu den Sichten in der Gesellschaft, die sich in ihrer Praxis kulturell diversifiziert ebenfalls daran orientieren (Politik, Wissenschaft, Kunst et alii), und (3) auf die Zeit, in der sie sich voneinander unterscheiden, in der sie wiederholt, vergessen oder erinnert werden. Semantische Übereinstimmungen verweisen nicht unbedingt auf gleiche Standorte. Darin liegt eine zusätzliche Schwierigkeit in der Feststellung von Konsens, die dabei im Übrigen vor der eigenen Standortfrage steht. Zu einer solchen Analyse gehört schließlich auch (4) das Wissen, dass diese selbst dem Streit der Semantik nicht entkommen kann. Die verwendeten Begriffe lassen sich nicht ohne weiteres davon lösen; sie bleiben an die Sicht gebunden, die sie vertreten in dem Verstehen, das sich an ihnen orientiert; sie werfen die Machtfrage auf. Diese stellt sich je nach Medium anders. Daran entscheidet sich auch der Einfluss des christlichen Glaubens in der Gesellschaft, sowohl was seine sozialen und semantischen Formen anbelangt – beispielsweise von Schrift oder von Organisation geprägt –, als auch deren Präsenz in den modernen Massenmedien. Diese Angewiesenheit ist keine Äußerlichkeit, sondern verortet diesen Glauben kommunikativ in der Zeit. Deshalb gehört sie in das Repertoire der theologischen Reflexion, die ihrerseits darauf angewiesen ist. Sie berührt die Frage der Beschreibbarkeit des christlichen Glaubens zuinnerst.

Das Vatikanum II löst diese prekäre Lage nicht, sondern hält sie für die Moderne offen als Signatur christlicher Existenz und kirchlicher Aktion, von der es sich selbst geprägt weiß. In ihren Bezeichnungen bleibt sie in jedem Moment der Unsicherheit der Kommunikation in der Gesellschaft ausgesetzt – wie immer sich jemand individuell, kognitiv und emotional, davon beeindruckt lassen mag.

## 9 Schluss

Sieben Thesen mögen im Ergebnis einige mögliche Perspektiven für weitere Analysen anzeigen. Sie schließen nicht ab, sondern öffnen den Blick auf Möglichkeiten, die sich in dieser Untersuchung abzeichnen. Die genaueren Konturen werden sicherlich erst bei einem – an manchen Stellen angedeuteten, hier aber nicht mehr zu leistenden – Gang ins Detail anhand bestimmter Problemstellungen sichtbar: im Bezug auf die Gottesfrage, auf Jesus Christus, auf die Taufe oder die Eucharistie, auf die Predigt und die Schriftauslegung, auf die Nächstenliebe, die Schöpfung, die Zeit und die menschliche Existenz, auf die Kirche, die Ökumene, die *communicatio in sacris* oder die Differenz der Religionen. Es kommt nicht auf die Reihenfolge der Thesen an, auch wenn freilich eine erkennbare Logik dahinter steckt.

*These 1:* Die Kommunikation ist der blinde Fleck ihrer Beschreibungen und Erklärungen. Denn diese vollziehen selbst, was sie bestimmen. Theorien, die davon ausgehen, kommen deshalb um eine Berücksichtigung ihres eigenen Involvements darin nicht herum. Weder haben sie damit ihre Voraussetzungen in der Hand noch erreichen sie diese. Ihr Wissen schließt Nichtwissen ein. Ihre Resultate verheimlichen die Entzogenheit ihres Grundes. Die Begründung entkommt ihrer Form nicht.

*These 2:* Die Kommunikation ist das, was das Bewusstsein nicht ist und umgekehrt. Sie vermittelt nicht zwischen individuellen Subjekten. Dies lässt sich auch durch Rekurs auf Intersubjektivität nicht wettmachen oder durch Figuren, die das Subjekt durch Zeichen- oder Sprachgebrauch ersetzen und in universaler Diskursrationalität oder kultureller Grammatik reontologisieren. Die soziale Lage doppelter Kontingenzen bleibt ihr Problem, gleichsam ihre *creatio continua*, an der sich ihre Strukturen laufend entfalten, Sprache, Medien oder Schemata. Sie versetzt sie in jene Unsicherheit, ohne die es sie nicht gäbe. Der Verzicht auf Totalkontrolle bleibt ihren Strukturen auf Dauer eingeschrieben, auch wenn sie dies (gewöhnlich) nicht zu erkennen geben. Wer sich auf sie beruft, kann nicht von den Beschränkungen absehen, aus denen sie ihre Möglichkeiten schöpfen. Diese werden durch Kommunikation frei gesetzt, um sie für weitere zu nutzen. Wenn zwei Menschen sich begegnen, ist bereits so viel vorausgesetzt, dass sich diese Begegnung nicht einfach auf Intentionen zurechnen lässt. Dasselbe gilt für die Lektüre oder für das Internet, für die Forschung und für die Lehre. Die sozialen Strukturen, an denen sich dies orientiert – ohne dass dies jemandem dabei bewusst

sein muss –, sind heute andere als früher. Die moderne Gesellschaft stellt Anforderungen an die Kommunikation, mit denen die Theologie zuinnerst zu kämpfen hat, vor allem weil sie sie bis in ihren Gottesbegriff hinein betreffen.

*These 3:* Weder das subjektive Bewusstsein noch die Kommunikation eignen sich zur theologischen Begründung des christlichen Glaubens. Sie verweisen diese vielmehr auf ihre eigenen damit unerreichbaren Voraussetzungen in der Welt. Sie erinnern sie an ihr Risiko. Ihre Form bildet nicht das runde Ganze, sondern besteht in kontingenten Begrenzungen der Zeit, nicht im lokalen oder mathematischen, sondern im kognitiven beziehungsweise epistemologischen Sinn. Sie bringen sie zu Aussagen, die von anderen auf ihren Standort hin wieder beschrieben werden können. Die Lücke ist unvermeidbar, wie immer man es wendet – und sei dies in der Lückenlosigkeit der Argumentation, die den Verdacht nährt. Dies gilt auch für die anthropologischen Schemata, die über die Humanität Auskunft geben. Sie scheitern an der kommunikativen Intransparenz der Individuen und bieten keine Garantie für Universalität. Die Kommunikation garantiert vielmehr Wiederbeschreibbarkeit. Der Sinn erschließt sich darin gleichsam erst von hinten her. Die Zeit ist die erste Interpretin. Die kommunikationstheoretische Wende ist dann vollzogen, wenn sie diesen Implikationen Rechnung trägt. In deren Strudel gerät nicht nur die Ontologie, sondern ebenso die Subjektphilosophie.

*These 4:* Die Theologie steht vor dem epistemologischen Problem, den Unterschied mit zu berücksichtigen, den sie selber in ihren Gegenstand einträgt, dadurch dass und wie sie ihn wissenschaftlich thematisiert. Ihr bleibt eine Rückkehr ins cartesianische wie ins transzendente Schema verwehrt. Damit ist sie nicht zum – subjektivistischen oder relativistischen – Antirealismus verurteilt, aber sie verliert die Unabhängigkeit ihres Standorts. Weder kann sie die Gottesposition einnehmen noch von ihr absehen. Sie kann selbst nicht wieder einholen, was sie beschreibt; sie kann nicht mit ihren Aussagen abschließen, sondern erst mit dem Verstehen. Es kommt darauf an, nicht nur in der einen Hinsicht antitotalitär zu sein, sondern auch in der anderen. Die Realität der Kommunikation besteht darin, dass sie die Realität mit ihren semantischen Strukturen vor Alternativen stellen kann, die man akzeptieren oder negieren kann.

*These 5:* Die Herausforderung der Theologie liegt darin, ihre Systematik aus dem zu gewinnen, was sich in eben diese nicht einordnen lässt. Das Idiosynkratische, Absconditäre und Absurde erscheint als Implikation der Gottesrede, das Inkarnatorische nicht nur als Thema, sondern zugleich als Form der Thematisierung. Deshalb ist die Paradoxie als *locus theologicus* wiederzugewinnen. Weder ist dies ein Grund, in Resignation zu fallen, noch diese mit Pathos zu füllen. Vielmehr besteht die Kunst darin, die Zwischen-

## Schluss

töne und die Anspielungen, das Widersprüchliche und das Abwegige zu bemerken. Warum sollte man nicht dogmatische Aussagen oder liturgische Formen im Spiegel ihrer eigenen oder von anderen zugeschriebenen Komik wieder entdecken, um ihnen ernsthaft einen weiteren theologischen Sinn abzugewinnen? Vielleicht zeigt sich dann beispielsweise auch die Christologie von Chalkedon (451) mit ihren Traditionen in Bild, Musik, Architektur oder Wort von bisher unerwarteten Seiten. Womöglich lässt sich auf diese Weise eine moderne Form der *Theologia Negativa* entwickeln, die sich ihrer paradoxen Verfassung in der Zeit bewusst ist – und im Übrigen davon weiß, woran sie dabei anknüpfen kann.<sup>1</sup>

*These 6:* Wenn die Fundamentaltheologie auf die Semantik im theologischen Gebrauch und im Vergleich zu anderen Gebrauchsformen achten, diese also in ihrem Verhältnis zur Pragmatik analysieren will, dann kommt sie um eine kommunikationstheoretisch informierte Sintheorie nicht herum. Sie kann die Aufmerksamkeit auf die semantischen Formungsprozesse in der Kommunikation und auf die Beteiligung der Theologie daran richten, auf die Fragilität dogmatischer und religiöser Imaginationen ebenso wie auf die Mystifikation wissenschaftlicher und alltäglicher Schemata – einschließlich kommunikationstheoretischer.<sup>2</sup> Ein solches Forschungsprogramm würde sich durch seine Verbindung von Theorie und Empirie auszeichnen. Es würde die Theologie einer Art Selbstreferenztest unterziehen und sich selbst eine auf Selbstimplikation eingestellte »reflektierte Autologie« auferlegen, nicht im solipsistischen, sondern im interdisziplinären Sinn.<sup>3</sup> Sie kann nicht auf diese Rationalität verzichten. Deshalb gehört sie an die Universität in der Diversität der – durchaus lokal geprägten – wissenschaftlichen Standorte und mit diesen in die Öffentlichkeit der Gesellschaft. Wenn die Fundamentaltheologie auf diese Weise zu einer Theorie der Theologie beiträgt, unterscheidet sie sich genau darin von den anderen Disziplinen und Fächern. Sie

<sup>1</sup> Verwiesen sei insbesondere auf das 4. Kapitel dieser Untersuchung. Zu einer Theologie des christlichen Humors vgl. unter anderen Kuschel, Lachen; Martin, Zur Idee einer Theologie des Lachens; Schmidinger, Ironie und Christentum; ders., Demut – Humor – Toleranz. Zur Auseinandersetzung mit der Tradition der Negativen Theologie vgl. Striet, Offenbares Geheimnis. Mit Referenz auf Chalkedon vgl. Hoff, Wer ist Christus?.

<sup>2</sup> Die Bandbreite kann weitestgehend gefasst und auf sprachliche wie nichtsprachliche – beispielsweise ikonische – Muster beziehungsweise *frames* in ihrer historischen Variation, ihrer Tradition, ihrer Sicht, die sie in der einen oder der anderen Situation nahe legen, bezogen werden: Wertpräferenzen, Ideale, Bilder, Metaphern, Modelle, Begriffe, Begründungen, Theorien, Mentalitäten, Ordnungsvorstellungen, konventioneller, ontologischer, metaphysischer, sozialer, moralischer, ökologischer oder religiöser Art, wie sie sich an schriftlichen und nichtschriftlichen Äußerungen empirisch erheben lassen. Es kommt darauf an, welche Filter sie in die Wahrnehmung und in das Verstehen – das theologische eingeschlossen – installieren.

<sup>3</sup> Ich verweise auf 7.2.

## Schluss

erreicht die Einheit nicht ohne Differenz; sie ist ihr Vorschlag, den sie dem Risiko der Ablehnung oder der Nichtbeachtung aussetzt in der Frage der Wahrheit und des Glaubens.

*These 7:* Das Ergebnis dieser Untersuchung liegt in ihrer Kommunikation, in den sozialen Räumen der Theologie, der Wissenschaft, der Kirche oder in welchen Formen auch immer. Es fängt damit an; es kann wieder darauf zurückgeführt werden; kurzum: es bleibt der Zeit ausgesetzt, die ihm ihren Stempel aufdrückt. Sie stellt die Theorie vor epistemologische Herausforderungen, die ihr die Gesellschaft historisch – in ihren Semantiken, Medien oder Organisationen – heute zumutet, wenn sie die Beachtung finden will, die sie beansprucht. Ein anderer Ort der Sicherheit oder der Einfachheit steht ihr nicht zur Verfügung. Welchen Grund sollte man sonst haben, sich für sie zu interessieren?

## Abkürzungsverzeichnis

Die Abkürzungen und Zeichen im Allgemeinen, für die Dokumente des Vatikanum II, für Zeitschriften, Serien, Quellenwerke und Handbücher, für Werke antiker Autoren sowie für biblische Schriften richten sich außer jenen im Folgenden angegebenen nach dem Verzeichnis in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 11, begr. von Michael Buchberger, dritte, völlig neu bearb. Aufl. hg. von Walter Kasper u. a., Freiburg i. Br. u. a. 2001, 689–746.

A	Parsons, Talcott, <i>The Structure of Social Action. A Study in Social Theory with Special Reference to a Group of Recent European Writers</i> , 2 Bde., New York 1968 (1937).
B	Arens, Edmund, <i>Bezeugen und Bekennen. Elementare Handlungen des Glaubens</i> , Düsseldorf 1989.
BeoM	Luhmann, Niklas, <i>Beobachtungen der Moderne</i> , Opladen 1992.
C	Lindbeck, George A., <i>Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens. Religion und Theologie im postliberalen Zeitalter. Mit einer Einleitung von Hans G. Ulrich und Reinhard Hütter</i> , Gütersloh 1994.
CELAM	Consejo/Conselho Episcopal Latinoamericano (Lateinamerikanischer Bischofsrat)
CP	Arens, Edmund, <i>Christopraxis. Grundzüge theologischer Handlungstheorie (QD 139)</i> , Freiburg i. Br. 1992.
DH	Denzinger, Heinrich (Hg.), <i>Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Lateinisch-deutsch, übers. und hg. von Peter Hünermann</i> , Freiburg <sup>37</sup> 1991.
DiH	Erklärung über die religiöse Freiheit <i>Dignitatis humanae</i> .
ErkK	Luhmann, Niklas, <i>Erkenntnis als Konstruktion. Vortrag im Kunstmuseum Bern am 23. Oktober 1988</i> , Bern 1988.
FG	Habermas, Jürgen, <i>Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats</i> , Frankfurt a.M. 1998 ( <sup>4</sup> 1994, 1992).
FunR	Luhmann, Niklas, <i>Funktion der Religion</i> , Frankfurt a.M. 1977.
G	Verweyen, Hansjürgen, <i>Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie</i> , Regensburg <sup>3</sup> 2000.
Eus. h.e. 5, 24	Eusebius von Caesarea, <i>Historia ecclesiastica</i> , liber 5, caput 24 (deutsch: <i>Kirchengeschichte</i> , hg. und eingel. von Heinrich Kraft, Darmstadt 1967, 267–270).
GesG	Luhmann, Niklas, <i>Die Gesellschaft der Gesellschaft</i> , 2 Bde., Frankfurt a.M. 1997.
GesS 1	Luhmann, Niklas, <i>Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft 1</i> , Frankfurt a.M. 1993 (1980).



## Abkürzungsverzeichnis

- GesS 2 Luhmann, Niklas, Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft 2, Frankfurt a. M. 1993 (1981).
- GesS 3 Luhmann, Niklas, Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft 3, Frankfurt a. M. 1993 (1989).
- GesS 4 Luhmann, Niklas, Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft 4, Frankfurt a. M. 1999 (1995).
- HThK Vat. II Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, hg. von Peter Hünermann und Bernd Jochen Hilberath, Freiburg 2004 ff.
- Inst. I, 6, 1 Calvin, Johannes, Institutio Christianae religionis, erstes Buch, sechstes Kapitel, erster Absatz (deutsch: Unterricht in der christlichen Religion. Nach d. letzten Ausgabe übers. und bearb. von Otto Weber, Neukirchen <sup>5</sup>1988 (1955), 20 f.)
- K Arens, Edmund, Kommunikative Handlungen. Die paradigmatische Bedeutung der Gleichnisse Jesu für eine Handlungstheorie, Düsseldorf 1982.
- KSA Nietzsche, Friedrich, Kritische Studienausgabe, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München 1999.
- KunG Luhmann, Niklas, Die Kunst der Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1995.
- LThK<sup>3</sup> Lexikon für Theologie und Kirche, 11 Bde., begr. von Michael Buchberger, dritte, völlig neu bearb. Aufl. hg. von Walter Kasper u. a., Freiburg i. Br. u. a. 1993–2001.
- M Shannon, Claude E., The Mathematical Theory of Communication, in: ders. / Weaver, Warren, The Mathematical Theory of Communication, Urbana / Chicago 1998 (1963, 1949), 29–125 (deutsch: Mathematische Grundlagen der Informationstheorie, München/Wien 1976).
- N Lindbeck, George A., The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age, Philadelphia 1984.
- ÖkoK Luhmann, Niklas, Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?, Opladen 1986.
- PU Wittgenstein, Ludwig, Philosophische Untersuchungen, in: ders., Werk-ausgabe I, Frankfurt a. M. 1984, 225–485.
- PU II Wittgenstein, Ludwig, Philosophische Untersuchungen II, in: ders., Werk-ausgabe I, Frankfurt a. M. 1984, 487–580.
- RelG Luhmann, Niklas, Die Religion der Gesellschaft, hg. von André Kieserling, Frankfurt a. M. 2000.
- S Parsons, Talcott, The Social System, London 1991 (New York 1951).
- SaThZ Salzburger Theologische Zeitschrift, hg. von Alois Halbmayr, Andreas M. Weiß und Ulrich Winkler, Salzburg.
- Scg III, 86 Summa contra gentiles, liber III, capitulum 86 (Editio Leonina Manualis, Roma 1934, 327–329).
- SinG Luhmann, Niklas, Der Sinn als Grundbegriff der Soziologie, in: Habermas, Jürgen / Luhmann, Niklas, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Was leistet die Systemforschung?, Frankfurt a. M. 1971, 25–100.
- SÖ Habermas, Jürgen, Der Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1990 (Neuwied 1962).
- SozA 1 Luhmann, Niklas, Soziologische Aufklärung. Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme 1: Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme, Opladen 1970.

## Abkürzungsverzeichnis

- SozA 2 Luhmann, Niklas, *Soziologische Aufklärung. Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme 2: Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft*, Opladen 1975.
- SozA 3 Luhmann, Niklas, *Soziologische Aufklärung. Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme 3: Soziales System, Gesellschaft, Organisation*, Opladen 1981.
- SozA 4 Luhmann, Niklas, *Soziologische Aufklärung. Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme 4: Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft*, Opladen 1994.
- SozA 5 Luhmann, Niklas, *Soziologische Aufklärung. Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme 5: Konstruktivistische Perspektiven*, Opladen 1990.
- SozA 6 Luhmann, Niklas, *Soziologische Aufklärung. Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme 6: Die Soziologie und der Mensch*, Opladen 1995.
- SozS Luhmann, Niklas, *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt a. M. 1987 (1984).
- Sth I, 1, 8 ad 2 Thomas von Aquino, *Summa theologica, liber I, quaestio 1, articulus 8 ad 2* (vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe hg. vom katholischen Akademikerverband, Bd. 1, Salzburg 1934, 24–26).
- Sth I, 2, 1 Thomas von Aquino, *Summa theologica, liber I, quaestio 2, articulus 1* (vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe hg. vom katholischen Akademikerverband, Bd. 1, Salzburg 1934, 37).
- Sth II-II, 2, 10 Thomas von Aquino, *Summa theologica, liber II, pars II, quaestio 2, articulus 10* (vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe hg. vom katholischen Akademikerverband, Bd. 15, Salzburg 1950, 82–86).
- Storia 1 Alberigo, Giuseppe / Wittstadt, Klaus (Hg.), *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils 1: Die katholische Kirche auf dem Weg in ein neues Zeitalter. Die Ankündigung und Vorbereitung des Zweiten Vatikanischen Konzils (Januar 1959 bis Oktober 1962)*, Mainz/Leuven 1997.
- Storia 2 Alberigo, Giuseppe / Wittstadt, Klaus (Hg.), *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils 2: Das Konzil auf dem Weg zu sich selbst. Erste Sitzungsperiode und Intersessio Oktober 1962 – September 1963*, Mainz/Leuven 2000.
- Storia 3 Alberigo, Giuseppe / Wittstadt, Klaus (Hg.), *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils 3: Das mündige Konzil. Zweite Sitzungsperiode und Intersessio September 1963 – September 1964*, Mainz/Leuven 2002.
- Storia 4 Alberigo, Giuseppe / Komonchak, Joseph A. (Hg.), *History of Vatican II 4: Church as Communion. Third Period and Intersession September 1964 – September 1965*, Maryknoll/Leuven 2002.
- Storia 5 Alberigo, Giuseppe / Melloni, Alberto (Hg.), *Storia del concilio Vaticano II 5: Concilio di transizione. Il quarto periodo e la conclusione del concilio (1965)*, Bologna/Leuven 2001.
- TK 1 Habermas, Jürgen, *Theorie des kommunikativen Handelns 1: Handlungsrationality und gesellschaftliche Rationalisierung*, Frankfurt a. M. 1988 (<sup>4</sup>1987, 1981).
- TK 2 Habermas, Jürgen, *Theorie des kommunikativen Handelns 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, Frankfurt a. M. 1988 (<sup>4</sup>1987, 1981).
- TL Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, in: ders., *Werkausgabe 1*, Frankfurt a. M. 1984, 7–85.
- ÜG Wittgenstein, Ludwig, *Über Gewissheit*, in: ders., *Werkausgabe 8*, Frankfurt a. M. 1984, 113–257.

## Abkürzungsverzeichnis

W	Peukert, Helmut, Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung, Frankfurt a.M. 1978 (Düsseldorf 1976).
WasF	Luhmann, Niklas, »Was ist der Fall?« und »Was steckt dahinter?«. Die zwei Soziologien und die Gesellschaftstheorie, in: ZfS 22 (1993), 245–260.
WisG	Luhmann, Niklas, Die Wissenschaft der Gesellschaft, Frankfurt a.M. 1992 (1990).
WisP	Luhmann, Niklas, Die neuzeitlichen Wissenschaften und die Phänomenologie. Vortrag im Wiener Rathaus am 25. Mai 1995, Wien 1996.
Zeif	Luhmann, Niklas, Zeichen als Form, in: Baecker, Dirk (Hg.), Probleme der Form, Frankfurt a.M. 1993, 45–69.

## Bibliografie

### Quellen

Texte aus biblischen Schriften werden, wenn nicht anders vermerkt, zitiert nach: Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Die Bibel. Gesamtausgabe, Psalmen und Neues Testament. Ökumenischer Text, hg. im Auftr. der Bischöfe Deutschlands, Österreichs, der Schweiz, des Bischofs von Luxemburg, des Bischofs von Lüttich, des Bischofs von Bozen-Brixen, für die Psalmen und das Neue Testament im Auftr. des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bibelgesellschaft (Evangelisches Bibelwerk), Stuttgart/Klosterneuburg 1980; Texte aus den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils nach: Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 1, hg. von Peter Hünermann und Bernd J. Hilberath, Freiburg 2004; andere lehramtliche Texte der Katholischen Tradition nach: Denzinger, Heinrich (Hg.), *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*. Lateinisch-deutsch, übers. und hg. von Peter Hünermann, Freiburg <sup>37</sup>1991; weitere Texte wie folgt:

- Adorno, Theodor W., *Negative Dialektik* (Adorno, Gesammelte Schriften 6), Frankfurt a.M. 1973.
- Anselm von Canterbury, *Freiheitsschriften – De libertate arbitrii et alii tractatus*. Lateinisch-deutsch (Fontes Christiani 13), eingel. und übers. von Hansjürgen Verweyen, Freiburg i.Br. u.a. 1994.
- Anselm von Canterbury, *Monologion*. Lateinisch-deutsche Ausgabe, hg. von Franciscus Salesius Schmitt, Stuttgart/Bad Cannstatt 1964.
- Anselm von Canterbury, *Proslogion*. Lateinisch-deutsche Ausgabe, hg. von Franciscus Salesius Schmitt, Stuttgart/Bad Cannstatt 1962.
- Anselm von Canterbury, *Wahrheit und Freiheit*. 4 Traktate, übers. und eingel. von Hansjürgen Verweyen, Einsiedeln 1982.
- Arens, Edmund, *Bezeugen und Bekennen*. Elementare Handlungen des Glaubens, Düsseldorf 1989.
- Arens, Edmund, *Christopraxis*. Grundzüge theologischer Handlungstheorie (QD 139), Freiburg i.Br. 1992.
- Arens, Edmund, *Kommunikative Handlungen*. Die paradigmatische Bedeutung der Gleichnisse Jesu für eine Handlungstheorie, Düsseldorf 1982.
- Augustinus, Aurelius, *Confessiones*. Lateinisch-deutsch, übers. von Wilhelm Thimme, Düsseldorf 2004.
- Balthasar, Hans Urs von, *Das Ganze im Fragment*. Aspekte der Geschichtstheologie, Einsiedeln 1963.
- Balthasar, Hans Urs von, *Herrlichkeit*. Eine theologische Ästhetik, Bde. 1–3, Einsiedeln 1961–1967.
- Balthasar, Hans Urs von, *Sponsa Verbi*. Skizzen zur Theologie II, Einsiedeln 1961.

## Quellen

- Balthasar, Hans Urs von, Theodramatik, Bde. 1–4, Einsiedeln 1973–1983.
- Barth, Karl, Die Kirchliche Dogmatik III/2: Die Lehre von der Schöpfung, Zürich 1948.
- Bateson, Gregory, Steps to an Ecology of Mind. Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution and Epistemology, San Francisco 1972 (deutsch: Ökologie des Geistes. Anthropologische, psychologische, biologische und epistemologische Perspektiven, Frankfurt a. M. <sup>4</sup>1992).
- Beauduin, Lambert Dom, Das eigentliche Gebet der Kirche, in: LJ 9 (1959), 198–202.
- Benjamin, Walter, Über den Begriff der Geschichte, in: ders., Gesammelte Schriften 1/2, hg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt a. M. 1991 (1974), 691–704.
- Bertalanffy, Ludwig von, General System Theory. Foundations, Development, Applications, New York 1976.
- Böckle, Franz u. a. (Hg.), Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Enzyklopädische Bibliothek in 30 Themenbänden und 7 Quellenbänden, Bd. 37, Quellenband 7: Auf der Suche nach dem unfassbaren Gott, erarbeitet von Rudolf Walter und Albert Raffelt mit einem Essay von Heinz Zahrnt, Freiburg i. Br. 1984.
- Calvin, Jean, Institutio Christianae religionis. Unterricht in der christlichen Religion, nach d. letzten Ausgabe übers. und bearb. von Otto Weber, Neukirchen <sup>5</sup>1988 (1955).
- Camus, Albert, Der Mensch der Revolte, Reinbek 1997 (L'homme révolté, Paris 1951).
- Camus, Albert, Der Mythos von Sisyphos. Ein Versuch über das Absurde, Reinbek 2001 (Le mythe de Sisyphe. Essais sur l'absurde, Paris 1962).
- Camus, Albert, Die Pest, Reinbek 1998 (La peste, Paris 1947).
- Chenu, Marie-Dominique, Notes quotidiennes au concile, Paris 1995.
- Danto, Arthur C., Analytic Philosophy of History, Cambridge 1965 (deutsch: Analytische Philosophie der Geschichte, Frankfurt a. M. 1980).
- Derrida, Jacques, Die différance, in: ders., Randgänge der Philosophie, hg. von Peter Engelmann, Wien 1988, 29–52.
- Derrida, Jacques, Die Schrift und die Differenz, Frankfurt a. M. 1972 (L'écriture et la différence, Paris 1967).
- Derrida, Jacques, Grammatologie, Frankfurt a. M. 1983 (De la grammatologie, Paris 1967).
- Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen. Lateinisch-deutsche Studienausgabe (Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil 1, hg. von Peter Hünermann und Bernd Jochen Hilberath), Freiburg i. Br. 2004.
- Döpfner, Julius Kardinal, Konzilstagebücher, Briefe und Notizen zum Zweiten Vatikanischen Konzil, hg. von Peter Pfister u. bearb. von Guido Treffler (Schriften des Archivs des Erzbistums München und Freising 9), Regensburg 2006.
- Dostojewski, Fjodor M., Die Brüder Karamasov, übers. von Hans Ruoff und Richard Hoffmann, Düsseldorf 2004.
- Ecclesia de Eucharistia (2003), Enzyklika von Papst Johannes Paul II. (Verlautbarungen des apostolischen Stuhls 159, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2003).
- Ecclesiam suam (1964), Enzyklika von Papst Paul VI., in: AAS 10 (1964) 609–659.
- Erzbischöfliches Archiv München (Hg.), Julius Kardinal Döpfner. Archivinventar der Dokumente zum Zweiten Vatikanischen Konzil, bearb. von Guido Treffler u. Peter Pfister (Schriften des Archivs des Erzbistums München und Freising 6), Regensburg 2004.

## Bibliografie

- Eusebius von Caesarea, *Historia ecclesiastica*. Kirchengeschichte, hg. und eingel. von Heinrich Kraft, Darmstadt 1967.
- Fichte, Johann Gottlieb, *Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre* (1798), hg. und eingel. von Hansjürgen Verweyen (PhB 485), Hamburg 1995.
- Fichte, Johann Gottlieb, *Die Anweisung zum seligen Leben*, eingel. von Hansjürgen Verweyen (PhB 234), Hamburg <sup>4</sup>1994.
- Fichte, Johann Gottlieb, *Die Wissenschaftslehre von 1810*, in: ders., *Ausgewählte Werke in sechs Bänden* 5, hg. von Fritz Medicus, Darmstadt 1962, 611–628.
- Fichte, Johann Gottlieb, *Grundlage der gesamten Wissenschaft* (1794), in: ders., *Ausgewählte Werke in sechs Bänden* 1, hg. von Fritz Medicus, Darmstadt 1962, 275–519.
- Fichte, Johann Gottlieb, *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre* (1796), in: ders., *Ausgewählte Werke in sechs Bänden* 2, hg. von Fritz Medicus, Darmstadt 1962, 1–389.
- Fichte, Johann Gottlieb, *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* (1792), eingel. von Hansjürgen Verweyen (PhB 354), Hamburg <sup>2</sup>1998.
- Fides et ratio (1998), *Enzyklika von Papst Johannes Paul II. (Verlautbarungen des apostolischen Stuhls 135)*, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1998).
- Freud, Sigmund, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* (Freud, *Gesammelte Werke* 16), Frankfurt <sup>8</sup>1999 (London 1950), 104–246.
- Freud, Sigmund, *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten* (Freud, *Gesammelte Werke* 6), Frankfurt <sup>8</sup>1999 (London 1940).
- Gaudet mater ecclesia (1962), *Eröffnungsrede von Papst Johannes XXIII. vom 11. 10. 1962*, in: ASCOV I/1, 243–245 (lateinisch-italienisch-deutsch: Kaufmann, Ludwig / Klein, Nikolaus, Johannes XXIII. *Prophetie im Vermächtnis*, 116–150).
- Geertz, Clifford, *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt a. M. 1987.
- Johannes Paul II, *Auf, lasst uns gehen! Erinnerungen und Gedanken*, Augsburg 2004.
- Habermas, Jürgen, *Der Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 1990 (Neuwied 1962).
- Habermas, Jürgen, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt a. M. 1998 (<sup>4</sup>1994, 1992).
- Habermas, Jürgen, *Theorie des kommunikativen Handelns 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*, Frankfurt a. M. 1988 (<sup>4</sup>1987, 1981).
- Habermas, Jürgen, *Theorie des kommunikativen Handelns 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, Frankfurt a. M. 1988 (<sup>4</sup>1987, 1981).
- Habermas, Jürgen / Luhmann, Niklas, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Was leistet die Systemforschung?*, Frankfurt a. M. 1971.
- Horkheimer, Max / Adorno Theodor W., *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* (Horkheimer, *Gesammelte Schriften* 5), Frankfurt a. M. 1987.
- Humanae salutis (1961), *Einberufungsbulle von Papst Johannes XXIII. vom 25. 12. 1961*, in: ADCOV II/1, 132–143.
- Humboldt, Wilhelm von, *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschen*, Berlin 1836.
- Lai, Benny, *Il papa non eletto. Giuseppe Siri Cardinale di S. Romana Chiesa*, Rom/Bari 1993.
- Levinas, Emmanuel, *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Freiburg i. Br./München 1983.

## Quellen

- Levinas, Emmanuel, *Jenseits des Sein oder anders als Sein geschieht*, Freiburg i. Br./München 1992 (*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye 1974).
- Lindbeck, George A., *Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens. Religion und Theologie im postliberalen Zeitalter. Mit einer Einleitung von Hans G. Ulrich und Reinhard Hütter*, Gütersloh 1994.
- Lindbeck, George A., *The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age*, Philadelphia 1984.
- Luhmann, Niklas, *Beobachtungen der Moderne*, Opladen 1992.
- Luhmann, Niklas, *Der Sinn als Grundbegriff der Soziologie*, in: Habermas, Jürgen / Luhmann, Niklas, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Was leistet die Systemforschung?*, Frankfurt a. M. 1971, 25–100.
- Luhmann, Niklas, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, 2 Bde., Frankfurt a. M. 1997.
- Luhmann, Niklas, *Die Kunst der Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 1995.
- Luhmann, Niklas, *Die neuzeitlichen Wissenschaften und die Phänomenologie. Vortrag im Wiener Rathaus am 25. Mai 1995*, Wien 1996.
- Luhmann, Niklas, *Die Religion der Gesellschaft*, hg. von André Kieserling, Frankfurt a. M. 2000.
- Luhmann, Niklas, *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 1992 (1990).
- Luhmann, Niklas, *Erkenntnis als Konstruktion. Vortrag im Kunstmuseum Bern am 23. Oktober 1988*, Bern 1988.
- Luhmann, Niklas, *Funktion der Religion*, Frankfurt a. M. 1977.
- Luhmann, Niklas, *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft 1*, Frankfurt a. M. 1993 (1980).
- Luhmann, Niklas, *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft 2*, Frankfurt a. M. 1993 (1981).
- Luhmann, Niklas, *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft 3*, Frankfurt a. M. 1993 (1989).
- Luhmann, Niklas, *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft 4*, Frankfurt a. M. 1999 (1995).
- Luhmann, Niklas, *Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?*, Opladen 1986.
- Luhmann, Niklas, *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt a. M. 1987 (1984).
- Luhmann, Niklas, *Soziologische Aufklärung. Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme 1: Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme*, Opladen 1970.
- Luhmann, Niklas, *Soziologische Aufklärung. Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme 2: Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft*, Opladen 1975.
- Luhmann, Niklas, *Soziologische Aufklärung. Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme 3: Soziales System, Gesellschaft, Organisation*, Opladen 1981.
- Luhmann, Niklas, *Soziologische Aufklärung. Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme 4: Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft*, Opladen 1994.
- Luhmann, Niklas, *Soziologische Aufklärung. Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme 5: Konstruktivistische Perspektiven*, Opladen 1990.
- Luhmann, Niklas, *Soziologische Aufklärung. Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme 6: Die Soziologie und der Mensch*, Opladen 1995.
- Luhmann, Niklas, *Zeichen als Form*, in: Baecker, Dirk (Hg.), *Probleme der Form*, Frankfurt a. M. 1993, 45–69.

## Bibliografie

- Luhmann, Niklas, »Was ist der Fall?« und »Was steckt dahinter?«. Die zwei Soziologien und die Gesellschaftstheorie, in: *ZfS* 22 (1993), 245–260.
- Malinowski, Bronislaw, Eine wissenschaftliche Theorie der Kultur. Und andere Aufsätze, eingel. von Paul Reiwald, Frankfurt a. M. 1988.
- Mater et magistra (1961), Enzyklika von Papst Johannes XXIII., in: *AAS* 53 (1961), 405–447 (D-H 3935–3953).
- Mystici corporis (1934), Enzyklika von Papst Pius XII., in: *AAS* 35 (1934), 200–243 (D–H 3800–3822, deutsch: Heilslehre der Kirche. Dokumente von Pius IX. bis Pius XII., Fribourg 1953, 466–526).
- Newman, John Henry, An Essay in Aid of A Grammar of Assent, hg. von Ian T. Ker, Oxford <sup>2</sup>1998 (1995).
- Nietzsche, Friedrich, Ecce homo. Warum ich so klug bin, in: ders., Kritische Studienausgabe 6, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München 1999, 279–297.
- Nuntium ad omnes homines et nationes (Die Botschaft der Konzilsväter an die Welt vom 20. 10. 1962), in: *ASCOV* I/1, 230–232.
- Pacem in terris (1963), Enzyklika von Johannes XXIII., in: *AAS* 55 (1963), 257–301 (D–H 3955–3997).
- Parsons, Talcott, The Social System, London 1991 (New York 1951).
- Parsons, Talcott, The Structure of Social Action. A Study in Social Theory with Special Reference to a Group of Recent European Writers, 2 Bde., New York 1968 (1937).
- Peukert, Helmut, Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung, Frankfurt a. M. 1978 (Düsseldorf 1976).
- Radiobotschaft von Papst Johannes XXXIII. am 11. 9. 1962, in: *ADCOV* II/1, 348–555.
- Ruesch, Jürgen / Bateson, Gregory, Communication. The Social Matrix of Psychiatry, New York 1987 (1951) (deutsch: Kommunikation. Die soziale Matrix der Psychiatrie, Heidelberg 1995).
- Shannon, Claude E., A Mathematical Theory of Communication, in: *Bell System Technical Journal* 27 (1948) (<http://cm.belllabs.com/cm/ms/what/shannonday/shannon1948.pdf>).
- Shannon, Claude E., The Mathematical Theory of Communication, in: ders. / Weaver, Warren, The Mathematical Theory of Communication, Urbana / Chicago 1998 (1963, 1949), 29–125 (deutsch: Mathematische Grundlagen der Informationstheorie, München/Wien 1976).
- Thomas von Aquin, Summa contra gentiles, Editio Leonina Manualis, Roma 1934.
- Thomas von Aquin, Summa theologiae, vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe hg. vom katholischen Akademikerverband, Salzburg 1934 ff.
- Ut unum sint (1995), Enzyklika von Papst Johannes Paul II. (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 121, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1995).
- Verweyen, Hansjürgen, Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie, Düsseldorf 1991.
- Verweyen, Hansjürgen, Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie, Regensburg <sup>3</sup>2000.
- Weaver, Warren, Some Recent Contributions to the Mathematical Theory of Communication, in: Shannon, Claude E. / ders., The Mathematical Theory of Communication, Urbana / Chicago 1998 (1963, 1949), 1–28 (deutsch: Mathematische Grundlagen der Informationstheorie, München/Wien 1976).



## Weitere Literatur

- Weber, Max, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie* (Studienausgabe), Tübingen 1980.
- Whitehead, Alfred North / Russell, Bertrand, *Principia Mathematica*, Vorwort und Einleitungen mit e. Beitr. von Kurt Gödel, Frankfurt a. M. 2002.
- Wiener, Norbert, *Cybernetics. On Control and Communication in the Animal and the Machine*, Cambridge 1961 (New York 1948).
- Wittgenstein, Ludwig, *Philosophische Untersuchungen*, in: ders., *Werkausgabe 1*, Frankfurt a. M. 1984, 225–485.
- Wittgenstein, Ludwig, *Philosophische Untersuchungen II*, in: ders., *Werkausgabe 1*, Frankfurt a. M. 1984, 487–580.
- Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, in: ders., *Werkausgabe 1*, Frankfurt a. M. 1984, 7–85.
- Wittgenstein, Ludwig, *Über Gewissheit*, in: ders., *Werkausgabe 8*, Frankfurt a. M. 1984, 113–257.

