

Vor einer Theologie der Kommunikation?

BEOBACHTUNGEN UND ALTERNATIVEN
ZUM GEGENWÄRTIGEN SPRACHGEBRAUCH
VON "CHRISTLICHER KOMMUNIKATION"

HERMANN BRANDT

Einstieg

“Wer über die religiöse Lage der Gegenwart nachdenkt, wird von ihr vor allem sagen müssen, dass sie unsicher und verworren ist. Auf der einen Seite stehen die alten Konfessionskirchen mit ihren von allem modernen Leben grundverschiedenen Dogmen und mit schweren Kämpfen in ihrem eigenen Innern; auf der anderen die Vielen, denen eine religionslose Wissenschaft die Erlösung von dem Alldruck der Religion und der Kirche ist und die für ihren Idealismus nicht mehr als ein Ideal der menschlichen Gesellschaft bedürfen. Dazwischen bewegen sich die Zahllosen, die suchen und nicht finden, die allerhand kirchliche und andere Eindrücke auf eigene Faust frei verbinden zu einer sehr persönlichen Denkweise, und die Wenigen, welche aus der Verwirrung eine einfachere und freiere, mit unseren besten philosophischen Erkenntnissen einige Christlichkeit zu retten streben. Und hinter allen steht die Masse derer, die angesichts des vielen Streites um diese Dinge sich nun überhaupt einfach an das materielle Leben halten und für religiöse Dinge nichts haben als die Gedankenlosigkeit und die Indifferenz, im übrigen etwa den Wunsch, die Kirchen als schwarze Polizei aufrechterhalten zu sehen und nur persönlich von ihnen ungeschoren zu bleiben.”

So hat Ernst Troeltsch zu Beginn unseres Jahrhunderts im Rahmen einer Vortragsreihe für evangelische Laien in München die Lage geschildert (1). Hat sich denn seither nichts geändert, so möchte man fragen. Die Aktualität der Situationsbeschreibung ist ja in der Tat frappierend. Dennoch sind Unterschiede deutlich.

Es genügt heute nicht mehr, nur von **Verworrenheit** zu sprechen. Eine verworrene Situation lässt sich klären. Dann kann man sich in ihr zurecht finden. Demgegenüber wird das Christen-

(1) E. Troeltsch, Luther und die moderne Welt, in: Das Christentum (Wissenschaft und Bildung B. 50, ed. F. Herre), 1908, S. 69.

tum heute als Quelle von Frustrationen erfahren. Die Verworrenheit ist kein Ansporn zur Entwirrung. Von einer Klärung des Irrsals wird nichts erwartet. Sie würde nur systemimmanent modifizieren, während sich am frustrierenden status quo in keiner Weise etwas änderte.

Dementsprechend haben sich auch die Zielvorstellungen gewandelt. Das Ziel von Troeltsch war es, "für die eigene Person wenigstens in diesen Wirren einen Halt zu finden" (2). Er wollte durch den Hinweis auf die bleibenden Grundideen des Protestantismus dem modernen Menschen helfen, dass "er sich in der religiösen Krisis wenigstens im Notwendigsten zurechtfinden" kann (3).

Heute herrscht Skepsis gegenüber solchen Versuchen, in der Diskontinuität das bleibende Kontinuum zu bewahren. Der Abbruch jeder Kontinuität mit dem Bisherigen wird gefordert. Das Heil ist nur von etwas total Neuem zu erwarten, das ausserhalb jeder Kontinuität steht. Der totalen Frustrationserfahrung entspricht also das Verlangen nach einem völlig neuen theologischen Ansatz. Solche theologischen Generalantworten sind in letzter Zeit — einander überbietend — in rascher Folge gegeben worden. Nach der Hoffnung und der Revolution schickt sich nunmehr die Kommunikation an, die Christen aus der Knechtschaft der Frustration zu führen (4).

Es ist schon bezeichnend, dass in Theologie und Kirche Kommunikation als ein neues Zauberwort (5) hat entdeckt werden können. Nicht als theologische Kategorie, sondern als Zentralbegriff aus der Kybernetik ist "Kommunikation" theologisch interessant und wichtig geworden. Popularisierte kybernetische Definitionen von Kommunikation werden im kirchlich-theologischen Raum ehrfürchtig zitiert (6).

Es liegt auf der Hand, dass das kybernetische Kommunikationsmodell zunächst einmal für Soziologie und Publizistik von grosser Bedeutung ist und dass beide Wissenschaften sich seiner in weitem Umfang bedienen. Doch die Tragweite des Kommunikationsmodells ausserhalb der Kybernetik wird allseitig bekräftigt. Dass Kommunikation als ein Zentralbegriff der Kybernetik, der Soziologie und der Publizistik zu gelten hat, kann für die Theologie als eine ungewöhnlich günstige Konstellation erscheinen. Indem sie sich nun ihrerseits mit dem Thema der Kommunikation befasst, darf sie damit rechnen, sich in das Kommunikationssystem eben derjenigen Wissenschaften einzuschalten, denen nach allgemeiner Auffassung die Zukunft gehört und die sich in der aktuel-

(2) E. Troeltsch, aaO, S. 101.

(3) ebd.

(4) Schon 1965 forderte G. Hegele eine "Theorie (oder Theologie) der Unterhaltung", vgl. *Werden wir genornt? Umgang mit Massenmedien*, 1965, S. 164.

(5) Vgl. K. Sonthelmer, *Kommunikation wurde ein neues Zauberwort*, in: *Ev. Kommentare*, 1972, S. 74-76.

(6) Vgl. z. B. R. Ruyer, *A cibernetica e a origem da informação*, 1972, S. 92ff (Titel des franz. Originals: *La Cybernétique et l'Origine de l'Information*, 1954) mit den Definitionen bei K. Sonthelmer (aaO, S. 74), E. V. Badojo, *Christliche Kommunikation*, in: *Lutherische Rundschau*, 1972, S. 132, oder bei B. Klaus, *Massenmedien im Dienst der Kirche*, 1969, S. 47.

len Theologie weithin hoher Wertschätzung erfreuen. So mag der Einstieg der Theologie in die Kommunikationsdebatte auf den ersten Blick so verstanden werden, als ob die Theologie damit für ihre eigene Zukunft vorsorge.

Nun gilt dies ja offensichtlich nicht nur für Kirche und Theologie. Politologie und Pädagogik beispielsweise haben sich ebenfalls das ganze Kommunikationsvokabular angeeignet. Es ist Bestandteil der öffentlichen Diktion geworden. So schickt sich der Begriff der Kommunikation an, eine Deutekategorie unserer gesamten modernen Welt zu werden. Deshalb ist es verständlich, dass man keineswegs nur in der Kirche eine Verbeugung vor diesem Begriff macht. Man bekundet gegenüber der Kybernetik Dankbarkeit für den Gewinn, den man aus der Kategorie der Kommunikation zieht und bringt damit zugleich in Erinnerung, dass ohne den eigenen (z. B. theologischen) Beitrag gar nicht voll verstanden werden könne, was Kommunikation denn wirklich sei. Jedenfalls scheinen aus dem kirchlichen Bereich gewonnene Beobachtungen diesen Eindruck zu bestätigen.

Beobachtungen

In den oben erwähnten Frustrationen am bestehenden Christentum wird von "Kommunikation" die Rettung aus der Misere erwartet. Wie unbändig diese Erwartung ist, dafür dürfte die angelaufene Welle von Veröffentlichungen über Kommunikation ein Indiz sein (7). Man hat tatsächlich den Eindruck, einem Zauberwort zu begegnen, das man nur aussprechen muss, um ein völlig neues Kapitel aufzuschlagen. Wie eine Beschwörungsformel wird das Wort benutzt: wer es verwendet, darf sich als salviert betrachten. Man kann den Begriff im Munde führen, ohne ihn definiert, hinterfragt, diagnostiziert zu haben. Er wird, mit einem Wort, unkritisch gehandhabt. In diesem Zusammenhang hat man vermutet, "dass auch die Kirchen sich der modernen Phraseologie der Kommunikation bemächtigt haben, um auf der Höhe der Zeit zu sein" (8). Es hat jedoch den Anschein, dass noch mehr dahinter steckt, dass die Überflutung der Diskussion mit dem Thema der Kommunikation nicht bloss dem an sich doch löblichen Bestreben entspringt, auf der Höhe der Zeit zu bleiben. Vielmehr kommt hinter einer Reihe von kirchlichen und theologischen Äusserungen über Kommunikation ein Absolutheitsanspruch (9) zum Vorschein, der beinahe mittelalterliche Züge trägt.