## Weitere Literatur

- Abeltdt, Sönke u. a. (Hg.), »... was es bedeutet, verletzbarer Mensch zu sein«. *Erziehungswissenschaft im Gespräch mit Theologie, Philosophie und Gesellschaftstheorie* (FS Helmut Peukert), Mainz 2000.
- Acerbi, Antonio, *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella »Lumen Gentium«*, Bologna 1975.
- Agamben, Giorgio, *Ausnahmestand (Homo sacer II/1)*, Frankfurt a. M. 2004 (Statio di eccezione, Torino 2003).
- Agamben, Giorgio, *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt a. M. 2002 (*Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino 1995).
- Agamben, Giorgio, *Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge*, Frankfurt a. M. 2003 (*Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimoniaio*, Torino 1998).
- Alberigo, Giuseppe, *Conclusionen und erste Erfahrungen von der Rezeption*, in: ders. / Melloni, Alberto (Hg.), *Storia del concilio Vaticano II 5: Concilio di transizione. Il quarto periodo e la conclusione del concilio* (1965), Bologna/Leuven 2001, 547–575.
- Alberigo, Giuseppe, *Criteria ermeneutica per una storia del concilio Vaticano II*, in: Weiß, Wolfgang (Hg.), *Zeugnis und Dialog. Die katholische Kirche in der neuzeitlichen Welt und das II. Vatikanische Konzil* (FS Klaus Wittstadt), Würzburg, 1996, 101–117.
- Alberigo, Giuseppe, *Das II. Vatikanum und der kulturelle Wandel in Europa*, in: Hünermann, Peter (Hg.), *Das II. Vatikanum – christlicher Glaube im Horizont globaler Modernisierung. Einleitungsfragen (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums 1)*, Paderborn u. a. 1998, 139–157.
- Alberigo, Giuseppe, *Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965)*, in: ders. (Hg.), *Geschichte der Konzilien. Vom Nicaenum bis zum Vaticanum II*, Düsseldorf 1993, 413–470.
- Alberigo, Giuseppe, *Die Konstitution in Beziehung zur gesamten Lehre des Konzils*, in: Baraúna, Guilherme (Hg.), *Die Kirche in der Welt von heute. Untersuchungen und Kommentare zur Pastoralkonstitution »Gaudium et Spes« des II. Vatikanischen Konzils*, Salzburg 1967, 49–76.
- Alberigo, Giuseppe, *Die Situation des Christentums nach dem Vaticanum II*, in: Pott-

## Bibliografie

- meyer, Herrmann J./ ders. / Jossua, Jean-Pierre (Hg.), Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, Düsseldorf 1986, 15–44.
- Alberigo, Giuseppe, Ekklesiologie im Werden. Bemerkungen zum »Pastoralkonzil« und zu den Beobachtern des II. Vatikanums, in: ÖR 40 (1991) 109–128.
- Alberigo, Giuseppe, Le fonti sul concilio Vaticano II, in: ders. / Melloni, Alberto (Hg.), Storia del concilio Vaticano II 5: Concilio di transizione. Il quarto periodo e la conclusione del concilio (1965), Bologna/Leuven 2001, 646–654.
- Alberigo, Giuseppe, Major Results, Shadows of Uncertainty, in: ders. / Komonchak, Joseph A. (Hg.), History of Vatican II 4: Church as Communion. Third Period and Intersession September 1964 – September 1965, Maryknoll/Leuven 2002, 617–640.
- Alberigo, Giuseppe, Transizione epocale?, in: ders. / Melloni, Alberto (Hg.), Storia del concilio Vaticano II 5: Concilio di transizione. Il quarto periodo e la conclusione del concilio (1965), Bologna/Leuven 2001, 577–646.
- Alberigo, Giuseppe, Treue und Kreativität bei der Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils. Hermeneutische Kriterien, in: Autiero, Antonio (Hg.), Herausforderung *Aggiornamento*. Zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils (MthA 62), Altenberge 2000, 13–35.
- Alberigo, Giuseppe, Vorwort: Dreißig Jahre nach dem Zweiten Vatikanum, in: ders. / Wittstadt, Klaus (Hg.), Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils 1: Die katholische Kirche auf dem Weg in ein neues Zeitalter. Die Ankündigung und Vorbereitung des Zweiten Vatikanischen Konzils (Januar 1959 bis Oktober 1962), Mainz/Leuven 1997, XXV–XXIX.
- Alberigo, Giuseppe, Vorwort, in: ders. / Wittstadt, Klaus (Hg.), Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils 2: Das Konzil auf dem Weg zu sich selbst. Erste Sitzungsperiode und Intersessio Oktober 1962 – September 1963, Mainz/Leuven 2000, XIX–XXI.
- Alberigo, Giuseppe, Vorwort, in: ders. / Wittstadt, Klaus (Hg.), Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils 3: Das mündige Konzil. Zweite Sitzungsperiode und Intersessio September 1963 – September 1964, Mainz/Leuven 2002, XXI–XIV.
- Alberigo, Giuseppe / Congar, Yves / Pottmeyer, Hermann J. (Hg.), Kirche im Wandel. Eine kritische Zwischenbilanz nach dem Zweiten Vatikanum, Düsseldorf 1982.
- Alberigo, Giuseppe / Komonchak, Joseph A. (Hg.), History of Vatican II 4: Church as Communion. Third Period and Intersession September 1964 – September 1965, Maryknoll/Leuven 2002.
- Alberigo, Giuseppe / Melloni, Alberto (Hg.), Storia del concilio Vaticano II 5: Concilio di transizione. Il quarto periodo e la conclusione del concilio (1965), Bologna/Leuven 2001
- Alberigo, Giuseppe / Wittstadt, Klaus (Hg.), Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils 1: Die katholische Kirche auf dem Weg in ein neues Zeitalter. Die Ankündigung und Vorbereitung des Zweiten Vatikanischen Konzils (Januar 1959 bis Oktober 1962), Mainz/Leuven 1997.
- Alberigo, Giuseppe / Wittstadt, Klaus (Hg.), Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils 2: Das Konzil auf dem Weg zu sich selbst. Erste Sitzungsperiode und Intersessio Oktober 1962 – September 1963, Mainz/Leuven 2000.
- Alberigo, Giuseppe / Wittstadt, Klaus (Hg.), Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils 3: Das mündige Konzil. Zweite Sitzungsperiode und Intersessio September 1963 – September 1964, Mainz/Leuven 2002.
- Angenendt, Arnold, Liturgik und Historik. Gab es eine organische Liturgie-Entwicklung? (QD 189), Freiburg i. Br. 2001.

## Weitere Literatur

- Arens, Edmund, Ambivalenzen im Modernisierungsprozess, in: Frei, Fritz (Hg.), Inkulturation zwischen Tradition und Modernität. Kontexte – Begriffe – Modelle, Freiburg 2000, 255–276.
- Arens, Edmund, Der Sinn für Zugehörigkeit. Religion und Gesellschaft in kommunitaristischer Sicht, in: Or 59 (1995), 154–159.
- Arens, Edmund, Die Kraft der Kommunikation, in: Or 68 (2004), 121–124.
- Arens, Edmund, Elementare Handlungen des Glaubens, in: Fuchs, Ottmar (Hg.), Theologie und Handeln. Beiträge zur Fundierung der praktischen Theologie als Handlungstheorie, Düsseldorf 1984, 80–101.
- Arens, Edmund, Feuerprobe auf das Tun des Glaubens. Zum Ansatz einer theologischen Handlungstheorie, in: Müller, Klaus (Hg.), Fundamentaltheologie. Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen. In konzeptioneller Zusammenarbeit mit Gerhard Larcher, Regensburg 1998, 59–76.
- Arens, Edmund, Fundamentale Theologie im Anspruch kommunikativer Rationalität, in: Neuner, Peter (Hg.), Glaubenswissenschaft?. Theologie im Spannungsfeld von Glaube, Rationalität und Öffentlichkeit (QD 195), Freiburg i. Br. 2002, 57–75.
- Arens, Edmund, Geerdete Gottesrede. Beispiele guter und bedenklicher Theologie, in: Sedmak, Clemens (Hg.), Was ist gute Theologie? (SThS 20), Innsbruck/Wien 2003, 25–40.
- Arens, Edmund, Im Fegefeuer der Fundamentaltheologie, in: Or 61 (1997), 152–156.
- Arens, Edmund, »Intentio textus« und »intentio auctoris«, in: L'interpretazione della Bibbia nella chiesa. Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede Roma, settembre 1999, Città del Vaticano 2001, 187–207.
- Arens, Edmund, Ist das LThK noch zu retten?, in: Or 60 (1996), 237–239.
- Arens, Edmund, Ist Theologie Luxus?. Ein Plädoyer für öffentliche Gottesrede, in: ders. / Hoping, Helmut (Hg.), Wieviel Theologie verträgt die Öffentlichkeit? (QD 183), Freiburg i. Br. 2000, 171–194.
- Arens, Edmund, Kirche im Anspruch kommunikativer Rationalität, in: Hausmanning, Thomas (Hg.), Christliche Sozialethik zwischen Moderne und Postmoderne, Paderborn u. a. 1993, 189–201.
- Arens, Edmund, Kirchlicher Kommunitarismus, in: ThRv 94 (1998), 487 – 500.
- Arens, Edmund, Kommunikative Rationalität und Religion. Die Theorie des kommunikativen Handelns als Herausforderung politischer Theologie, in: ders. / John, Ottmar / Rottländer, Peter (Hg.), Erinnerung, Befreiung, Solidarität. Benjamin, Marcuse, Habermas und die politische Theologie, Düsseldorf 1991, 145–200.
- Arens, Edmund, Konturen einer praktischen Religionstheorie, in: ders. (Hg.), Anerkennung der Anderen. Eine theologische Grunddimension interkultureller Kommunikation (QD 156), Freiburg i. Br. u. a. 1995, 138–166.
- Arens, Edmund, Läßt sich Glaube letztbegründen?, in: Larcher, Gerhard / Müller, Klaus / Pröpper, Thomas (Hg.), Hoffnung, die Gründe nennt. Zu Hansjürgen Verweyens Projekt einer erstphilosophischen Glaubensverantwortung (FS Hansjürgen Verweyen), Regensburg 1996, 112–126.
- Arens, Edmund, Leitlinien einer handlungstheoretischen Christologie, in: ders. (Hg.), Gottesrede – Glaubenspraxis. Perspektiven theologischer Handlungstheorie (FS Hermann Pius Siller), Darmstadt 1994, 29–48.
- Arens, Edmund, Müssen wir uns überhaupt verständigen? Relevanz und Reichweite gesellschaftlichen und kirchlichen Konsenses, in: Or 64 (2000), 88–93.
- Arens, Edmund, Nuovi sviluppi della teologia politica. La forza critica del discorso pub-

## Bibliografie

- blico su Dio, in: Gibellini, Rosino (Hg.), *Prospettive teologiche per il XXI secolo*, Brescia 2003, 73–92.
- Arens, Edmund, Religion als Kommunikation. Religionstheoretische Konzeptionen und religionspädagogische Konsequenzen, in: Schreijäck, Thomas (Hg.), *Christwerden im Kulturwandel. Analysen, Themen und Optionen für Religionspädagogik und Praktische Theologie*. Ein Handbuch, Freiburg i. Br. u. a. 2001, 142–161.
- Arens, Edmund, *The Logic of Pragmatic Thinking. From Peirce to Habermas*, Atlantic Highlands 1994.
- Arens, Edmund, Theologie nach Habermas. Eine Einführung, in: ders. (Hg.), *Habermas und die Theologie*, Düsseldorf 1989, 9–38.
- Arens, Edmund, Theologie und Theorie des kommunikativen Handelns im Diskurs. Eine Einleitung, in: ders. (Hg.), *Kommunikatives Handeln und christlicher Glaube. Ein theologischer Diskurs mit Jürgen Habermas*, Paderborn u. a. 1997, 9–32.
- Arens, Edmund, Tod und Transzendenz. Eschatologische Anfragen an die Theorie des kommunikativen Handelns, in: ders. (Hg.), *Kommunikatives Handeln und christlicher Glaube. Ein theologischer Diskurs mit Jürgen Habermas*, Paderborn u. a. 1997, 135–161.
- Arens, Edmund, Vom Kult zum Konsens. Das Religionsverständnis der Theorie des kommunikativen Handelns, in: Tyrell, Hartmann / Krech, Volkard / Knoblauch, Hubert (Hg.), *Religion als Kommunikation (Religion in der Gesellschaft 4)*, Würzburg 1998, 241–272.
- Arens, Edmund, Was kann Kommunikation?, in: *StZ* 220 (2002), 410–420.
- Arens, Edmund (Hg.), *Anerkennung der Anderen. Eine theologische Grunddimension interkultureller Kommunikation (FS Helmut Peukert) (QD 156)*, Freiburg i. Br. 1995.
- Arens, Edmund (Hg.), *Gottesrede – Glaubenspraxis. Perspektiven theologischer Handlungstheorie (FS Hermann Pius Siller)*, Darmstadt 1994.
- Arens, Edmund (Hg.), *Habermas und die Theologie. Beiträge zur theologischen Rezeption, Diskussion und Kritik der Theorie kommunikativen Handelns*, Düsseldorf 1989.
- Arens, Edmund (Hg.), *Kommunikatives Handeln und christlicher Glaube. Ein theologischer Diskurs mit Jürgen Habermas*, Paderborn u. a. 1997.
- Arens, Edmund / Manemann, Jürgen, Wie sollen wir zusammen leben? Zur Diskussion über den Kommunitarismus, in: Manemann, Jürgen (Hg.), *Demokratiefähigkeit (Jahrbuch Politische Theologie 1)*, Münster/Hamburg 1995, 155–187.
- Assmann, Jan, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1992.
- Assmann, Jan, *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, München 2003.
- Assmann, Jan, *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*, München 2000.
- Assmann, Jan, *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, München 1990.
- Assmann, Jan, *Monotheismus und die Sprache der Gewalt*, Wien 2006.
- Assmann, Jan, *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, München 1998.
- Assmann, Jan, *Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien*, München 2000.
- Autiero, Antonio (Hg.), *Herausforderung Aggiornamento. Zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils (MthA 62)*, Altenberge 2000.
- Bachl, Gottfried, *Der Dreiteufelspapst (Salzburger Briefe 11)*, hg. vom Katholischen Akademikerverband Salzburg, Salzburg 2004.

## Weitere Literatur

- Bachl, Gottfried, *Der schwierige Jesus*, Innsbruck/Wien 1994.
- Bachl, Gottfried, *Die Zukunft nach dem Tod*, Freiburg i. Br. 1985.
- Bachl, Gottfried, *Lesen – ein Weg in die Freiheit*, Innsbruck/Wien 1989.
- Bachl, Gottfried, *Thesen zum Bittgebet*, in: Schneider, Theodor / Ullrich, Lothar (Hg.), *Vorsehung und Handeln Gottes* (QD 115), Freiburg i. Br. 1988, 192–207.
- Bachl, Gottfried, *Über den Tod und das Leben danach*, Graz u. a. 1980.
- Bachmann-Medick, Doris (Hg.), *Kultur als Text. Die Anthropologische Wende der Literaturwissenschaft*, Frankfurt a. M. 1996.
- Baecker, Dirk, *Art. Kommunikation*, in: *Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben Bänden*, hg. von Karlheinz Barck u. a., Bd. 3, Stuttgart / Weimar 2001, 384–426.
- Baecker, Dirk, *Die Unterscheidung zwischen Kommunikation und Bewusstsein*, in: Krohn, Wolfgang / Küppers, Günter (Hg.), *Emergenz. Die Entstehung von Ordnung, Organisation und Bedeutung*, Frankfurt a. M. 1992, 217–268.
- Baecker, Dirk, *Form und Formen der Kommunikation*, Frankfurt a. M. 2005.
- Baecker, Dirk, *Kommunikation*, Leipzig 2005.
- Baecker, Dirk, *Vorwort*, in: ders. u. a. (Hg.), *Theorie als Passion* (FS Niklas Luhmann), Frankfurt a. M. 1987, 7–11.
- Baecker, Dirk, *Wozu Kultur?* Berlin 2000.
- Baecker, Dirk, *Wozu Systeme?*, Berlin 2002.
- Baecker, Dirk u. a. (Hg.), *Theorie als Passion* (FS Niklas Luhmann), Frankfurt a. M. 1987.
- Baecker, Dirk / Bardmann, Theodor M. (Hg.), *»Gibt es eigentlich den Berliner Zoo noch?«*. *Erinnerungen an Niklas Luhmann*, Konstanz 1999.
- Baecker, Dirk / Krieg, Peter / Simon, Fritz B. (Hg.), *Terror im System. Der 11. September und die Folgen*, Heidelberg 2002.
- Bahr, Hans-Eckhard, *Kontingenz im Koffer. Was wir der funktionalen Theorie gegenwärtiger Religion danken*, in: *Theologia Practica* 10 (1975), 220–224.
- Balthasar, Urs von, *Communio – ein Programm*, in: *IkaZ Communio* 1 (1972), 4–17.
- Balthasar, Hans Urs von, *Schleifung der Bastionen. Von der Kirche in dieser Zeit*, Einsiedeln 1989.
- Baraldi, Claudio / Corsi, Giancarlo / Esposito, Elena (Hg.), *Glossar zu Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme*, Frankfurt a. M. 1997.
- Baraúna, Guilherme (Hg.), *De Ecclesia. Beiträge zur Konstitution »Über die Kirche« des Zweiten Vatikanischen Konzils*, 2 Bde., Freiburg i. Br. u. a. 1966.
- Baraúna, Guilherme (Hg.), *Die Kirche in der Welt von heute. Untersuchungen und Kommentare zur Pastoralkonstitution »Gaudium et Spes« des II. Vatikanischen Konzils*, Salzburg 1967 (*A igreja no mundo de hoje*, Petropolis 1966).
- Baraúna, Guilherme (Hg.), *La sacra liturgia rinnovata dal concilio*, Torino 1964 (*A Sagrada Liturgia renovada pelo Concilio*, Vozes 1964).
- Barbour, Ian G., *Wissenschaft und Glaube. Historische und zeitgenössische Aspekte*, Göttingen 2003 (*Religion and Science*, San Francisco 1998).
- Barth, Karl, *Ad limina Apostolorum*, Zürich 1967.
- Barth, Karl, *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes in Zusammenhang seines theologischen Programms*, München 1931 (ders., *Gesamtausgabe* 2, hg. von Eberhard Jüngel und Ingolf U. Dalferth, Zürich 1981).
- Barthes, Roland, *Die Lust am Text*, Frankfurt a. M. 1974 (*Le plaisir du texte*, Paris 1973).
- Baudrillard, Jean, *Simulacres et simulation*, Paris 1981.
- Bayer, Oswald, *Das Wort ward Fleisch. Luthers Christologie als Lehre von der Idiomen-*

## Bibliografie

- kommunikation, in: Scharbau, Friedrich Otto (Hg.), *Jesus Christus – Gott für uns* (Veröffentlichungen der Luther-Akademie Ratzeburg 34), Erlangen 2003, 58–101.
- Beck, Ulrich / Giddens, Anthony / Lash, Scott, *Reflexive Modernisierung*, Frankfurt a. M. 1996.
- Becker, Hansjakob / Hilberath, Bernd Jochen / Willers, Ulrich (Hg.), *Gottesdienst – Kirche – Gesellschaft. Interdisziplinäre und ökumenische Standortbestimmung nach 25 Jahren Liturgiereform* (Pietas liturgica 5), St. Ottilien 1991.
- Bedford-Strohm, Heinrich, *Gemeinschaft aus kommunikativer Freiheit. Sozialer Zusammenhalt in der modernen Gesellschaft. Ein theologischer Beitrag* (Öffentliche Theologie 11), Gütersloh 1999.
- Belting, Hans, *Bild-Anthropologie. Entwürfe für eine Bildwissenschaft*, München 2001.
- Belting, Hans, *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*, München 1990.
- Belting, Hans, *Das echte Bild. Bildfragen als Glaubensfragen*, München 2005.
- Bentle, Günter / Brosius, Hans-Bernd / Jarren, Ottfried (Hg.), *Öffentliche Kommunikation. Handbuch Kommunikations- und Medienwissenschaft*, Wiesbaden 2003.
- Berg, Henk de / Schmidt, Johannes F. K. (Hg.), *Rezeption und Reflexion. Zur Resonanz der Systemtheorie Niklas Luhmanns außerhalb der Soziologie*, Frankfurt a. M. 2000.
- Berger, Peter L., *Sehnsucht nach Sinn. Glauben in einer Zeit der Leichtgläubigkeit*, Gütersloh 1999.
- Berger, Peter L. / Luckmann, Thomas (Hg.), *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*, Frankfurt a. M. 1980 (The Social Construction of Reality, New York 1966).
- Berger, Peter L. / Neuhaus, Richard John (Hg.), *Against the World. The Hartford Appeal and the Future of American Religion*, New York 1976.
- Berghaus, Margot, *Luhmann leicht gemacht. Eine Einführung in die Systemtheorie*, Köln u. a. 2003.
- Bertsch, Ludwig, *Der neue Messritus in Zaire. Ein Beispiel kontextueller Liturgie* (TDW 18), Freiburg i. Br. u. a. 1993.
- Bettazzi, Luigi, *Das Zweite Vatikanum. Pfingsten unserer Zeit*, Würzburg 2002.
- Bevans, Stephen B., *Models of Contextual Theology*, Maryknoll 1992.
- Beyer, Martin, *Kontakt über Theorie. Studien zur theologischen Rezeption der Systemtheorie Niklas Luhmanns* (unveröffentlichte Dissertation, Leipzig 1996).
- Beyer, Peter F., *Religion and Globalization*, London 1994.
- Beyer, Peter F., *Religion as Communication in Niklas Luhmanns Die Religion der Gesellschaft*, in: *Soziale Systeme* 7 (2001), 46–55.
- Bier, Georg, *Die Rechtsstellung des Diözesanbischofs nach dem Codex Iuris Canonici von 1983* (FKRW 52), Würzburg 2001.
- Bieritz, Karl-Heinrich, *Art. Liturgien V*, in: *LThK*<sup>3</sup> 6, 984–987.
- Boehm, Gottfried, *Die Wiederkehr der Bilder*, in: ders. (Hg.), *Was ist ein Bild?*, München 1994, 11–38.
- Boehm, Gottfried (Hg.), *Was ist ein Bild?* München 1994.
- Boff, Leonardo, *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung. Versuche einer Legitimation und einer strukturfunktionalistischen Grundlegung der Kirche im Anschluss an das II. Vatikanische Konzil* (KKTS 28), Paderborn 1972.
- Bogensberger, Hugo / Kögeler, Reinhard (Hg.), *Grammatik des Glaubens*, St. Pölten 1985.
- Böhme, Gernot, *Theorie des Bildes*, München 1999.

## Weitere Literatur

- Böhme, Michael u.a. (Hg.), *Mission als Dialog. Zur Kommunikation des Evangeliums heute*, Leipzig 2003.
- Bohn, Cornelia, *Schriftlichkeit und Gesellschaft. Kommunikation und Sozialität der Neuzeit*, Opladen 1999.
- Bolz, Norbert, *Weltkommunikation*, München 2001.
- Bolz, Norbert / Kittler, Friedrich A. / Tholen, Christoph (Hg.), *Computer als Medium (Literatur- und Medienanalyse 4)*, München 1994.
- Bongart, Michael, *Einführung in die Theologie der Offenbarung*, Darmstadt 2005.
- Brachel, Hans-Ulrich von / Mette, Norbert (Hg.), *Kommunikation und Solidarität. Beiträge zur Diskussion des handlungstheoretischen Ansatzes von Helmut Peukert in Theologie und Sozialwissenschaften (FS Helmut Peukert)*, Fribourg / Münster 1985.
- Brandom, Robert, *Expressive Vernunft. Begründung, Repräsentation und diskursive Festlegung*, Frankfurt a.M. 2000 (*Making it Explicit. Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*, Cambridge 1994).
- Brandt, Sigrid, *Religiöses Handeln in moderner Welt. Talcott Parsons' Religionssoziologie im Rahmen seiner allgemeinen Handlungstheorie und Systemtheorie*, Frankfurt a.M. 1993.
- Browning, Don S. / Schüssler Fiorenza, Francis (Hg.), *Habermas, Modernity, and Public Theology*, New York 1992.
- Bucher, Rainer, *Das deutsche Volk. Warum Hitler einige katholische Theologen faszinierte und »Gaudium et spes« für die deutsche Kirche eine Revolution darstellt*, in: Keul, Hildegund / Sander, Hans-Joachim (Hg.), *Das Volk Gottes – ein Ort der Befreiung (FS Elmar Klinger)*, Würzburg 1998, 64–82.
- Bucher, Rainer, *Die Provokation der Krise. Zwölf Fragen und Antworten zur Lage der Kirche*, Würzburg 2004.
- Bucher, Rainer, *Kirchenbildung in der Moderne. Eine Untersuchung der Konstitutionsprinzipien der deutschen katholischen Kirche im 20. Jahrhundert (PThe 37)*, Stuttgart 1998.
- Bucher, Rainer, *Neuer Wein in alte Schläuche? Zum Innovationsbedarf einer missionarischen Kirche*, in: Sellmann, Matthias (Hg.), *Deutschland – Missionsland. Zur Überwindung eines pastoralen Tabus (QD 206)*, Freiburg i.Br. 2004, 249–282.
- Bucher, Rainer (Hg.), *Theologie in den Kontrasten der Zukunft. Perspektiven des theologischen Diskurses (Theologie im kulturellen Dialog 8)*, Graz 2001.
- Bugnini, Annibale, *Die Liturgiereform: 1948–1975. Zeugnis und Testament*, hg. von Johannes Wagner, Freiburg i.Br. 1988 (*La riforma liturgica 1948–1975, nuova edizione riveduta e arricchita di note e di supplementi per una lettura analitica*, Roma <sup>2</sup>1997, 1983).
- Burkhard, Jürgens, *Zweierlei Anfang. Kommunikative Konstruktionen heidenchristlicher Identität in Gal 2 und Apg 15 (BBB 120)*, Bodenheim 1999.
- Burkhardt, Günter / Runkel, Gunter (Hg.), *Luhmann und die Kulturtheorie*, Frankfurt a.M. 2004.
- Burkhardt, Roland, *Kommunikationswissenschaft. Grundlagen und Problemfelder. Umriss einer interdisziplinären Sozialwissenschaft*, Wien/Köln/Weimar <sup>4</sup>2002 (1983).
- Campiche, Roland J., *Die zwei Gesichter der Religion. Faszination und Entzauberung*, unter Mitarb. von Raphael Broquet, Alfred Dubach und Jörg Stolz, Zürich 2004.
- Chenu, Marie-Dominique, *Die Aufgabe der Kirche in der Welt von heute*, in: Baraúna, Guilherme (Hg.), *Die Kirche in der Welt von heute. Untersuchungen und Kommen-*

## Bibliografie

- tare zur Pastoralkonstitution »Gaudium et Spes« des II. Vatikanischen Konzils, Salzburg 1967, 226–247.
- Childs, Brevard S., *Biblical Theology of the Old and New Testament. Theological Reflection on the Christian Bible*, Minneapolis 1993.
- Childs, Brevard S., *The New Testament as Canon. An Introduction*, Philadelphia 1984.
- Clam, Jean, *Kontingenz, Paradox, Nur-Vollzug. Grundprobleme einer Theorie der Gesellschaft*, Konstanz 2004.
- Clement, Olivier, Gedanken eines orthodoxen Laientheologen, in: Baraúna, Guilherme (Hg.), *Die Kirche in der Welt von heute. Untersuchungen und Kommentare zur Pastoralkonstitution »Gaudium et Spes« des II. Vatikanischen Konzils*, Salzburg 1967, 503–529.
- Clifford, James / Marcus, George E. (Hg.), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography. A School of American Research Advanced Seminar*, Berkeley u. a. 1986.
- Clooney, Francis X., *Theology after Vedanta. An Experiment in Comparative Theology*, Albany 1993.
- Coleman, James Samuel, *Grundlagen der Sozialtheorie*, 3 Bde., München 1991–1994 (*Foundations of Social Theory*, Cambridge 1990).
- Congar, Yves, Konzil als Versammlung und grundsätzliche Konziliarität der Kirche, in: Metz, Johann B. u. a. (Hg.), *Gott in Welt (FS Karl Rahner)*, Bd. 2, Freiburg i. Br. 1964, 135–165.
- Congar, Yves, *Mon Journal du Concile*, 2 Bde., Paris 2002.
- Copray, Norbert, *Kommunikation und Offenbarung. Philosophische und theologische Auseinandersetzung auf dem Weg zu einer Fundamentaltheorie der menschlichen Kommunikation*, Düsseldorf 1983.
- Corbon, Jean, Die Konstitution in der Sicht der orientalischen Theologie, in: Baraúna, Guilherme (Hg.), *Die Kirche in der Welt von heute. Untersuchungen und Kommentare zur Pastoralkonstitution »Gaudium et Spes« des II. Vatikanischen Konzils*, Salzburg 1967, 489–501.
- Cordes, Paul Josef, *Actuosa Participatio – tätige Teilnahme. Pastorale Annäherung an die Eucharistiefeyer in kleinen Gemeinschaften*, Paderborn 1995.
- Cordes, Paul Josef, *Communio – Utopie oder Programm? (QD 148)*, Freiburg i. Br. u. a. 1993.
- Corecco, Eugenio, Aspekte der Rezeption des Vaticanum II im neuen Codex Iuris Canonici, in: Pottmeyer, Herrmann J./ Alberigo, Giuseppe / Jossua, Jean-Pierre (Hg.), *Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Düsseldorf 1986, 313–368.
- Crapanzano, Vincent, Das Dilemma des Hermes. Die verschleierte Unterwanderung der ethnographischen Beschreibung, in: Bachmann-Medick, Doris (Hg.), *Kultur als Text. Die anthropologische Wende der Literaturwissenschaft*, Frankfurt a. M. 1996, 161–193.
- Dahm, Karl Wilhelm, *Beruf: Pfarrer. Empirische Aspekte*, München 1971.
- Dalferth, Ingolf U., *Die Wirklichkeit des Möglichen. Hermeneutische Religionsphilosophie*, Tübingen 2003.
- Dalferth, Ingolf U., *Evangelische Theologie als Interpretationspraxis. Eine systematische Orientierung*, Leipzig 2004.
- Dalferth, Ingolf U., *Fundamentaltheologie oder Religionsphilosophie*, in: Petzoldt, Matthias (Hg.), *Evangelische Fundamentaltheologie in der Diskussion*, Leipzig 2004, 171–193.



## Weitere Literatur

- Dalferth, Ingolf U., *Gedeutete Gegenwart. Zur Wahrnehmung Gottes in den Erfahrungen der Zeit*, Tübingen 1997.
- Dalferth, Ingolf U., *Kombinatorische Theologie. Probleme theologischer Rationalität* (QD 130), Freiburg i. Br. 1991.
- Dalferth, Ingolf U., *Subjektivität und Glaube. Zur Problematik der Verwendung einer philosophischen Kategorie*, in: NZSTh 36 (1994), 18–58.
- Dalferth, Ingolf U., »Was Gott ist, bestimme ich!« *Theologie im Zeitalter der »Cafeteria-Religion«*, in: ThLZ 121 (1996), 415–430.
- Dalferth, Ingolf U. / Stoellger, Philipp, *Vernunft, Kontingenz und Gott. Konstellationen eines offenen Problems*, Tübingen 2000.
- Dalferth, Ingolf Ulrich / Stoellger, Philipp, *Wahrheit, Glaube, Theologie. Zur theologischen Rezeption zeitgenössischer wahrheitstheoretischer Diskussionen*, in: ThR 66 (2001), 36–102.
- Dallmann, Hans-Ulrich, *Die funktionale Systemtheorie Niklas Luhmanns und ihre theologische Rezeption*, Frankfurt a. M. 1989.
- Dallmann, Hans-Ulrich, *Immanenz, Transzendenz, Kontingenz. Luhmann und die Theologie*, in: Gripp-Hagelstange, Helga (Hg.), *Niklas Luhmanns Denken. Interdisziplinäre Einflüsse und Wirkungen*, Konstanz 2000, 105–137.
- Dallmann, Hans-Ulrich, *Von Wortübernahmen, produktiven Missverständnissen und Reflexionsgewinnen. Niklas Luhmanns Systemtheorie in der theologischen Diskussion*, in: Berg, Henk de / Schmidt, Johannes F. K. (Hg.), *Rezeption und Reflexion. Zur Resonanz der Systemtheorie Niklas Luhmanns außerhalb der Soziologie*, Frankfurt a. M. 2000, 222–253.
- Davidson, Donald Herbert, *Handlung und Ereignis*, Frankfurt a. M. 1990 (Essays on Actions and Events, Oxford/New York 1980).
- Davidson, Donald Herbert, *Wahrheit und Interpretation*, Frankfurt a. M. 1986 (Inquiries into Truth and Interpretation, Oxford/New York 1984).
- Deeken, Andeas, *Glauben ohne Begründung? Zum Rationalitätskonzept in George Lindbecks Entwurf einer postliberalen Theologie* (Pontes 1), Münster 1998.
- Deleuze, Gilles, *Logik des Sinns*, Frankfurt a. M. 1993 (Logique du sens, Paris 1969).
- Derrida, Jacques / Vattimo, Gianni (Hg.), *Die Religion*, Frankfurt a. M. 2001.
- Dieckmann, Johann, *Luhmann-Lehrbuch*, Paderborn 2004.
- Dinkel, Christoph, *Was nützt der Gottesdienst? Eine funktionale Theorie des evangelischen Gottesdienstes* (PThK 2), Gütersloh 2000.
- Drehen, Volker, *Kontinuität und Wandel der Religion. Die strukturell-funktionale Analyse in der deutschen Religions- und Kirchensoziologie nach 1945. Versuch einer problemgeschichtlichen und systematisch orientierten Bestandsaufnahme*, in: Daiber, Karl-Fritz / Luckmann, Thomas (Hg.), *Religion in den Gegenwartsströmungen der deutschen Soziologie*, München 1983, 86–135.
- Drehen, Volker, *Wie religionsfähig ist die Volkskirche? Sozialisationstheoretische Erkundungen neuzeitlicher Christentumspraxis*, Gütersloh 1994.
- Dubach, Alfred / Fuchs, Brigitte, *Ein neues Modell von Religion. Zweite Schweizer Sonderfallstudie – Herausforderung für die Kirchen*, Zürich 2005.
- Düringer, Hermann, *Universale Vernunft und partikularer Glaube. Eine theologische Auswertung des Werkes von Jürgen Habermas*, Leuven 1999.
- Dziewas, Ralf, *Die Sünde der Menschen und die Sündhaftigkeit sozialer Systeme. Überlegungen zu den Bedingungen und Möglichkeiten theologischer Rede von Sünde aus sozialtheologischer Perspektive*, Münster 1995.

## Bibliografie

- Ebenbauer, Peter, *Fundamentaltheologie nach Hansjürgen Verweyen. Darstellung – Diskussion – Kritik* (IThS 52), Innsbruck u. a. 1998.
- Ebertz, Michael N., *Anschlüsse gesucht. Ergebnisse einer neuen Milieu-Studie zu den Katholiken in Deutschland*, in: *HerKorr* 60 (2006), 173–177.
- Ebertz, Michael N., *Aufbruch in der Kirche. Anstöße für ein zukunftsfähiges Christentum*, Freiburg i. Br. 2003.
- Ebertz, Michael N., *Die Erosion der »Gnadenanstalt«. Deinstitutionalisierungsprozesse im Katholizismus*, Paderborn 1996.
- Ebertz, Michael N., *Neue Orte braucht die Kirche*, in: *Lebendige Seelsorge* 55 (2004), 7–12.
- Ebertz, Michael N., *Wider den Wohn-Territorialismus*, in: *Lebendige Seelsorge* 55 (2004), 16f.
- Ebertz, Michael N. / Fuchs, Ottmar / Sattler, Dorothea (Hg.), *Lernen, wo die Menschen sind. Wege lebensraumorientierter Seelsorge*, Mainz 2005.
- Eckerstorfer, Andreas, *Kirche in der postmodernen Welt. Der Beitrag George Lindbecks zu einer neuen Verhältnisbestimmung* (SThS 16), Innsbruck u. a. 2001.
- Eco, Umberto, *Kant und das Schnabeltier*, München 2003 (*Kant e l'ornitorinco*, Milano 1997).
- Eco, Umberto, *Kritik der Ikonizität*, in: ders., *Im Labyrinth der Vernunft. Texte über Kunst und Zeichen*, Leipzig 1989, 54–88.
- Ehrenberg, Alain, *Das erschöpfte Selbst. Depression und Gesellschaft in der Gegenwart*, Frankfurt a. M./New York 2004 (*La Fatigue d'être soi. Dépression et société*, Paris 1998).
- Eibach-Danzeglocke, Swantje, *Theologie als Grammatik? Die Wittgensteinrezeptionen D. Z. Phillips' und George A. Lindbecks und ihre Impulse für theologisches Arbeiten*, Frankfurt a. M. 2002.
- Eicher, Peter, *Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie*, München 1977.
- Enzensberger, Hans Magnus, *Schreckens Männer. Versuch über den radikalen Verlierer*, Frankfurt a. M. 2006.
- Essen, Georg, *Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personalphilosophie (ratio fidei 5)*, Regensburg 2001.
- Essen, Georg, *Historische Vernunft und Auferweckung Jesu. Theologie und Historik im Streit um den Begriff geschichtlicher Wirklichkeit* (TSTP 9), Mainz 1995.
- Essen, Georg, *Letztgültigkeit in geschichtlicher Kontingenz. Zu einem Grundlagenproblem der theologischen Hermeneutik*, in: Larcher, Gerhard / Müller, Klaus / Pröpper, Thomas (Hg.), *Hoffnung, die Gründe nennt. Zu Hansjürgen Verweyens Projekt einer erstphilosophischen Glaubensverantwortung*, Regensburg 1996, 186–204.
- Esser, Hartmut, *Soziologie. Spezielle Grundlagen 1: Situationslogik und Handeln*, Frankfurt a. M./New York 1999.
- Esser, Hartmut, *Soziologie. Spezielle Grundlagen 3: Soziales Handeln*, Frankfurt a. M./New York 2000.
- Etzioni, Amitai, *Die Entdeckung des Gemeinwesens. Ansprüche, Verantwortlichkeiten und das Programm des Kommunitarismus*, Frankfurt a. M. 1998 (*The Spirit of Community. Rights, Responsibilities and the Communitarian Agenda*, London u. a. 1995).
- Faßler, Manfred, *Bildlichkeit*, Wien/Köln/Weimar 2003.
- Faßler, Manfred, *Was ist Kommunikation?*, München 2002 (1997).
- Ferry, Luc, *Von der Göttlichkeit des Menschen oder: Der Sinn des Lebens*, Wien 1997 (*L'homme – Dieu ou le Sens de la vie*, Paris 1996).
- Feulner, Hans-Jürgen, *Art. Liturgien I.-III.*, in: *LThK*<sup>3</sup> 6, 972–980.