(7) Literatur bei M. Josuttis, Verkündigung als kommunikatives und kreatives Geschehen, in: *EvTh* 1972, S. 3-19; B. Klaus, Massenmedien im Dienst der Kirche, 1969; H. D. Bastian, *Theologie der Frage. Ideen zur Grundlegung einer theologischen Diktion und zur Kommunikation der Kirche in der Gegenwart*, 1969.

(8) K. Sontheimer, *aaO.*, S. 75; vgl. dazu N. Schneider, *Das Banale als Thema*, in: *Ev. Kommentare*, 1972, S. 366f.

(9) Auffällig ist der Sprachgebrauch. "Kommunikation" wird zunehmend absolut gebraucht, ein gen. obj. oder subj. wird selten für erforderlich gehalten. Ebensowenig findet sich dabei eine Reflexion über das Verhältnis dieser (unbewusst?) absolutgesetzten Kommunikation zu den entsprechenden Theorien von McLuhan und seiner Schüler. Vgl. z. B. M. McLuhan, *Os meios da comunicação (understanding media)*, 3. Aufl., São Paulo 1971 und dazu M. E. Marty, *Gesucht: eine christliche Interpretation der Medienwelt*, in *Luth. Rundschau*, 1972, S. 149.

Kommunikation als Summe aktueller Theologie

Man hätte das Stichwort Kommunikation nicht so begierig aufgegriffen, wenn man nicht dafür schon vorher disponiert gewesen wäre. Es sind verschiedene Tendenzen und Ideale der aktuellen Theologie, denen das Wort Kommunikation entgegenkommt und die es auf einen gemeinsamen, handlichen Begriff bringt.

1. Kommunikation ist antiautoritär. Dass in kirchlich-hierarchischen Strukturen der Informationsfluss manipuliert wird, ist mit echter Kommunikation unvereinbar. Sie hat zur Voraussetzung, dass jedes Gefälle von oben nach unten abgebaut ist. Sie fordert, dass alle Beteiligten auf der gleichen Ebene stehen müssen, dass Rückkopplung und Überprüfungseffekt eintreten usw. So kann sich der gesamte antiautoritäre Trend der Gegenwart in dem Schlüsselbegriff Kommunikation repräsentiert sehen.

2. Kommunikation ist antiindividualistisch. Die Hinwendung zur Wirklichkeit des Sozialen geht einher mit einer heftigen Kritik an allen Konzeptionen, in welchen die Kategorie des Einzelnen eine bestimmende Rolle spielt. Man braucht nur von "Innerlichkeit" zu sprechen, um den Unsinn z. B. von Individualethik zu brandmarken. Kommunikation vermag diese Einstellung zu rechtfertigen. Kommunikation sprengt die Kategorie des Einzelnen. Kommunikation, Dialog, Partnerschaft sind Wechselbegriffe.

Kommunikation ist ja schon vom Ansatz her ein soziales Phänomen und eine sozialetische Forderung. Insofern kann eine sozial orientierte Theologie Kommunikation als ihre Quintessenz anerkennen. Im Stichwort Kommunikation ist der antiindividualistische Affekt der Theologie auf den Begriff gebracht.

3. Kommunikation ist antisakramental. Kommunikation repräsentiert Profanität. "Echte" Kommunikation kann keinerlei Tabu dulden. Hinter der Übernahme des Kommunikationsbegriffs steckt das Urteil: Die moderne Welt ist enttabuisiert. Sakrale Zonen, sakramentale Realitäten haben als Relikte zu gelten. Sie müssen beseitigt werden, denn sie gehören nicht mehr in unsere technische und durchrationalisierte Welt. Kommunikation ist nur vollständig, wenn sich ihr nichts und niemand entzieht. Das Programm der Kommunikation verbietet jede Arkandisziplin. So bedingen sich Kommunikation und Profanität gegenseitig, und zwar gerade in ihrer Totalität: Ohne totale Profanität keine echte Kommunikation und umgekehrt. "Echte" Kommunikation duldet keine Ausnahme (10).