## Weitere Literatur

- Fischer, Balthasar, Das »Mechelner Ereignis« vom 23. September 1909, in: LJ 9 (1959), 203–219.
- Flusser, Vilém, Kommunikologie, Frankfurt a. M. 1998.
- Foucault, Michel, Botschaften der Macht, hg. von Jan Engelmann, Stuttgart 1999.
- Fouilloux, Etienne, Die Vor-vorbereitende Phase (1959–1960). Der langsame Gang aus der Unbeweglichkeit, in: Alberigo, Giuseppe / Wittstadt, Klaus (Hg.), Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils 1: Die katholische Kirche auf dem Weg in ein neues Zeitalter. Die Ankündigung und Vorbereitung des Zweiten Vatikanischen Konzils (Januar 1959 bis Oktober 1962), Mainz/Leuven 1997, 61–187.
- Fowl, Stephen, Reconstructing and Deconstructing the Quest of the Historical Jesus, in: SJTh 42 (1989), 319–333.
- Framérée, Joseph, Bischöfe und Bistümer (5.–15. November 1963), in: Alberigo, Giuseppe / Wittstadt, Klaus (Hg.), Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils 3: Das mündige Konzil. Zweite Sitzungsperiode und Intersessio September 1963 – September 1964, Mainz/Leuven 2002, 139–222.
- Frank, Manfred, Selbstgefühl. Eine historisch-systematische Erkundung, Frankfurt a. M. 2002.
- Franz, Albert, Der Wahrheitsanspruch der Theologie, in: Homann, Karl / Riedel-Spangenberg, Ilona (Hg.), Welt-Heuristik des Glaubens (FS Ernst Feil), Gütersloh 1997, 26–46.
- Franz, Albert, Glauben und Denken. Franz Anton Staudenmaiers Hegelkritik als Anfrage an das Selbstverständnis heutiger Theologie, Regensburg 1983.
- Franz, Albert / Baum, Wolfgang / Kreutzer, Karsten (Hg.), Lexikon philosophischer Grundbegriffe der Theologie, Freiburg i. Br. u. a. 2003.
- Frei, Hans W., The Eclipse of Biblical Narrative. A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics, New Haven 1974.
- Frei, Hans W., The Identity of Jesus Christ. The Hermeneutical Bases of Dogmatic Theology, Philadelphia 1975.
- Fresacher, Bernhard, Die Realität des Christlichen. Der Einfluss konstruktivistischer Epistemologien in der Theologie, in: SaThZ 9 (2005), 194–211.
- Fresacher, Bernhard, Gedächtnis im Wandel. Zur Verarbeitung von Traditionsbrüchen in der Kirche (SThS 2), Innsbruck/Wien 1996.
- Fresacher, Bernhard, Glaube und Soziale Arbeit. Thesen über den Wert der Theologie für die Soziale Arbeit, in: Theologie der Gegenwart 45 (2002), 272–281.
- Fresacher, Bernhard, Kommunikation – Leitbegriff theologischer Theoriebildung. Fundamentaltheologische Anstöße, in: ZKTh 123 (2002), 269–283.
- Fresacher, Bernhard, Rez. Scharer, Matthias / Hilberath, Bernd Jochen, Kommunikative Theologie. Eine Grundlegung, in: SaThZ 7 (2003), 117–223.
- Frymer-Kensky, Tikva u. a. (Hg.), Christianity in Jewish Terms, Boulder/Oxford 2000.
- Fuchs, Gotthard / Lienkamp, Andreas (Hg.), Visionen des Konzils. 30 Jahre Pastoralkonstitution »Die Kirche in der Welt von heute«, Münster 1997.
- Fuchs, Ottmar, Die Communio der Kirche, in: Hilberath, Bernd Jochen (Hg.), Communio – Ideal oder Zerrbild von Kommunikation? (QD 176), Freiburg i. Br. 1999, 209–234.
- Fuchs, Peter, Das Unbewusste in Psychoanalyse und Systemtheorie. Die Herrschaft der Verlautbarung und die Erreichbarkeit des Bewusstseins, Frankfurt a. M. 1998.
- Fuchs, Peter, Der Sinn der Beobachtung. Begriffliche Untersuchungen, Weilerswist 2004.
- Fuchs, Peter, Die Erreichbarkeit der Gesellschaft. Zur Konstruktion und Imagination gesellschaftlicher Einheit, Frankfurt a. M. 1992.

## Bibliografie

- Fuchs, Peter, *Die Metapher des Systems. Studien zu der allgemein leitenden Frage, wie sich der Tänzer vom Tanz unterscheiden lasse*, Weilerswist 2001.
- Fuchs, Peter, *Intervention und Erfahrung*, Frankfurt a. M. 1999.
- Fuchs, Peter, *Moderne Kommunikation. Zur Theorie des operativen Displacements*, Frankfurt a. M. 1993.
- Fuchs, Peter / Göbel, Andreas (Hg.), *Der Mensch – das Medium der Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 1994.
- Fuchs, Stephan, *Against Essentialism. A Theory of Cultur and Society*, Cambridge 2001.
- Fuchs, Stephan, *Living in the world. A Report on Agency* (in Vorbereitung).
- Fuchs, Stephan, *The Professional Quest for Truth. A Social Theory of Science and Knowledge*, Albany 1992.
- Füssel, Kuno, *Der imaginäre Andere. Ideologiekritische Beobachtungen zur Intersubjektivität*, in: Brachel, Hans-Ulrich von / Mette, Norbert (Hg.), *Kommunikation und Solidarität. Beiträge zur Diskussion des handlungstheoretischen Ansatzes von Helmut Peukert in Theologie und Sozialwissenschaften* (FS Helmut Peukert), Fribourg/Münster 1985, 101–116.
- Füssel, Kuno, *Sprache, Religion, Ideologie. Von einer sprachanalytischen zu einer materialistischen Theologie*, Frankfurt a. M. 1982.
- Gabriel, Karl, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne* (QD 141), Freiburg i. Br. 1992.
- Gabriel, Karl, *Neue Nüchternheit. Wo steht die Religionssoziologie in Deutschland?*, in: *HerKorr* 54 (2000), 581–586.
- Gadamer, Hans-Georg, *Der Meister der Kommunikation. Die neue Rolle von Kritik und Urteilskraft nach den Weltkriegen. Ein Geburtstagsgruß an Jürgen Habermas*, in: *Süddeutsche Zeitung* 18.6.1999, 17.
- Gärtner, Stefan, *Gottesrede in (post-)moderner Gesellschaft. Grundlagen einer praktisch-theologischen Sprachlehre*, Paderborn u. a. 2000.
- Geertz, Clifford, *Welt in Stücken. Kultur und Politik am Ende des 20. Jahrhunderts*, Wien 1996.
- Gehr, Josef, *Die rechtliche Qualifikation der Beschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils* (MthZ 3), St. Ottilien 1997.
- Gerhardt, Uta, *Talcott Parsons. An Intellectual Biography*, Cambridge 2002.
- Giegel, Hans-Joachim / Schimank, Uwe (Hg.), *Beobachter der Moderne. Beiträge zu Niklas Luhmanns »Die Gesellschaft der Gesellschaft«*, Frankfurt 2003.
- Göbel, Andreas, *Theoriegenese als Problemgenese. Eine problemgeschichtliche Rekonstruktion der soziologischen Systemtheorie Niklas Luhmanns*, Konstanz 2000.
- Graf, Friedrich Wilhelm, *Die nachholende Selbstmodernisierung des Katholizismus? Kritische Anmerkungen zu Karl Gabriels Vorschlag einer interdisziplinären Hermeneutik des II. Vatikanums*, in: Hünermann, Peter (Hg.), *Das II. Vatikanum – christlicher Glaube im Horizont globaler Modernisierung. Einleitungsfragen* (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums 1), Paderborn u. a. 1998, 49–65.
- Graf, Friedrich Wilhelm, *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, München 2004.
- Graf, Friedrich Wilhelm, *Moderne Modernisierer, modernitätskritische Traditionalisten oder reaktionäre Modernisten? Kritische Erwägungen zu Deutungsmustern der Modernismusforschung*, in: Wolf, Hubert (Hg.), *Antimodernismus und Modernismus in der katholischen Kirche. Beiträge zum theologiegeschichtlichen Wandel des*

## Weitere Literatur

- II. Vatikanums (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums 2), Paderborn u. a. 1998, 67–106.
- Green, Garret, The Sociology of Dogmatics. Niklas Luhmann's Challenge to Theology, in: *The Journal of the American Academy of Religions* (50) 1982, 19–34.
- Greshake, Gisbert, Communio – Schlüsselbegriff der Dogmatik, in: Biemer, Günter / Casper, Bernhard / Müller, Josef (Hg.), *Gemeinsam Kirche sein. Theorie und Praxis der Communio* (FS Erzbischof Oskar Saier), Freiburg 1992, 90–121.
- Greshake, Gisbert, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg i. Br. u. a. 1997.
- Gripp-Hagelstange, Helga, Jürgen Habermas. Und es gibt sie doch – Zur kommunikationstheoretischen Begründung von Vernunft bei Jürgen Habermas, Paderborn u. a. 1984.
- Gripp-Hagelstange, Helga, Niklas Luhmann. Eine erkenntnistheoretische Einführung, München <sup>2</sup>1997.
- Gripp-Hagelstange, Helga (Hg.), Niklas Luhmanns Denken. Interdisziplinäre Einflüsse und Wirkungen, Konstanz 2000.
- Grootaers, Jan, Ebbe und Flut zwischen den Zeiten, in: Alberigo, Giuseppe / Wittstadt, Klaus (Hg.), *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils 2: Das Konzil auf dem Weg zu sich selbst. Erste Sitzungsperiode und Intersessio Oktober 1962 – September 1963*, Mainz/Leuven 2000, 619–677.
- Grootaers, Jan, Informelle Strukturen der Information am Vatikanum II, in: Klein, Nikolaus / Schlette, Heinz Robert / Weber, Karl (Hg.), *Biotopie der Hoffnung. Zu Christentum und Kirche heute* (FS Ludwig Kaufmann), Olten 1998, 268–281.
- Große Kracht, Hermann-Josef, *Kirche in ziviler Gesellschaft. Studien zur Konfliktgeschichte von katholischer Kirche und demokratischer Öffentlichkeit*, Paderborn u. a. 1997.
- Gruber, Franz, Diskurs und Konsens im Prozess theologischer Wahrheit (IThS 40), Innsbruck/Wien 1993.
- Gruber, Franz, *Von Gott zu reden in geschichtsloser Zeit. Zur symbolischen Sprache eschatologischer Hoffnung*, Freiburg i. Br. 1997.
- Guardini, Romano, *Vom Geist der Liturgie*, Mainz-Paderborn <sup>20</sup>1997 (1918).
- Guggenberger, Wilhelm, Niklas Luhmanns Systemtheorie. Eine Herausforderung der christlichen Gesellschaftslehre (IThS 51), Innsbruck 1998.
- Gumbrecht, Hans Ulrich, *Die Macht der Philologie. Über einen verborgenen Impuls im wissenschaftlichen Umgang mit Texten*, Frankfurt a. M. 2003 (*The Powers of Philology. Dynamics of Textual Scholarship*, Urbana/Chicago 2003).
- Gumbrecht, Hans Ulrich, *Diesseits der Hermeneutik. Über die Produktion von Präsenz*, Frankfurt a. M. 2004 (*Production of Presence. What Meaning Cannot Convey*, Stanford 2004).
- Habermas, Jürgen, *Der gespaltene Westen. Kleine politische Schriften X*, Frankfurt a. M. 2004.
- Habermas, Jürgen, *Der philosophische Diskurs der Moderne. 12 Vorlesungen*, Frankfurt a. M. <sup>4</sup>1993 (1988).
- Habermas, Jürgen, *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt a. M. 1996.
- Habermas, Jürgen, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Frankfurt a. M. 2001.
- Habermas, Jürgen, *Erkenntnis und Interesse. Neuausgabe mit eigenem Nachwort*, Frankfurt a. M. 1973 (1969).
- Habermas, Jürgen, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt a. M. 1991.

## Bibliografie

- Habermas, Jürgen, *Glauben und Wissen*, Friedenspreis des deutschen Buchhandels 2001. Laudatio: Jan Philipp Reemtsma, Frankfurt a. M. 2001.
- Habermas, Jürgen, *Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft*, Stuttgart 2001.
- Habermas, Jürgen, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Frankfurt a. M. 1973.
- Habermas, Jürgen, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a. M. 1983.
- Habermas, Jürgen, *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a. M. 1988.
- Habermas, Jürgen, *Stellungnahme*, in: *zur debatte* 34 (2004) H. 1, 2–4.
- Habermas, Jürgen, *Technik und Wissenschaft als »Ideologie«*, Frankfurt a. M. 1968.
- Habermas, Jürgen, *Texte und Kontexte*, Frankfurt a. M. 1991.
- Habermas, Jürgen, *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Frankfurt a. M. 1971 (Neuwied 1963).
- Habermas, Jürgen, *Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz*, in: *ders. / Luhmann, Niklas, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung?*, Frankfurt a. M. 1971, 101–141.
- Habermas, Jürgen, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a. M. 1984.
- Habermas, Jürgen, *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze. Erweiterte Ausgabe*, Frankfurt a. M. 2004 (1999).
- Habermas, Jürgen, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt a. M. 1982 (1970).
- Habermas, Jürgen, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt a. M. 1976.
- Habermas, Jürgen, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a. M. 2005.
- Habermas, Jürgen / Ratzinger, Joseph, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, mit einem Vorwort hg. von Florian Schuller, Freiburg 2005.
- Hafner, Johann E., *Selbstdefinition des Christentums. Ein systemtheoretischer Zugang zur frühchristlichen Ausgrenzung der Gnosis*, Freiburg i. Br. 2003.
- Halbmayer, Alois, *Eine neue Eindeutigkeit? Thomas Rusters Plädoyer für eine Entflechtung von Christentum und Religion*, in: *SaThZ* 5 (2001), 144–166.
- Halbmayer, Alois, *Lob der Vielheit. Zur Kritik Odo Marquards am Monotheismus (SThS 13)*, Innsbruck 2000.
- Halbmayer, Alois, *Um Gott streiten. Religion und Konflikt im Zeitalter der Globalisierung*, in: *ThPQ* 151 (2003), 64–78.
- Halbwachs, Maurice, *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*, Frankfurt a. M. 1985 (*Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris 1925).
- Haslinger, Herbert, *Das Handeln des Menschen zwischen System und Lebenswelt*, in: *ders. (Hg.), Handbuch Praktische Theologie 2: Durchführungen*, Mainz 2000, 185–205.
- Haslinger, Herbert, *Diakonie zwischen Mensch, Kirche und Gesellschaft. Eine praktisch-theologische Untersuchung der diakonischen Praxis unter dem Kriterium des Subjektseins des Menschen (STPS 18)*, Würzburg 1996.
- Häußling, Angelus A., *Die betende Kirche. Maria Laach und die deutsche Liturgische Bewegung*, in: *EuA* 68 (1992) 22–33.
- Hebblethwaite, Peter, *Das Leben des Angelo Roncalli*, Düsseldorf 1986 (*Johannes XXIII. Pope of the Council*, London 1984).
- Heinz, Andreas, *Art. Liturgien IV.*, in: *LThK*<sup>3</sup> 6, 980–984.

## Weitere Literatur

- Hengsbach, Friedhelm, Die anderen im Blick. Christliche Gesellschaftsethik in den Zeiten der Globalisierung, Darmstadt 2001.
- Henke, Thomas, Seelsorge und Lebenswelt. Auf dem Weg zu einer Seelsorgetheorie in Auseinandersetzung mit soziologischen und sozialphilosophischen Lebensweltkonzeptionen (STPS 14), Würzburg 1993.
- Henrich, Dieter, Bewusstes Leben. Untersuchungen zum Verhältnis von Subjektivität und Metaphysik, Stuttgart 1999.
- Henrich, Dieter, Grundlegung aus dem Ich. Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus. Tübingen – Jena 1790–1794, 2 Bde., Frankfurt a. M. 2004.
- Henrici, Peter, Das Heranreifen des Konzils in der Vorkonzilstheologie, in: Wassilowsky, Günther (Hg.), Zweites Vatikanum – vergessene Anstöße, gegenwärtige Fortschreibungen (QD 207), Freiburg i. Br. 2004, 55–70.
- Herms, Eilert, Offenbarung und Glaube. Zur Bildung des christlichen Lebens, Tübingen 1992.
- Herms, Eilert, Theorie für die Praxis. Beiträge zur Theologie, München 1982.
- Hilberath, Bernd Jochen, Corporate Identity für das Unternehmen Kirche, in: ders. / Nitsche, Bernhard (Hg.), Ist Kirche planbar? Organisationsentwicklung und Theologie in Interaktion, Mainz 2002, 87–104.
- Hilberath, Bernd Jochen, Participatio actiosa. Zum ekklesiologischen Kontext eines pastoralliturgischen Programms, in: Becker, Hansjakob / ders. / Willers, Ulrich (Hg.), Gottesdienst – Kirche – Gesellschaft. Interdisziplinäre und ökumenische Standortbestimmungen nach 25 Jahren Liturgiereform (Pietas liturgica 5), St. Ottilien 1991, 319–338.
- Hilberath, Bernd Jochen, Vorgaben für die Ausarbeitung der Communio-Ekklesiologie, in: ders. (Hg.), Communio – Ideal oder Zerrbild von Kommunikation? (QD 176), Freiburg i. Br. 1999.
- Hilberath, Bernd Jochen, Zwischen Vision und Wirklichkeit. Fragen nach dem Weg der Kirche, Würzburg 1999.
- Hilberath, Bernd Jochen (Hg.), Communio – Ideal oder Zerrbild von Kommunikation? (QD 176), Freiburg i. Br. u. a. 1999.
- Hilberath, Bernd Jochen / Nitsche, Bernhard (Hg.), Ist Kirche planbar? Organisationsentwicklung und Theologie in Interaktion, Mainz 2002.
- Hintersteiner, Norbert, Traditionen überschreiten. Angloamerikanische Beiträge zur interkulturellen Traditions hermeneutik, Wien 2001.
- Hochschild, Michael, Auf der Schwelle in die Zukunft. Den Wandel der Kirche verstehen und mitgestalten, Stuttgart 2001.
- Hochschild, Michael, Beobachtungen der Kirche, Münster 2003.
- Hoff, Gregor Maria, Aporetische Theologie. Skizze eines Stils fundamentaler Theologie, Paderborn u. a. 1997.
- Hoff, Gregor Maria, Die prekäre Identität des Christlichen. Die Herausforderung post-modernen Differenzdenkens für eine theologische Hermeneutik, Paderborn u. a. 2001.
- Hoff, Gregor Maria, Wer ist Christus? Das Symbolon von Chalkedon als Grammatik des Glaubens?, in: SaThZ 8 (2004) 17–29.
- Höhn, Hans-Joachim, Art. System/Systemtheorie II. Systematisch-theologisch, in: LThK<sup>3</sup> 9, 1220.
- Höhn, Hans-Joachim, Kirche und kommunikatives Handeln, Studien zur Theologie und

## Bibliografie

- Praxis der Kirche in der Auseinandersetzung mit den Sozialtheorien Niklas Luhmanns und Jürgen Habermas' (FTS 32), Frankfurt a. M. 1985.
- Höhn, Hans-Joachim, Religion und funktionale Systemtheorie. Zur theologischen Auseinandersetzung mit der Religionstheorie Niklas Luhmanns, in: ThG 76 (1986), 38–69.
- Honneth, Axel, Idiosynkrasie als Erkenntnismittel. Gesellschaftskritik im Zeitalter des normalisierten Intellektuellen, in: Wenzel, Uwe Justus (Hg.), Der kritische Blick. Über intellektuelle Tätigkeiten und Tugenden, Frankfurt a. M. 2002, 61–79.
- Honneth, Axel, Jürgen Habermas, in: Kaesler, Dirk (Hg.), Klassiker der Soziologie 2: Von Talcott Parsons bis Pierre Bourdieu, München <sup>3</sup>2002, 230–251.
- Honneth, Axel (Hg.), Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften, Frankfurt a. M./New York 1993.
- Honneth, Axel / Joas, Hans (Hg.), Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' »Theorie des kommunikativen Handelns«, Frankfurt a. M. 1986.
- Hoping, Helmut, »Die sichtbarste Frucht des Konzils«. Anspruch und Wirklichkeit der erneuerten Liturgie, in: Wassilowsky, Günther (Hg.), Zweites Vatikanum- Vergessene Anstöße, gegenwärtige Fortschreibungen (QD 207), Freiburg i. Br. 2004, 90–115.
- Hoping, Helmut, Theologischer Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung *Dei Verbum*, in: Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil 3, hg. von Peter Hünermann und Bernd Jochen Hilberath, Freiburg 2005, 695–831.
- Hoping, Helmut / Jeggle-Merz, Birgit (Hg.), Liturgische Theologie. Aufgaben systematischer Liturgiewissenschaft, Paderborn u. a. 2004.
- Horster, Detlef, Habermas zur Einführung. Neuausgabe mit einem Beitrag von Willem van Reijen und einem Interview mit Jürgen Habermas, Hamburg 1995.
- Horster, Detlef, Niklas Luhmann, München 1997.
- Hünermann, Peter, Antimodernismus und Modernismus. Eine kritische Nachlese, in: Wolf, Hubert (Hg.), Antimodernismus und Modernismus in der katholischen Kirche (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums 2), Paderborn u. a. 1998, 367–376.
- Hünermann, Peter, Das II. Vatikanum als Ereignis und die Frage nach seiner Pragmatik, in: ders. (Hg.), Das II. Vatikanum – christlicher Glaube im Horizont globaler Modernisierung. Einleitungsfragen (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums 1), Paderborn u. a. 1998, 107–126.
- Hünermann, Peter, Deutsche Theologie auf dem II. Vatikanum, in: Geerlings, Wilhelm / Seckler, Max (Hg.), Kirche sein. Nachkonziliare Theologie im Dienst der Kirchenreform (FS Hermann Josef Pottmeyer), Freiburg i. Br. u. a. 1994, 141–162.
- Hünermann, Peter, Le ultime settimane del concilio, in: Alberigo, Giuseppe / Melloni, Alberto (Hg.), Storia del concilio Vaticano II 5: Concilio di transizione. Il quarto periodo e la conclusione del concilio (1965), Bologna/Leuven 2001, 371–491.
- Hünermann, Peter, Theologischer Kommentar zur Konstitution über die Kirche *Lumen gentium*, in: Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil 2, hg. von Peter Hünermann und Bernd Jochen Hilberath, Freiburg 2004, 263–582.
- Hünermann, Peter, Volk Gottes – katholische Kirche – Gemeinde. Dreiheit und Einheit in der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: ThQ 175 (1995), 33–45.
- Hünermann, Peter, Zu den Kategorien »Konzil« und »Konzilsentscheidung«. Vorüberlegungen zur Interpretation des II. Vatikanums, in: ders. (Hg.), Das II. Vatikanum



## Weitere Literatur

- christlicher Glaube im Horizont globaler Modernisierung. Einleitungsfragen (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums 1), Paderborn u. a. 1998, 67–82.
- Hünemann, Peter (Hg.), Das II. Vatikanum – christlicher Glaube im Horizont globaler Modernisierung. Einleitungsfragen (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums 1), Paderborn u. a. 1998.
- Hünemann, Peter (Hg.), Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute. Anstöße zur weiteren Rezeption, Freiburg 2006.
- Hütter, Reinhard, Theologie als kirchliche Praktik. Zur Verhältnisbestimmung von Kirche, Lehre und Theologie, Gütersloh 1997.
- Huntington, Samuel P., Der Kampf der Kulturen im 21. Jahrhundert, München u. a. 1997 (The Clash of Civilizations, New York 1996).
- Jäger, Wieland / Baltes-Schmitt, Marion, Jürgen Habermas. Einführung in die Theorie der Gesellschaft, Wiesbaden 2003.
- Jahraus, Oliver, Nachwort: Zur Systemtheorie Niklas Luhmanns, in: Luhmann, Niklas, Aufsätze und Reden, hg. von Oliver Jahraus, Stuttgart 2001, 299–333.
- Jahraus, Oliver / Ort, Nina (Hg.), Bewusstsein – Kommunikation – Zeichen. Wechselwirkungen zwischen Luhmanns Systemtheorie und Peircescher Zeichentheorie, Tübingen 2001.
- Jahraus, Oliver / Ort, Nina (Hg.), Theorie – Prozess – Selbstreferenz. Systemtheorie und transdisziplinäre Theoriebildung, Konstanz 2003.
- Jeanrond, Werner G., Offenbarung und trinitarischer Gottesbegriff: Leitbegriffe theologischen Denkens?, in: Conc 37 (2001), 104–114.
- Jörns, Klaus Peter, Die neuen Gesichter Gottes. Was die Menschen heute wirklich glauben, München 1997.
- Jörns, Klaus-Peter, Notwendige Abschiede. Auf dem Weg zu einem glaubwürdigen Christentum, Gütersloh 2004.
- Jüngel, Eberhard, Wertlose Wahrheit?. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III, München 1990.
- Junker-Kenny, Maureen, Argumentationsethik und christliches Handeln. Eine praktisch theologische Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas (PThe 31), Stuttgart u. a. 1998.
- Kaczynski, Reiner, Angriff auf die Liturgiekonstitution? Anmerkungen zu einer neuen Übersetzer-Instruktion, in: StZ 126 (2001), 651–668.
- Kaczynski, Reiner, Der Liturgiereform entgegen, in: Alberigo, Giuseppe / Wittstadt, Klaus (Hg.), Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils 3: Das mündige Konzil. Zweite Sitzungsperiode und Intersessio September 1963 – September 1964, Mainz/Leuven 2002, 223–297.
- Kaczynski, Reiner, Theologischer Kommentar zur Konstitution über die heilige Liturgie *Sacrosanctum Concilium*, in: Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil 2, hg. von Peter Hünemann und Bernd Jochen Hilberath, Freiburg 2004, 1–227.
- Kappenberg, Barbara, Kommunikationstheorie und Kirche. Grundlagen einer kommunikationstheoretischen Ekklesiologie, Frankfurt a. M. 1980.
- Karle, Isolde, Der Pfarrberuf als Profession. Eine Berufstheorie im Kontext der modernen Gesellschaft (Praktische Theologie und Kultur 3), Gütersloh 2001.
- Kary, Michael / Mahner, Martin, Warum Shannons »Informationstheorie« keine Informationstheorie ist, in: Naturwissenschaftliche Rundschau 57 (2004), 609–616.
- Kasper, Walter, Bewahren oder verändern? Zum geschichtlichen Wandel von Glaube und

## Bibliografie

- Kirche, in: Weismayer, Josef / Struppe, Ursula (Hg.), *Öffnung zum Heute. Die Kirche nach dem Konzil*, Innsbruck 1991, 109–132.
- Kasper, Walter, *Der Geheimnischarakter hebt den Sozialcharakter nicht auf. Zur Geltung des Subsidiaritätsprinzips in der Kirche*, in: *HerKorr* 41 (1987), 232–236.
- Kasper, Walter, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz <sup>2</sup>1983.
- Kasper, Walter, *Glaube und Geschichte*, Mainz 1970.
- Kasper, Walter, *Kirche – wohin gehst du? Die bleibende Bedeutung des II. Vatikanischen Konzils*, Paderborn 1987.
- Kasper, Walter, *Postmoderne Dogmatik? Zu einer neueren nordamerikanischen Grundlagendiskussion*, in: *IkaZ Communio* 19 (1990), 298–306.
- Kasper, Walter, *Theologie und Kirche*, Mainz 1987.
- Kasper, Walter, *Theologie und Kirche 2*, Mainz 1999.
- Kasper, Walter, *Zur Theologie und Praxis des bischöflichen Amtes*, in: Schreer, Werner / Steins, Georg (Hg.), *Auf neue Art Kirche sein. Möglichkeiten – Herausforderungen – Wandlungen* (FS Bischof Josef Homeyer), München 1999, 32–48.
- Kaufmann, Franz-Xaver, *Glaube und Kommunikation. Eine soziologische Perspektive*, in: *Wiederkehr, Dietrich (Hg.), Der Glaubenssinn des Gottesvolkes – Konkurrent oder Partner des Lehramts?* (QD 151), Freiburg i. Br. 1994, 132–160.
- Kaufmann, Franz-Xaver, *Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums*, Freiburg i. Br. u. a. 1979.
- Kaufmann, Franz-Xaver, *Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven*, Tübingen 1989.
- Kaufmann, Franz-Xaver, *Wie überlebt das Christentum?* Freiburg i. Br. 2000.
- Kaufmann, Franz-Xaver, *Zur Einführung: Probleme und Wege einer historischen Einschätzung des II. Vatikanischen Konzils*, in: *ders. / Zingerle, Arnold (Hg.), Vatikanum II und Modernisierung. Historische, theologische und soziologische Perspektiven*, Paderborn u. a. 1996, 9–34.
- Kaufmann, Franz-Xaver / Metz, Johann Baptist, *Zukunftsfähigkeit. Suchbewegungen im Christentum*, Freiburg i. Br. u. a. 1987.
- Kaufmann, Franz-Xaver / Zingerle, Arnold (Hg.), *Vatikanum II und Modernisierung. Historische, theologische und soziologische Perspektiven*, Paderborn u. a. 1996.
- Kaufmann, Ludwig / Klein, Nikolaus, *Johannes XXIII. Prophetie im Vermächtnis*, Fribourg 1990.
- Kehl, Medard, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg 1992.
- Kehl, Medard, *Kirche in der Kultur der Moderne*, in: *Sievernich, Michael / Beckmann, Johannes (Hg.), Christen an der Schwelle zum dritten Jahrtausend* (St. Georgener Hochschulschriften 3), Frankfurt a. M. 2000, 99 – 115.
- Kehl, Medard, *Missionarisch Kirche sein angesichts der gegenwärtigen kulturellen und kirchlichen Entwicklung*, in: *GuL* 75 (2002), 335–347.
- Kehl, Medard, *Zum jüngsten Disput um das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirchen*, in: *Walter, Peter / Krämer, Klaus / Augustin, George (Hg.), Kirche in ökumenischer Perspektive* (FS Walter Kardinal Kasper), Freiburg i. Br. 2003, 81–101.
- Kellner, Thomas, *Auf neue Art Pfarrer sein. Die Communio-Theologie und die Praxis einer kommunikativen Gemeindeleitung*, in: *Schreer, Werner / Steins, Georg (Hg.), Auf neue Art Kirche sein. Möglichkeiten – Herausforderungen – Wandlungen* (FS Bischof Josef Homeyer), München 1992, 193–202.
- Kelly, John Norman Davidson, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie*, Göttingen 1972.

## Weitere Literatur

- Kelsey, David H., *The Uses of Scripture in Recent Theology*, Philadelphia 1975.
- Kessler, Hans, *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht. Erweiterte Neuauflage*, Würzburg 2002.
- Keul, Hildegund / Sander, Hans-Joachim (Hg.), *Das Volk Gottes – ein Ort der Befreiung* (FS Elmar Klinger), Würzburg 1998.
- Kieserling, André, *Kommunikation unter Anwesenden. Studien über Interaktionssysteme*, Frankfurt a.M. 1999.
- Kieserling, André, *Selbstbeschreibung und Fremdbeschreibung. Beiträge zur Soziologie soziologischen Wissens*, Frankfurt a.M. 2004.
- Kläden, Tobias, *Mit Leib und Seele. Die mind-brain-Debatte in der Philosophie des Geistes und die anima-forma-corporis-Lehre des Thomas von Aquin (ratio fidei 26)*, Regensburg 2005.
- Klinger, Elmar, *Armut – eine Herausforderung Gottes. Der Glaube des Konzils und die Befreiung des Menschen*, Zürich 1990.
- Klinger, Elmar, *Das Aggiornamento der Pastoralkonstitution*, in: Kaufmann, Franz-Xaver / Zingerle, Arnold (Hg.), *Vatikanum II und Modernisierung. Historische, theologische und soziologische Perspektiven*, Paderborn u. a. 1996, 171–187.
- Klinger, Elmar, *Das Volk Gottes auf dem Zweiten Vatikanum. Die Revolution in der Kirche*, in: *Volk Gottes, Gemeinde und Gesellschaft* (JBTh 7), Neukirchen-Vluyn 1992, 305–319.
- Klinger, Elmar, *Das Zweite Vatikanum und die Fundamentaltheologie*, in: Weiß, Wolfgang (Hg.), *Zeugnis und Dialog. Die katholische Kirche in der neuzeitlichen Welt und das II. Vatikanische Konzil* (FS Klaus Wittstadt), Würzburg 1996, 307–322.
- Klinger, Elmar, *Der Dissens – ein Prinzip der Evangelisierung*, in: Kessler, Michael / Panzenberg, Wolfhart / Pottmeyer, Hermann Josef (Hg.), *Fides Quaerens Intellectum* (FS Max Seckler), Tübingen 1992, 210–221.
- Klinger, Elmar, *Der Glaube des Konzils. Ein dogmatischer Fortschritt*, in: ders. / Wittstadt, Klaus (Hg.), *Glaube im Prozeß. Christsein nach dem II. Vatikanum* (FS Karl Rahner), Freiburg 1984, 615–626.
- Klinger, Elmar, *Ekklesiologie der Neuzeit. Grundlegung bei Melchior Cano und Entwicklung bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Freiburg i. Br. 1978.
- Klinger, Elmar, *Kirche – die Praxis des Volkes Gottes*, in: Fuchs, Gotthard / Lienkamp, Andreas (Hg.), *Visionen des Konzils. 30 Jahre Pastoralkonstitution »Die Kirche in der Welt von heute«*, Münster 1997, 73–83.
- Klinger, Elmar, *Kirche und Offenbarung. Die neue Systematik in der Theologie*, in: *MthZ* 54 (2003), 127–140.
- Klönne, Arno, *Die liturgische Bewegung: »erblich« belastet? Historisch-soziologische Fragestellungen zur Vorgeschichte der Liturgiekonstitution*, in: Becker, Hansjakob / Hilberath, Bernd Jochen / Willers, Ulrich (Hg.), *Gottesdienst – Kirche – Gesellschaft. Interdisziplinäre und ökumenische Standortbestimmung nach 25 Jahren Liturgiereform (Pietas liturgica 5)*, St. Ottilien 1991, 13–21.
- Knapp, Markus, *Gottes Herrschaft als Zukunft der Welt. Biblische, theologiegeschichtliche und systematische Studien zur Grundlegung einer Reich-Gottes-Theologie in Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns* (BDS 15), Würzburg 1993.
- Knapp, Markus, *Postmoderne Dogmatik? Überlegungen zu einer Grundlegendiskussion*

## Bibliografie

- im Anschluss an einen Vorschlag von George A. Lindbeck, in: MThZ 45 (1994), 1–10.
- Knoblauch, Hubert, Religionssoziologie, Berlin u. a. 1999.
- Kogge, Werner, Die Grenzen des Verstehens. Kultur – Differenz – Diskretion, Weilerswist 2002.
- Kogge, Werner, Semantik und Struktur. Eine ›alteuropäische‹ Unterscheidung in der Systemtheorie, in: Reckwitz, Andreas / Sievert, Holger (Hg.), Interpretation, Konstruktion, Kultur. Ein Paradigmenwechsel in den Sozialwissenschaften, Opladen 1999, 67–99.
- Komonchak, Joseph A., Das II. Vatikanum und die Auseinandersetzung zwischen Katholizismus und Liberalismus, in: Kaufmann, Franz-Xaver / Zingerle, Arnold (Hg.), Vatikanum II und Modernisierung. Historische, theologische und soziologische Perspektiven, Paderborn u. a. 1996, 147–169.
- Komonchak, Joseph A., Das II. Vatikanum und die nordamerikanische Kultur am Beispiel von John Courtney Murray, in: Hünermann, Peter (Hg.), Das II. Vatikanum – christlicher Glaube im Horizont globaler Modernisierung. Einleitungsfragen (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums 1), Paderborn u. a. 1998, 211–225.
- Komonchak, Joseph A., Der Kampf für das Konzil, in: Alberigo, Giuseppe / Wittstadt, Klaus (Hg.), Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils 1: Die katholische Kirche auf dem Weg in ein neues Zeitalter. Die Ankündigung und Vorbereitung des Zweiten Vatikanischen Konzils (Januar 1959 bis Oktober 1962), Mainz/Leuven 1997, 189–401.
- Komochak, Joseph A., Le valutazioni sulla *Gaudium et spes*: Chenu, Rossetti, Ratzinger, in: Doré, Joseph / Melloni, Alberto (Hg.), Volti di fine concilio. Studi di storia e teologia sulla conclusione del Vaticano II, Bologna 2000, 115–154.
- Komonchak, Joseph A., Ortskirche und Gesamtkirche, in: Pottmeyer, Herrmann J./ Alberigo, Giuseppe / Jossua, Jean-Pierre (Hg.), Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, Düsseldorf 1986, 107–123.
- Komonchak, Joseph A., Toward an Ecclesiology of Communion, in: Alberigo, Giuseppe / ders. (Hg.), History of Vatican II 4: Church as Communion. Third Period and Inter-session September 1964 – September 1965, Maryknoll/Leuven 2002, 1–93.
- Kött, Andreas, Systemtheorie und Religion. Mit einer Religionstypologie im Anschluss an Niklas Luhmann, Würzburg 2003.
- Krause, Detlef, Luhmann-Lexikon. Eine Einführung in das Gesamtwerk von Niklas Luhmann, Stuttgart 2001.
- Krawietz, Werner, Zur Einführung: Neue Sequenzierung der Theoriebildung und Kritik der allgemeinen Theorie sozialer Systeme, in: ders. / Welker, Michael (Hg.), Kritik der Theorie sozialer Systeme. Auseinandersetzungen mit Luhmanns Hauptwerk, Frankfurt a. M. 1992, 14–42.
- Krawietz, Werner / Welker, Michael (Hg.), Kritik der Theorie sozialer Systeme. Auseinandersetzungen mit Luhmanns Hauptwerk, Frankfurt a. M. 1992.
- Kress, Hartmut, Theologische Ethik. Pastoralsoziologie (GKT 7), Stuttgart 1996.
- Kreutzer, Ansgar, Kritische Zeitgenossenschaft. Die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* modernisierungstheoretisch gedeutet und systematisch-theologisch entfaltet (ITS 75), Innsbruck 2006.
- Kreutzer, Karsten, Gibt es einen dritten Weg zwischen Pluralismus und Fundamentalismus?. Wissenschaftstheoretische, philosophische und fundamentaltheologische

## Weitere Literatur

- Überlegungen zur Problematik von Letztbegründung und Letztgültigkeit, Marburg 1999.
- Krieger, David J., Einführung in die allgemeine Systemtheorie, München 1996.
- Krippendorf, Klaus, Der verschwundene Bote. Metaphern und Modelle der Kommunikation, in: Merten, Klaus / Schmidt, Siegfried J. / Weischenberg, Siegfried (Hg.), Die Wirklichkeit der Medien. Eine Einführung in die Kommunikationswissenschaft, Bonn 1994, 79–113.
- Kuhn, Thomas S., Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen, Frankfurt a.M. <sup>2</sup>1976 (The Structure of Scientific Revolutions, Chicago 1962).
- Küng, Hans, Die Kirche, Freiburg i. Br. 1967.
- Kuschel, Karl-Josef, Lachen, Gottes und der Menschen Kunst, Freiburg 1994.
- Lakoff, George / Johnson, Mark, Leben in Metaphern, Heidelberg 1999 (Metaphors We Live By, Chicago 1980).
- Lamberigts, Mathijs, Die Liturgiedebatte, in: Alberigo, Giuseppe / Wittstadt, Klaus (Hg.), Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils 2: Das Konzil auf dem Weg zu sich selbst. Erste Sitzungsperiode und Interessio Oktober 1962 – September 1963, Mainz/Leuven 2000, 129–199.
- Lames, Gundo, Schulseelsorge als soziales System. Ein Beitrag zu ihrer praktisch-theologischen Grundlegung (PThe 49), Stuttgart u. a. 2000.
- Larcher, Gerhard, Subjektivität und Glaube. Fundamentaltheologische Denkanstöße im Werk Paul Ricoeurs, in: Kirchberg, Julie / Mütter, Johannes (Hg.), Philosophisch-theologische Grenzfragen (FS Richard Schaeffler), Essen 1986, 113–126.
- Larcher, Gerhard / Müller, Klaus / Pröpper, Thomas (Hg.), Hoffnung, die Gründe nennt. Zu Hansjürgens Verweyens Projekt einer erstphilosophischen Glaubensverantwortung, Regensburg 1996.
- Lasswell, Harold D., The Structure and Function of Communication in Society, in: Berelson, Bernard / Janowitz, Morris (Hg.), Reader in Public Opinion and Communication, New York <sup>2</sup>1966, 178–190 (zuerst in: Bryson, Lyman (Hg.), The Communication of Ideas, New York 1948, 37–51).
- Latour, Bruno, Iconoclasm. Gibt es eine Welt jenseits des Bilderkriegs?, Berlin 2002.
- Lefebvre, Solange, Konflikt der Konzilsinterpretationen. Die Debatte zwischen Ratzinger und Kasper, in: Concilium 42 (2006), 86–96.
- Legrand, Hervé, Die Gestalt der Kirche, in: Eicher, Peter (Hg.), Neue Summe Theologie 3: Der Dienst der Gemeinde, Freiburg i. Br. 1989, 87–181.
- Lehmann, Karl, Hermeneutik für einen künftigen Umgang mit dem Konzil, in: Wassilowsky, Günther (Hg.), Zweites Vatikanum – vergessene Anstöße, gegenwärtige Fortschreibungen (QD 207), Freiburg i. Br. 2004, 71–89.
- Lehmann, Maren, Inklusion. Beobachtungen einer sozialen Form am Beispiel von Religion und Kirche, Frankfurt a.M. 2002.
- Lengeling, Emil Joseph, Die Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie, Münster 1964.
- Lindbeck, George A., Art. Luteranesimo I. Prospettiva, in: Latourelle, René / Fischella, Rino (Hg.), Dizionario di teologia fondamentale, Assisi 1990, 647–651.
- Lindbeck, George A., Atonement and the Hermeneutics of Intertextual social Embodiment, in: Phillips, Timothy R. / Okholm, Dennis L. (Hg.), The Nature of Confession. Evangelicals and Postliberals in Conversation, Downers Grove 1996, 221–240.
- Lindbeck, George A., Confession and Community: An Israel-like View of the Church, in: ders., The Church in a Postliberal Age, hg. von James J. Buckley, London 2002, 1–9.