Wir sagten, die aktuelle Theologie ist u. a. an den Leitbegriffen antiautoritär, sozial und profan orientiert. Dabei zeigt sich: der Begriff Kommunikation wird so verstanden, dass er diese Leitbegriffe umfasst. Was sie wollen, kann in der Formel Kommunikation ausgesprochen werden. Sie können unter Kommunikation subsumiert werden. Kommunikation ist sozusagen zum gemeinsamen Vertreter der verschiedenen Leitvorstellungen aktueller Theo-

(10) Vgl. für die drei genannten Punkte z. B. B. Klaus, aaO, S. 26, 42ff, 45f, 52, 59.

logie geworden, zu einem Sammelbegriff. Deshalb braucht Kommunikation auch nicht mehr definiert zu werden. Was Kommunikation ist, wird aufgrund der Assoziationen bestimmt, die dieses Wort zu erwecken vermag. Kommunikation hat keine eigene inhaltliche Substanz, sondern stellt eine beliebig füllbare Worthülse, eine Leerformel dar. Naturgemäss spielt das Wort Kommunikation in den kirchlichen Kommunikationsorganen selbst eine grosse Rolle.

Zum Selbstverständnis kirchlicher Kommunikation

1. Konnten sich die antiautoritären Bedürfnisse unserer Zeit durch das Stichwort Kommunikation legitimiert sehen, so ist es verblüffend, bei den Reflexionen kirchlicher Kommunikatoren über die Aufgabe christlicher Kommunikation auf Äusserungen zu stossen, die eben das sind, was die Idee der Kommunikation doch verboten haben sollte, nämlich autoritär. Was ausserhalb der Kommunikation bleibt, so wird dekretiert, gilt praktisch als nichtexistent. "Jeder gute Gedanke, der gedacht wird, ohne publiziert zu werden, gilt heute als nicht gedacht" (11). Ob etwas wirklich wird oder nicht, hängt von der Bereitschaft ab, sich in ein Kommunikationssystem eingliedern zu lassen. Wo kirchliche Teilbereiche wieder tabuisiert werden, sich also der Kommunikation entziehen wollen, muss dagegen "mit allen Kräften" (12) vorgegangen werden. Und wo man, wie bei Beichte und Seelsorge, zugeben muss, dass sich publizistische Neugier hier verbietet, wird das Dilemma, dass also doch Bereiche ausserhalb der Kommunikation bleiben, dadurch gelöst, dass Beichte und Seelsorge als "Sonderformen der Kommunikation" (13) bezeichnet werden. Auf diesem Umweg werden also letzten Endes auch sie in das Weltbild totaler Kommunikation eingegliedert. Auffällig ist hier erneut das Verständnis von "echter" Kommunikation. Sie liegt dann vor, wenn dem Kommunikationssystem nichts entzogen ist. Indem man echte Kommunikation verlangt, erhebt man einen Ausschliesslichkeitsanspruch. So kann in der Berufung auf Kommunikation ein autoritäres Denken zutage treten.

2. Dieses autoritäre Selbstverständnis christlicher Kommunikation drückt sich aus in einem charakteristischen Interesse für den Einzelnen. Gewiss konnte Kommunikation als Aushängeschild für eine betont überindividuelle Orientierung an Sozialstrukturen verstanden werden. Immerhin lassen es sich die Kommunikationsorgane viel kosten, um die Interessen, Wünsche und Bedürfnisse derer zu erforschen, die erreicht werden sollen. Ausführliche Fragebogen an Leser kirchlicher Informationsorgane erfreuen sich grosser Beliebtheit. Aber hinter der Fürsorge für den Einzelnen verbirgt sich ein Selbsterhaltungstrieb der Kommunikationsorgane.

(11) J. Jeziorowski, Kirche und Öffentlichkeit in einem langwierigen Lernprozess, in Deutsches Pfarrerblatt, 1972, S. 317-319, das Zitat, S. 318.

(12) J. Jeziorowski, aaO, S. 318.

(13) ebd.

Die Fragebogen sollen "ausgewertet" werden, um zu "effektiverer" Kommunikation zu gelangen. Wer die Fragebogen beantwortet, "darf" anonym bleiben. Das Interesse am Einzelnen ist so in Wahrheit ein Interesse an der Erhöhung der Auflagenziffer. — Dieses Interesse am Einzelnen lässt sich überdies als Indiz für Herrschaftsambitionen begreifen. Wenn Kirchengaustritte bedauert werden, weil sie eine Sterilität der innerkirchlichen Lehrdiskussion herbeiführten (14), so erschent das als Vorwand. Die Austrittsmotive sind ja analysiert und können also bedrücksichtigt werden. Was in Wahrheit bedauert wird, ist, dass wer aus der Kirche austritt, sich dem innerkirchlichen Kommunikationssystem entzieht. Keiner soll entlassen werden, keiner darf die Kommunikation auf ihre Grenzen hinweisen dadurch, dass er sich aus ihrem System ausgliedert — das ist wenn nicht totalitäres, so doch zumindest perfektionistisches Denken.