## Bibliografie

- Lindbeck, George A., Der Zusammenhang von Kirchenkritik und Rechtfertigungslehre, in: *Conc (D)* 12 (1976), 481–486.
- Lindbeck, George A., Ecumenical Theology, in: Ford, David F. (Hg.), *The Modern Theologians. An Introduction to Christian Theology in the Twentieth Century 2*, Oxford/Cambridge 1989, 254–273.
- Lindbeck, George A., Ecumenism and the Future of Belief, in: ders., *The Church in a Postliberal Age*, hg. von James J. Buckley, London 2002, 91–105.
- Lindbeck, George A., Education for Lutheran Ministry in Non-Denominational Settings, in: *Dialog* 28 (1989), 114–116.
- Lindbeck, George A., Fides ex auditu und die Erlösung der Nicht-Christen. Wie denken der Katholizismus und der Protestantismus darüber?, in: Vajta, Vilmos (Hg.), *Das Evangelium und die Zweideutigkeit der Kirche. Die Verwirklichung der Kirche im Spannungsfeld von Sendung und Sein (EvG 3)*, Göttingen 1973, 122–157.
- Lindbeck, George A., Heilige Schrift, Konsens und Gemeinschaft, in: Ratzinger, Joseph (Hg.), *Schriftauslegung im Widerstreit (QD 117)*, Freiburg i. Br. 1989, 45–80.
- Lindbeck, George A., Infallibility (The 1972 Pere Marquette Theology Lecture), Milwaukee 1972.
- Lindbeck, George A., Martin Luther and the Rabbinic Mind, in: ders., *The Church in a Postliberal Age*, hg. von James J. Buckley, London 2002, 21–37.
- Lindbeck, George A., Postmodern Hermeneutics and Jewish-Christian Dialogue. A Case Study, in: Frymer-Kensky, Tikva u.a. (Hg.), *Christianity in Jewish Terms*, Boulder/Oxford 2000, 106–113.
- Lindbeck, George A., Reminiscences of Vatican II, in: ders., *The Church in a Postliberal Age*, hg. von James J. Buckley, London 2002, 10–18.
- Lindbeck, George A., Re-Viewing Vatican II. An Interview with George A. Lindbeck (Interviewer: George Weigel), in: *First Things* 48 (1994) 44–50.
- Lindbeck, George A., Scripture, Consensus, and Community, in: ders., *The Church in a Postliberal Age*, hg. von James J. Buckley, London 2002, 201–222.
- Lindbeck, George A., Spiritual Formation and Theological Education, in: *Theological Education* 24 (Supplement 1) (1988), 10–32.
- Lindbeck, George A., *The Church in a Postliberal Age*, hg. von James J. Buckley, London 2002.
- Lindbeck, George A., *The Future of Roman Catholic Theology*, Philadelphia/London 1970.
- Lindbeck, George A., The Gospel's Uniqueness. Election and Untranslatability, in: ders., *The Church in a Postliberal Age*, hg. von James J. Buckley, London 2002, 223–252.
- Lindbeck, George A., The Sectarian Future of the Church, in: Whelan, Joseph P. (Hg.), *The God Experience. Essays in Hope*, New York 1971, 226–242.
- Lindbeck, George A., The Story-shaped Church. Critical Exegesis and Theological Interpretation, in: Green, Garrett (Hg.), *Scriptural Authority and Narrative Interpretation (FS Hans W. Frei)*, Philadelphia 1987, 161–198.
- Lindbeck, George A., Theologische Methode und Wissenschaftstheorie, in: *ThRv* 74 (1978), 265–280.
- Lindbeck, George A., *University Divinity Schools: A Report on Ecclesiastically Independent Theological Education*. Unter Mitwirkung von Karl Deutsch und Nathan Glazer, New York 1976.
- Lindbeck, George A. / Okholm, Dennis L. / Phillips, Timothy R. (Hg.), *The Nature of Confession. Evangelics and Postliberals in Conversation*, Downers Grove 1996.

## Weitere Literatur

- Lob-Hüdepohl, Andreas, Kommunikative Vernunft und theologische Ethik (SThE 47), Fribourg 1993.
- Löffelholz, Martin / Quandt, Thorsten, Kommunikationswissenschaft im Wandel. Zur Orientierung in einer dynamischen, integrativen und unüberschaubaren Disziplin, in: Löffelholz, Martin / Quandt, Thorsten (Hg.), Die neue Kommunikationswissenschaft. Theorien, Themen und Berufsfelder im Internet-Zeitalter. Eine Einführung, Wiesbaden 2003, 13–42.
- Löffelholz, Martin / Quandt, Thorsten (Hg.), Die neue Kommunikationswissenschaft. Theorien, Themen und Berufsfelder im Internet-Zeitalter. Eine Einführung, Wiesbaden 2003.
- Lorenzer, Alfred, Das Konzil der Buchhalter. Die Zerstörung der Sinnlichkeit. Eine Religionskritik, Frankfurt a. M. 1981.
- Lubac, Henri de, *Autres Paradoxes*, Namur 1994.
- Lubac, Henri de, Die göttliche Offenbarung. Kommentar zum Vorwort und zum ersten Kapitel der dogmatischen Konstitution »Dei Verbum« des Zweiten Vatikanischen Konzils (Theologia Romanica 26), Einsiedeln u. a. 2001.
- Lubac, Henri de, Glaubensparadoxe, übertragen von Hans Urs von Balthasar, Einsiedeln 1972.
- Lubac, Henri de, *Nouveaux Paradoxes*, Paris 1954.
- Lubac, Henri de, *Paradoxes*, Paris 1944.
- Lüdecke, Norbert, Der Codex Iuris Canonici von 1983: »Krönung« des II. Vatikanischen Konzils?, in: Wolf, Hubert / Arnold, Claus (Hg.), Die deutschsprachigen Länder und das II. Vatikanum (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums 4), Paderborn u. a. 2000, 209–237.
- Luhmann, Niklas, Archimedes und wir. Interviews, hg. von Dirk Baecker und Georg Stantzek, Berlin 1987.
- Luhmann, Niklas, Art. Komplexität, in: HWPh 4, Basel 1976, 939–941.
- Luhmann, Niklas, Aufsätze und Reden, hg. von Oliver Jahraus, Stuttgart 2001.
- Luhmann, Niklas, Autopoiesis als soziologischer Begriff, in: Haferkamp, Hans / Schmid, Michael (Hg.), Sinn, Kommunikation und soziale Differenzierung. Beiträge zu Luhmanns Theorie sozialer Systeme, Frankfurt a. M. 1987, 305–324.
- Luhmann, Niklas, Das Medium der Religion. Eine soziologische Betrachtung über Gott und die Seelen, in: EvTh 57 (1997), 305–319.
- Luhmann, Niklas, Das Erziehungssystem der Gesellschaft, hg. von Dieter Lenzen, Frankfurt a. M. 2002.
- Luhmann, Niklas, Die Allgemeingültigkeit der Religion (zus. mit Wolfhardt Pannenberg), in: Evangelische Kommentare 11 (1978), 350–357.
- Luhmann, Niklas, Die Politik der Gesellschaft, hg. von André Kieserling, Frankfurt a. M. 2000.
- Luhmann, Niklas, Die Realität der Massenmedien, Opladen <sup>3</sup>1996.
- Luhmann, Niklas, Die Rückgabe des zwölften Kamels. Zum Sinn einer soziologischen Analyse des Rechts, in: Zeitschrift für Rechtssoziologie 21 (2000), 3–60.
- Luhmann, Niklas, Einführung in die Systemtheorie, hg. von Dirk Baecker, Heidelberg <sup>2</sup>2004.
- Luhmann, Niklas, Funktionen und Folgen formaler Organisation, Berlin <sup>4</sup>1994 (1964).
- Luhmann, Niklas, »Ich denke primär historisch«. Religionssoziologische Perspektiven. Ein Gespräch mit Fragen von Detlef Pollack, in: DZPh 39 (1991), 937–956.
- Luhmann, Niklas, Legitimation durch Verfahren, Frankfurt a. M. 1983.

## Bibliografie

- Luhmann, Niklas, *Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität*, Frankfurt a.M. 1994 (1982).
- Luhmann, Niklas, *Macht*, Stuttgart <sup>3</sup>2003 (1975).
- Luhmann, Niklas, *Paradigm lost. Über die ethische Reflexion der Moral*. Rede anlässlich der Verleihung des Hegel-Preises 1989. Niklas Luhmanns Herausforderung der Philosophie. Laudatio von Robert Spaemann, Frankfurt a.M. 1990.
- Luhmann, Niklas, *Religion als Kommunikation*, in: Tyrell, Hartmann / Krech, Volkard / Knoblauch, Hubert (Hg.), *Religion als Kommunikation (Religion in der Gesellschaft 4)*, Würzburg 1998, 135–145.
- Luhmann, Niklas, *Religion als Kultur*, in: Kallscheuer, Otto (Hg.), *Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus*, Frankfurt a.M. 1996, 291–315.
- Luhmann, Niklas, *Religious Dogmatics and the Evolution of Societies*, hg., eingel. und übers. von Peter F. Beyer, New York 1984.
- Luhmann, Niklas, *Sinn, Selbstreferenz und soziokulturelle Evolution*, in: Burkhart, Günter / Runkel, Gunter (Hg.), *Luhmann und die Kulturtheorie*, Frankfurt a.M. 2004, 241–289.
- Luhmann, Niklas, *Stellungnahme*, in: Krawietz, Werner / Welker, Michael (Hg.), *Kritik der Theorie sozialer Systeme. Auseinandersetzungen mit Luhmanns Hauptwerk*, Frankfurt a.M. 1992, 371–386.
- Luhmann, Niklas, *Sthenographie und Euryalistik*, in: Gumbrecht, Hans Ulrich / Pfeiffer, Karl Ludwig (Hg.), *Paradoxien, Dissonanzen, Zusammenbrüche. Situationen offener Epistemologie*, Frankfurt a.M. 1991, 58–82.
- Luhmann, Niklas, *Theorie der Gesellschaft*, 9 Bde., Frankfurt a.M. 2002.
- Luhmann, Niklas, *Vom Sinn religiöser Kommunikation*, in: Gabriel, Karl / Herth, Alois / Strohmeier, Klaus Peter (Hg.), *Modernität und Solidarität. Konsequenzen gesellschaftlicher Modernisierung (FS Franz-Xaver Kaufmann)*, Freiburg i.Br. 1997, 163–174.
- Luhmann, Niklas, *Warum AGIL?*, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 40 (1988), 127–139.
- Luhmann, Niklas, *Warum haben Sie keinen Fernseher, Herr Luhmann? Letzte Gespräche mit Niklas Luhmann*, hg. von Wolfgang Hagen, Berlin 2004.
- Luhmann, Niklas / Fuchs, Peter, *Reden und Schweigen*, Frankfurt a.M. 1989.
- Luhmann, Niklas / Habermas, Jürgen, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung?*, Frankfurt a.M. 1971.
- Lyre, Holger, *Informationstheorie. Eine philosophisch-naturwissenschaftliche Einführung*, Stuttgart 2002.
- MacGrath, Alister E., *The Genesis of Doctrine. A Study in the Foundations of Doctrinal Criticism*, Oxford 1990.
- MacGrath, Alister E., *The Science of God. An Introduction to Scientific Theology*, Edinburgh 2004.
- MacIntyre, Alasdair C., *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*, Frankfurt a.M./New York <sup>2</sup>1997 (1987) (*After Virtue. A Study in Moral Theory*, London 1981).
- Majetschak, Stefan, »Iconic Turn«. Kritische Revisionen und einige Thesen zum gegenwärtigen Stand der Bildtheorie, in: *PhR* 49 (2002), 44–64.
- Mansfield, Nick, *Subjectivity. Theories of the Self from Freud to Haraway*, New York 2001.



## Weitere Literatur

- Marchetto, Agostino, Das II. Vatikanische Konzil. Hermeneutische Tendenzen von 1990 bis heute, in: *Annuario Historiae Conciliorum* 32 (2000), 371–386.
- Marcus, George E. / Fischer, Michael M. J. (Hg.), *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences*, Chicago 1986.
- Maresch, Rudolf / Werber, Nils (Hg.), *Kommunikation – Medien – Macht*, Frankfurt a. M. 1999.
- Marius, Benjamin / Jahraus, Oliver, *Systemtheorie und Dekonstruktion. Die Supertheorien Niklas Luhmanns und Jacques Derridas im Vergleich*, Siegen 1997.
- Marshall, Bruce D., *Absorbing the world*, in: ders. (Hg.), *Theology and Dialogue. Essays in Conversation with George Lindbeck, Notre Dame* 1990, 69–102.
- Martens, Will, *Struktur, Semantik und Gedächtnis. Vorbemerkungen zur Evolutionstheorie*, in: Schimank, Uwe / Giegel, Hans Joachim (Hg.), *Beobachter der Moderne. Beiträge zu Niklas Luhmanns »Die Gesellschaft der Gesellschaft«*, Frankfurt a. M. 2003, 167–203.
- Martin, Gerhard Marcel, *Zur Idee einer Theologie des Lachens*, in: Krieg, Carmen / Kucharz, Thomas / Volf, Miroslav (Hg.), *Die Theologie auf dem Weg in das dritte Jahrtausend (FS Jürgen Moltmann)*, Gütersloh 1996, 376–388.
- McDonnell, Kilian, *Pentecost in Relation to the Ontological and Temporal Priority of the Universal Church. The Ratzinger/Kasper Debate*, in: Walter, Peter / Krämer, Klaus / Augustin, George (Hg.), *Kirche in ökumenischer Perspektive (FS Walter Kasper)*, Freiburg i. Br. 2003, 102–114.
- McEnroy, Carmel, *Guests in Their Own House. The Women of Vatican II*, New York 1996.
- Mechels, Eberhard, *Kirche und gesellschaftliche Umwelt (NBST 7)*, Neukirchen-Vlym 1990.
- Melloni, Alberto, *Der Beginn der zweiten Sitzungsperiode und die große ekklesiologische Debatte*, in: Alberigo, Giuseppe / Wittstadt, Klaus (Hg.), *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils 3: Das mündige Konzil. Zweite Sitzungsperiode und Interessesio September 1963 – September 1964*, Mainz/Leuven 2002, 1–138.
- Mendieta, Eduardo (Hg.), *The Frankfurt School on Religion. Key Writings by the Major Thinkers*, New York/London 2004.
- Menke, Karl-Heinz, *Das Kriterium des Christseins. Grundriss der Gnadenlehre*, Regensburg 2003.
- Menke, Karl Heinz, *Die Einzigkeit Jesu im Horizont der Sinnfrage*, Einsiedeln/Freiburg i. Br. 1995.
- Menke, Karl Heinz, *Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie*, Einsiedeln/Freiburg i. Br. <sup>2</sup>1997 (1991).
- Menozi, Daniele, *Das Antikoncil (1966–1984)*, in: Pottmeyer, Hermann J. / Alberigo, Giuseppe / Jossua, Jean-Pierre (Hg.), *Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Düsseldorf 1986, 403–431.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Das Auge und der Geist. Philosophische Essays*, Hamburg 2003.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Das Sichtbare und das Unsichtbare gefolgt von Arbeitsnotizen*, München <sup>3</sup>2004 (*Le Visible et l'Invisible*, hg. von Claude Lefort, Paris 1964).
- Merten, Klaus, *Kommunikation. Eine Begriffs- und Prozessanalyse (Studien zur Sozialwissenschaft 35)*, Opladen 1977.
- Merten, Klaus / Schmidt, Siegfried J. / Weischenberg, Siegfried (Hg.), *Die Wirklichkeit der Medien. Eine Einführung in die Kommunikationswissenschaft*, Opladen 1994.
- Metz, Johann B., *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Mainz 1977.
- Milbank, John, *Theology and Social Theory beyond Secular Reason*, Oxford 1995 (1990).

## Bibliografie

- Milieuhandbuch. »Religiöse und kirchliche Orientierungen in den Sinus-Milieus 2005«. Forschungsergebnisse von Sinus Sociovision für die Publizistische Kommission der Deutschen Bischofskonferenz und die Koordinierungskommission Medien im Auftrag der Medien-Dienstleistung GmbH, München / Heidelberg o. J. (2006).
- Moeller, Charles, Die Geschichte der Pastoralkonstitution, in: Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen. Lateinisch und deutsch. Kommentare (LThK.E 3), Freiburg i. Br. 1968, 242–279.
- Müller, Christof, Die Eschatologie des Zweiten Vatikanischen Konzils. Die Kirche als Zeichen und Werkzeug der Vollendung (WSFT 28), Frankfurt a. M. 2002.
- Müller, Gerhard Ludwig, Art. Idiomenkommunikation, in: LThK<sup>3</sup> 5, 403–406.
- Müller, Gerhard Ludwig, Christologie – Die Lehre von Jesus dem Christus, in: Beinert, Wolfgang (Hg.), Glaubenszugänge. Lehrbuch der katholischen Dogmatik, Bd. 2, Paderborn u. a. 1995, 1–297.
- Müller, Harald, Das Zusammenleben der Kulturen. Ein Gegenentwurf zu Huntington, Frankfurt a. M. 1998.
- Müller, Klaus, Anerkennung und Ich-Apriori. Eine Asymmetrie in Hansjürgen Verweyens erstphilosophischem Ansatz, in: ders., Larcher, Gerhard / Pröpfer, Thomas (Hg.), Hoffnung, die Gründe nennt. Zu Hansjürgen Verweyens Projekt einer erstphilosophischen Glaubensverantwortung, Regensburg 1996, 49–62.
- Müller, Klaus, Das etwas andere Subjekt. Der blinde Fleck der Postmoderne, in: ZKTh 120 (1998), 137–163.
- Müller, Klaus, Der Streit um Begründungsfiguren, in: Valentin, Joachim / Wendel, Saskia (Hg.), Unbedingtes Verstehen?! Fundamentaltheologie zwischen Erstphilosophie und Hermeneutik, Regensburg 2001, 9–22.
- Müller, Klaus, Einsatz für Minervas Eulen. Einmal mehr zum Verhältnis von Philosophie und Theologie, in: ThRv 98 (2002), 391–398.
- Müller, Klaus, Fegefeuer oder Feuerchen. Eine kleine Polemik, in: Or 61 (1997), 239–241.
- Müller, Klaus, Subjektivität und Theologie. Eine hartnäckige Rückfrage, in: ThPh 70 (1995), 161–186.
- Müller, Klaus, Wenn ich »ich« sage. Studien zur fundamentaltheologischen Relevanz selbstbewusster Subjektivität, Frankfurt a. M. 1994.
- Müller, Klaus, Wieviel Vernunft braucht der Glaube? Erwägungen zur Begründungsproblematik, in: ders. (Hg.), Fundamentaltheologie. Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen. In konzeptioneller Zusammenarbeit mit Gerhard Larcher, Regensburg 1998, 77–100.
- Müller, Marion G., Grundlagen der visuellen Kommunikation. Theorieansätze und Analysemethoden, Konstanz 2003.
- Münch, Richard, Soziologische Theorie 1: Grundlegung durch die Klassiker, Frankfurt a. M./New York 2002
- Münch, Richard, Soziologische Theorie 2: Handlungstheorie, Frankfurt a. M./New York 2002
- Münch, Richard, Soziologische Theorie 3: Gesellschaftstheorie, Frankfurt a. M./New York 2004.
- Münch, Richard, Talcott Parsons (1902–1979), in: Kaesler, Dirk (Hg.), Klassiker der Soziologie 2: Von Talcott Parsons bis Pierre Bourdieu, München 1999, 24–50.
- Münch, Richard, Theorie des Handelns. Zur Rekonstruktion der Beiträge von Talcott Parsons, Emile Durkheim und Max Weber, Frankfurt a. M. 1988 (1982).

## Weitere Literatur

- Nassehi, Armin, *Die Zeit der Gesellschaft. Auf dem Weg zu einer soziologischen Theorie der Zeit*, Opladen 1993.
- Nassehi, Armin, *Differenzierungsfolgen. Beiträge zur Soziologie der Moderne*, Opladen 1999.
- Nassehi, Armin, *Inklusion, Exklusion, Ungleichheit. Eine kleine theoretische Skizze*, in: Schwinn, Thomas (Hg.), *Differenzierung und soziale Ungleichheit. Die zwei Soziologien und ihre Verknüpfung*, Frankfurt a. M. 2004, 323–352.
- Nassehi, Armin, *Gesellschaftstheorie und Zeitdiagnose. Soziologie als gesellschaftliche Selbstbeschreibung*, in: Bohn, Cornelia / Willems, Herbert (Hg.), *Sinngeneratoren. Fremd- und Selbstthematisierung in soziologisch-historischer Perspektive*, Konstanz 2001, 551–570.
- Neuner, Peter (Hg.), *Naturalisierung des Geistes – Sprachlosigkeit der Theologie? Die Mind-Brain-Debatte und das christliche Menschenbild (QD 2005)*, Freiburg 2003.
- Nickel-Schwäbisch, Andrea, *Wo bleibt Gott? Eine theologische Auseinandersetzung mit dem Gottesbegriff der Systemtheorie Niklas Luhmanns (Protestantismus und neuzeitliche Kulturpraxis 3)*, Münster 2004.
- Noelle Neumann, Elisabeth / Schulz, Winfried / Wilke, Jürgen (Hg.), *Das Fischer Lexikon Publizistik Massenkommunikation*, Frankfurt a. M. 1995 (1989).
- Nordhofen, Eckhard, (Hg.), *Bilderverbot. Die Sichtbarkeit des Unsichtbaren*, Paderborn u. a. 2001.
- Oehler, Klaus, *Sachen und Zeichen. Zur Philosophie des Pragmatismus*, Frankfurt a. M. 1995.
- Okholm, Denis / Phillips, Timothy R. (Hg.), *The Nature of Confession. Evangelicals and Postliberals. Essays by George A. Lindbeck, Downers Grove 1996.*
- Ort, Nina, *Sinn als Medium und Form. Ein Beitrag zur Begriffsklärung in Luhmanns Theoriedesign*, in: *Soziale Systeme* 4 (1998), 205–218.
- Orth, Stefan, *Das verwundete Cogito und die Offenbarung. Von Paul Ricoeur und Jean Nabert zu einem Modell fundamentaler Theologie (FThSt 162)*, Freiburg i. Br. u. a. 1999.
- Otto, Rudolf, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, München 1963.
- Pannenberg, Wolfhart, *Systematische Theologie*, 3 Bde. Göttingen, 1988–1993.
- Parsons, Talcott, *Action Theory and the Human Condition*, New York 1978.
- Parsons, Talcott, *Das Konvergenzproblem in den europäischen Sozialwissenschaften an der Wende zum 20. Jahrhundert*, in: Staubmann, Helmut / Wenzel, Harald (Hg.), *Talcott Parsons. Zur Aktualität eines Theorieprogramms (Österreichische Zeitschrift für Soziologie, Sonderband 6)*, Wiesbaden 2000, 33–44.
- Parsons, Talcott, *Das System moderner Gesellschaften*, München 1972 (*The System of Modern Societies*, Englewood Cliffs 1971).
- Parsons, Talcott, *Social Systems and the Evolution of Action Theory*, New York 1977.
- Parsons, Talcott, *The Talcott Parsons Reader*, hg. von Bryan S. Turner, Malden 1999.
- Parsons, Talcott, *Zur Theorie der sozialen Interaktionsmedien (Studien zur Sozialwissenschaft 39)*, hg. und eingel. von Stefan Jensen, Opladen 1980.
- Parsons, Talcott, *Zur Theorie sozialer Systeme (Studienbücher zur Sozialwissenschaft 14)*, hg. und eingel. von Stefan Jensen, Opladen 1976.
- Parsons, Talcott / Bales, Robert F. (Hg.), *Family. Socialization and Interaction Process*, New York 1955.

## Bibliografie

- Parsons, Talcott / Bales, Robert F. / Shils, Edward A., Working Papers in the Theory of Action, Glencoe 1953.
- Parsons, Talcott / Shils, Edward A. (Hg.), Toward a General Theory of Action, Cambridge 1976 (1951).
- Patterson, Sue M., Realist Christian Theology in a Postmodern Age, Cambridge 1999.
- Pauly, Wolfgang, Wahrheit und Konsens, Die Erkenntnistheorie von Jürgen Habermas und ihre theologische Relevanz (Saarbrücker theologische Forschungen 1), Frankfurt a. M. u. a. 1989.
- Peitz, Heinz-Hermann, Kriterien des Dialogs zwischen Naturwissenschaft und Theologie. Anregungen aus dem Werk Karl Rahners (IthS 53), Innsbruck/Wien 1998.
- Pesch, Otto Hermann, Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965): Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte, Würzburg 1994.
- Pesch, Otto Hermann, Die Enzyklika »Ecclesia de Eucharistia«. Gesichtspunkte zur Lektüre und Beurteilung, in: StZ 221 (2003), 507–522.
- Peukert, Helmut, Art. Pädagogik, in: LThK<sup>3</sup> 7, 1257–1264.
- Peukert, Helmut, Bildung als Wahrnehmung des Anderen. Der Dialog im Bildungsdenken der Moderne, in: Lohmann, Ingrid / Weisse, Wolfram (Hg.), Dialog der Kulturen. Erziehungshistorische und religionspädagogische Gesichtspunkte interkultureller Bildung. Münster/New York 1994, 1–14.
- Peukert, Die Logik transformatorischer Lernprozesse und die Zukunft von Bildung, in: Arens, Edmund u. a., Geistesgegenwärtig. Zur Zukunft universitärer Bildung, Luzern 2003, 9–30.
- Peukert, Helmut, Erziehungswissenschaft – Religionswissenschaft – Theologie – Religionspädagogik. Eine spannungsgeladene Konstellation unter den Herausforderungen einer geschichtlich neuartigen Situation, in: Groß, Engelbert (Hg.), Erziehungswissenschaft, Religion und Religionspädagogik, Münster 2004, 51–91.
- Peukert, Helmut, Kommunikatives Handeln, Systeme der Machtsteigerung und die unvollendeten Projekte Aufklärung und Theologie, in: Arens, Edmund (Hg.), Habermas und die Theologie. Beiträge zur theologischen Rezeption, Diskussion und Kritik der Theorie kommunikativen Handelns, Düsseldorf 1989, 39–64.
- Peukert, Helmut, Praxis universaler Solidarität. Grenzprobleme im Verhältnis von Erziehungswissenschaft und Theologie, in: Schillebeeckx, Edward (Hg.), Mystik und Politik. Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft (FS Johann B. Metz), Mainz 1988, 172–185.
- Peukert, Helmut, Tradition und Transformation. Zu einer pädagogischen Theorie der Überlieferung, in: RPäB H. 19 (1987), 16–24.
- Pfeiffer, Riccarda, Philosophie und Systemtheorie. Die Architektonik der Luhmannschen Theorie, Wiesbaden 1998.
- Pfister, Peter (Hg.), Julius Kardinal Döpfner und das Zweite Vatikanische Konzil (Schriften des Archivs des Erzbistums München und Freising 4), Regensburg 2002.
- Pförtner, Stephan H., Moralfreie Moraltheorie in der wertpluralen Gesellschaft?. Eine Fortsetzung der Diskussion mit Niklas Luhmann, in: ZEE 24 (1980), 192–208.
- Pförtner, Stephan H., Zur wissenschaftstheoretischen Begründung der Moral, in: Luhmann, Niklas / ders., Theorietechnik und Moral, Frankfurt a. M. 1978, 176–250.
- Philips, Gérard, L'Église et son mystère au II<sup>e</sup> Concile du Vatican, Bd. 1, Paris 1967.
- Placher, William C., Postliberal Theology, in: Ford, David F. (Hg.), The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology in the Twentieth Century 2, Oxford/Cambridge 1989, 115–128.

## Weitere Literatur

- Plantinga, Alvin, *Warranted Christian Belief*, Oxford/New York 2000.
- Platzbecker, Paul, *Radikale Autonomie vor Gott denken. Transzendental philosophische Glaubensverantwortung in der Auseinandersetzung zwischen Hansjürgen Verweyen und Thomas Pröpper (ratio fidei 19)*, Regensburg 2003.
- Pohl-Patalong, Uta, *Von der Ortskirche zu kirchlichen Orten. Ein Zukunftsmodell*, Göttingen 2006.
- Pollack, Detlef, *Evangelisation als religiöse Kommunikation*, in: Tyrell, Hartmann / Krech, Volkard / Knoblauch, Hubert (Hg.), *Religion als Kommunikation (Religion in der Gesellschaft 4)*, Würzburg 1998, 447–471.
- Pollack, Detlef, *Möglichkeiten und Grenzen einer funktionalen Religionsanalyse. Zum religionssoziologischen Ansatz Niklas Luhmanns*, in: *DZPh 39* (1991), 957–975.
- Pollack, Detlef, *Probleme der funktionalen Religionstheorie Niklas Luhmanns*, in: *Soziale Systeme 7* (2001), 5–20.
- Pollack, Detlef, *Religiöse Chiffrierung und soziologische Aufklärung der Religionstheorie Niklas Luhmanns im Rahmen ihrer systemtheoretischen Voraussetzungen*, Frankfurt a. M. u. a. 1988.
- Pollack, Detlef, *Was ist Religion? Probleme der Definition*, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft 3* (1995), 163–190.
- Pollack, Detlef, *Wiederkehr des Religiösen? Neue religiöse Bewegungen im Kontext des religiösen und gesellschaftlichen Wandels in Deutschland*, in: *Sociologia Internationalis 38* (2000), 13–45.
- Pollack, Detlef / Pickel, Gert, *Individualisierung und religiöser Wandel in der Bundesrepublik Deutschland*, in: *ZfS 28* (1999), 465–483.
- Pottmeyer, Herrmann J. / Alberigo, Giuseppe / Jossua, Jean-Pierre (Hg.), *Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, Düsseldorf 1986 (Il Vaticano II e la Chiesa, Brescia 1985)*.
- Pröpper, Thomas, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie*, München 1985.
- Pröpper, Thomas, *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Freiburg i. Br. u. a. 2001.
- Pröpper, Thomas, *Freiheit als philosophisches Prinzip der Dogmatik. Systematische Reflexionen im Anschluss an Walter Kaspers Konzeption der Dogmatik*, in: Schockenhoff, Eberhard (Hg.), *Dogma und Glaube. Bausteine für eine theologische Erkenntnislehre (FS Walter Kasper)*, Mainz 1993, 165–192.
- Putnam, Hilary, *Für eine Erneuerung der Philosophie*, Stuttgart 1997 (*Renewing Philosophy*, Cambridge/London 1992).
- Putnam, Hilary, *Philosophie als umgestaltende Tätigkeit. William James über Moralphilosophie*, in: Sandbothe, Mike (Hg.), *Die Renaissance des Pragmatismus. Aktuelle Verflechtungen zwischen analytischer und kontinentaler Philosophie*, Weilerswist 2000, 234–252.
- Putnam, Hilary, *Pragmatismus – Eine offene Frage*, Frankfurt a. M./New York 1995 (*Pragmatism. An Open Question*, Oxford 1995).
- Putnam, Hilary, *Vernunft, Wahrheit und Geschichte*, Frankfurt a. M. 1982 (*Reason, Truth and History*, Cambridge 1981).
- Quine, Willard van Orman, *Von einem logischen Standpunkt. Neun logische-philosophische Essays*, Frankfurt a. M./Berlin/Wien 1979 (*From a Logical Point of View. Nine Logico-Philosophical Essays*, Cambridge 1953).

## Bibliografie

- Quine, Willard van Orman, Wort und Gegenstand, Stuttgart 1980 (Word and Objekt, Cambridge 1960).
- Raberger, Walter, Welt – Kirche: Weltkirche. Vom Umgang mit dem »Außeralltäglichen« oder: Von der »Weigerung, zu vergessen, was sein könnte«, in: ThPQ 148 (2000), 12–24.
- Raguer, Hilari, Das früheste Gepräge der Versammlung, in: Alberigo, Giuseppe / Wittstadt, Klaus (Hg.), Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils 2: Das Konzil auf dem Weg zu sich selbst. Erste Sitzungsperiode und Intersessio Oktober 1962 – September 1963, Mainz/Leuven 2000, 203–272.
- Rahner, Karl, Bemerkungen zur Situation des Glaubens heute, in: Latourelle, René / Bernard, Johannes (Hg.), Probleme und Aspekte der Fundamentaltheologie, Innsbruck/Wien 1985, 329–346 (Problemi e prospettive die teologia fondamentale, Brescia 1980).
- Rahner, Karl, Das Konzil – ein neuer Beginn. Vortrag zum Festakt zum Abschluss des II. Vatikanischen Konzils im Herkulesaal der Residenz in München am 12. Dezember 1965, Freiburg i. Br. 1965.
- Rahner, Karl, Die bleibende Bedeutung des II. Vatikanischen Konzils, in: ders., Schriften zur Theologie 14, Zürich u. a. 1980, 302–318.
- Rahner, Karl, Dogmatische Fragen zur Osterfrömmigkeit, in: ders., Schriften zur Theologie 4, Einsiedeln u. a. 1960, 157–172.
- Rahner, Karl, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg u. a. <sup>5</sup>1989.
- Rahner, Karl, Grundsätzliche Bemerkungen zum Thema: Wandelbares und Unwandelbares in der Kirche, in: ders., Schriften zur Theologie 10, Zürich u. a. 1972, 241–261.
- Rahner, Karl, Offizielle Glaubenslehre der Kirche und faktische Gläubigkeit des Volkes, in: ders., Schriften zur Theologie 16, Zürich u. a. 1984, 217–230.
- Rahner, Karl, Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance. Neuausgabe mit einer Einführung von Johann B. Metz, Freiburg i. Br. 1989.
- Rahner, Karl, Theologische Grundinterpretation des II. Vatikanischen Konzils, in: ders., Schriften zur Theologie 14, Zürich u. a. 1980, 287–302.
- Rahner, Karl, Über die Einheit von Nächstenliebe und Gottesliebe, in: ders., Schriften zur Theologie 6, Einsiedeln u. a. 1965, 277–298.
- Rahner, Karl, Vergessene Anstöße dogmatischer Art des II. Vatikanischen Konzils, in: ders., Schriften zur Theologie 16, Zürich u. a. 1984, 131–142.
- Rahner, Karl, Zum Verhältnis zwischen Theologie und heutigen Wissenschaften, in: ders., Schriften zur Theologie 10, Zürich u. a. 1972, 104–112.
- Rahner, Karl, Zur Theologie des Konzils, in: ders., Schriften zur Theologie 5, Zürich u. a. 1962, 278–302.
- Rahner, Karl, Zur Theologie des Todes. Mit einem Exkurs über das Martyrium (QD 2), Freiburg i. Br. 1958.
- Rahner, Karl / Vorgrimmler, Herbert, Kleines Konzilskompendium, Freiburg i. Br. 1967.
- Rainer, Michael J., Religion und Politik. Fundamentaltheologischer Blick auf aktuelle deutschsprachige Theoriekontexte unter besonderer Berücksichtigung der Luhmannschen Systemtheorie (Politikwissenschaft 11), Münster u. a. 1992.
- Ratzinger, Joseph, Das Konzil auf dem Weg. Rückblick auf die zweite Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils, Köln 1964.
- Ratzinger, Joseph, Das neue Gottesvolk. Entwürfe zur Ekklesiologie, Düsseldorf 1969.
- Ratzinger, Joseph, Der Geist der Liturgie. Eine Einführung, Freiburg i. Br. u. a. 2000.

## Weitere Literatur

- Ratzinger, Joseph, Die bischöfliche Kollegialität. Theologische Entfaltung, in: Baraúna, Guilherme (Hg.), *De Ecclesia. Beiträge zur Konstitution »Über die Kirche« des Zweiten Vatikanischen Konzils 2*, Freiburg i. Br. u. a. 1966, 44–70.
- Ratzinger, Joseph, *Die erste Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ein Rückblick*, Köln 1963.
- Ratzinger, Joseph, *Die letzte Sitzungsperiode des Konzils*, Köln 1966.
- Ratzinger, Joseph, *Die sakramentale Begründung christlicher Existenz*, Freising <sup>3</sup>1970 (1966).
- Ratzinger, Joseph, *Ergebnisse und Probleme der dritten Konzilsperiode*, Köln 1965.
- Ratzinger, Joseph, Glaube, Wahrheit und Kultur. Reflexionen im Anschluss an die Enzyklika »Fides et ratio«, in: *IKaZ Communio* 28 (1999), 289–305.
- Ratzinger, Joseph, Kommentar zum ersten Kapitel des ersten Teils, in: *Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen. Lateinisch und deutsch. Kommentare (LThK.E 3)*, Freiburg i. Br. 1968, 313–354.
- Ratzinger, Joseph, Kommentar zum Prooemium, I. und II. Kapitel, in: *Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen. Lateinisch und deutsch. Kommentare (LThK.E 2)*, Freiburg i. Br. 1968, 504–528.
- Ratzinger, Joseph, Kommentar zum sechsten Kapitel, in: *Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen. Lateinisch und deutsch. Kommentare (LThK.E 2)*, Freiburg i. Br. 1968, 571–581.
- Ratzinger, Joseph, Stellungnahme, in: *zur debatte* 34 (2004) H. 1, 5–7.
- Ratzinger, Joseph, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München 1982.
- Ratzinger, Joseph, Um die Erneuerung der Liturgie. Antwort auf Reiner Kaczynski, in: *StZ* 219 (2001), 837–843.
- Ratzinger, Joseph, *Weggemeinschaft des Glaubens. Kirche als communio* (FS Joseph Kardinal Ratzinger), Augsburg 2002.
- Ratzinger, Joseph, Zur Lage von Glaube und Theologie heute, in: *IkaZ Communio* 25 (1996), 359–372.
- Reese, Thomas J. *Im Innern des Vatikan. Politik und Organisation der katholischen Kirche*, Frankfurt a. M. 2000 (Inside the Vatican. The Politics and Organization of the Catholic Church, Cambridge/Mass. 1996).
- Reese-Schäfer, Walter, Jürgen Habermas, Frankfurt a. M. 1991.
- Reese-Schäfer, Walter, *Luhmann zur Einführung*, Hamburg <sup>3</sup>1999.
- Reese-Schäfer, Walter, *Was ist Kommunitarismus?*, Frankfurt a. M./New York 1994.
- Reikerstorfer, Johann, *Fundamentaltheologische Modelle der Neuzeit*, in: Kern, Walter / Pottmeyer, Hermann Josef / Seckler, Max (Hg.), *Handbuch der Fundamentaltheologie 4: Traktat Theologische Erkenntnislehre mit Schlussteil: Reflexion auf Fundamentaltheologie*, Tübingen/Basel <sup>2</sup>2000, 243–264.
- Reis, Oliver, *Nachhaltigkeit-Ethik-Theologie. Eine theologische Beobachtung der Nachhaltigkeitsdebatte*, Münster 2004.
- Riccardi, Andrea, Die turbulente Eröffnung der Arbeiten, in: Alberigo, Giuseppe / Wittstadt, Klaus (Hg.), *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils 2: Das Konzil auf dem Weg zu sich selbst. Erste Sitzungsperiode und Intersessio Oktober 1962 – September 1963*, Mainz/Leuven 2000, 331–419.
- Richter, Klemens, Liturgiereform als Mitte einer Erneuerung der Kirche, in: ders. (Hg.), *Das Konzil war erst der Anfang. Die Bedeutung des II. Vatikanums für Theologie und Kirche*, Mainz 1991, 53–74.