Hinter dem Interesse am Einzelnen in kirchlichen Kommunikationsorganen steckt damit ein doppeltes Motiv: Selbsterhaltung und Herrschaft. Gerade im Blick auf diese Motivkombination muss man fragen: Beruht das (scheinbare) Interesse am Einzelnen nicht auf dem Interesse an der Etablierung eines totalen (Kommunikations-) Systems?

3. Dieser Verdacht verstärkt sich durch die Wahrnehmung eines sakramentalistischen Zuges in der aktuellen Kommunikationsdebatte. Denn obgleich man sich die Kommunikation als Gütezeichen der Profanität angeheftet hat, ist man einem Sakramentalismus dadurch keineswegs entronnen.

Sakramentalismus liegt dann vor, wenn das Sakrament zum wesentlichen Träger der Gnade und das Wort demgegenüber zu einer Quantité négligeable gemacht wird. Die "Sache" ist unablässbar von ihrer sakramentalen Vermittlung. Das Sakrament wird so zum einzigen medium (salutis). Da das Heil mit dem Wort gar nicht eigentlich erfasst werden kann, geht die Nötigung verloren, zu sagen, was denn eigentlich vermittelt wird. Mittel und Vermitteltes werden im sakramentalen "Geschehen" ununterscheidbar: Die Mittel vermitteln sich selber.

So ist der Sakramentalismus durch dreierlei gekennzeichnet.

a) Bei der Bestimmung dessen, was Sakrament ist, treten inhaltliche Aussagen hinter formalen Bedingungen zurück, die erfüllt sein müssen, damit das Sakrament geschieht und wirkt. b) Es besteht ein Affekt gegen das "blosse" Wort, weil allein durch das Wort die Heilswirklichkeit nicht zureichend dargestellt und zugeeignet werden kann. c) Das Heil und das Sakrament als Heilmittel werden ununterscheidbar. Im Heilmittel liegt das Heil.

Diese Charakteristika des Sakramentalismus kennzeichnen eine Art und Weise, in der heute im kirchlichen Raum von Kommunikation gesprochen wird.

ad a) Die Definition von Kommunikation entspricht einer formalen Bestimmung des kultischen Geschehens ("Völlzuges"). Kom-

(14) J. Jezlorowski, aaO, S. 319.

munikation "ist" nicht, sie "geschieht" (15). Kommunikation geschieht dann, wenn bestimmte Konstellationen gegeben, wenn formale Bedingungen erfüllt sind. "Kommunikation geschieht in Wirklichkeit nur dort, wo das Besondere und Universale in einem gegenseitigen Spannungsverhältnis gehalten werden." (16) Und das ist der Fall, wenn "als absolutes Minimum vier Voraussetzungen" erfüllt sind: "Erstens muss jemand da sein, der einen Kommunikationsversuch macht". "Zweitens muss die Kommunikation einen Adressaten haben". "Drittens braucht man eine Kommunikationsfördernde Atmosphäre" (17). "Viertens(!) muss die Kommunikation einen (!) Inhalt haben" (18). Was der Inhalt enthält, ist belanglos. Die Inhalte sind auswechselbar. Sie sind bloss eine formale Bedingung für das Funktionieren von Kommunikation. Ob der Inhalt, der durch das Kommunikationsgeschehen vermittelt wird, "richtig" ist, steht hier nicht mehr zur Debatte, sondern nur, ob "der Kommunikator das, was er weitergeben will, begriffen... hat und... auch fähig ist, es in eine präzise und einigermaßen verständliche sprachliche Form(!) zu bringen" (19).