## Bibliografie

- Richter, Klemens, Signalfunktion der Liturgiekonstitution, in: MThZ 54 (2003), 98–113.
- Richter, Klemens (Hg.), Das Konzil war erst der Anfang. Die Bedeutung des II. Vatikanums für Theologie und Kirche, Mainz 1991.
- Ricoeur, Paul, Zeit und Erzählung 1: Zeit und historische Erzählung, München 1988.
- Ries, Barbara, Amt und Vollmacht des Papstes. Eine theologisch-rechtliche Untersuchung zur Gestalt des Petrusamtes in der Kanonistik des 19. und 20. Jahrhunderts, Münster 2003.
- Ritschl, Dietrich, Zur Logik der Theologie. Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken, München<sup>2</sup> 1988 (1984).
- Ritschl, Dietrich / Jones, High O., »Story« als Rohmaterial der Theologie (TEH 192), München 1976.
- Rossi, Fabrizio, Der Vatikan. Politik und Organisation, München 2004.
- Routhier, Portare a termine l'opera iniziata: la faticosa esperienza del quarto periodo, in: Alberigo, Giuseppe / Melloni, Alberto (Hg.), Storia del concilio Vaticano II 5: Concilio di transizione. Il quarto periodo e la conclusione del concilio (1965), Bologna/Leuven 2001, 73–195.
- Rovatti, Pier Aldo / Vattimo, Gianni (Hg.), Il pensiero debole, Milano<sup>10</sup> 1995 (1986).
- Ruggieri, Giuseppe, Der erste Konflikt in Fragen der Lehre, in: Alberigo, Giuseppe / Wittstadt, Klaus (Hg.), Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils 2: Das Konzil auf dem Weg zu sich selbst. Erste Sitzungsperiode und Intersessio Oktober 1962 – September 1963, Mainz/Leuven 2000, 273–314.
- Ruggieri, Giuseppe, Der schwierige Abschied von der kontroverstheologisch geprägten Ekklesiologie, Alberigo, Giuseppe / Wittstadt, Klaus (Hg.), Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils 2: Das Konzil auf dem Weg zu sich selbst. Erste Sitzungsperiode und Intersessio Oktober 1962 – September 1963, Mainz/Leuven 2000, 331–419.
- Ruggieri, Giuseppe, Kirche und Welt, in: Kern, Walter / Pottmeyer, Herrmann J. / Seckler, Max (Hg.), Handbuch der Fundamentaltheologie 3: Traktat Kirche, Tübingen/Basel<sup>2</sup> 2000, 199–214.
- Rustemeyer, Dirk, Sinnformen. Konstellationen von Sinn, Subjekt, Zeit und Moral, Hamburg 2001.
- Ruster, Thomas, Der verwechselbare Gott. Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion (QD 181), Freiburg i. Br. 2000.
- Ruster, Thomas, Distanzierte Beobachtung. Niklas Luhmanns »Religion der Gesellschaft«, in: HK 55 (2001), 90–96.
- Ruster, Thomas, »Ein heiliges Sterben«. Der Zweite Weltkrieg in der Deutung deutscher Theologen, in: SaThZ 9 (2005), 212–228.
- Ruster, Thomas, Eine kleine (systemtheoretische) Apologie der Neuscholastik, in: SaThZ 7 (2003), 41–50.
- Ruster, Thomas, Von Menschen, Mächten und Gewalten. Eine Himmelslehre, Mainz 2005.
- Sandbothe, Mike (Hg.), Die Renaissance des Pragmatismus. Aktuelle Verflechtungen zwischen analytischer und kontinentaler Philosophie, Weilerswist 2000.
- Sandel, Michael J., Liberalism and the Limits of Justice, Cambridge 1982.
- Sander, Hans-Joachim, Das Außen des Glaubens. Eine Autorität der Theologie. Das Differenzprinzip in den Loci Theologici des Melchior Cano, in: Keul, Hildegund / Sander, Hans-Joachim (Hg.), Das Volk Gottes – ein Ort der Befreiung (FS Elmar Klinger), Würzburg 1998, 240–258.
- Sander, Hans-Joachim, Die pastorale Grammatik der Lehre. Ein Wille zur Macht von Gottes Heil im Zeichen der Zeit, in: Wassilowsky, Günther (Hg.), Zweites Vatikanum –



## Weitere Literatur

- vergessene Anstöße, gegenwärtige Fortschreibungen (QD 207), Freiburg i. Br. 2004, 185–206.
- Sander, Hans-Joachim, Die Wahrheiten des Glaubens und die Macht der Religionen, in: SaThZ 6 (2002), 157–162.
- Sander, Hans-Joachim, Die Zeichen der Zeit. Die Entdeckung des Evangeliums in den Konflikten der Gegenwart, in: Fuchs, Gotthard / Lienkamp, Andreas (Hg.), Visionen des Konzils. 30 Jahre Pastoralkonstitution »Die Kirche in der Welt von heute«, Münster 1997, 85–102.
- Sander, Hans-Joachim, Die Zeichen der Zeit erkennen und Gott benennen. Der semiotische Charakter von Theologie, in: ThQ 182 (2002), 27–40.
- Sander, Hans-Joachim, Dogmatik im Zeichen von Orten, in: SaThZ 9 (2005), 181–193.
- Sander, Hans-Joachim, Glauben im Zeichen der Zeit. Die Semiotik von Peirce und die pastorale Konstituierung der Theologie (unveröffentlichte Habilitationsschrift, Würzburg 1996).
- Sander, Hans-Joachim, »God Bless America«. Auf der Fährte der Religionsfreiheit in Theologien der USA, in: SaThZ 2 (1998), 45–62.
- Sander, Hans-Joachim, In den Zeichen der Zeit die Lehren des Glaubens zumuten. Der prekäre Ort der Dogmatik heute, in: SaThZ 7 (2003) 51–61.
- Sander, Hans Joachim, Natur und Schöpfung – die Realität im Prozess. Alfred North Whiteheads Philosophie als Paradigma einer Fundamentaltheologie kreativer Existenz (WSFT 7), Frankfurt a. M. 1991.
- Sander, Hans-Joachim, Nicht ausweichen. Die prekäre Lage der Kirche, Würzburg 2002.
- Sander, Hans-Joachim, Nicht verleugnen. Die befremdende Ohnmacht Jesu, Würzburg 2001.
- Sander, Hans-Joachim, Nicht verschweigen. Die zerbrechliche Präsenz Gottes, Würzburg 2003.
- Sander, Hans-Joachim, Symptom »Gotteskrise«. Die Zeitsignatur der Theologie, in: ZKTh 121 (1999), 45–61.
- Sander, Hans-Joachim, Theologischer Kommentar zum Dekret über die sozialen Kommunikationsmittel *Inter mirifica*, in: Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil 2, hg. von Peter Hünemann und Bernd Jochen Hilberath, Freiburg 2004, 229–261.
- Sander, Hans-Joachim, Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*, in: Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil 4, hg. von Peter Hünemann und Bernd Jochen Hilberath, Freiburg 2005, 581–886.
- Sander, Hans-Joachim, Volk Gottes. Das Prozessparadigma auf dem II. Vatikanischen Konzil, in: SaThZ 3 (1999), 134–153.
- Sattler, Dorothea, Beziehungsdenken in der Erlösungslehre. Bedeutung und Grenzen, Freiburg i. Br. 1997.
- Sauer, Hanjo, Erfahrung und Glaube. Die Begründung des pastoralen Prinzips durch die Offenbarungskonstitution des II. Vatikanischen Konzils (WSFT 12), Frankfurt a. M. u. a. 1993.
- Sauer, Hanjo, The Doctrinal and the Pastoral. The Text on Divine Revelation, in: Alberigo, Giuseppe / Komonchak, Joseph A. (Hg.), History of Vatican II 4: Church as Communion. Third Period and Intersession September 1964 – September 1965, Maryknoll/Leuven 2002, 196–231.
- Sauter, Gerhard, Der Ursprung der Kirche aus Gottes Wort und Gottes Geist, in: Kern,

## Bibliografie

- Walter / Pottmeyer, Hermann Josef / Seckler, Max (Hg.), Handbuch der Fundamentalthologie 3: Traktat Kirche, Tübingen/Basel <sup>2</sup>2000, 198–211.
- Sauter, Gerhard, Was heißt: nach Sinn fragen?. Eine theologisch-philosophische Orientierung, München 1982.
- Schaeffler, Richard, Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung, Freiburg i. Br. 1995.
- Schaeffler, Richard, Fähigkeit zur Erfahrung. Zur transzendentalen Hermeneutik des Sprechens von Gott (QD 94), Freiburg i. Br. 1982.
- Scharer, Matthias / Hilberath, Bernd Jochen, Kommunikative Theologie. Eine Grundlegung (Kommunikative Theologie 1), Mainz 2002.
- Scheidler, Monika / Hilberath, Bernd J. / Wildt, Johannes (Hg.), Theologie lehren. Hochschuldidaktik und Reform der Theologie (QD 197), Freiburg 2002.
- Scheliah, Arnulf von, Der Glaube an die göttliche Vorsehung. Eine religionssoziologische, geschichtsphilosophische und theologiegeschichtliche Untersuchung, Stuttgart u. a. 1999.
- Scheuer, Manfred, Geist und Form. Anmerkungen zu kirchlichen Strukturreformen, in: TThZ 112, (2003), 315–322.
- Scheuer, Manfred, Weiter-Gabe. Heilsvermittlung durch Gnadengaben in den Schriftkommentaren des Thomas von Aquin (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie 32), Würzburg 2001.
- Schilson, Arno, Der Geist der Liturgie – von Guardini bis Ratzinger, in: Klöckener, Martin / Nagel, Eduard / Wirtz, Hans-Gerd (Hg.), Gottes Volk feiert ... Anspruch und Wirklichkeit gegenwärtiger Liturgie, Trier 2002, 92–117.
- Schimank, Uwe, Theorien gesellschaftlicher Differenzierung, Opladen 1996.
- Schimank, Uwe / Giegel, Hans Joachim (Hg.), Beobachter der Moderne. Beiträge zu Niklas Luhmanns »Die Gesellschaft der Gesellschaft«, Frankfurt a. M. 2003.
- Schimank, Uwe / Volkman, Ute, Gesellschaftliche Differenzierung, Bielefeld 1999.
- Schlör, Veronika, Zu Sinnverständnis und Sinnverstehen von Mimesis und Bildwerdung. Hermeneutische Anmerkungen und theologische Ausblicke, in: Valentin, Joachim / Wendel, Saskia (Hg.), Unbedingtes Verstehen?! Fundamentaltheologie zwischen Erstphilosophie und Hermeneutik, Regensburg, 2001, 59–69.
- Schmidinger, Heinrich, Demut – Humor – Toleranz. Zur christlichen Motivation eines humanistischen Ethos, in: MThZ 55 (2004), 101–113.
- Schmidinger, Heinrich, Ironie und Christentum, in: Philosophisches Jahrbuch 97 (1990), 277–296.
- Schmidt, Georg, Kirche und Öffentlichkeit. Der Öffentlichkeitsauftrag der katholischen Kirche nach den Dokumenten des Zweiten Vatikanums und dem Codex Iuris Canonici (FThS 57), Frankfurt a. M. 1998.
- Schmidt, Hermann, Die Konstitution über die heilige Liturgie. Text, Vorgeschichte, Kommentar, Freiburg i. Br. u. a. 1965.
- Schmidt, Johannes F. K. / Schiermeyer, Sylke, Niklas Luhmann – Schriftenverzeichnis, in: Soziale Systeme 4 (1998), 233–263.
- Schmidt, Siegfried J. Kalte Faszination. Medien, Kultur, Wissenschaft in der Mediengesellschaft, Weilerswist 2000.
- Schmidt-Leukel, Perry, Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen, Gütersloh 2005.
- Schmidt-Leukel, Perry, Theologie der Religionen. Probleme, Optionen, Argumente (Beiträge zur Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie1), Neuwied 1997.

## Weitere Literatur

- Schneider, Wolfgang Ludwig, Grundlagen der soziologischen Theorie 1: Weber – Parsons – Mead – Schütz, Wiesbaden 2002.
- Schneider, Wolfgang Ludwig, Grundlagen der soziologischen Theorie 2: Garfinkel – RC – Habermas – Luhmann, Wiesbaden 2002.
- Schneider-Flume, Gunda, Theologie als Kritik von Sinnsystem und Sinnkonstruktion. Zur Auseinandersetzung mit Niklas Luhmann, in: Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie 26 (1984), 274–288.
- Schöfthaler, Traugott, Religion paradox. Der systemtheoretische Ansatz in der deutschsprachigen Religionssoziologie, in: Daiber, Karl-Fritz / Luckmann, Thomas (Hg.), Religion in den Gegenwartsströmungen der deutschen Soziologie, München 1983, 136–156.
- Schönborn, Christoph, Die Christus-Ikone. Eine theologische Hinführung, Wien 1998 (1984).
- Scholl, Armin (Hg.), Systemtheorie und Konstruktivismus in der Kommunikationswissenschaft, Konstanz 2002.
- Scholz, Frithard, Heil statt Verdammnis. Der religiöse Code im Licht des Evangeliums. Zugleich eine Einladung zum Gespräch mit Karl Barth, in: Baecker, Dirk (Hg.), Theorie als Passion (FS Niklas Luhmann), Frankfurt a. M. 1986, 107–166.
- Schoppelreich, Barbara / Wiedenhofer, Siegfried (Hg.), Zur Logik religiöser Traditionen, Frankfurt a. M. 1998.
- Schreijäck, Thomas (Hg.), Religionsdialog im Kulturwandel. Interkulturelle und interreligiöse Kommunikations- und Handlungskompetenzen auf dem Weg in die Weltgesellschaft, Münster u. a. 2003.
- Schreiter, Robert J., Abschied vom Gott der Europäer. Zur Entwicklung regionaler Theologien, Salzburg 1992 (Constructing Local Theologies, Maryknoll/New York 1985).
- Schreiter Robert J., Die neue Katholizität. Globalisierung und die Theologie (TIK 9), Frankfurt a. M. 1997 (The New Catholicity: Between the Global and the Local, Maryknoll/New York 1997).
- Schulte, Günter, Der blinde Fleck in Luhmanns Systemtheorie, Frankfurt a. M. 1993.
- Schützeichel, Rainer, Sinn als Grundbegriff bei Niklas Luhmann, Frankfurt a. M./New York 2003.
- Schützeichel, Rainer, Soziologische Kommunikationstheorien, Konstanz 2004.
- Schwager, Raymund, Auferstehung im Kontext von Erlösung und Schöpfung, in: Larcher, Gerhard / Müller, Klaus / Präpper, Thomas (Hg.), Hoffnung, die Gründe nennt. Zu Hansjürgen Verweyens Projekt einer erstphilosophischen Glaubensverantwortung, Regensburg 1996, 215–225.
- Schwager, Raymund, Der wunderbare Tausch. Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre, München 1986. Schmitt, Hanspeter, Empathie und Wertkommunikation. Theorie des Einfühlungsvermögens in theologisch-ethischer Perspektive (SthE 93), Fribourg/Freiburg i. Br./Wien 2003.
- Seckler, Max, Art. Fundamentaltheologie, in: LThK<sup>3</sup> 4, 227–238.
- Seckler, Max, Aufklärung und Offenbarung, Freiburg i. Br. u. a. 1980.
- Seckler, Max, Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin, München 1964.
- Seckler, Max, Dei Verbum religiose audiens. Wandlungen im christlichen Offenbarungsverständnis, in: Petuchowski, Jakob J. / Strolz, Walter (Hg.), Offenbarung im jüdischen und christlichen Glaubensverständnis (QD 92), Freiburg i. Br. 1981, 214–236.
- Seckler, Max, Der Begriff der Offenbarung, in: Kern, Walter / Pottmeyer, Hermann Josef /

## Bibliografie

- ders. (Hg.), Handbuch der Fundamentaltheologie 2: Traktat Offenbarung, Tübingen/Basel <sup>2</sup>2000, 60–83.
- Seckler, Max, Die ekklesiologische Bedeutung des Systems der ›loci theologici‹. Erkenntnistheoretische Katholizität und strukturelle Weisheit, in: ders., Die schiefen Wände des Lehrhauses. Katholizität als Herausforderung, Freiburg 1988, 79–104.
- Seckler, Max, Fundamentaltheologie: Aufgaben und Aufbau, Begriff und Namen, in: Kern, Walter / Pottmeyer, Hermann Josef / ders. (Hg.), Handbuch der Fundamentaltheologie 4: Traktat Theologische Erkenntnislehre mit Schlussteil: Reflexion auf Fundamentaltheologie, Tübingen/Basel <sup>2</sup>2000, 331–402.
- Seckler, Max, Instinkt und Glaubenswille nach Thomas von Aquin, Mainz 1961.
- Seckler, Max, Theologie als Glaubenswissenschaft, in: Kern, Walter / Pottmeyer, Hermann Josef / ders. (Hg.), Handbuch der Fundamentaltheologie 4: Traktat Theologische Erkenntnislehre mit Schlussteil: Reflexion auf Fundamentaltheologie, Tübingen/Basel <sup>2</sup>2000, 132–184.
- Seckler, Max, Vernunft und Glaube, Philosophie und Theologie. Der innovative Beitrag der Enzyklika »Fides et Ratio« vom 14. September 1998 zur Theologischen Erkenntnislehre, in: ThQ 184 (2004), 77–91.
- Sedmak, Clemens, Kalkül und Kultur. Studien zu Genesis und Geltung von Wittgensteins Sprachspielmodell (Studien zur österreichischen Philosophie 26), Amsterdam 1996.
- Sedmak, Clemens, Lokale Theologien und globale Kirche. Eine erkenntnistheoretische Grundlegung in praktischer Absicht, Freiburg i. Br. u. a. 2000.
- Sedmak, Clemens, Sozialtheologie. Theologie, Sozialwissenschaft und der »Cultural Turn« (Linzer philosophisch theologische Beiträge 4), Frankfurt a. M. 2001.
- Sedmak, Clemens, Theologie als »Handwerk«. Eine kleine Gebrauchsanweisung, Regensburg 1999.
- Sedmak, Clemens, Vorherwissen Gottes – Freiheit des Menschen – Kontingenz der Welt. Beitrag zu einer systematischen Diskussion, Frankfurt a. M. 1995.
- Sedmak, Clemens (Hg.), Was ist gute Theologie? (SThS 20), Innsbruck u. a. 2003.
- Seilmann Kurt (Hg.), Kommunitarismus versus Liberalismus. Vorträge der Tagung der Schweizer Sektion der Internationalen Vereinigung für Rechts- und Sozialphilosophie vom 23. und 24. Oktober 1998 in Basel, Stuttgart 2000.
- Segal, Lynn, Das 18. Kamel oder die Welt als Erfindung. Zum Konstruktivismus Heinz von Foesters, München 1988 (The Dream of Reality, New York 1986).
- Sellmann, Matthias (Hg.), Deutschland – Missionsland. Zur Überwindung eines pastoralen Tabus (QD 206), Freiburg i. Br. 2004.
- Serres, Michel, Der Parasit, Frankfurt a. M. 1987 (1981). (Le parasite, Paris 1980).
- Sievert, Holger, Begonnen – aber (noch) nicht vollzogen. Zum ›cultural turn‹ in der deutschen Publizistik- und Kommunikationswissenschaft, in: Reckwitz, Andreas / ders. (Hg.), Interpretation, Konstruktion, Kultur. Ein Paradigmenwechsel in den Sozialwissenschaften, Opladen 1999, 307–329.
- Silbermann, Alphons, Handwörterbuch der Massenkommunikation und Medienforschung, Berlin 1982.
- Singer, Wolf, Der Beobachter im Gehirn. Essays zur Hirnforschung, Frankfurt a. M. 2002.
- Singer, Wolf, Ein neues Menschenbild? Gespräche über Hirnforschung, Frankfurt a. M. 2003.
- Smith, Jonathan Z., Map is not a Territory. Studies in the History of Religions, Leiden 1978.

## Weitere Literatur

- Soentgen, Jens, Der Bau. Betrachtungen zu einer Metapher der Luhmannschen Systemtheorie, in: *ZfS* 21 (1992), 456–466.
- Soetens, Claude, Das ökumenische Engagement der katholischen Kirche, in: Alberigo, Giuseppe / Wittstadt, Klaus (Hg.), *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils 3: Das mündige Konzil. Zweite Sitzungsperiode und Intersessio September 1963 – September 1964*, Mainz/Leuven 2002, 299–400.
- Spaemann, Robert, Niklas Luhmanns Herausforderung der Philosophie. Laudatio, in: Luhmann, Niklas, *Paradigm lost: Über die ethische Reflexion der Moral*. Rede anlässlich der Verleihung des Hegel-Preises 1989. Niklas Luhmanns Herausforderung der Philosophie. Laudatio von Robert Spaemann, Frankfurt a. M. 1990, 47–73.
- Stäheli, Urs, Die Nachträglichkeit der Semantik. Zum Verhältnis von Sozialstruktur und Semantik, in: *Soziale Systeme* 4 (1998), 315–339.
- Stäheli, Urs, Sinnzusammenbrüche. Eine dekonstruktive Lektüre von Niklas Luhmanns Systemtheorie, Weilerswist 2000.
- Starnitzke, Dierk, Theoriebautechnische Vorentscheidungen, Differenzhandhabung und ihre Implikationen, in: Krawietz, Werner / Welker, Michael (Hg.), *Kritik der Theorie sozialer Systeme. Auseinandersetzungen mit Luhmanns Hauptwerk*, Frankfurt a. M. 1992, 71–85.
- Staubmann, Helmut / Wenzel, Harald (Hg.), Talcott Parsons. Zur Aktualität eines Theorieprogramms (*Österreichische Zeitschrift für Soziologie, Sonderband 6*), Wiesbaden 2000.
- Steiger, Johann Anselm, Die *communicatio idiomatum* als Achse und Motor der Theologie Luthers. Der ›fröhliche Wechsel‹ als hermeneutischer Schlüssel zu Abendmahlslehre, Anthropologie, Seelsorge, Naturtheologie, Rhetorik und Humor, in: *NZSTh* 38 (1996), 1–28.
- Steinhoff, Uwe, Kritik der Kommunikativen Rationalität. Eine Darstellung und Kritik der kommunikationstheoretischen Philosophie von Jürgen Habermas und Karl-Otto Apel, Paderborn 2006.
- Stichweh, Rudolf, Der 11. September 2001 und seine Folgen für die Entwicklung der Weltgesellschaft, in: Kümmel, Gerhard / Collmer, Sabine (Hg.), *Asymmetrische Konflikte und Terrorismusbekämpfung. Prototypen zukünftiger Kriege?*, Baden-Baden 2003, 7–16.
- Stichweh, Rudolf, *Die Weltgesellschaft. Soziologische Analysen*, Frankfurt a. M. 2000.
- Stichweh, Rudolf, Inklusion und Exklusion. Studien zur Gesellschaftstheorie, Bielefeld 2005.
- Stichweh, Rudolf, Semantik und Sozialstruktur. Zur Logik einer systemtheoretischen Unterscheidung, in: *Soziale Systeme* 6 (2000), 237–250.
- Stichweh, Rudolf, Strangers, Inclusions and Identities, in: *Soziale Systeme* 8 (2002), 101–109.
- Stichweh, Rudolf, Systems Theory as an Alternative to Action Theory? The Rise of ›Communication‹ as a Theoretical Option, in: *Acta Sociologica* 43 (2000), 5–13.
- Stichweh, Rudolf, Systemtheorie und Rational Choice Theorie, in: *ZfS* 24 (1995), 395–406.
- Stichweh, Rudolf, Ungleichzeitigkeit in der Weltgesellschaft. Zur Unterscheidung von Tradition und Moderne, in: Simonis, Annette / Simonis, Linda (Hg.), *Zeitwahrnehmung und Zeitbewusstsein in der Moderne*, Bielefeld 2000, 33–43.
- Stichweh, Rudolf, Weltreligion oder Weltreligionen?, in: *Soziale Systeme* 7 (2001), 118–124.
- Stichweh, Rudolf, *Wissenschaft, Universität, Professionen. Soziologische Analysen*, Frankfurt a. M. 1994.

## Bibliografie

- Stichweh, Rudolf, Zur Theorie der Weltgesellschaft, in: Soziale Systeme 1 (1995), 29–46.
- Stichweh, Rudolf (Hg.), Niklas Luhmann – Wirkungen eines Theoretikers. Gedenkkolloquium der Universität Bielefeld am 8. Dezember 1998, Bielefeld 1999.
- Stichweh, Rudolf / Stäheli, Urs, Inclusion/Exclusion – Systems Theoretical and Post-Structuralist Perspectives, in: Soziale Systeme 8 (2002), 3–7.
- Stosch, Klaus von, Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz. Untersuchungen zur Verortung fundamentaler Theologie nach Wittgenstein (ratio fidei 7), Regensburg 2001.
- Stosch, Klaus von, Komparative Theologie – Ein Ausweg aus dem Grunddilemma jeder Theologie der Religionen?, in: ZKTh 124 (2002), 294–311.
- Stosch, Klaus von, Philosophisch verantwortete Christologie als Komplizin des Antijudaismus? in: ZkTh 125 (2003), 370–386.
- Striet, Magnus, Das Ich im Sturz der Realität. Philosophisch theologische Studien zu einer Theorie des Subjekts in Auseinandersetzung mit der Spätphilosophie Friedrich Nietzsches (ratio fidei 1), Regensburg 1998.
- Striet, Magnus, Offenbares Geheimnis. Zur Kritik der negativen Theologie (ratio fidei 14), Regensburg 2003.
- Striet, Magnus (Hg.), Monotheismus Israels und christlicher Trinitätsglaube (QD 210), Freiburg i. Br. u. a. 2004.
- Tagle, Luis Antonio G., The black week of Vatican II (November 14–21 1964), in: Alberigo, Giuseppe / Komonchak, Joseph A. (Hg.), History of Vatican II 4: Church as Communion. Third Period and Intersession September 1964 – September 1965, Maryknoll/Leuven 2002, 387–452.
- Tambour, Hans-Joachim, Theologischer Pragmatismus. Semiotische Überlegungen zu George A. Lindbecks kulturell sprachlichem Ansatz (Studien zur Traditionstheorie 6), Münster u. a. 2003.
- Tanner, Norman, The church in the world (*Ecclesia ad extra*), in: Alberigo, Giuseppe / Komonchak, Joseph A. (Hg.), History of Vatican II 4: Church as Communion. Third Period and Intersession September 1964 – September 1965, Maryknoll/Leuven 2002, 269–386.
- Taylor, Charles M., Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität, Frankfurt a. M. 1994 (Sources of the Self. The Making of the Modern Identity, Cambridge u. a. 1989).
- Theißen, Gerd, Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums, Gütersloh 2000.
- Theobald, Christoph, La chiesa sotto la Parola di Dio, in: Alberigo, Giuseppe / Melloni, Alberto (Hg.), Storia del concilio Vaticano II 5: Concilio di transizione. Il quarto periodo e la conclusione del concilio (1965), Bologna/Leuven 2001, 285–370.
- Teuffenbach, Alexandra von, Aus Liebe und Treue zur Kirche. Eine etwas andere Geschichte des Zweiten Vatikanums, Berlin 2004.
- Thomas, Günter, Implizite Religion. Theoriegeschichtliche und theoretische Untersuchungen (Religion in der Gesellschaft 7), Würzburg 2001.
- Tillard, Jean-Marie R., Eglise d'Eglises. L'écclésiologie de communion (Cogitatio fidei 143), Paris 1987.
- Tillard, Jean-Marie R., L'Église locale. Ecclésiologie de communion et catholicité, Paris 1995.
- Tracy, David, Lindbeck's New Program for Theology: A Reflection, in: The Thomist 49 (1985), 460–472.

## Weitere Literatur

- Türcke, Christoph, Vom Kainszeichen zum genetischen Code. Kritische Theorie der Schrift, München 2005.
- Turbanti, Giovanni, Quellenbericht über die Konzilskommissionen, in: Wittstadt, Klaus (Hg.), Der Beitrag der deutschsprachigen und osteuropäischen Länder zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Leuven 1996, 251–258.
- Turbanti, Giovanni, Un concilio per il mondo moderno. La redazione della costituzione pastorale *Gaudium et spes* del vaticano II, Bologna 2000.
- Tyrell, Hartmann / Krech, Volkard / Knoblauch, Hubert (Hg.), Religion als Kommunikation (Religion in der Gesellschaft 4), Würzburg 1998.
- Valentin, Joachim, Atheismus in der Spur Gottes. Theologie nach Jacques Derrida, Mainz 1997.
- Valentin, Joachim, Zwischen Fiktionalität und Kritik. Die Aktualität apokalyptischer Motive als Herausforderung theologischer Hermeneutik, Freiburg 2005.
- Valentin, Joachim / Wendel, Saskia (Hg.), Unbedingtes Verstehen?! Fundamentaltheologie zwischen Erstphilosophie und Hermeneutik, Regensburg 2001.
- Vattimo, Gianni, Glauben – Philosophieren, Stuttgart 1997 (Credere di credere, Milano 1996).
- Vattimo, Gianni, Jenseits des Christentums. Gibt es eine Welt ohne Gott?, München u. a. 2004 (Dopo la cristianita. Per un cristianesimo non religioso, Milano 2002).
- Ven, Johannes A. van der, Kontextuelle Ekklesiologie, Düsseldorf 1995.
- Verweyen, Hansjürgen, Anthropologische Vermittlung der Offenbarung: Anselms »Monologion«, in: Kessler, Michael / Pannenberg, Wolfhart / Pottmeyer, Hermann Josef (Hg.), Fides quarens intellectum. Beiträge zur Fundamentaltheologie, Tübingen 1992, 149–158.
- Verweyen, Hansjürgen, Art. Praeambula fidei, in: LThK<sup>3</sup> 8, 478–482.
- Verweyen, Hansjürgen, Art. Sinn. II Fundamentaltheologisch, in: LThK<sup>3</sup> 3, 621–622.
- Verweyen, Hansjürgen, »Auferstehung«. Ein Wort verstellt die Sache, in: ders. (Hg.), Osterglaube ohne Auferstehung? Diskussion mit Gerd Lüdemann (QD 155), Freiburg i. Br. u. a. 1995, 105–144.
- Verweyen, Hansjürgen, Bildbegriff und transzendente Sinnreflexion, in: Larcher, Gerhard (Hg.), Symbol, Mythos, Sprache. Ein Forschungsgespräch, Annweiler 1988, 43–58.
- Verweyen, Hansjürgen, Botschaft eines Toten? Den Glauben rational verantworten, Regensburg 1997.
- Verweyen, Hansjürgen, Christologische Brennpunkte, Essen <sup>2</sup>1985 (1977).
- Verweyen, Hansjürgen, Das fremdartige Glück absurder Existenz. Albert Camus, in: Held, Klaus / Hennigfeld, Jochem (Hg.), Kategorien der Existenz (FS Wolfgang Janke), Würzburg 1993, 365–381.
- Verweyen, Hansjürgen, Der Glaube an die Auferstehung. Fragen zur »Verherrlichung« Christi, in: Hilberath, Bernd J. / Kuschel, Karl-Josef / ders. (Hg.), Heute Glauben. Zwischen Dogma, Symbol und Geschichte, Düsseldorf 1993, 71–88.
- Verweyen, Hansjürgen, Der Weltkatechismus. Therapie oder Symptom einer kranken Kirche?, Düsseldorf 1993.
- Verweyen, Hansjürgen, Die Ostererscheinungen in fundamentaltheologischer Sicht, in: ZKTh 103 (1981), 426–445.
- Verweyen, Hansjürgen, Die Situation der Kirchen und Religionen in den USA, in: IKaZ Communio 12 (1983), 144–154.
- Verweyen, Hansjürgen, Einleitung, in: Anselm von Canterbury, Freiheitsschriften – De

## Bibliografie

- libertate arbitrii et alii tractatus. Lateinisch-deutsch (Fontes Christiani 13), Freiburg i. Br. u. a. 1994, 7–57.
- Verweyen, Hansjürgen, Einleitung, in: Anselm von Canterbury, Wahrheit und Freiheit. 4 Traktate, Einsiedeln 1982, 9–33.
- Verweyen, Hansjürgen, Einleitung, in: Fichte, Johann Gottlieb, Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre (1798) (PhB 485), Hamburg 1995, XI–XXXV.
- Verweyen, Hansjürgen, Einleitung, in: Fichte, Johann Gottlieb, Die Anweisung zum seligen Leben (PhB 234), Hamburg <sup>4</sup>1994, XIII–LXVI.
- Verweyen, Hansjürgen, Einleitung, in: Fichte, Johann Gottlieb, Versuch einer Kritik aller Offenbarung (1792) (PhB 354), Hamburg <sup>2</sup>1998, V–LXXII.
- Verweyen, Hansjürgen, Erstphilosophie nach dem »linguistic turn«. Ein Grundproblem heutiger Fundamentaltheologie, in: ThPh 75 (2000), 226–235.
- Verweyen, Hansjürgen, Glaubensverantwortung heute. Zu den »Anfragen« von Thomas Pröpper, in: ThQ 174 (1994), 288–303.
- Verweyen, Hansjürgen, Jesus in der Kirche künden – aber wie? Philosophische Aspekte der heutigen Verwirrung, in: Biemer, Günther / Casper, Bernhard / Müller, Josef (Hg.), Gemeinsam Kirche sein. Theorie und Praxis der Communio (FS Erzbischof Oskar Saier), Freiburg i. Br. 1992, 150–161.
- Verweyen, Hansjürgen, Maurice Blondels Kritik des »Dilettantismus« und das »postmoderne« Denken, in: Raffelt, Albert / Reifenberg, Peter / Fuchs, Gotthard (Hg.), Das Tun, der Glaube, die Vernunft. Studien zur Philosophie Maurice Blondels »L'Action« 1893–1993, Würzburg 1995, 16–32.
- Verweyen, Hansjürgen, Maurice Blondels Philosophie der Offenbarung im Horizont »postmodernen« Denkens, in: Archivio Di Filosofia 62 (1994), 423–437.
- Verweyen, Hansjürgen, Nach Gott fragen. Anselms Gottesbegriff als Anleitung, Essen 1978.
- Verweyen, Hansjürgen, Offenbarung und autonome Vernunft nach Johann Gottlieb Fichte, in: Hammacher, Klaus / Mues, Albert (Hg.), Erneuerung der Transzendentalphilosophie im Anschluss an Kant und Fichte (FS Reinhard Lauth), Stuttgart/Bad Canstatt 1979, 436–455.
- Verweyen, Hansjürgen, Ontologische Voraussetzungen des Glaubensaktes. Zur transzendentalen Frage nach der Möglichkeit von Offenbarung, Düsseldorf 1969.
- Verweyen, Hansjürgen, Pluralismus als Fundamentalismusverstärker?, in: Schwager, Raymond (Hg.), Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie (QD 160), Freiburg i. Br. 1996, 132–139.
- Verweyen, Hansjürgen, Recht und Sittlichkeit in J. G. Fichtes Gesellschaftslehre, Freiburg i. Br. 1975.
- Verweyen, Hansjürgen, Sein, Bild, Interpersonalität. Zur Bedeutung des späten Fichte, in: Halder, Alois / Kienzler, Klaus / Möller, Joseph (Hg.), Auf der Suche nach dem verborgenen Gott. Zur theologischen Relevanz neuzeitlichen Denkens, Düsseldorf 1987, 116–126.
- Verweyen, Hansjürgen, Theologie im Zeichen der schwachen Vernunft, Regensburg 2000.
- Verweyen, Hansjürgen, Theologische Hermeneutik heute, in: Müller, Klaus (Hg.), Fundamentaltheologie. Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen. In konzeptioneller Zusammenarbeit mit Gerhard Larcher, Regensburg 1998, 177–191.
- Verweyen, Hansjürgen, Warum Sakramente?, Regensburg 2001.
- Verweyen, Hansjürgen, Zum Verhältnis von Wissenschaftslehre und Gesellschaftstheorie



## Weitere Literatur

- beim späten Fichte, in: Hammacher, Klaus (Hg.), *Der transzendente Gedanke. Die gegenwärtige Darstellung der Philosophie Fichtes*, Hamburg 1981, 316–329.
- Vischer, Lukas, *Il concilio come evento del movimento ecumenico*, in: Alberigo, Giuseppe / Melloni, Alberto (Hg.), *Storia del concilio Vaticano II 5: Concilio di transizione. Il quarto periodo e la conclusione del concilio* (1965), Bologna/Leuven 2001, 493–546.
- Vischer, Lukas, *Schwierigkeiten bei der Befragung des NT*, in: Link, Christian / Luz, Ulrich / ders., *Sie aber hielten fest an der Gemeinschaft ... Einheit der Kirche als Prozess im Neuen Testament und heute*, Zürich 1988, 17–40.
- Volf, Miroslav, *Theologie, Sinn und Macht*, in: Krieg, Carmen / Kucharz, Thomas / ders. (Hg.), *Die Theologie auf dem Weg in das dritte Jahrtausend* (FS Jürgen Moltmann), Gütersloh 1996, 126–145.
- Volf, Miroslav, *Trinität und Gemeinschaft. Eine ökumenische Ekklesiologie*, Mainz/Neukirchen-Vluyn 1996.
- Wackernagel, Wolfgang, *Subimaginale Versenkung. Meister Eckharts Ethik der bild-ergründenden Entbildung*, in: Boehm, Gottfried (Hg.), *Was ist ein Bild?*, München 1995, 184–208.
- Wagner, Falk, *Religion und Gottesgedanke. Philosophisch theologische Beiträge zur Kritik und Begründung der Religion* (Beiträge zur rationalen Theologie 7), Frankfurt a. M. 1996.
- Wagner, Falk, *Was ist Religion? Studien zu ihrem Begriff und Thema in Geschichte und Gegenwart*, Gütersloh 1991.
- Wagner, Falk, *Was ist Theologie? Studien zu ihrem Begriff und Thema in der Neuzeit*, Gütersloh 1989.
- Wagner, Harald, *Einführung und Kommentar zur Pastoralinstruktion »Communio et progressio«*, Trier 1971.
- Wagner, Harald (Hg.), *Einheit – aber wie? Zur Tragfähigkeit der ökumenischen Formel vom »differenzierten Konsens«* (QD 184), Freiburg i. Br. u. a. 2000.
- Waldenfels, Hans, *Offenbarung. Das Zweite Vatikanische Konzil auf dem Hintergrund der neueren Theologie* (BÖT 3), München 1969.
- Wallace, Mark I., *The Second Naiveté. Barth, Ricoeur, and the New Yale theology* (Studies in American Biblical Hermeneutics 6), Macon 1990.
- Wallich, Matthias, *@-Theologie. Medientheologie und Theologie des Rests*, St. Ingbert 2004.
- Wallich, Matthias, *Autopoiesis und Pistis. Zur theologischen Relevanz der Dialogreden des radikalen Konstruktivismus*, St. Ingbert 1999.
- Wallich, Matthias, *Die Zukunft organisieren? Das Ende der Planung, die Evolution des Sozialen und das »neue« Kontingenzproblem*, in: Hilpert, Konrad / Hasenhüttl, Gotthold (Hg.), *Schöpfung und Selbstorganisation. Beiträge zum Gespräch zwischen Schöpfungstheologie und Naturwissenschaften*, Paderborn u. a. 1999, 261–276.
- Walter, Peter, *Ein Blick zurück und nach vorne aus dem Abstand von fast vierzig Jahren am Beispiel des Verhältnisses von Orts – und Universalkirche*, in: Wassilowsky, Günther (Hg.), *Zweites Vatikanum – vergessene Anstöße, gegenwärtige Fortschreibungen* (QD 207), Freiburg i. Br. u. a. 2004, 116–136.
- Walter, Peter (Hg.), *Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott* (QD 216), Freiburg i. Br. u. a. 2005.

## Bibliografie

- Walter, Peter / Krämer, Klaus / Augustin, George (Hg.), Kirche in ökumenischer Perspektive (FS Walter Kasper), Freiburg i. Br. u. a. 2003.
- Walzer, Michael, Die Tugend des Augenmaßes. Über das Verhältnis von Gesellschaftskritik und Gesellschaftstheorie, in: Wenzel, Uwe Justus (Hg.), Der kritische Blick. Über intellektuelle Tätigkeiten und Tugenden, Frankfurt a. M. 2002, 25–38.
- Walzer, Michael, Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit, Frankfurt a. M./New York 1992 (Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality, Oxford 1983).
- Walzer, Michael, Über Toleranz. Von der Zivilisierung der Differenz, Hamburg 1998 (On Toleration, New Haven u. a. 1997).
- Wassilowsky, Günther, Die Chance des zweiten Blicks. Plädoyer für eine historische Konzilsforschung, in: HerKorr 57 (2003), 623–627.
- Wassilowsky, Günther, Einblick in die ›Textwerkstatt‹ einer Gruppe deutscher Theologen auf dem II. Vatikanum, in: Wolf, Hubert / Arnold, Claus (Hg.), Die deutschsprachigen Länder und das II. Vatikanum (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums 4), Paderborn u. a. 2000, 61–87.
- Wassilowsky, Günther, Karl Rahners gerechte Erwartungen ans II. Vatikanum, in: Wassilowsky, Günther (Hg.), Zweites Vatikanum – vergessene Anstöße, gegenwärtige Fortschreibungen (QD 207), Freiburg i. Br. 2004, 31–54.
- Wassilowsky, Günther, Universales Heilssakrament Kirche. Karl Rahners Beitrag zur Ekklesiologie des II. Vatikanums (IThS 59), Innsbruck 2001.
- Wassilowsky, Günther (Hg.), Zweites Vatikanum – vergessene Anstöße, gegenwärtige Fortschreibungen (QD 207), Freiburg i. Br. 2004.
- Watzlawick, Paul / Beavin, Janet H. / Jackson, Don D., Menschliche Kommunikation. Formen, Störungen, Paradoxien, Bern 1969.
- Weihe, Richard, Das Paradox der Maske, München 2004.
- Welker, Michael, Christliche Theologie. Wohin an der Wende zum dritten Jahrtausend?, in: Krieg, Carmen / Kucharz, Thomas / ders. (Hg.), Die Theologie auf dem Weg in das dritte Jahrtausend (FS Jürgen Moltmann), Gütersloh 1996, 105–125.
- Welker, Michael, Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes, Neukirchen-Vluyn 1992.
- Welker, Michael, Kirche im Pluralismus, Gütersloh 1995.
- Welker, Michael, Niklas Luhmanns Religion der Gesellschaft, in: Sociologia Internationalis 29 (1991), 149–157.
- Welker, Michael, Schöpfung und Wirklichkeit (NBST 13), Neukirchen-Vluyn 1995.
- Welker, Michael (Hg.), Theologie und funktionale Systemtheorie. Luhmanns Religionssoziologie in theologischer Diskussion, Frankfurt a. M. 1985.
- Welker, Michael / Schweiker, William, A New Paradigm for the Theological Biblical Inquiry, in: Rigby, Cynthia L. (Hg.), Power, Powerlessness and the Divine, Georgia 1997, 3–20.
- Wendel, Saskia, Affektiv und inkarniert. Ansätze deutscher Mystik als subjekttheoretische Herausforderung (ratio fidei 15), Regensburg 2002.
- Wenzel, Harald, Die Ordnung des Handelns. Talcott Parsons' Theorie des allgemeinen Handlungssystems, Frankfurt a. M. 1990.
- Wenzel, Knut, Kleine Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils. Mit Zeittafel, kommentierter Biographie und Register, Freiburg 2005.
- Werbick, Jürgen, Art. Kommunikation II. Fundamentaltheologisch, in: LThK<sup>3</sup> 6, 387–389.
- Werbick, Jürgen, Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie, Freiburg i. Br. 2000.

## Weitere Literatur

- Werbick, Jürgen, Fundamentaltheologie als Glaubens-Apologik, in: ThRv 5 (2002), 399–407.
- Werbick, Jürgen, Kirche. Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis, Freiburg 1994.
- Werbick, Jürgen, Plädoyer für die Verörtlichung des Glaubens, in: Lebendige Seelsorge 55 (2004), 2–6.
- Werbick, Jürgen, System und Subjekt, in: Böckle u. a. (Hg.), Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Enzyklopädische Bibliothek in 30 Themenbänden und 7 Quellenbänden, Bd. 24, Freiburg i. Br. 1981, 101–139.
- Werbick, Jürgen, Warum die Kirche vor Ort bleiben muss, Donauwörth 2002.
- Werbick, Jürgen, Wider die Virtualisierung des Glaubens, in: Lebendige Seelsorge 55 (2004), 13–15.
- Weyer, Johannes, Wortreich drum herum geredet. Systemtheorie ohne Wirklichkeitskontakt, in: Soziologische Revue 17 (1994) 139–146.
- White, Stephen K. (Hg.), The Cambridge Companion to Habermas, Cambridge 1995.
- Whitehead, Alfred North, Prozess und Realität. Entwurf einer Kosmologie, Frankfurt a. M. 1979 (Process and Reality. An Essay in Cosmology. Corrected Edition, hg. von David Ray Griffin und Donald W. Sherburne, New York 1979).
- Wiedenhofer, Siegfried, Die Tradition in den Traditionen. Kirchliche Glaubensüberlieferung im Spannungsfeld kirchlicher Strukturen, in: Wiederkehr, Dietrich (Hg.), Wie geschieht Tradition? Überlieferung im Lebensprozess der Kirche (QD 133), Freiburg i. Br. 1991, 127–172.
- Wiedenhofer, Siegfried, Traditionsbrüche – Traditionsabbruch? Zur Identität des Glaubens, in: Brück, Michael von / Werbick, Jürgen (Hg.), Traditionsabbruch – Ende des Christentums? Würzburg, 1994. 55–76.
- Wiederkehr, Dietrich (Hg.), Der Glaubenssinn des Gottesvolkes – Konkurrent oder Partner des Lehramts? (QD 151), Freiburg i. Br. 1994.
- Wiertz, George A. Lindbecks Entwurf einer postliberalen Theologie – ein neues Paradigma der Theologie?, in: Ollig, Hans-Ludwig / ders. (Hg.), Reflektierter Glaube (FS Erhard Kunz), Egelsbach/Frankfurt a. M./München 1999, 109–130.
- Wiggershaus, Rolf, Jürgen Habermas, Reinbek 2004.
- Wilde, Mauritius, Das neue Bild vom Gottesbild. Bild und Theologie bei Meister Eckhart, Fribourg, 2000.
- Wilfred, Felix, Religionen im Angesicht der Globalisierung, in: Conc (D) 37 (2001), 559–566.
- Winkler, Ulrich, Christologie im Kreuzverhör, in: SaThZ 8 (2004), 30–61.
- Winkler, Ulrich, Nicht ausweichen an einen fernen Ort der Eigentlichkeit. Der Erkenntnisort einer lokalen Theologie im universalen Volk Gottes, in: SaThZ (2002), 97–109.
- Woiwode, Matthias, Heillose Religion? Eine fundamentaltheologische Untersuchung zur funktionalen Religionstheorie Niklas Luhmanns (Studien zur systematischen Theologie und Ethik 10), Münster 1997.
- Wolf, Hubert (Hg.), Antimodernismus und Modernismus in der katholischen Kirche. Beiträge zum theologiegeschichtlichen Vorfeld des II. Vatikanums (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums 2), Paderborn u. a. 1998.
- Wolf, Hubert (Hg.), Die katholisch-theologischen Disziplinen in Deutschland. Ihre Geschichte, ihr Zeitbezug (Programm und Wirkungsgeschichte des Zweiten Vatikanums 3), Paderborn u. a. 1999.

### Bibliografie

- Wolf, Hubert / Arnold, Klaus (Hg.), Die deutschsprachigen Länder und das II. Vatikanum (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums 4), Paderborn u. a. 2000.
- Zaborowski, Holger, Ikonisches Existieren. Zur Hermeneutik des Menschseins, in: *IkZ Communio* 35 (2006), 97–119.
- Zahlmann, Christel (Hg.), Kommunitarismus in der Diskussion. Eine streitbare Einführung, Berlin 1992.
- Ziebertz, Hans-Georg (Hg.), Erosion des christlichen Glaubens? Umfragen, Hintergründe und Stellungnahmen zum »Kulturverlust des Religiösen«, Münster 2004.

## Register

### Namen

- Abeldt, S. 95  
 Acerbi, A. 62  
 Adorno, Th. W. 96, 106, 178, 243, 308  
 Agamben, G. 61  
 Alberigo, G. 24–26, 29, 36, 38, 43, 48–51, 53–57, 64, 68, 71, 76, 78  
 Albertz, R. 95  
 Alfrink, B. 49  
 Angenendt, A. 70  
 Anselm v. C. 127, 137, 146, 149–150, 152–154, 157, 161, 163 f., 169  
 Apel, K.-O. 99, 134, 143, 277  
 Arens, E. 16, 95, 97 f., 101–105, 107–125, 128, 130 f., 134, 136, 145, 164, 168, 171, 175, 177, 186 f., 192, 199 f., 209, 212, 243, 322  
 Aristoteles 82, 142, 149, 193, 207, 271, 308  
 Arnold, K. 24, 29,  
 Arteche y Catalina, S. G. de 44  
 Assmann, J. 166, 222  
 Augustin, 73  
 Augustinus 30, 41, 81–86, 149, 163, 275, 327  
 Austin, J. L. 99, 244  
 Autiero, A. 26
- Bachl, G. 77, 118, 125, 137, 308, 317 f., 329  
 Bachmann-Medick, D. 203  
 Baecker, D. 18, 61, 232, 240 f., 252, 254, 256 f., 259, 270, 287, 293 f.  
 Bahr, H.-E. 292  
 Bales, R. F. 229, 232  
 Balthasar, H. U. v. 15, 29, 83, 139, 143, 145, 154, 156 f., 161, 167, 289, 324  
 Baltes-Schmitt, M. 242  
 Baraldi, C. 252  
 Baraúna, G. 62 f.
- Barbour, I. G. 313  
 Bardmann, Th. M. 252, 259, 287  
 Barth, K. 29, 54, 113, 139, 143, 150, 153 f.  
 Barthes, R. 115, 204  
 Basilius 36  
 Bateson, G. 241  
 Baudrillard, J. 165  
 Baum, W. 128  
 Baxter, M. 187  
 Bayer, O. 318  
 Bea, A. 25, 35, 37, 53  
 Beavin, J. H. 221  
 Beauduin, L. 69  
 Beck, U. 281  
 Bedford-Strohm, H. 110, 243  
 Bellarmin, R. 64  
 Belting, H. 149, 165 f., 319 f.  
 Benedikt XV. 35  
 Benedikt XVI. (Ratzinger, J.) 15, 25, 29, 32–34, 36 f., 41, 43, 49, 53, 60, 62, 65, 67, 70, 72–74, 77–79, 82 f., 85 f., 91, 93 f., 127 f., 138, 156, 187, 194, 198, 247, 321  
 Benjamin, W. 96, 105, 130  
 Bentele, G. 221  
 Berg, H. d. 252, 247  
 Bergmann, G. 99  
 Berger, P. L. 116, 186, 328  
 Berghaus, M. 13, 252, 254  
 Bertalanffy, L. v. 255, 293  
 Bertsch, L. 40  
 Bettazzi, L. 25  
 Bevans, S. B. 72  
 Beyer, M. 262  
 Beyer, P. F. 251, 263  
 Bier, G. 72  
 Bieritz, K.-H. 70  
 Bin Laden 62

## Register

- Blondel, M. 130, 139, 163  
 Boehm, G. 149f.  
 Böhme, M. 15  
 Boff, L. 62  
 Bogensberger, H. 173  
 Bohn, C. 321  
 Bolz, N. 254  
 Bongardt, M. 14, 27  
 Borchert, W. 146  
 Brachel, H.-U. 95  
 Brandom, R. 245, 277  
 Brandt, S. 229  
 Brosius, H.-B. 221  
 Browning, D. S. 243  
 Bruner, J. S. 182  
 Buber, M. 13  
 Bucher, R. 16, 28, 38, 56f., 87f.  
 Buckley, J. J. 171, 187  
 Bühler, K. 244  
 Bugnini, A. 41, 62  
 Bultmann, R. 98, 117  
 Burkhart, R. 242  
  
 Calvin, J. 170  
 Camus, A. 130, 133, 146, 152, 154, 163  
 Campiche, R. 58  
 Cano, M. 86, 92f., 322  
 Cardijn, J. 88  
 Casel, O. 67  
 Chenu, M.-D. 25, 29, 33, 37, 46, 82–85,  
 87  
 Childs, B. S. 187, 198f.  
 Chomsky, N. 99  
 Chruschtschow, N. 47  
 Cicogniani, A. G. 49  
 Clam, J. 288  
 Clement, O. 84  
 Clifford, J. 203  
 Clooney, F. X. 184  
 Coleman, J. S. 226  
 Colombo, C. 31  
 Congar, Y. 25–27, 29, 35, 37, 46, 53, 67  
 Cooley, Ch. H. 221  
 Corbon, J. 78, 84  
 Cordes, P. J. 15, 69  
 Corecco, E. 39  
 Corsi, G. 252  
 Cramer, K. 276  
  
 Crapanzano, V. 207  
 Cullmann, O. 53  
  
 Dahm, K.-W. 292  
 Dalferth, I. U. 14, 47, 75, 128, 164, 185,  
 201f., 265f., 327  
 Dallmann, H.-G. 262–265  
 Danto, A. 159  
 Daniélou, J. 29, 198  
 Davidson, D. H. 172  
 Deeken, A. 128, 171  
 Deleuze, G. 143  
 Derrida, J. 60, 106, 119f., 151f., 165, 173,  
 200, 216, 281  
 Descartes, R. 21, 134, 136, 148, 157f., 163,  
 217, 275, 279, 282, 298, 333  
 Dewey, J. 221  
 Dieckmann, J. 252  
 Dinkel, Ch. 263  
 DiNoia, J. A. 187  
 Dionysius 168  
 Döpfner, J. 25, 49  
 Dostojewski, F. M. (Dostoevskij) 130,  
 146  
 Drehsen, V. 263  
 Dubach, A. 58  
 Düringer, H. 243  
 Duns Scotus, J. 274  
 Durkheim, E. 229  
 Dziewas, R. 263  
  
 Ebenbauer, P. 127  
 Ebertz, M. N. 15f., 77, 263  
 Ebner, F. 13  
 Eckhart, Meister 142, 151, 168  
 Eco, U. 149, 165  
 Ehrenberg, A. 279  
 Eibach-Danzeglocke, S. 171, 192  
 Eicher, P. 29  
 Einstein, A. 267  
 Elchinger, L. A. 180f.  
 Eliade, M. 185, 187  
 Enzensberger, H. M. 62  
 Epimenides 142  
 Esposito, E. 252  
 Essen, G. 18, 31, 128, 135, 158, 161, 318  
 Esser, H. 226, 253  
 Etchegaray, R. 48

## Namen

- Etzioni, A. 192  
 Eusebius v. C. 336
- Farley, E. 187  
 Faßler, M. 149, 221  
 Felici, P. 39, 49  
 Ferry, L. 328  
 Feulner, H.-J. 70  
 Fichte, J. G. 31, 127, 131, 135 f., 146 f.,  
 149 f., 154, 163 f., 276 f., 289, 308  
 Fischer, B. 69  
 Fischer, M. M. J. 203  
 Flusser, V. 227  
 Foerster, H. v. 288  
 Foucault, M. 30  
 Fouilloux, E. 50  
 Fowl, St. 159  
 Framérée, J. 49, 65  
 Frank, M. 135, 275 f.  
 Franz, A. 128  
 Frei, H. 187, 198, 211  
 Fresacher, B. 14, 22, 41, 56, 76, 92, 142,  
 283, 302, 306, 326  
 Freud, S. 166, 234, 288, 299  
 Frings, J. 25, 49, 65, 79  
 Frymer-Kensky, T. 197  
 Fuchs, B. 58  
 Fuchs, E. 105  
 Fuchs, G. 63  
 Fuchs, O. 16, 77, 95 f., 243, 254, 265  
 Fuchs, P. 232, 248, 256–261, 277 f., 293,  
 297  
 Fuchs, St. 251  
 Füssel, K. 96
- Gabriel, K. 261, 263  
 Gadamer, H.-G. 34, 192, 243  
 Gärtner, St. 263  
 Gagnebet, R. 37  
 Garfinkel, H. 250  
 Geertz, C. 179, 192, 202–209, 212, 218,  
 308  
 Gehr, J. 39  
 Giegel, H.-J. 252, 274  
 Gerhardt, U. 228  
 Giddens, A. 281  
 Göbel, A. 254, 259, 274  
 Goffman, E. 189
- Graf, F. W. 28, 35, 58  
 Green, G. 263  
 Gregor v. N. 36  
 Greshake, G. 14, 156  
 Gripp-Hagelstange, H. 242, 252, 294  
 Grootaers, J. 44, 51, 54  
 Große Kracht, H.-J. 243  
 Gruber, F. 110, 243  
 Guardini, R. 28, 65  
 Günther, G. 268  
 Guggenberger, W. 264  
 Gumbrecht, H. U. 251
- Habermas, J. 13, 20, 30, 57, 59 f., 95 f., 99,  
 101 f., 104 f., 109, 113, 118, 122, 125, 134,  
 159, 164, 169, 228–231, 242–256, 262,  
 264, 277, 287, 296, 298, 307 f.  
 Hafner, J. E. 170, 262 f., 324  
 Hahn, A. 254  
 Halbmayr, A. 209, 272, 325,  
 Halbwachs, M. 189  
 Haslinger, H. 15, 263  
 Häußling, A. A. 69  
 Hauptmann, P. 80  
 Hauerwas, St. 187  
 Hebblethwaite, P. 35  
 Hegel, F. 31, 199, 243, 252, 268, 272, 276,  
 301, 308  
 Heidegger, M. 34, 98, 129, 192, 243, 308  
 Heinz, A. 70  
 Hengsbach, F. 263  
 Henke, Th. 243  
 Henrich, D. 135, 247, 276  
 Henrici, P. 29  
 Hermes 207, 288  
 Herms, E. 265, 328  
 Herwegen, I. 28  
 Hick, J. 187  
 Hilberath, J. 15, 17, 24, 67, 69 f., 243, 265,  
 327  
 Hintersteiner, N. 73, 194  
 Hobbes, Th. 229, 231, 235, 255  
 Hochschild, M. 263  
 Höhn, H.-J. 109, 243, 264 f.  
 Hölderlin, F. 248, 276  
 Hoff, G. M. 128, 139, 143 f., 164, 334  
 Hoffmann, P. 109, 132  
 Honneth, A. 242, 329

## Register

- Hoping, H. 62 f., 66, 79  
 Horkheimer, M. 105–107, 178, 243  
 Horster, D. 242, 252, 287  
 Hünemann, P. 24, 26, 29, 31, 35 f., 44, 54,  
 56 f., 63, 243, 265  
 Hütter, R. 171, 177  
 Hunsinger, G. 187  
 Huntington, S. P. 209  
 Husserl, E. 98, 115, 134, 163, 178, 276, 302,  
 329  
  
 Irenäus v. L. 149, 151, 154, 170, 163  
  
 Jackson, D. D. 221  
 Jäger, W. 242  
 Jahraus, O. 252, 274, 285  
 Jarren, O. 221  
 Jaspers, K. 13  
 Jeanrond, W. G. 14  
 Jensen, St. 228  
 Joachim v. F. 317  
 Joas, H. 242  
 Jones, H. O. 198  
 Jörns, K. P. 16, 195  
 Johannes Paul II. (Wojtyła, K.) 25, 37, 39,  
 41, 49, 59 f., 65, 80, 130, 138, 313  
 Johannes XXIII. (Roncalli, A. G.) 25, 34 f.,  
 39, 46 f., 52, 64, 92, 181  
 Johannes vom Kreuz 142, 168  
 Johnson, M. 226  
 Jossua, J.-P. 26, 36, 113  
 Jüngel, E. 114, 185  
 Junker-Kenny, M. 111, 243  
 Justin 263  
  
 Kaczynski, R. 41, 43, 62, 64  
 Kafka, F. 146  
 Kant, I. 31, 57, 130–133, 137, 140, 149,  
 163, 165, 178, 185, 199, 229, 231, 234,  
 243, 275, 285, 291  
 Kappenberg, B. 113  
 Karle, I. 263  
 Kasper, W. 13, 15, 26, 31, 37, 40, 67, 73, 76,  
 86 f., 120, 179, 187  
 Kaufman, G. D. 187  
 Kaufmann, F.-X. 24, 36, 43, 56, 263  
 Kaufmann, L. 35, 46  
 Kehl, M. 15, 38, 73, 86  
  
 Kellner, Th. 19  
 Kelly, J. N. D. 170  
 Kelsey, D. H. 187, 189, 198 f.  
 Kennedy, J. F. 47  
 Kessler, H. 120, 128, 133, 158, 161  
 Keul, H. 15  
 Kierkegaard, S. 13, 142, 287 f.  
 Kieserling, A. 250, 254, 261, 281, 285, 308,  
 312, 321  
 Kittler, F. A. 254  
 Kläden, T. 277, 306  
 Klein, N. 35, 46  
 Klinger, E. 15, 24, 29, 35, 38, 66, 69, 76, 78,  
 85–87, 95, 322  
 Klönne, A. 28  
 Knapp, M. 110, 179, 187  
 Knitter, P. 187  
 Knoblauch, H. 263  
 Kögeler, R. 173  
 König, F. 49  
 Kött, A. 263  
 Kogge, W. 203, 209, 255, 300, 302  
 Komonchak, J. A. 31, 52, 54, 64, 66, 73, 83  
 Koselleck, R. 289  
 Krämer, K. 73  
 Krause, D. 252, 294  
 Krawietz, W. 289, 294  
 Krech, V. 263  
 Kreckel, M. 244  
 Kress, H. 263  
 Kreutzer, A. 63  
 Kreutzer, K. 128  
 Krieger, D. J. 263, 288  
 Krings, H. 31, 135  
 Krippendorf, K. 221  
 Küng, K. 25, 62  
 Kuhn, Th. S. 182, 208  
 Kuschel, K.-J. 334  
  
 Lacan, J. 147  
 Lai, B. 25  
 Lakoff, G. 226  
 Lamberigts, M. 53, 63  
 Lames, G. 263  
 Larcher, G. 128  
 Lash, S. 281  
 Lasswell, H. D. 227  
 Latour, B. 166



## Namen

- Lee, D. B. 251  
 Lefebvre, M. 24, 48  
 Lefebvre, S. 73  
 Léger, P. E. 49  
 Legrand, H. 72  
 Lehmann, K. 26  
 Lehmann, M. 263 f., 279  
 Leibnitz, G. W. 275  
 Lengeling, E. J. 62  
 Lercaro, G. 48, 51, 70  
 Lessing, G. E. 132  
 Lévinas, E. 135 f., 148, 308  
 Liénart, A. 49  
 Lienkamp, A. 63  
 Lindbeck, G. A. 145, 169–202, 205, 207 f.,  
 211 f., 322  
 Lob-Hüdepohl, A. 243  
 Locke, J. 19, 231  
 Löffelholz, M. 221  
 Lonergan, B. 186  
 Lorenzer, A. 38  
 Lubac, H. d. 29, 63, 76, 143, 157, 198  
 Luckmann, Th. 116  
 Lübbe, H. 271  
 Lüdecke, N. 26, 39  
 Luhmann, N. 20, 30, 57, 100 f., 228, 230,  
 233, 243, 251–303, 307 f., 325  
 Luther, M. 17 f., 85, 142, 176, 181, 198,  
 200, 202, 318  
 Lyotard, F. 150, 255  
 Lyre, H. 237
- MacGrath, A. E. 187  
 MacIntyre, A. C. 192  
 Majetschak, St. 150  
 Malinowski, B. 203, 232  
 Manemann, J. 192  
 Mannheim, K. 285  
 Mansfield, N. 275  
 Marchetto, A. 26  
 Marcus, G. E. 203  
 Maréchal, J. 134  
 Maresch, R. 254  
 Marshall, A. 229  
 Marshall, B. C. 175, 187  
 Martens, W. 300  
 Martin, G. M. 334  
 Maturana, H. R. 295
- Maximos IV. Saigh 48  
 Maximus Confessor 32, 84  
 McDonnell, K. 73  
 McEnroy, C. 54  
 Mead, G. H. 147, 196  
 Mechels, E. 263  
 Melloni, A. 25, 51  
 Mendieta, E. 95  
 Menke, K.-H. 86, 128, 149  
 Menozzi, D. 48  
 Merleau-Ponty, M. 164, 277  
 Merten, K. 221  
 Metz, J. B. 56, 95, 98, 106, 130, 156, 265  
 Meyer, A. G. 49  
 Milbank, J. 153, 187, 199, 263  
 Moeller, Ch. 76, 80, 83  
 Montini, G. B. (s. Paul VI.)  
 Müller, Ch. 84  
 Müller, G. L. 318  
 Müller, H. 209  
 Müller, K. 122, 128, 131, 135–138, 147,  
 187,  
 Müller, M. G. 149  
 Münch, R. 228 f., 242  
 Murphy, R. (Rynne, X.) 51
- Nassehi, A. 254, 285, 300  
 Neuhaus, R. J. 186  
 Neuner, P. 277, 306  
 Newman, J. H. 173, 195  
 Newton, I. 182  
 Nickel-Schwäbisch, A. 264  
 Niebuhr, H. R. 187  
 Nietzsche, F. W. 31, 124, 129, 131, 150,  
 153, 178, 276, 278, 288, 299  
 Nikolaus v. K. 142, 149, 153, 168, 268  
 Nitsche, B. 17  
 Noelle Neumann, E. 221  
 Nordhofen, E. 149
- Oehler, K. 93  
 Ogden, Sch. M. 187  
 Okholm, D. L. 171, 187  
 Origenes 162  
 Ort, N. 252, 285  
 Orth, St. 128, 156 f., 298  
 Ottaviani, A. 25, 35, 37, 65, 79  
 Otto, R. 134, 185

## Register

- Pannenberg, W. 265  
 Pareto, V. 229  
 Pareyson, L. 129  
 Parmenides 163, 301  
 Parsons, T. 100, 227–237, 241–247, 251–255, 263, 268, 292, 307  
 Patterson, S. M. 177  
 Paul VI. (Montini, G. B.) 25, 28, 35, 37, 39, 48 f., 64  
 Pauly, W. 243  
 Peirce, Ch. S. 31, 86, 93, 99, 109, 113, 137, 149, 151, 165, 183, 202, 216, 218, 285, 327  
 Peitz, H.-H. 313  
 Pesch, O. H. 24–26, 31, 65 f., 76  
 Peukert, H. 95–112, 115–118, 122, 127 f., 130–132, 134, 136, 145, 168 f., 171, 175, 177, 186, 209, 212, 243, 264, 322  
 Pfeiffer, R. 289  
 Pfister, P. 25  
 Pfürtner, St. H. 286  
 Phillips, G. 25, 65  
 Phillips, T. R. 171, 187  
 Pickel, G. 263  
 Pius IX. 53  
 Pius X. 69  
 Pius XII. 30, 69, 77  
 Placher, W. C. 187  
 Plantinga, A. 211  
 Platon 82, 149, 276, 308  
 Platzbecker, P. 128, 136  
 Plotin 295  
 Pohl-Patalong, U. 77  
 Pollack, D. 263  
 Postman, L. 182  
 Pothast, U. 276  
 Pottmeyer, H. J. 26, 36, 76  
 Pröpfer, Th. 31, 44, 128, 132–136, 143, 161  
 Putnam, H. 101, 172  
  
 Quine, W. v. O. 172  
  
 Raberger, W. 57  
 Radcliffe-Brown, A. R. 232  
 Raguer, H. 48, 50, 52 f., 70, 81  
 Rahner, K. 25, 33, 36–38, 41, 43 f., 49 f., 56, 59, 67, 76, 83, 87, 90, 94, 98, 102, 107, 118, 134, 139, 141, 185 f., 323  
  
 Rainer, M. J. 265, 274  
 Ratzinger, J. (s. Benedikt XVI.)  
 Rawls, J. 193  
 Reese, Th. J. 41  
 Reese-Schäfer, W. 192, 242, 252  
 Reikerstorfer, J. 29  
 Reis, O. 263  
 Rendtorff, T. 265  
 Riccardi, A. 46, 53  
 Richter, K. 26  
 Ricoeur, P. 113, 125, 156, 164, 187, 195, 198, 200, 207, 218  
 Ritschl, D. 198  
 Roncalli, A. G. (s. Johannes XXIII.)  
 Rorty, R. 99  
 Rosenzweig, F. 13  
 Rossi, F. 41  
 Rousseau, J. J. 231  
 Routhier, P. A. 31, 94  
 Ruesch, J. 241  
 Rugambwa, L. 49  
 Ruggieri, G. 63 f., 78–80  
 Runkel, G. 270  
 Russell, B. 142, 260, 278 f.  
 Rustemeyer, D. 94, 302, 328  
 Ruster, Th. 16, 28, 255, 264  
 Ryle, G. 205  
 Rynne, X. (s. Murphy, R.)  
  
 Sandbote, M. 101  
 Sandel, M. J. 192  
 Sander, H.-J. 15 f., 31 f., 38, 42, 56, 63, 78, 83, 85–88, 92 f., 291, 305, 322, 325  
 Sartre, J. P. 147  
 Sattler, D. 14, 16, 77  
 Sauer, H. 38, 63, 79, 81, 87  
 Sauter, G. 15, 328  
 Schaeffler, R. 120  
 Scharer, M. 17  
 Schauf, H. 25  
 Scheidler, M. 17  
 Scheliah, A. v. 263  
 Schelling, F. W. J. 131  
 Scheuer, M. 15, 17, 27, 32  
 Schilson, A. 65  
 Schimank, U. 252, 268, 274, 300  
 Schleiermacher, F. 98, 185, 269  
 Schlör, V. 151

## Namen

- Schmidinger, H. 334  
 Schmidt, G. 32  
 Schmidt, H. 62, 68, 70  
 Schmidt, J. F. K. 252, 254, 274  
 Schmidt, S. J. 221, 254  
 Schmidt-Leukel, P. 74, 184  
 Schneider, W. 229, 242, 252,  
 Schneider-Flume, G. 262  
 Schöffthaler, T. 262  
 Schönborn, Ch. 149, 166, 319f.  
 Scholl, A. 254  
 Scholz, F. 265  
 Schopenhauer, A. 288  
 Schoppelreich, B. 120  
 Schreijäck, Th. 17  
 Schreiter, R. J. 72 f., 194, 212  
 Schüssler-Fiorenza, F. 187, 243  
 Schützeichel, R. 242, 252, 302  
 Schulte, G. 286  
 Schulz, W. 221  
 Schutz, R. 52  
 Schwager, R. 161, 318  
 Schwanitz, D. 254  
 Schweiker, W. 265  
 Searle, J. R. 99, 244  
 Seckler, M. 14, 27, 60, 86, 139, 157, 311 f.,  
 314, 322  
 Sedmak, C. 16, 72, 74, 175, 192, 194, 212,  
 263, 270, 288  
 Seeber, D. 25  
 Seelmann, K. 192  
 Segal, L. 288  
 Sellmann, M. 15, 30  
 Selten, R. 123  
 Semmelroth, O. 25, 37, 67  
 Seres, M. 288  
 Shannon, C. E. 225, 228, 237–241, 251,  
 299, 329  
 Shils, E. 229  
 Sievert, H. 222  
 Silbermann, A. 221  
 Siller, H. P. 117  
 Simmel, G. 256  
 Simon, F. B. 61, 255  
 Singer, W. 306  
 Skydsgaard, K. E. 51  
 Smith, J. Z. 20  
 Soentgen, J. 289  
 Soetens, C. 53  
 Sombart, W. 229  
 Spaemann, R. 252, 301  
 Spinoza, B. 275, 289  
 Stäheli, U. 272, 279, 301 f.  
 Starnitzke, D. 289, 294  
 Staubmann, H. 229  
 Steiger, J. A. 318  
 Steinhoff, U. 242  
 Stendhal 131  
 Stichweh, R. 13, 57, 60 f., 229, 252–254,  
 279, 300 f., 312  
 Stoellger, Ph. 185, 266  
 Stosch, K. v. 73, 128, 158, 171, 184, 192,  
 198, 288  
 Striet, M. 135, 166, 334  
 Stroßmeyer, J. J. 181  
 Suenens, L.-J. 35, 54, 64–66, 78  
 Tagle, L. A. G. 64  
 Tambour, H.-J. 171  
 Tanner, N. 52, 81  
 Taylor, Ch. M. 192  
 Tertullian 142, 144  
 Teuffenbach, A. v. 25  
 Theißen, G. 198  
 Theobald, Ch. 87  
 Theresia v. A. 142  
 Thiemann, R. 187  
 Tholen, Ch. 254  
 Thomas v. A. 17, 27, 33, 83, 107, 135, 143,  
 149, 176, 193, 195, 271, 274  
 Thomas, G. 264  
 Thurian, M. 52  
 Tillard, J.-M. R. 72  
 Tillich, P. 145, 186  
 Tisserant, E. 49  
 Tönnies, F. 231  
 Tracy, D. 95, 173, 185, 187  
 Treffler, G. 25  
 Tromp, S. 25, 30, 37, 79  
 Türcke, Ch. 321  
 Turbanti, G. 44, 63, 83  
 Turner, B. S. 228  
 Tyrell, H. 263  
 Ulrich, H. G. 171

## Register

- Valentin, J. 128, 163, 165  
 Varela, F. 295  
 Vattimo, G. 60, 129f., 168  
 Ven, J. A. v. d. 263  
 Verweyen, H. 44, 106, 117, 127–172, 176f.,  
 180, 186, 188, 191f., 195, 203, 209, 212,  
 218, 277, 322  
 Viktor I. 72  
 Vischer, L. 52, 55, 74, 94  
 Volk, M. 72, 171, 175  
 Volk, H. 81  
 Volkmann, U. 300  
 Vorgrimler, H. 25
- Wackernagel, W. 151  
 Wagner, F. 265  
 Wagner, H. 32, 73  
 Waldenfels, H. 29  
 Wallace, M. I. 187, 196  
 Wallich, M. 264  
 Walter, P. 73, 86, 166  
 Walzer, M. 164, 192, 209  
 Warburg, A. 150  
 Wassilowsky, G. 25f., 38, 44, 49f., 56, 62,  
 67  
 Watzlawick, P. 221  
 Weaver, W. 225, 237, 241  
 Weber, M. 30, 100, 159, 229–231, 248, 268,  
 272  
 Weischenberg, S. 221  
 Welker, M. 264–266
- Wendel, S. 128, 151  
 Wenzel, H. 229  
 Wenzel, K. 25  
 Werbick, J. 13, 29, 77, 95, 131, 137, 168,  
 264, 328, 330  
 White, St. K. 242  
 Whitehead, A. N. 142, 291  
 Wiedenhofer, S. 120  
 Wiederkehr, D. 35f.  
 Wiertz, G. A. 171  
 Wiener, N. 237, 239  
 Wiggershaus, R. 242  
 Wilde, M. 151  
 Wildt, J. 17  
 Wilfred, F. 212  
 Willebrands, J. 53  
 Wilke, J. 221  
 Willke, H. 254  
 Winkler, U. 73, 184, 198, 323  
 Wittgenstein, L. 20, 98f., 102, 122, 149,  
 158, 170, 172f., 175, 189, 192, 198, 203,  
 205, 216, 263, 288, 305  
 Wittstadt, K. 24f.  
 Woiwode, M. 264  
 Wojtyła, K. (s. Johannes Paul II.)  
 Wolf, H. 24, 29f.
- Zahlmann, Ch. 192  
 Zazpe, V. 71  
 Ziebertz, H.-G. 16  
 Zingerle, A. 24

## Stichwörter

- Abbild 18, 22, 35, 71, 87, 112, 114, 163,  
 166, 179, 184, 221, 275, 279, 281, 301,  
 326, 329  
 Abduktion 31, 137, 183, 216, 269, 283  
 Ablehnung (s. Negation)  
 Absenz 27, 36, 48, 51, 54, 118f., 122, 166,  
 217f., 317  
 Abskonditat 19–21, 119, 122, 124, 156,  
 167f., 186, 192, 218, 231, 259f., 278,  
 315–317, 325, 332f.  
 Abstraktion 34, 77, 120, 142, 159, 166, 170,  
 180, 205, 228f., 245f., 249, 291f., 294,  
 305, 318  
 Absurditat 73, 105f., 116–118, 125, 130,  
 133, 152f., 155, 162f., 182, 197, 219, 276,  
 301, 333  
 Abweichung (s. Idiosynkrasie)  
 Abwesenheit, Absenz 27, 36, 48, 51, 54,  
 118f., 122, 166, 217f., 317  
 Ad infinitum (s. Infinitat)  
 Adaquation 84, 146, 156, 164f., 183, 185,  
 187, 219, 221, 275, 321

## Stichwörter

- Affirmation 105, 107, 132, 141, 152 f., 172, 177, 186, 235, 243, 264, 283, 293, 311
- Aggiornamento 26, 46, 77, 145
- Aktivität 28, 39, 53, 68 f., 74 f., 84, 88–90, 92 f., 97, 156, 196, 209, 214, 227, 275, 284, 318 f.
- Akzeptanz 20, 35 f., 38, 42, 52, 63, 114 f., 117, 122, 132, 153, 177, 192, 195, 215, 246
- Alltag 157, 165, 222, 226, 247, 292–294, 299, 320, 326, 334
- Alterität 18, 28, 33, 57, 84, 135 f., 153, 155, 320
- Amt 14, 30, 46, 49, 51, 65, 69, 84, 88, 90 f., 158, 195, 181
- Anamnese (s. Gedächtnis)
- Annahme (s. Akzeptanz)
- Anpassung 16, 39, 68, 75, 145, 232, 234, 283, 301
- Anthropologie 102, 139, 147, 149 f., 152 f., 155, 178 f., 185 f., 203 f., 259, 261, 308, 312, 315, 319, 323 f., 333
- Antike 17, 27, 149, 164, 166, 179, 318–320
- Antimodernismus 24, 29 f., 54 f., 57, 81, 138
- Antizipation 105 f.
- Anwendung (s. Operationalisierung)
- Anwesenheit (s. Präsenz)
- Antwort (s. Frage-Antwort-Schema)
- Apologie, Apologetik 14, 16, 107, 110, 113, 127 f., 132–137, 145, 147, 157, 164, 169 f., 176 f., 179, 195, 211, 217–220, 264, 294, 306, 310
- Apriori 135, 140, 150, 278 f., 289, 297
- Architektur (s. Konstruktion)
- Argument, Argumentation 35, 106 f., 111, 132, 134, 137, 143, 149, 168, 176, 182, 246 f., 257, 272, 293, 305, 313, 333
- Armut 28, 48, 51, 55, 58, 61, 68, 70, 89, 104
- Ästhetik 113, 147, 156, 246, 290
- Atheismus 81, 131, 184, 261, 330
- Attribution 14, 21, 27, 37, 48, 56, 98, 122, 124 f., 139, 164, 186, 190, 192, 195, 217, 226, 234 f., 249, 251, 256, 278, 280, 312, 315, 323 f., 334
- Auferstehung 109, 117, 133, 160–162
- Aufforderung 131 f., 135 f., 144, 147, 153, 158
- Aufklärung 55, 95–97, 102, 105 f., 110, 115, 124, 132, 148, 177–180, 186 f., 202, 209, 217, 230, 243 f., 247–252, 260, 263, 278, 297 f., 305 f., 320
- Aussage (s. Proposition)
- Austausch (s. Tausch)
- Auswahl (s. Selektivität)
- Authentizität 16, 30, 33, 39, 46 f., 90 f., 115, 117, 119, 121, 184 f., 213, 216, 226, 246, 250, 307, 329
- Autologie 140, 142, 157, 219, 280, 295, 334
- Autonomie 40, 58, 60, 69, 82, 118, 135 f., 146, 148, 275, 278, 295, 314
- Autor 19 f., 112, 116, 226, 324
- Balance (s. Homöostase)
- Basileia 108, 114, 117
- Bauart (s. Konstruktion)
- Bedeutung 34, 36, 49, 54–56, 58, 72, 76, 88, 92–94, 158, 171, 189 f., 199, 202, 204–206, 213 f., 223, 227, 234
- Bedürfnis 32, 85, 204, 207, 231 f., 314
- Begrenzung (s. Grenze)
- Begründung 16, 37, 65, 75, 99 f., 103, 109, 121, 128–131, 135, 137, 139 f., 143 f., 154, 162–164, 175, 182, 187, 199, 209, 213 f., 245–247, 255 f., 265, 272, 275 f., 278, 286, 305, 307, 310, 325
- Behauptung 42, 95, 97, 106–110, 115, 132–134, 141 f., 171–173, 179 f., 182–184, 223, 308, 315 f., 223
- Behaviorismus 206, 235
- Bekanntnis 14, 87, 110 f., 115, 120 f., 160 f., 170, 177, 202, 324,
- Beliebigkeit 20, 26, 39, 56, 58, 63, 77 f., 88, 91, 97, 111, 130, 137, 149, 151, 168, 176, 186, 189, 202, 213, 216, 238, 271–273, 283, 287, 326
- Beobachter 29, 47 f., 50, 52–55, 75, 94, 174, 181, 239, 241, 255, 260, 269, 280, 286, 297, 302
- Beratung 17, 49, 65, 214, 226, 253, 264, 297, 317
- Berufung 69, 94
- Beschreibung 14, 21 f., 27, 34, 36, 40, 45, 47, 60, 62, 70, 72, 74 f., 78 f., 82, 86, 89, 93 f., 103 f., 110–112, 151 f., 158, 162–167, 170–173, 175–177, 179, 182 f., 185,

## Register

- 195–211, 214, 218–220, 245, 250 f., 253, 258, 260 f., 264, 266–269, 272–274, 277–297, 300–303, 306, 309–317, 320, 322, 324–330, 332
- Beschreibung zweiter Ordnung (s. Zweite Ordnung)
- Beteiligung (s. Partizipation)
- Beweis 137, 144, 196, 295, 301, 308, 326
- Bewusstsein 21, 42, 48, 59, 87, 96 f., 101, 103, 105, 109, 115, 117, 123, 128, 130 f., 133, 136 f., 142, 147 f., 151, 163 f., 169, 172, 178, 187–190, 208 f., 212 f., 216, 225, 245, 249, 258–260, 275–277, 284 f., 290, 295–298, 302, 306 f., 309–313, 315 f., 322, 332 f.
- Bezugnahme (s. Referenz)
- Bezugsrahmen (s. Rahmen)
- Bibel (s. Heilige Schrift)
- Bild 26, 28, 36, 45, 48, 89, 129, 135, 146–155, 158–160, 162–168, 204, 209, 213–215, 218, 222, 277, 281, 305, 315, 319 f., 327, 330 f., 334
- Bilderstreit, Bildersturm (s. Ikonoklasmus)
- Bildgebende Verfahren 149, 222
- Bildung 13, 17, 31, 92, 100, 103, 151, 193, 214, 232, 258–260, 276, 300, 312, 317, 325,
- Biografie 41, 65, 174, 283, 330
- Biologie 147, 229, 232, 235, 253, 283, 295, 303
- Bischofskonferenz 38 f., 43, 48, 51, 57, 72
- Bit 237–239, 241
- Bitte 94, 137
- Blick (s. Sicht)
- Blindheit 104, 123, 139, 158, 164, 178, 222, 278, 285 f., 296–298, 309, 331 f.
- Bona divina (s. Gut, Güter)
- Botschaft 16, 35, 46, 112, 117, 161 f., 222, 224 f., 239 f.
- Buchstabe 37, 52, 202, 238 f., 306
- Bürokratie 30, 38, 40, 42, 55, 57, 59, 192, 215, 217, 235, 247, 272, 292, 300
- Caritas 15, 27, 32, 38, 43, 71 f., 98, 106, 119, 162, 302, 313, 326, 332
- Chalcedon 17, 36, 66, 82, 84, 161, 167, 170, 317–319, 324, 330, 334
- Charisma 26, 41
- Christologie 17 f., 32, 66–68, 75, 77, 81, 83 f., 93, 107, 120, 154, 156, 158, 161 f., 166, 170, 190, 198, 200, 217, 219, 317–320, 323, 328–331, 334
- Code, Codierung 204–206, 225, 234, 240, 255, 275, 300
- Cogito (s. Denken)
- Commercium 319
- Communicatio idiomatum 17 f., 318–320, 323 f., 330
- Communicatio in sacris 332
- Communio (s. Gemeinschaft)
- Computer 13, 21, 61, 149, 193, 221, 238
- Copulatio 319
- Dank (s. Doxologie)
- Darwinismus, Sozialdarwinismus 235, 283
- Deduktion 31, 78, 198, 231
- Deflation (s. Inflation)
- Deformation (s. Perfektion)
- Dekonstruktion, Dekonstruktivismus 128, 147, 163, 216, 265, 269, 276, 297–299, 301
- Demokratie 13, 15, 31, 58, 60, 69, 192, 193, 215, 225, 228, 235, 244, 246, 253
- Denken 19–22, 30, 36, 60, 84, 97–99, 103–106, 110 f., 118, 121–123, 128, 130, 132, 137–139, 163, 175–178, 181 f., 188–190, 192, 203, 209–211, 217–219, 225, 227, 230 f., 242, 244–246–248, 253, 255, 257, 272, 275, 279, 283 f., 288, 294, 296–299, 301, 306, 308, 313, 315 f., 318, 323, 328, 331–333
- Design 221, 223, 239 f., 290
- Deskription, Deskriptivität 170–172, 176, 179, 199, 205, 253, 288,
- Determination, Determinismus 101, 188, 210, 230, 234–236, 238 f., 261, 270 f., 280, 298, 326 f.
- Deutungsrahmen (s. Rahmen)
- Diakonie (s. Caritas)
- Dialektik 102, 105 f., 145, 157, 178, 189, 199, 247, 267, 280, 298, 325
- Dialog 13, 15–17, 28, 30, 33, 35 f., 40, 47, 73, 87, 89, 91, 97, 102, 120, 138, 169, 213–215, 224, 268, 309, 313, 317
- Différance 119, 151, 269, 281

## Stichwörter

- Differenz 15–18, 21, 27, 29–34, 36f., 42, 46–49, 54f., 57f., 60f., 65–68, 71–78, 81–84, 86–90, 92–94, 96, 100f., 104, 109, 111, 114–116, 119–121, 123f., 127f., 131–139, 142, 144f., 147–159, 161, 163, 165f., 169, 171, 173–195, 198–203, 205, 208–214, 218f., 222–224, 226, 232, 234, 236, 239–241, 246, 250, 253, 255–259, 261f., 265–269, 272f., 275–277, 279f., 282, 284f., 287–289, 291, 294–296, 298, 301–303, 305–308, 310–314, 316–328, 330–334
- Differenzierung 13, 15, 40, 59, 68, 73, 83, 103, 110, 113, 123, 196, 201, 222, 226–229, 232–237, 242, 255, 258, 261, 265, 268, 278, 286, 295, 300, 303, 305, 312
- Ding 82, 88, 92, 102, 109, 112, 129, 146, 166, 205, 218, 302f., 328
- Diskontinuität 56, 76, 179, 190
- Diskriminierung 58
- Diskurs 16, 35, 55, 87, 98f., 100, 103f., 109–117, 121f., 125, 134, 145, 169, 171, 173, 175, 214f., 217f., 223, 227, 244f., 247, 250, 267, 277, 293, 295
- Dissens 15, 17, 29, 35–38, 41, 43, 47, 51f., 54, 64, 66, 69, 73, 79, 81–84, 86, 88, 108, 111–114, 125, 127–129, 132, 160f., 166, 170, 174, 195, 204, 215, 226, 236, 243, 245, 249, 251, 262, 277f., 286, 296, 307, 309, 318f., 320, 327, 331
- Dissonanz 183, 200, 210, 215
- Diversität 28, 33, 36, 57, 68, 72f., 75f., 82, 88, 91, 93, 124, 128, 146, 156, 164, 187, 198, 213, 219–221, 246, 251, 267, 278, 281, 321, 326, 329, 331, 334
- Divination 67, 119, 144, 220, 269, 330, 333
- Dogma 29, 36, 46, 52, 54–56, 63, 66, 77, 78–80, 84, 120, 130, 138f., 145, 161, 167, 170f., 173, 179–181, 200, 280, 305, 309, 315, 324f., 327, 330, 334
- Dogmatik 33, 45, 173, 180–182, 219, 236, 313
- Dogmatismus 130, 138f., 219, 268, 309, 327
- Doketismus 133
- Doppelte Kontingenz (s. Kontingenz)
- Doxa 149, 289
- Doxologie 65, 121, 158, 173, 196, 311
- Dreierkonstellation, Drittheit (s. Triadik)
- Durchschaubarkeit, Durchsichtigkeit (s. Transparenz)
- Einfluss 19, 29, 33, 35, 37, 40, 42, 44, 47–49, 51, 53, 55f., 58, 67, 70, 80, 129, 131, 174, 190, 213, 226, 229, 232, 234f., 248f., 260, 269, 311, 314f., 317, 326, 331
- Einheit 15, 17f., 32, 34, 37, 40, 42, 53, 57, 59f., 65–68, 71–75, 77, 90, 98, 107, 119, 119, 121, 123f., 130, 134, 136, 142, 145, 147, 150f., 153, 156, 158, 161, 167f., 179, 183f., 188, 196, 208, 212, 216, 219, 233, 255, 257–259, 268f., 275–278, 280, 291, 296, 302f., 308, 310, 312f., 317, 319, 323, 325, 329, 334
- Einzigartigkeit (s. Individuum, Individualität, Singularität)
- Ekklesiologie 14, 27, 32f., 38, 41f., 46, 51, 57, 62, 64–78, 84–86, 90, 113, 162, 194, 197f., 319, 322, 324
- Emanzipation 58, 95, 98, 104f., 244
- Emergenz 255, 260, 302
- Emotion 19f., 55, 189, 204, 217f., 232, 259, 275, 295, 306, 315, 331
- Empirie 15, 17, 42f., 58, 74, 77, 109, 111, 140, 159, 166, 169, 171, 190, 195, 198, 205f., 214, 227f., 230, 244, 245, 274, 279, 285, 293, 295, 299, 303, 310, 310, 312, 317, 326, 334
- Entlarvung 61, 106, 130, 191, 210–212, 264, 269, 280, 329
- Entropie 197, 238f., 313
- Entscheidung 26, 29, 34f., 39, 46, 64, 81, 92f., 100, 118, 189, 238, 250, 276, 290, 315, 321, 324f.
- Entsprechung (s. Korrelation, Korrespondenz)
- Entzogenheit (s. Absconditität)
- Epistemologie 14, 36, 72, 84, 87, 89, 96, 99, 119, 127, 129, 134, 138, 142, 145, 156, 164, 169, 173, 177f., 184, 188, 190, 192, 199, 203f., 212, 217, 219f., 228, 253f., 260–262, 265–275, 277, 282f., 285, 297f., 304, 310, 333, 335
- Erbsünde (s. Schuld, Sünde)
- Erfahrung 21, 36, 50, 53, 97, 107f., 110,

## Register

- 120, 159, 178, 181, 186, 188, 202, 207,  
239, 254, 316, 320
- Erinnerung (s. Gedächtnis)
- Erkenntnis 22, 43, 59, 66, 73, 89, 96, 127,  
131 f., 137, 138 f., 144, 146 f., 152, 159 f.,  
173, 176–178, 181–183, 188 f., 204,  
214 f., 222, 225, 244, 250, 252, 267–274,  
279–287, 290–292, 296–302, 305, 309,  
322, 327, 333
- Erleben 36, 43, 61, 69–71, 73–75, 81, 124,  
156, 174 f., 182, 185, 187–189, 201, 207,  
214, 216, 227, 255–257, 260, 298, 311,  
315
- Erlösung 14, 81, 84–86, 90, 105–110, 114,  
117, 123, 131, 161, 248, 316, 319
- Erste Philosophie 134, 140–146, 163, 277
- Erwartung 20, 24, 43 f., 47, 49, 55, 85, 102,  
164, 165, 181, 212, 215–217, 231, 234–  
236, 239–241, 255, 305
- Erzählung (s. Geschichte)
- Erziehung (s. Bildung)
- Eschatologie 15, 59, 67, 77, 84, 92, 109,  
112, 118, 134, 162, 179, 218, 270, 300
- Esoterik 185, 251, 313
- Ethik 59, 62, 87, 103, 114 f., 118, 130–133,  
135, 136, 140, 145, 185, 193, 218–220,  
231–236, 246–248, 250, 253, 263, 272,  
275 f., 280, 286 f., 293, 302, 312, 325 f.,  
334
- Ethnie, Ethnizität 58, 189, 193, 195, 197,  
202, 212, 212, 236, 315
- Ethnologie 22, 177, 179, 188, 192, 200,  
202–207, 209 f., 216, 229, 232, 270, 308
- Eucharistie 65 f., 70, 74, 82, 156 f., 332
- Evangelium 14, 16, 30–33, 39, 46, 67, 72,  
75, 77, 88 f., 92, 112, 160 f., 202, 220, 266,  
314, 316, 322
- Evidenz 110, 119, 131, 136, 144, 155, 157,  
159, 161, 164, 179, 186, 197, 201, 292
- Evolution 38, 84, 88, 97, 101, 125, 216,  
235, 255, 283, 296
- Exegese 84, 87, 90, 111, 114, 116, 122, 159,  
160, 195, 198, 262 f., 313, 320, 332
- Exklusion 13, 36, 46, 105, 107, 188, 215,  
229, 246 f., 297, 300, 324, 327
- Exklusivität 51, 107, 178, 184, 236, 262,
- Exklusivismus 183 f., 187, 236
- Exkommunikation 81, 160
- Experiment 57, 75, 101, 182, 206, 274, 310
- Experte, Expertise 30, 49, 51, 54, 69, 84,  
88, 250, 285
- Explikation 97 f., 117, 132, 144, 160, 171,  
186, 188, 201, 217, 246, 304
- Extrinsizismus 29, 33, 101, 109, 139, 185,  
202
- Faktizität 41, 75, 98, 105, 109 f., 113–117,  
123, 132, 140 f., 153, 206, 248, 292
- Falsifizierbarkeit 42, 108, 183, 217, 258,  
293, 317
- Familie 13, 54, 92, 174, 194, 232, 315
- Faszination 134, 165, 169, 213, 241, 298
- Feministische Theologie 14, 95, 211
- Fertigkeit 175 f., 189, 191, 209 f., 220, 328
- Fideismus 139, 144, 157, 176, 192, 313
- Fides et ratio (s. Glauben und Wissen)
- Figuration (s. Konfiguration)
- Fiktion 34, 40, 73, 96, 107–109, 113, 115,  
118, 133, 165 f., 173, 179, 186, 190, 305,  
319 f., 322, 326, 329
- Florenz 53, 76
- Fluss 189 f., 216, 224, 295
- Flut 49–52, 164, 225
- Form 13–16, 18, 20, 27, 31, 34, 36, 40, 42 f.,  
46–48, 57, 67, 68, 75, 78, 84–88, 93–98,  
108–119, 121, 125, 129, 137 f., 144–154,  
156, 158–160, 162, 165–168, 170 f., 174,  
177, 182, 185, 187–189, 194, 198–202,  
204 f., 207 f., 210–219, 222 f., 227, 231,  
233 f., 245–247, 255–258, 266–302,  
305 f., 308–316, 321, 323–328, 330–335
- Fortschritt 29, 56, 78 f., 85, 91, 114, 145,  
148, 185, 236, 283, 299, 301, 305
- Fortsetzung (s. Kontinuität, Sukzessivität)
- Foundationalism (s. Begründung)
- Frage-Antwort-Schema 108, 134, 139, 143,  
148, 153, 162, 166–168, 186, 328
- Fragilität (s. Zerbrechlichkeit)
- Frame, framework (s. Rahmen)
- Französische Revolution 278
- Freiheit 18, 28, 30–34, 39, 43 f., 48 f., 58 f.,  
61 f., 66, 71, 98, 100 f., 105, 107, 110, 114,  
118, 123, 127 f., 130, 132–168, 227, 230,  
232, 234, 237, 243, 149, 159, 272, 296 f.,  
311, 315, 319, 326, 330
- Fremdheit 70, 76, 137, 140, 147 f., 152 f.,



## Stichwörter

- 160, 163, 170, 174, 176, 179, 188, 190,  
192, 202–205, 207–211, 249, 313
- Freundschaft 61, 80, 193, 223
- Fühlen (s. Emotion)
- Fundamentale Theologie 95, 97, 107
- Fundamentalismus 42, 58 f., 62, 76, 128,  
130, 132, 139, 144 f., 185, 211, 220, 236,  
268 f., 272, 301, 313
- Funktion, Funktionalität 30, 35, 37, 59, 86,  
90 f., 93, 98, 101, 113, 149, 169, 184, 204,  
207, 232–234, 236, 239, 242, 247–250,  
255, 264 f., 268, 280, 291 f.
- Ganzheit (s. Totalität)
- Gebet 69 f., 94, 105, 137, 161, 317, 324
- Gedächtnis 18, 36, 38, 41, 54, 62, 65, 72,  
76, 86, 97 f., 104–107, 109, 119 f., 120,  
156, 166, 181, 189 f., 213, 216, 218, 222,  
240, 282 f., 294 f., 300 f., 310, 319, 321 f.,  
331
- Gedanken (s. Denken)
- Gedicht (s. Literatur)
- Gefühl (s. Emotion)
- Gegenstand 13 f., 22 f., 96, 98, 129, 148,  
152, 156, 166, 177, 183, 201 f., 205 f., 208,  
211 f., 217, 231, 251 f., 261, 266, 271, 274,  
278, 281 f., 285, 290–292, 294, 296, 306 f.,  
309–312, 314–316, 327 f., 330, 333
- Gegenwart 27, 31 f., 62, 67–69, 75, 78, 82,  
84, 88, 133, 141, 147, 283, 289, 304, 322
- Geist 15, 27, 29, 37, 52, 59, 74–78, 90, 155,  
163, 276, 306, 318, 323
- Geld 44, 191, 209, 234 f., 245, 248, 258,  
283, 309, 315
- Gemeinschaft 14–16, 27–29, 33, 38, 42 f.,  
53, 55, 65, 68, 71 f., 85 f., 154–156, 176,  
180, 193–201, 209, 214 f., 217, 223, 227,  
232–234, 243, 265
- Gerechtigkeit (s. Recht)
- Geschichte 18, 25, 36, 43, 77, 79 f., 83 f., 92,  
102, 104 f., 108, 112, 118, 121–124, 156 f.,  
165, 168, 181, 184, 197–202, 204, 207,  
211, 215, 221, 288, 315, 319
- Gesellschaft, Gesellschaftstheorie 31, 35,  
46, 58–60, 80, 84 f., 87–89, 91, 93 f., 96–  
98, 100–104, 107, 110, 122, 124, 127,  
146, 178, 182, 186, 188–190, 194, 196 f.,  
202, 205, 209, 211–213, 216, 220 f., 225–  
237, 241–303, 305 f., 310–312, 315 f., 321,  
323, 326, 331, 333–335
- Gesetz (s. Recht)
- Gespräch (s. Dialog)
- Gestik 205, 208, 215, 217 f., 224, 321
- Gewalt 18, 30, 39, 42, 61, 92, 103, 164, 168,  
301, 315, 324
- Gewohnheit (s. Konvention)
- Glaube und Vernunft (s. Glauben und  
Wissen)
- Glauben und Wissen 60, 83 f., 130, 138,  
144 f., 154, 176 f., 194, 267, 312–314
- Glaubenssinn (s. Sensus fidelium)
- Gleichgewicht (s. Homöostase)
- Gleichnis 108–117, 122, 125, 164 f., 215,  
218, 324
- Gleichzeitigkeit (s. Simultaneität)
- Globalisierung 13, 18, 24, 60–62, 70–74,  
82, 210, 212, 249, 268, 280
- Gnade 27, 83 f., 86, 123, 157, 280, 325
- Gnosis 134, 150, 263
- Gottesrede 16, 97 f., 103–110, 145, 191,  
266, 323, 333
- Grammatik 20, 67, 99, 116, 165, 170, 173,  
190–192, 204, 208, 215, 288, 305, 310,  
332
- Grenze 20, 22, 29–31, 40, 45, 57, 60–62,  
69 f., 78, 97, 105, 115, 118, 121, 125, 134,  
143 f., 150, 155, 164, 178 f., 181–185,  
187–194, 197, 201–203, 207–211, 218–  
220, 226, 231, 236, 247, 249, 255–257,  
259, 262–264, 269 f., 273, 276, 279, 285,  
293 f., 296 f., 300, 302, 305, 307–323, 325,  
329 f., 333
- Grund 29, 46, 67–69, 79, 86–91, 96–99,  
103, 106–110 f., 113, 118 f., 131 f., 135–  
138, 140–143, 146 f., 154 f., 157, 159, 163,  
167 f., 177, 190 f., 205, 245, 247, 256 f.,  
267 f., 274–276, 279 f., 282–284, 287,  
290, 316, 328, 332, 335
- Gut, Güter 27, 32, 213
- Handeln 13, 59, 61, 69, 74, 75, 88–90, 95–  
125, 132, 156, 161, 175, 182, 187, 189,  
201, 207, 214, 227, 229–236, 242–253,  
255–257, 260, 263, 279, 298, 307, 310 f.,  
315
- Handlungstheorie 13 f., 95 f., 99–101, 109–

## Register

- 111, 122–125, 130, 169, 216, 227 f., 237,  
242–253, 264 f., 296
- Häresie 183, 185
- Heil (s. Erlösung)
- Heilige Schrift 14, 26, 76, 78, 81, 90–92,  
103, 107, 111, 119 f., 121, 125, 142, 149,  
156, 171 f., 177–180, 184, 188, 191, 195–  
202, 211, 219 f., 265, 270, 287, 313, 316–  
318, 320, 323 f., 330, 332, 336
- Heiliger Geist 13, 32, 42, 77, 89 f., 266
- Heilsgeschichte 84, 123 f., 167, 319, 325
- Hermeneutik 34, 53, 98, 102, 129 f., 138–  
147, 158, 161, 170, 177, 188, 190, 192,  
198–200, 203, 207, 230, 235, 244, 266–  
269, 278, 304
- Herrschaft 28, 30, 96, 108, 117, 125, 231,  
244 f., 272
- Hierarchie 41, 51, 62, 71, 96, 142, 192, 195,  
206, 236, 325
- Hingabe 109, 117 f., 131, 155 f., 162, 164,  
168, 316
- Hintergrund (s. Horizont, Kontext, Rah-  
men, Weltbild)
- Historie, Historisierung 14, 21, 24, 26 f.,  
29, 31–38, 41, 43, 46 f., 53, 56–60, 67–70,  
73, 75, 77–79, 81–85, 87, 89–93, 97–99,  
101 f., 109, 111, 113, 116 f., 119 f., 123,  
127, 132 f., 135 f., 140 f., 151 f., 156–159,  
161, 167, 178, 180, 185, 189 f., 195, 198–  
200, 202, 211, 220, 235, 240, 248, 252,  
262 f., 266, 283, 285, 298, 304, 306,  
308, 316, 320, 322, 324, 327, 329–331,  
334 f.
- Hoffnung 28, 30, 81, 89, 98, 105–109, 125–  
127, 131–133, 151, 153, 162, 219
- Homöostasie 92, 116, 232, 236 f.
- Hören 30, 78, 81, 113, 130, 160, 176, 199,  
213, 216, 227
- Horizont 34, 59, 61 f., 82, 118, 145, 160,  
172 f., 188–190, 196, 214, 236, 240 f., 246,  
256, 271, 280, 289, 305, 329
- Humanität, Humanismus 28, 31 f., 43, 59,  
67, 80, 85, 87–89, 92 f., 94 f., 97–100,  
102 f., 105–108, 110, 118, 121, 138, 147 f.,  
150–153, 155 f., 161, 163, 178, 184–186,  
203, 217, 231, 236, 259–265, 278, 300,  
318–320, 322 f., 333
- Humor 286–288, 302, 329 f., 332, 334
- Hybridität 73, 222
- Hymnus (s. Doxologie)
- Hypothese 183, 217, 272
- Idealismus 96, 105, 153, 229–231, 265,  
268, 276
- Identität 75 f., 78, 85, 106, 117, 121, 128,  
135 f., 139, 142, 144, 148 f., 151 f., 166,  
173 f., 180, 193 f., 209, 211, 241, 249, 272,  
276–279, 302, 308, 312, 317, 324, 330
- Idiomenkommunikation (s. Communica-  
tio idiomatum)
- Idiosynkrasie 22, 179, 191, 209, 212, 223,  
234, 259, 288, 291, 317, 328 f., 333
- Ikone, Ikonik 146–154, 158, 162–168, 172,  
188, 191, 209, 213, 215, 218, 222, 317,  
334
- Ikonoklasmus 135, 150, 152–154, 160–  
168, 213, 216, 317, 322
- Illusion (s. Fiktion)
- Imagination 113, 115, 119, 125, 150, 199,  
217, 334
- Imago 149 f., 166 f., 323
- Immanenz 67, 82 f., 86, 101, 167, 170, 179,  
199, 219, 262
- Imperativ 136, 234, 248
- Individuum, Individualität 15, 17 f., 21,  
28, 33, 40, 48, 58, 61, 88, 101 f., 117, 123,  
135 f., 152, 157, 176 f., 181 f., 189–191,  
193, 199, 201, 206, 209, 220, 227, 230–  
233, 236, 245 f., 250, 255 f., 258 f., 268,  
275 f., 278–280, 283 f., 286, 295, 300, 307,  
310 f., 315 f., 320–322, 324, 326, 330–333
- Induktion 31, 78
- Ineffabilität (s. Abskonditität)
- Infallibilität 180
- Infinität 33, 93, 105, 109, 136, 142, 155,  
269, 277 f., 282, 312
- Inflation 39, 235, 315
- Information 13 f., 21, 40, 44, 47, 51, 55, 61,  
64, 181, 184, 187 f., 222–225, 227 f., 237–  
241, 257 f., 303, 307
- Informelle Kommunikation 44, 48, 51 f.,  
174, 250
- Inkarnation 67, 77, 82, 84, 148, 152 f., 162,  
167, 218, 321, 329, 333
- Inklusion 13, 46, 196, 215
- Inklusivismus 183 f., 196

## Stichwörter

- Inkommensurabilität 175, 178, 207 f., 210, 268, 291 f.,  
 Inkonsistenz 128, 163 f., 208, 215  
 Innen-Außen-Schema 16, 29 f., 39, 42, 54 f., 66, 78, 85, 88, 90, 174, 188, 197, 215, 232, 255 f., 282, 284, 321 f., 324  
 Innovation 39, 72, 112, 120, 160, 181, 200, 224, 283, 293  
 Insertion 32, 58  
 Institution 15 f., 25 f., 232, 248, 257  
 Instruktion 27, 29, 38, 40 f., 47, 139, 213–215  
 Instrumentalisierung 21, 101, 113–116, 125  
 Inszenierung 41, 206, 290, 294  
 Integration 37, 57, 59, 101, 118, 229, 232, 234–236, 242, 245, 247 f., 255, 264, 268, 278 f., 300, 313  
 Intention 34 f., 62, 100–102, 112 f., 115–117, 120, 123, 125, 134 f., 138, 147 f., 155, 157, 166, 189 f., 193, 209, 213, 215, 217, 227, 231, 234, 236, 242, 245, 250, 257, 276, 293, 299, 307, 321–323, 327 f., 332  
 Interaktion 16, 35, 45–47, 59, 87, 98, 102 f., 105–111, 113 f., 118, 120, 122 f., 147, 193, 196 f., 209, 214, 216, 228, 232 f., 245 f., 258, 295, 313, 321 f.  
 Interdisziplinäre Kommunikation 17, 99, 111, 179, 214, 222, 262, 307, 313, 316, 334  
 Interesse 13, 16, 23 f., 26, 35 f., 38, 40, 49, 55 f., 80, 89, 96 f., 114, 158, 174, 208, 212, 216, 226, 230–232, 244, 297, 307, 329, 335  
 Interkulturelle Kommunikation 17, 72, 193, 212, 222  
 Internet 224 f., 238, 321, 332  
 Interpersonalität 135 f., 147, 158, 250  
 Interpretation 20, 22, 25, 26 f., 37–39, 55 f., 63, 68 f., 73, 78, 82, 91, 93, 111 f., 114, 117, 120, 123–125, 139, 144, 164, 170, 172, 175, 178, 182, 188, 195, 199–201, 203, 205–207, 210, 215 f., 223 f., 257, 266–270, 284 f., 295, 303, 322 f., 325, 330, 333  
 Interreligiöse Kommunikation 74, 179, 184  
 Intersubjektivität 96, 99, 102 f., 106, 113, 115, 134, 245 f., 149, 277, 279, 332  
 Intervention 39, 54, 84, 111, 114, 117, 125, 129, 213, 215, 314, 317, 329  
 Intimität (s. Liebe)  
 Intrinsezismus 33, 97, 101, 139, 144, 172, 179, 202, 219, 311  
 Ironie 35, 154, 248, 286–288, 334  
 Irritation (s. Überraschung)  
 Israel, Judentum 58, 73, 97, 99, 103, 107, 118, 288, 174, 196, 198, 323, 329  
 Kalter Krieg 47, 61 f.  
 Kanal 225, 238 f., 241, 248  
 Kanon 90, 158 f., 198–201, 216, 265, 296, 317, 320, 330  
 Karriere 49, 58, 283, 300, 309  
 Katechese, Katechumenat 173, 176 f., 195, 197  
 Kausalität 140, 189, 204, 225, 228, 235, 273, 292  
 Kenosis 129, 156  
 Kirche 13, 15 f., 18, 28–33, 35, 40–49, 53–94, 120 f., 127, 139, 155, 200, 305, 314 f., 321 f., 330, 332, 335  
 Kirchen 15 f., 35, 39, 41, 44, 53, 57 f., 65 f., 68–74, 94, 130, 158, 264, 318  
 Klerus (s. Amt, Priester)  
 Knappheit 38, 315  
 Kognition (s. Denken, Erkenntnis)  
 Kohärenz 14, 145, 172, 182, 185  
 Kollegialität 43, 65, 71 f.  
 Komik 286–288, 334  
 Kommunikationstheoretische Wende 27, 47, 95, 138, 311, 333  
 Kommunismus (s. Sozialismus)  
 Kommunitarismus 121, 154 f., 177, 179, 187–189, 191–195, 198 f., 202, 209, 212, 214, 265, 313  
 Komparative Theologie 73, 180 f., 184  
 Kompetenz 17, 21, 28, 93, 103, 117, 119, 176, 181, 213, 216, 220, 223 f., 226 f., 243–245, 250 f., 256, 265, 284, 314  
 Komplexität 16, 26, 35, 43, 45, 52, 55, 72, 138, 144, 146, 176, 189 f., 193, 196, 199, 205 f., 218, 225, 232, 248, 256, 268, 282, 286, 289, 292–299, 301, 303, 314, 327  
 Konfiguration 49, 51, 189, 198 f.

## Register

- Konflikt (s. Dissens)
- Konformität 85, 197, 230, 234
- Konsens 13, 18f., 21, 25, 35f., 38f., 73, 82, 90, 104, 111–116, 119–125, 134, 139, 141, 145, 155, 160, 174f., 180, 185, 197f., 201, 209, 212–216, 222–224, 226, 232, 242–246, 250, 258, 265, 269, 276–278, 280, 293, 296f., 307, 313, 317, 320–322, 331
- Konservativismus, Neokonservativismus 77, 100, 192f., 235, 268, 293
- Konstruktion 18f., 42, 57, 111, 119–121, 127, 129, 137, 146f., 164f., 186, 189, 196, 207, 223, 227–230, 238, 242, 244, 250, 255, 262, 275f., 280–282, 284, 289f., 293–295, 305, 328, 334
- Konstruktivismus 142, 254, 264, 283
- Kontext 32, 47, 72, 113, 116, 120, 172f., 182, 202, 214, 224, 239f., 246f., 250, 256, 267–270, 272, 281–283, 289, 291, 296, 298f., 303
- Kontingenz 21, 33f., 42, 58, 75, 77–79, 81–85, 87, 89, 91, 93, 97, 99, 101, 107, 109, 120f., 132, 136f., 140, 151f., 155, 158, 162f., 189f., 193, 198f., 210, 216, 227, 233f., 245, 255f., 262, 269–273, 278, 280, 283f., 287f., 291–294, 298, 309, 322, 327, 329f., 332
- Kontinuität 30, 56, 76, 117, 120, 123, 190, 231, 241, 321
- Kontrolle 20, 35, 44f., 57, 89f., 93f., 125, 175, 190, 200, 209, 220, 226f., 230, 233–235, 240, 242, 245, 247f., 253, 255, 258, 260, 273, 278, 281–283, 295f., 300, 310f., 315, 322, 325f., 332
- Kontroverse (s. Dissens)
- Kontrovertheologie 29, 54, 64
- Konvention 140, 160, 189, 283f., 292f., 299, 316, 334
- Konvergenz 99, 104, 106, 111f., 129, 242, 255
- Konversion (s. Umkehr)
- Koordination 245, 247, 268
- Körper 70, 73, 78, 122, 147f., 152, 158, 204, 209, 216, 218, 232, 237, 260, 275, 315, 317f., 320f., 323, 334
- Korrelation 43, 145, 185, 188, 202, 302, 329
- Korrespondenz 40, 145, 173, 185, 204
- Korruption (s. Perfektion)
- Krieg 16, 30, 61, 115, 155, 228, 237, 242, 309
- Kritik, Selbstkritik 16, 26, 38, 41f., 57f., 85, 91, 95f., 98, 103f., 117, 131–134, 139, 144, 155–158, 172, 176–179, 193, 195f., 198, 200, 211, 214, 219, 243–251, 256, 264f., 269, 275f., 279f., 283–287, 289, 297, 301, 305–307, 309, 311, 314f., 317, 327, 330
- Kritische Theorie 96, 106, 178, 243, 265, 293
- Kritischer Rationalismus 217
- Kultur 13, 16–18, 31–33, 36, 48, 55f., 59f., 62, 69f., 72–75, 80, 83, 87, 89, 92, 104, 116, 133, 137, 139–141, 151, 159, 168–224, 231, 233f., 242, 247, 250, 256f., 262, 265, 270, 273, 277, 280, 283, 288, 296f., 304, 307–309, 313–317, 320–322, 326, 328f., 331f.
- Kunst 19, 60f., 92, 125, 146f., 164f., 168, 189, 191, 205, 209, 219, 221, 236, 258, 260, 290, 295, 300, 308, 312, 326, 331, 333
- Kybernetik 225, 229, 237, 253, 317
- Laien (s. Experten)
- Landkarte (s. Topografie)
- Latenz 97, 123, 151, 191, 204, 233, 242, 297
- Leben 59, 84, 87, 92, 100, 116, 121, 160–162, 172, 202, 235, 276, 309
- Lebenswelt 59, 246–250, 299
- Leerstelle (s. Lücke)
- Legitimation 29–31, 34, 37–40, 54, 58, 61, 69, 91, 99, 132, 147, 155, 158, 223, 245–250, 286, 325–327
- Lehramt (s. Amt)
- Lehre 14, 30f., 41f., 58, 65–67, 69f., 74–76, 81, 88, 91, 120, 170, 179–182, 184–187, 191, 200, 213f., 306, 321–323, 332
- Leib Christi 159
- Leiblichkeit (s. Körper)
- Leistung 90f., 96, 132, 162, 232, 234f., 249, 267, 291, 312
- Lektüre (s. Lesen)
- Lernen 19, 46, 50, 103, 179, 181, 183, 205, 208–210, 213, 220, 239f., 250, 280, 311

## Stichwörter

- Lesart 18, 128, 187, 192, 198 f., 201, 207, 210 f., 215, 262, 268, 286
- Lesen 19 f., 42, 45, 51 f., 61, 99, 116, 169, 195, 199–209, 227, 240, 249, 288, 294 f., 305, 313, 320–323, 332
- Letztbegründung (s. Begründung)
- Liberales Theologie 174, 186 f., 313
- Liebe 92, 153, 158, 162, 219, 236, 251, 258, 260, 300, 309, 315
- Linearität (s. Sukzessivität)
- Linguistic Turn 99, 102, 129, 134, 139, 140 f., 150 f., 216, 219, 265, 282
- Linguistik 82, 102, 113, 141–144, 149, 166, 168, 170 f., 173, 179, 184, 191, 194, 209, 215 f., 244, 250, 259, 277 f., 300, 304, 308
- Literalität (s. Schrift, Literatur)
- Literatur 41, 61, 146, 165 f., 198–200, 204, 208, 211, 216, 221, 256, 296, 305, 320
- Liturgie 28 f., 32, 34, 40–43, 49, 52, 54, 62–71, 74–79, 81, 83 f., 88, 90 f., 170, 195, 215, 219, 313, 326, 330, 334
- Lob (s. Doxologie)
- Loci theologici 73, 86, 92, 107, 313, 322, 331, 333
- Logik 59 f., 76, 103, 106, 120, 133, 141 f., 157, 225, 244, 255, 268, 326 f.
- Lokalität 18, 40, 59 f., 68, 71–74, 82, 111, 175, 189 f., 194, 209, 212, 219, 256, 272, 300, 333 f.
- Loyalität 33, 40, 201, 311, 315
- Lücke 43, 136, 140, 227, 259, 288, 305, 323, 333
- Lyon 53, 149
- Macht 15, 35, 42, 47–49, 52, 54 f., 57 f., 62, 64, 70, 83, 86, 92 f., 108, 116, 191, 201, 209, 219, 222, 226, 234 f., 245, 248 f., 258, 269, 286, 291, 294, 315, 317, 322, 325, 331
- Magisterium (s. Amt)
- Manipulation 225 f.
- Marketing 221–223, 226, 241, 321, 329
- Martyrium 118 f., 124, 157, 215
- Maske 149, 166, 319 f.
- Massenmedien 13, 21, 31 f., 36, 41, 44 f., 48, 50–52, 61 f., 69, 96, 133, 149, 191, 209, 215 f., 221 f., 224–226, 236, 244, 249, 256, 258, 260, 269, 286, 300, 313, 321, 331
- Materialismus 96, 244, 276
- Materie 20, 96, 187, 206, 209, 218, 218, 248, 256, 315 f.
- Medien 13, 21, 31 f., 36, 39, 41, 44 f., 48, 50–52, 61 f., 69, 96, 102, 116, 122, 133, 149, 172, 174, 191 f., 194, 202, 209, 215 f., 221 f., 224–226, 233–236, 248 f., 255–260, 269, 286, 272, 299 f., 309, 319–323, 331 f., 335
- Meinung, Meinungsfreiheit 39, 44, 48, 56–58, 226, 280, 321
- Memoria (s. Gedächtnis)
- Mensch (s. Humanität, Humanismus)
- Menschenrechte 155, 236, 329
- Metanoia (s. Umkehr)
- Metakommunikation 142, 325
- Metapher 78 f., 89, 116, 159, 162, 165, 170, 189, 193, 197, 220–228, 276, 289 f., 305, 324, 334
- Metaphysik 56, 60, 129, 133, 140, 142, 163, 187, 247, 277, 289, 334
- Methode, Methodologie 13, 20, 23, 76 f., 88 f., 97 f., 109, 122, 137, 143, 145 f., 170 f., 173, 177, 196, 229, 242, 255, 263, 266, 289, 291, 296, 316
- Mission 15 f., 28, 30, 38, 41, 48, 50, 54, 61 f., 113, 119, 174, 180, 197, 217, 327
- Mitgliedschaft 16, 33, 38, 42, 154, 193, 194, 197, 210, 249 f.
- Mitteilung 14, 17–19, 31 f., 93, 97, 116 f., 125, 175, 181, 184, 186, 188, 214 f., 223, 239, 241, 257 f., 307
- Moderne, Modernisierung 13, 17 f., 24, 28–35, 39 f., 42, 47 f., 52, 54, 57–61, 66, 68, 73, 75, 77–80, 83, 87, 89, 91, 96, 106, 121, 124, 129–131, 138, 143, 146, 150, 154, 164, 177, 185, 187, 193, 197, 201–203, 211 f., 216, 220, 224, 226, 230, 233, 236, 243, 246–250, 252, 262 f., 265, 267, 269–273, 278, 280 f., 290, 297–300, 304 f., 309–314, 320–322, 326, 329, 331, 333 f.
- Monophysitismus 84, 324
- Monotheismus 166, 178, 329
- Monument 222–224, 317
- Moral (s. Ethik)

## Register

- Motiv, Motivation 43, 51, 60, 157, 176, 231, 233 f., 247  
Musikalität (s. Virtuosität)  
Mysterium (s. Sakrament)  
Mysterium salutis (s. Heilsgeschichte)  
Mystik 85, 142, 151, 168, 219  
Nachricht (s. Information)
- Nächstenliebe (s. Caritas)  
Naivität, zweite Naivität 35, 38, 171, 195–197, 210 f., 272, 277, 286, 198, 314, 326  
Narrativität (s. Geschichte)  
Nationalismus 33, 55, 174  
Natur 18, 25, 30, 33, 66, 83 f., 84, 86, 88, 114, 178, 191, 195, 276 f., 289, 318 f.  
Naturalistischer Fehlschluss 132  
Naturwissenschaft 22, 236–238, 244, 267, 313  
Negation 20, 24, 29, 35 f., 52, 66, 76, 83, 100, 114 f., 117 f., 137, 145, 177, 192, 212, 215, 224, 227, 251, 256, 258, 262, 264, 267, 269, 279, 281, 287, 292, 303, 313–315, 318, 326, 333, 335  
Negative Theologie (s. Theologia negativa)  
Netz, Netzwerk 37 f., 44 f., 53, 56 f., 148, 162, 196, 204, 225, 227, 236, 249  
Neurologie 119, 149, 225, 277, 306  
Neuscholastik 16, 29, 33, 46, 86, 98, 188  
Nexus 33, 81  
Nikaia 36, 150, 170, 324  
Nische 58, 195, 212, 314, 322  
Nois (s. Rauschen)  
Norm, Normativität 40, 99, 101 f., 105, 108, 111, 117, 135, 171 f., 190, 193, 199, 212 f., 230 f., 234, 236, 242–249, 251, 253, 255, 257, 307, 310, 320  
Nouvelle Théologie 29
- Objektivität, Objektivismus 79, 107, 134 f., 137, 139, 148, 150 f., 157 f., 166, 171 f., 177, 184–187, 190, 203, 219, 224, 227, 246, 248, 257, 261, 267, 327, 329  
Offenbarung 13 f., 27–30, 42, 65 f., 77–80, 112, 122, 124, 127, 132, 139, 153, 156, 162 f., 185 f., 208, 219, 223, 266, 277, 308, 317, 329  
Öffentlichkeit 16, 31, 41, 48, 52, 58, 94 f., 111, 117, 121 f., 172, 174, 176 f., 179, 192, 197, 205, 212, 215, 220, 223, 226, 232, 244, 247–249, 280, 334
- Ökonomie 17 f., 35, 38, 54 f., 58 f., 82, 84, 92, 123 f., 212, 218, 221, 223, 229, 233–236, 248, 256, 260, 268, 280, 283, 286, 298, 300, 312, 315, 322, 326  
Ökumene 14, 28 f., 31, 35, 39 f., 52–55, 57, 66–68, 70, 72–74, 77, 88, 91, 94, 130, 169, 175, 180, 185 f., 214 f., 265, 332  
Ontologie 18, 32, 59, 132 f., 163, 166, 169, 179, 187 f., 195 f., 210 f., 236, 257, 274 f., 279, 283, 289, 318, 326, 332–334  
Operationalisierung 40, 99, 103, 122, 182, 198, 227–229, 240, 251, 263 f., 268, 305, 312, 327  
Opfer 61, 75, 105  
Optimierung 17, 122, 125, 213 f., 227, 250, 264, 293, 307, 317  
Ordnung 40, 59, 74, 101, 177, 193, 204, 222, 229, 231–235, 237, 240, 244, 247, 260, 272, 290, 292, 294, 296, 306 f., 309, 334  
Organisation 15, 17, 31, 34, 36, 39–43, 45, 50, 70, 72, 84, 91, 214, 225, 232, 246, 248–250, 254, 260, 275, 292, 295, 297, 300, 309, 312 f., 315, 322, 325, 330 f., 335  
Organismus (s. Körper)  
Ort (s. Lokalität, loci theologici)  
Orthodoxie 53, 68, 72 f., 143, 185, 312  
Ortskirchen (s. Kirchen)  
Ostern 72, 108–110, 112, 116–118, 120, 124 f., 128, 133, 159–161, 317
- Pädagogik (s. Bildung)  
Papst (s. Primat)  
Paradigma 107 f., 110 f., 117, 119, 142, 169 f., 174, 182, 192, 223, 225, 229, 290, 295, 304, 323  
Paradoxie 18, 21, 27, 41 f., 55, 60 f., 71, 100, 106, 119 f., 131, 134 f., 138–145, 147, 149 f., 153 f., 158, 160–168, 178, 180 f., 184, 188, 191, 200, 206, 208, 210, 215 f., 219 f., 226, 249, 251, 260–262, 268 f., 272, 276–278, 280, 283, 285, 287–289, 294 f., 302 f., 316–318, 320, 324 f., 333 f.  
Parodie 161, 206, 287, 294, 301  
Partikularismus 15, 67, 72, 74, 114, 193 f., 212, 232, 272 f., 322

## Stichwörter

- Partizipation 13–18, 21, 25, 27–29, 32 f., 43–45, 48 f., 51–54, 63–77, 80, 103, 110, 113 f., 124, 133 f., 154, 174, 193, 196, 204, 210, 213–215, 220, 223, 234, 244, 246 f., 250 f., 255, 258, 260, 284 f., 287 f., 300, 303, 309, 311, 321 f., 326, 334
- Passage (s. Transitus)
- Passivität 118, 123, 156, 209, 318–320
- Pastoral 15–17, 29, 31, 35, 38–42, 54, 66, 77, 84–90, 313
- Pathologie 242, 246 f.
- Perfektion 16, 34, 40, 91, 123, 125, 246 f., 259, 264, 279, 293, 306, 329
- Performanz 102, 107, 114, 116, 118, 125, 141, 143, 170, 173, 175 f., 179, 207, 215, 246, 274 f., 278, 291, 322, 327
- Performativer Widerspruch 141, 143
- Person 14, 17 f., 27, 31, 41 f., 44, 47, 50, 62, 66, 68, 71–73, 75 f., 87, 94, 101, 112, 145, 166, 190, 209, 213, 216 f., 223 f., 233, 300, 314, 318–320, 322 f.
- Perspektive (s. Sicht)
- Phänomenologie 134, 178, 252, 268, 302, 329
- Philosophie 13 f., 20, 22, 31, 34, 41, 57, 61, 68, 83, 98 f., 101 f., 119 f., 127 f., 130, 133–149, 151, 154 f., 163–165, 168 f., 172 f., 178, 192, 198 f., 209, 212, 216, 228, 242–246, 249 f., 253, 255 f., 259, 263, 265–269, 275–279, 282, 288 f., 295, 297, 301, 306, 308, 310, 312–314, 321, 333
- Plausibilität 19, 21, 23, 35, 96, 122, 125, 129, 139, 144, 155, 159, 167, 169 f., 182, 185, 189, 195 f., 203, 209–211, 216–218, 221 f., 225 f., 232, 243, 247, 250 f., 262, 270, 279, 283, 287, 293 f., 308, 315, 320, 323, 327, 330
- Pluralismus 18, 27, 41, 48, 59, 70 f., 73 f., 119, 128, 130, 139, 158 f., 169, 179, 183–186, 223, 267 f., 272, 275, 313, 321
- Pneumatologie 77, 89, 156, 201, 322
- Poesie (s. Literatur)
- Politik 13, 15, 18, 28, 33, 36, 41 f., 44, 48, 50, 54–62, 73, 85, 92, 98, 111, 170, 192 f., 215, 218, 223, 233 f., 236, 244, 248, 253, 256, 260, 265, 268, 270, 274, 280, 286, 293, 295, 298, 300, 312, 316, 326, 331
- Politische Theologie 95, 98, 130, 265
- Position (s. Standort)
- Positivismus 97, 229–231, 244, 292, 304
- Postmoderne 34, 60, 130, 138 f., 141, 143 f., 171, 176, 192, 211, 216, 243, 271, 278, 287
- Pragmatik, Pragmatismus 26–28, 43, 74, 82, 93, 98–102, 107, 109–115, 117, 122 f., 125, 127, 129 f., 132 f., 137, 140 f., 143, 161, 164 f., 170–173, 177, 188, 198, 200, 208 f., 211, 214 f., 243 f., 247, 257, 269 f., 287, 303, 307, 311, 313, 317, 321 f., 325, 327, 329, 334
- Präreflexivität 135, 147, 185, 188, 212, 276 f.
- Präsens (s. Gegenwart)
- Präsentation 213, 220, 223, 225, 227, 263, 272, 284, 303
- Präsenz 31, 35 f., 45, 50, 52–54, 70, 75, 85, 108, 118 f., 122, 166, 174 f., 216, 218, 234, 249, 295 f., 317, 320 f., 331
- Praxis, Praktiken 14, 16–18, 40, 58, 72, 74 f., 87, 96 f., 102, 107–113, 116 f., 121–123, 172, 175 f., 181 f., 193, 197, 199–201, 208, 213 f., 244, 266, 274, 284, 287, 303, 314, 325 f., 331
- Prekäre Lage 45, 102, 121 f., 154, 160, 208 f., 274, 298, 310, 331
- Priester 18 f., 30, 38, 49, 51, 65, 69, 84, 88, 195, 280
- Prima Philosophia (s. Erste Philosophie)
- Primat 39 f., 43, 71, 242, 257, 267, 330
- Prinzip (s. Grund)
- Privatisierung 41, 57 f., 80, 273, 326
- Prognose 20, 44, 71, 76, 125, 228, 235, 273, 283, 304 f.
- Programm 15, 17, 28, 30–32, 103, 129, 139, 143, 163, 169, 171, 175 f., 182, 191 f., 197, 201, 207, 211–213, 225–228, 240, 244, 247, 274 f., 293, 297, 306, 317, 334
- Projektion 108, 117, 133
- Proposition 25, 34, 37, 43, 45–47, 49, 54 f., 67, 74, 76, 78 f., 81, 84, 86 f., 90, 92, 94, 99, 102 f., 105–107, 112–117, 123, 129 f., 138, 143, 145, 153, 160 f., 166 f., 170, 172 f., 176, 181–188, 190, 196, 203–219, 221, 225, 231, 238, 245 f., 255, 257, 259, 281, 285, 291, 293, 296, 305, 307, 309–311, 314, 316–318, 321–325–330, 333 f.

## Register

- Proprium 15, 38, 54, 74, 155, 215  
 Protest 226, 249, 260, 315  
 Prozess 17, 35, 38, 43, 45, 71, 79, 90, 93,  
 100, 103, 105, 107, 112 f., 121, 143, 145–  
 154, 163, 166, 180, 182, 199, 214 f., 225,  
 227, 233, 235, 240, 242 f., 246–248, 250–  
 253, 267, 269, 273, 275, 279, 281–283,  
 290 f., 295, 298 f., 310, 314, 325, 328, 330,  
 334  
 Psychoanalyse 98, 125, 217, 277 f., 297  
 Psychologie 41, 84, 183, 188, 211, 217, 221,  
 229, 241, 259, 277, 280, 312 f.  
 Publikation 19, 21, 26, 45, 50, 223, 284 f.,  
 314, 324  
 Publikum 221, 226, 295  
 Punität (s. Reinheit)
- Quelle 74 f., 91, 138, 146, 227, 239, 289
- Rahmen 103, 137, 144, 157, 157, 163–165,  
 169 f., 173, 175, 178, 180–183, 188–196,  
 202, 230, 234, 238, 241 f., 248, 250 f.,  
 253–255, 260, 263–265, 279, 334  
 Rational choice 123, 226, 253  
 Rationalisierung 247 f.  
 Rationalität (s. Vernunft, Denken)  
 Rätsel 203, 238, 288 f.  
 Rauschen 80, 112, 114, 225 f., 239, 246, 300  
 Realität, Realismus 14 f., 21 f., 27, 47, 53,  
 55, 82, 93, 96, 101, 105, 108–110, 114,  
 120, 135, 165–167, 172–177, 183–185,  
 195 f., 198 f., 201 f., 208, 218 f., 221, 225 f.,  
 250 f., 265, 269, 271 f., 280, 291 f., 302 f.,  
 306, 309, 316 f., 319, 326–329, 333  
 Recht 27, 30, 39, 41, 43, 57–59, 61, 71,  
 84 f., 107, 117, 133, 145, 156, 180, 243,  
 246, 135, 236, 245 f., 248–250, 258, 260,  
 288, 300, 325  
 Rede (s. Gottesrede, Sprechakt)  
 Reduktion, Reduktionismus 14, 26, 35, 45,  
 47, 50, 52, 57, 59, 71 f., 75, 87 f., 90, 93,  
 98 f., 101, 111, 115 f., 122, 124, 131,  
 134 f., 140, 150, 156, 167, 173, 185, 187,  
 190, 193 f., 197, 204, 208, 214 f., 219,  
 223–226, 230, 236, 238, 251, 257 f., 264 f.,  
 273, 279, 283, 293, 296, 298 f., 313, 317,  
 322, 327  
 Redundanz 238 f.
- Referenz 20, 23, 34, 36, 38, 45, 47, 52, 57,  
 62, 68, 77, 81, 93, 96, 106, 109, 120, 142,  
 148 f., 172, 178, 192, 199, 215, 216, 220,  
 230, 245, 252, 257, 259, 265, 270, 277–  
 279, 291 f., 295, 311, 313, 316, 323, 325,  
 327, 331, 334  
 Reflexion, Selbstreflexion 16 f., 46 f., 74 f.,  
 89, 94, 97, 99 f., 102, 119, 121, 124, 131,  
 135–137, 140 f., 143, 147 f., 151, 154,  
 157 f., 163, 169, 171, 173–177, 189 f., 212,  
 217 f., 225, 248, 262, 266, 274–277, 280 f.,  
 285–287, 293, 298, 302, 305 f., 310–313,  
 320, 322, 324 f., 330 f., 334  
 Reflexion zweiter Ordnung (s. Zweite Ord-  
 nung)  
 Reform 17, 39, 40 f., 62–65, 70 f., 76, 84,  
 91, 214, 301  
 Reformation 17, 55, 59, 66, 73, 81, 91 f.,  
 150, 176, 180, 304, 315, 318–320, 324,  
 330  
 Regel 57, 91, 100, 107, 136, 142, 155, 170,  
 173, 190 f., 193, 198, 200, 204, 208, 221,  
 234, 242, 246, 250, 288, 291, 293, 319,  
 325  
 Reich Gottes (s. Basileia)  
 Reinheit 30, 75, 79, 84, 119, 139, 161, 165,  
 180, 219, 222, 224, 279, 288, 313, 324 f.  
 Rekapitulation 81, 84, 304, 329  
 Rekursivität 90, 183, 225, 273, 281–283,  
 310, 329  
 Relativierung, Relativismus 56, 68, 77,  
 81 f., 84 f., 123, 128, 130, 139, 141, 144 f.,  
 180, 186, 192, 198, 219 f., 238, 267 f., 302,  
 327, 329, 333  
 Religionen 18, 28, 30–32, 41, 57 f., 60 f.,  
 73 f., 76, 81, 103 f., 130, 174 f., 177 f., 180,  
 182, 184–187, 189, 191, 193 f., 197, 202,  
 208, 210 f., 236, 261 f., 270–273, 275, 282,  
 295, 314, 320, 323, 325 f., 332, 334  
 Religionsfreiheit 31, 62  
 Religionswissenschaft 103, 110, 179, 251,  
 282, 308, 313 f.  
 Repräsentation 71, 95, 101, 110, 113, 122,  
 165, 185, 216, 227, 246, 249, 257, 267,  
 275, 314, 320  
 Resonanz 20, 30, 55, 57, 66, 89 f., 92, 96,  
 125, 251, 262, 264 f., 274, 278, 281–283,  
 286, 305



## Stichwörter

- Ressource, Ressourcement 20, 46, 57, 77, 104, 181, 247, 316
- Retorsion 134, 138, 143, 155
- Rettung (s. Erlösung)
- Revision 64, 100, 105, 301
- Rezeption 36, 71, 241, 254, 294
- Reziprozität 99, 140, 176, 178, 189, 209, 255, 273, 277
- Rhetorik 23, 29, 33, 35, 39, 142, 223, 299
- Risiko 19, 39, 56, 179, 212, 238, 280, 284, 289 f., 294, 308 f., 315 f., 324, 333, 335
- Rolle 231, 319 f.
- Romantik 18 f., 259, 268, 288, 295, 323
- Sakrament 18, 49, 66–68, 70, 74 f., 78, 82–84, 87, 155, 300, 317, 320, 322, 330
- Säkularisierung 55, 58–60, 81, 129, 247, 280
- Satisfaktion 169, 200
- Schauspieler (s. Rolle, Theater)
- Scheitern 21, 23, 88, 105, 115–118, 123, 182, 226, 278, 333
- Schema 20, 22, 45, 75, 87, 90, 94, 127 f., 133 f., 136, 144, 147–149, 151, 153 f., 157, 165, 182 f., 185–188, 191, 195, 199, 205, 208 f., 217 f., 221, 229, 231–233, 235, 237, 242, 257, 259, 262, 275, 279 f., 295, 297, 299, 305, 309, 311, 315 f., 318–324, 329–334
- Scholastik 14, 32 f., 35, 68, 137, 176, 271
- Schrecken 61, 132, 134, 136, 145, 148, 153, 155 f., 160, 203, 293
- Schrift 13, 22, 36, 50, 88, 93, 112, 116, 120, 199 f., 209, 215 f., 222, 224, 256, 258, 295, 297, 300, 305, 309, 316, 320–323, 331, 334
- Schriftauslegung (s. Exegese)
- Schuld, Sünde 82–85, 107, 123, 112, 263, 280, 324
- Schwaches Denken, schwache Vernunft 129, 192, 308
- Schweigen 50, 53 f., 167 f., 285, 197, 305, 318
- Schwesterkirchen (s. Kirchen)
- Sehen (s. Sicht)
- Sektiererei 192, 196
- Selbstbeschreibung 42, 46, 94, 204 f., 207, 261–263, 278 f., 283, 285 f., 290, 313
- Selbstgefühl (s. Präreflexivität)
- Selbstkritik (s. Kritik)
- Selbstorganisation 225
- Selbstreferenz 142, 148, 252, 259, 270, 278 f., 295, 313, 327, 334
- Selbstreflexion (s. Reflexion)
- Selbsttranszendenz 102 f., 115, 123
- Selbstverständlichkeit (s. Plausibilität)
- Selbstvertrautheit (s. Präreflexivität)
- Selektivität 26, 45, 50, 92, 111, 168, 188, 238, 240 f., 257, 264, 283, 285, 294, 296, 299, 301, 304, 308
- Semantik 20, 22, 26, 28, 34, 35 f., 39, 42 f., 47, 55 f., 74, 82, 93 f., 173, 195, 207–209, 214 f., 219, 240, 259 f., 280, 295, 297–304, 307, 309, 313, 315 f., 320, 325 f., 331, 333–335
- Semiotik 82, 86, 93 f., 113, 115, 119, 143, 149, 151, 163, 165, 172, 184 f., 189, 194, 200, 202, 211, 215, 218, 256, 258, 269, 285, 291, 310, 320, 327
- Sensus fidelium 35 f., 192, 195–197
- Sequenzialität (s. Sukzessivität)
- Sharing (s. Partizipation)
- Sicht 13 f., 17 f., 24, 26–31, 34, 37 f., 40 f., 45, 55, 57, 59–64, 67–72, 74–79, 81 f., 84–89, 92, 96, 100, 104 f., 111–114, 118, 124, 129–132, 138, 141, 144, 146, 150–161, 164–173, 175, 177–179, 183–188, 191, 194 f., 200–215, 219–225, 232, 236, 240, 247, 253, 257, 259, 262–273, 276 f., 270 f., 274, 276 f., 280–283, 286, 296–300, 302, 305, 307–309, 311–314, 317–319, 321 f., 324–329, 331 f., 334
- Simulation (s. Fiktion)
- Simultaneität 18, 59, 61, 83, 89, 101, 120, 124, 135, 227, 230, 236, 259, 273, 287, 295 f., 300 f., 309, 325 f.
- Singularität 17 f., 111, 126, 178, 180, 219, 261, 289, 291, 319, 329
- Sinn 20, 47, 61, 75, 82, 93 f., 96 f., 99–102, 107, 109, 114, 118, 123 f., 127–129, 132, 137 f., 140 f., 143 f., 146–149, 151–154, 156, 162, 165–172, 175, 177 f., 180, 182 f., 188–195, 199–215, 217–219, 223 f., 226 f., 230 f., 238–240, 246 f., 257 f., 260, 262, 265 f., 268, 272, 275, 277, 279, 284,

## Register

- 288, 291, 298–303, 310–312, 314–317, 323, 326–328, 333 f.
- Sinnlichkeit 148, 162,
- Sinnrahmen (s. Rahmen)
- Skill (s. Fertigkeit)
- Sola scriptura 78, 90 f., 177, 198
- Solidarität 97, 100, 104, 108–110, 114, 276
- Solipsismus 98, 147, 275, 334
- Soteriologie 14, 178, 318
- Soziale Arbeit, soziale Hilfe 58, 321
- Soziale Ordnung 177, 193, 229, 231–235, 247, 290, 292, 296, 309
- Soziale Schicht 196, 206, 235, 255, 280, 300
- Sozialethik (s. Ethik)
- Sozialisation (s. Bildung)
- Sozialismus 14, 27, 55, 62
- Soziologie 15, 17, 22, 35, 41, 43, 53, 66, 78, 82, 87, 89, 116, 119, 177, 188, 200 f., 203, 207, 216, 221, 225, 227–237, 242–244, 251–309, 312 f., 317, 321, 329
- Speech-act (s. Sprechakt)
- Spiegel 78, 89, 147, 165, 204, 206, 279, 280, 334
- Spiritualität 34, 58, 213
- Sprache 19, 22, 31, 36, 41, 72, 74, 93, 96, 101–103, 112, 114–116, 119, 124, 136 f., 145, 151, 155, 157, 159, 163–166, 169 f., 176, 178, 184, 189, 191–193, 202 f., 205, 208 f., 212, 217, 238, 245–247, 251, 256, 258, 260, 276 f., 279, 281 f., 295–297, 308 f., 314, 316, 322 f., 326, 328, 332
- Sprachhandlung (s. Sprechakt)
- Sprachspiel 155, 173, 192, 270, 288
- Sprechakt 16, 50–54, 97–99, 102, 104, 106–110, 112 f., 145, 191, 239, 246, 256, 259, 266, 323, 333
- Stabilität 16, 35, 56, 76–78, 82, 120, 123, 151, 190, 216, 222, 228, 232, 233, 234 f., 255, 257, 278, 283, 291, 299, 328
- Standort 22, 37, 48, 58, 67, 69, 74, 76, 83–86, 97 f., 101, 119 f., 144, 154, 163 f., 178, 183–187, 191–193, 203, 208, 213–215, 223, 226–229, 235, 248, 256, 267–272, 277 f., 280–287, 292 f., 297, 302, 305, 312, 314 f., 320, 325, 329 f.
- Staunen 43, 125, 127, 132–138, 145, 148, 151, 153, 156 f., 160, 164, 168, 203, 239, 287, 293
- Steuerung (s. Kontrolle)
- Stil 20, 305, 316
- Störung (s. Rauschen)
- Story (s. Geschichte)
- Strategie 113, 139, 245–248, 250, 256, 298, 317
- Streit (s. Dissens)
- Struktur 14 f., 21, 34 f., 41, 44, 52, 56, 56 f., 65, 70 f., 91, 93 f., 97–99, 101–104, 107 f., 113, 120, 127, 142, 150, 158, 174, 178, 181 f., 185, 204, 206, 209, 216, 218, 227, 232–236, 238, 240, 242–248, 255 f., 260, 263, 271, 275, 282–284, 291, 293, 295–302, 307, 309, 316, 320, 324 f., 331–333
- Subjekt 16 f., 94, 98, 100, 103, 105, 107, 112 f., 116, 119, 121, 128, 131, 134–137, 144, 147 f., 151 f., 154 f., 157, 163 f., 167, 183, 185, 187, 191, 212, 217, 219, 227, 249, 256, 259 f., 264, 274–280, 282, 284, 295, 297 f., 305, 310, 332 f.
- Subjektivität, Subjektivismus 42, 79, 94, 96, 98, 100, 102, 115, 131, 134–137, 147 f., 151, 155, 157–159, 172 f., 176 f., 181 f., 186 f., 190, 193, 202, 204, 208 f., 217–219, 223 f., 246, 249, 257, 259, 279, 298, 307, 310 f., 315, 324, 327 f., 333
- Substitution 91, 101, 135, 155, 165, 180, 183, 185, 198, 219, 222, 235, 247, 250, 261, 300, 326, 332, 329
- Subversion 125, 164, 200, 216, 317, 322
- Suffizienz 91, 178, 202
- Sujet 135, 260
- Sukzessivität 88, 127, 140, 164, 248, 281, 294, 329, 22, 30, 227, 304, 309
- Supranaturalismus 33, 82–84, 123, 133
- Symbol, Symbolismus 28, 83, 100, 135, 181 f., 185 f., 188, 198 f., 202, 223, 233 f., 238, 255, 300, 316 f.
- Symbolischer Interaktionismus 147
- Synchronisierung (s. Simultaneität)
- System, Systemtheorie 14, 16, 92, 95, 100 f., 105–107, 110, 169, 184, 195, 204 f., 225, 227–237, 242–244, 247–265, 268, 270, 272, 274, 277–290, 293–300, 304–306, 315, 325, 328
- Taufe 28, 69, 177, 332
- Tausch 16–18, 51, 76 f., 85, 88, 218, 223,

## Stichwörter

- 231, 235, 240, 257, 270, 273, 277, 302,  
313, 317–320, 324, 326
- Täuschung 35, 42, 85, 104, 119, 148, 176,  
185, 193, 210, 217, 245, 275, 280, 284,  
308
- Tautologie 90, 142, 277, 312
- Technik 13, 18, 20, 36, 40, 49, 55, 61, 175,  
181, 191, 213, 222, 224, 232, 237f., 240,  
244, 253, 306f.
- Teilhabe, Teilnahme (s. Partizipation)
- Telekommunikation 13, 50, 193, 221f.,  
224, 237, 258, 295
- Teleologie (s. Ziel)
- Terrorismus 18, 61, 168
- Tetragramm 161, 178
- Text 19–22, 27, 34, 44, 47, 49–52, 75, 102,  
110–116, 119–123, 125, 129, 146, 159,  
164, 172, 175, 196–204, 207, 209f.,  
214f., 217f. 223f., 281f., 286, 294–296,  
304f., 308, 322–324, 327f., 331
- Theater 61, 165, 249, 319f.
- Theodizee 106, 125, 131, 133
- Theologia negativa 122, 168, 219, 334
- Theologie der Befreiung 95
- Theologie der Religionen 30, 73f., 81, 175,  
180, 184–186, 202, 208, 236, 261f., 270–  
273, 282, 314, 323, 325f., 332
- Theorie 17, 19–23, 45f., 61, 75, 79, 95–99,  
102–104, 109, 115, 122, 125, 128f., 132,  
134, 138, 143, 145f., 151, 164, 169f.,  
175f., 178f., 181, 183, 201, 203, 214f.,  
218, 220f., 223, 244, 250, 252f., 260, 270,  
272, 274, 2790, 281f., 284f., 289–291,  
294–299, 301, 304–316, 322, 325, 328,  
330, 332, 334f.
- Therapie 98, 103, 129, 164, 246–248, 251,  
297, 299
- Thirdness (s. Triadik)
- Tod 61, 97f., 102, 105–110, 115, 117–119,  
122f., 125f., 131, 156, 159–162, 167,  
216–218, 316, 323, 326
- Topografie 72, 170, 232, 279f.
- Totalität, Totalitarismus 14, 20, 22, 28, 45,  
78, 100, 107, 111, 118, 194, 199, 204, 223,  
228, 236, 238f., 242, 251, 253, 272, 279f.,  
284, 304, 306, 309, 328, 332f.
- Tradition, Traditionen 13, 31f., 48, 57–60,  
68, 70–76, 81, 88, 90f., 99, 103f., 107,  
111, 120, 127, 129, 138, 144, 146f., 149,  
154–162, 164, 167, 181f., 201, 203, 215f.,  
219, 230, 247, 259, 262f., 273, 275, 282f.,  
298, 306, 312, 314, 318, 320, 322–326,  
329–331, 334
- Traditionalismus 28, 38, 43, 48, 56, 77,  
194, 324
- Training (s. Übung)
- Transformation 78, 100–105, 107, 109f.,  
120, 125, 132, 151, 158, 164, 182, 193,  
200, 216, 225, 243, 246, 249, 257, 275,  
294, 298–300, 309, 313, 318, 328
- Transitus 56, 77, 90, 216, 322
- Transparenz 17, 35, 94, 114, 119, 123f.,  
150, 154f., 158, 166, 203, 215, 217f., 224,  
226, 258, 265, 278, 289f., 294, 297f., 301,  
305, 309, 323, 333
- Transport (s. Übertragung)
- Transzendentalität 98f., 102, 112, 121, 127,  
131, 137, 140, 143, 147f., 150f., 158, 163,  
188f., 199, 219, 247, 274f., 277, 279, 283,  
289, 295, 323, 329, 333
- Transzendenz 31, 67, 82f., 86, 101f., 106,  
109, 118, 163, 167, 219, 262
- Triadik 86, 93, 151f., 165, 202f., 218, 246,  
256, 258, 285, 325, 327
- Trient, Tridentinum 29, 51, 53f., 56, 59,  
75, 81, 91, 324
- Trinität 14, 17, 32, 68, 145, 150, 156, 166f.,  
170, 178, 198, 200, 317f.
- Tugend 32, 164, 193
- Typologie 119, 184–187, 198f.
- Überraschung 34, 36, 43, 56, 60, 63, 81,  
119, 125, 132, 134, 137, 142, 145, 148,  
154, 164, 167f., 174, 178, 181, 183, 186f.,  
210, 214–216, 235, 279, 286, 290, 293,  
300, 302, 306, 312, 322
- Übersetzung 53, 170, 172, 178, 181, 184,  
190, 202f., 224, 227, 249, 328
- Übertragung 21, 50, 61, 125, 197, 206,  
222, 224, 227, 237–241, 257, 303,  
328
- Überzeugung 13, 109–119, 124f., 143f.,  
149, 169, 174, 182, 197, 213, 223, 225f.,  
265, 269, 307, 311, 313
- Übung 52, 72, 119, 177, 189, 191, 193, 205,  
213f., 220, 280

## Register

- Umkehr 137, 145 f., 156, 164, 167, 170,  
216, 248, 304, 323, 309
- Umwelt 232 f., 255 f., 259
- Unabschließbarkeit (s. Infinität)
- Universalität, Universalismus 13 f., 16, 30,  
33, 40, 42, 59, 65, 67–69, 71–75, 81 f., 84,  
86, 97, 103–107, 111 f., 116 f., 123, 126,  
130, 132, 134, 136, 138, 140, 155–157,  
159, 163, 175, 177–179, 185–187, 193 f.,  
197, 199, 204, 209, 212 f., 219, 230, 232,  
236, 243 f., 246, 251, 253, 261 f., 267,  
272 f., 275, 297, 300, 302, 307, 314,  
332 f.
- Unsicherheit 61, 86, 119, 235, 238, 241,  
255, 258, 289, 298, 301, 316, 319, 323,  
331 f.
- Unterschied, Unterscheidung (s. Differenz,  
Differenzierung)
- Ursache (s. Kausalität)
- Ursprung (s. Grund)
- Utilitarismus 193, 230, 292
- Utopie 133, 248
- Vatikanum I 29, 36, 53, 56, 71, 181
- Vatikanum II 13, 16, 22, 24–94, 138, 156,  
174, 180 f., 216 f., 220, 304, 306, 314, 317,  
321, 324, 327 f., 330 f.
- Verbesserung (s. Optimierung)
- Verblendung (s. Blindheit)
- Verfassung 31, 42, 57, 98, 106, 236, 334
- Vergessen (s. Gedächtnis)
- Vergleich 73, 108, 131, 165, 170, 172 f.,  
178–182, 184, 203, 207 f., 210, 212, 220,  
270 f., 273, 289, 291 f., 294, 313 f., 334
- Verheißung 94, 133
- Vernunft 60, 83, 104, 128 f., 131, 139, 144–  
146, 150, 157 f., 161, 163, 168, 176 f., 179,  
195, 209, 212, 242 f., 267, 275 f., 287, 297,  
305
- Verständigung (s. Diskurs)
- Verständlichkeit 128 f., 133, 137, 147, 220,  
229, 245 f., 291, 294, 297, 306
- Verstehen 19 f., 26, 31–33, 45 f., 66 f., 72,  
74 f., 79, 82, 93, 115, 118, 124 f., 136, 138,  
140 f., 143–145, 156, 167 f., 175–177,  
179 f., 183–185, 188–190, 192, 194, 200,  
203 f., 207–210, 212–215, 220, 227, 235,  
238–241, 244 f., 255, 257–260, 266 f.,  
269, 271 f., 281, 284, 291, 303, 307, 311 f.,  
314 f., 321–323, 326–328, 330 f., 333 f.
- Virtualität (s. Fiktion)
- Virtuosität 159, 209, 220, 227, 238
- Volk Gottes 32, 38, 68 f., 71, 73, 96, 194 f.,  
197
- Voluntarismus 139, 229 f.
- Wachstum (s. Fortschritt)
- Wagnis 108 f., 113, 125, 133, 157, 163, 181,  
310
- Wahl (s. Selektivität)
- Wahrheit 14, 27, 27, 30, 41, 74, 87, 89, 101,  
106, 119, 124, 128, 130, 132, 137 f., 141–  
143, 145 f., 150, 157 f., 160, 172 f., 177–  
180, 184–186, 188, 190, 192, 194, 202,  
211, 214, 219 f., 223, 243, 246, 258, 266 f.,  
278, 280, 311, 313, 315, 319, 321 f., 329,  
335
- Wahrnehmung 119, 148–152, 164, 181,  
189, 206, 216, 224, 258, 295, 326, 334
- Wahrscheinlichkeit 16, 43, 109, 117, 137,  
157, 159, 170, 234, 238 f., 258, 261, 288,  
293 f., 313, 315, 323 f.
- Warten 162, 167, 234
- Wechsel (s. Tausch)
- Wechselseitigkeit (s. Reziprozität)
- Welt 18, 29 f., 32, 46, 56, 58–60, 62, 67, 69,  
72, 76, 78 f., 81–90, 93–94, 100, 103, 106,  
123–125, 130 f., 137, 141, 153, 163, 171,  
175, 191, 199–201, 203 f., 207 f., 210, 212,  
218 f., 236, 245 f., 258, 266, 268, 270 f.,  
275, 280, 286, 288 f., 293, 296, 298, 302,  
311, 317, 327, 329, 333
- Weltbild 82, 131, 137, 149, 163, 172, 175,  
189, 192, 199, 201, 203, 208–210, 212,  
314
- Weltgesellschaft 42, 49, 57, 60 f., 193, 255,  
267, 309,
- Weltkirche 42, 56, 73
- Werbung (s. Marketing)
- Wert 132, 193, 206, 218, 223, 231–235,  
256, 272, 283, 286, 296, 334
- Widerlegung (s. Falsifizierbarkeit)
- Widerspruch (s. Negation, Paradoxie)
- Wiederbeschreibung 22, 111, 129, 172 f.,  
191, 199 f., 208, 210 f., 280–285, 287–  
289, 297, 299, 301 f., 309 f., 314, 333

## Stichwörter

- Wiederholung 61, 68, 89, 116 f., 120 f.,  
166 f., 189, 200, 232, 238, 300, 302, 323,  
331
- Wiederkehr der Religion 58
- Wirtschaft (s. Geld, Ökonomie)
- Wissen 20, 23, 43 f., 56, 58, 73, 79, 85, 96,  
109, 111, 139, 141, 143, 148, 168, 175,  
177, 188 f., 223, 225 f., 249 f., 275, 283,  
286, 290, 295, 297–301, 306, 309–311,  
316, 324, 326, 329, 331 f.
- Wissenschaft 13, 22, 58, 60 f., 83, 97–99,  
122, 124 f., 129, 169, 179, 182, 189, 193,  
212, 218, 220, 224, 229, 237, 244 f., 251,  
256, 260, 264, 266 f., 269, 273, 275, 280,  
282–285, 292, 295 f., 298, 300 f., 304–  
306, 309, 312–314, 316, 321, 329, 331
- Wissenschaftstheorie 95, 146, 150, 208,  
265, 276, 308
- Witz 131, 142, 173, 191, 208, 262, 287 f.
- Wort Gottes 14, 34, 81 f., 84–86, 91, 116,  
125, 127, 129, 143, 145, 153, 157 f., 167 f.,  
201, 329
- Wunder 43, 123
- Zeichen 31 f., 39, 61, 67, 82–84, 86, 92–94,  
100, 115, 124, 151, 184, 201, 218, 223,  
239, 257, 291, 297, 299 f., 302, 315, 327,  
330, 332
- Zeichen der Zeit 32, 39, 61, 92
- Zeit 20 f., 24, 28, 32–34, 36, 38 f., 43, 46 f.,  
50, 55–59, 61, 67, 75 f., 78 f., 86–89, 91–  
94, 102, 105, 117–119, 134, 146, 148,  
151, 158, 166 f., 191 f., 210, 216, 222, 224,  
230, 238 f., 277, 300, 310, 314, 316, 322–  
325, 328 f., 331–335
- Zerbrechlichkeit 151–154, 158 f., 167,  
212 f., 323, 328, 334
- Zeugnis 65, 108, 110 f., 113–115, 118–122,  
124, 126 f., 129, 156–158, 160, 162, 164,  
197, 213, 215, 271, 316
- Ziel 23, 88, 98, 100, 105 f., 111–113, 115,  
117, 120, 123 f., 127, 131, 137 f., 190 f.,  
230, 232, 234, 244 f., 250, 267, 279, 283,  
290, 296, 302, 320
- Zirkularität 107, 109–111, 120 f., 138–146,  
164, 175, 183, 206, 286
- Zufall 27, 77, 230, 238
- Zuschreibung (s. Attribution)
- Zustimmung (s. Affirmation, Akzeptanz)
- Zwang 18, 31, 42, 112, 230, 245 f.
- Zweckrationalität 96, 230–232, 242, 291,  
303
- Zweifel 18 f., 50, 71, 134, 143, 168, 216,  
218, 226, 275, 302, 308, 311, 316
- Zweite Naivität (s. Naivität)
- Zweite Ordnung 170–174, 176, 179, 195–  
197, 202, 204, 210, 212, 260, 280
- Zweiter Weltkrieg 30, 228 f.