ad b) Damit sind wir bei dem sakramentalistischen Affekt gegen das blosse Wort. "Worte" haben für den Programmdirektor des LWB-Senders "Stimme des Evangeliums" (RVOG) eine nur untergeordnete Bedeutung im Kommunikationsgeschehen. Er beschreibt christliche Kommunikation, indem er vom Bericht über die Heilung des Taubstummen bei Markus ausgeht. Dieses Wunder tut Jesus in sieben kommunikativen Akten; nur der letzte war "Wort" (20). Gewiss, es muss "der Vollständigkeit halber gesagt werden, dass Jesus auch die Sprache benutzte, z. B. um seine Lehre in Gleichnissen weiterzugeben" (21). — Es geht hier um eine Kommunikation mit der Vieldimensionalität des Lebens, um eine Kommunikation mit der Wirklichkeit, die durch das Wort allein gar nicht fassbar ist. "Kommunikation geschieht durch Bilder, Handlungen, Gesten, Worte, Laute, Geruch, durch alles, was wir sehen, hören und fühlen" (22). Man braucht nur einige Äusserungen über das Spezifische des Sakraments gegenüber dem Wort danebenzustellen, um trotz der unterschiedlichen Sprache zu bemerken, in welcher Nähe sich das multidimensionale Verständnis von Kommunikation zu Aussagen über das Proprium des Sakraments befindet. In den theologischen Äusserungen über dieses Proprium stösst man vor allem im Zusammenhang mit dem Abendmahl immer wieder auf den Begriff der "Leiblichkeit". Dabei vertritt "Leiblichkeit" die

(15) Vgl. z. B. E. V. Badejo, Christliche Kommunikation, in: Luth. Rundschau, 1972, S. 132 und L. K. Grosc, Sprache und Kommunikation, in: Luth. Rundschau, 1972, S. 163.

(16) L. K. Grosc, aaO, S. 164.

(17) Es darf "keine bewusst errichteten Schranken und Ressentiments" geben (Grosc, aaO, S. 164); vgl. damit die Bestimmung katholischer Sakramentslehre, die Wirkung des Sakraments hänge davon ab, dass kein "Riegel" vorgeschoben wird!

(18) L. K. Grosc, aaO, S. 164.

(19) ebd.

(20) Jesus nahm den Taubstummen beiseite (1), legte die Finger in seine Ohren (2), spuckte (3), berührte die Zunge (4), sah zum Himmel auf (5), seufzte (6) und sagte schliesslich (7) das Wort: Tue dich auf; E. V. Badejo, aaO, S. 131.

(21) E. V. Badejo, aaO, S. 132.

(22) ebd.

mit dem Wort nicht erfassbaren Dimensionen der Wirklichkeit. Leiblichkeit ist eine Kategorie, die sowohl gegenüber dem Spiritualismus wie dem säkularen Denken gegenüber geltend gemacht wird (23). In der Gegnerschaft zu Spiritualismus und Säkularismus stimmen die angeführten Vorstellungen von christlicher Kommunikation und vom Besonderen des Sakraments überein: Kommunikation und Leiblichkeit sind Gegenbegriffe zum bloss rationalen Wort. So kann man sagen: hinter der Forderung nach multidimensionaler Kommunikation wird ein sakramentaler Zug sichtbar.

Offensichtlich ist manchen christlichen Kommunikatoren dieser Zusammenhang peinlich. Obgleich längst vor dem Entstehen einer Kommunikationswissenschaft "kommunizieren" terminus technicus für die Teilnahme am Sakrament des Altars war, wird dieser Bezug geflissentlich übergangen. Mit "Kommunikation" wird Computer, Massenmedien, Technik assoziiert und suggeriert. Aber die Blindheit vor der alten Geschichte des Begriffs Kommunikation hat zur Folge, dass dieses zu unserer säkularen Welt vermeintlich so überaus passende Wort nun um so hemmungsloser sakramental aufgeladen werden kann.

ad c) Kommunikation konnte als ein in erster Linie formales Geschehen gekennzeichnet werden (a), ferner (b) als ein sakramentales Pharmakon, durch das die gesamte Realität in ihrer Vieldimensionalität dem zugeeignet wird, der in Kommunikation steht. Beim ersten bestand das Interesse an den Kommunikationsmitteln. Beim zweiten war Kommunikation gleichbedeutend mit Teilhabe an der Wirklichkeit als ganzer. Mit Kommunikation kann also die Kommunikationstechnik bezeichnet werden, für die auch die Inhalte nur als Funktion im Kommunikationsgeschehen Beachtung finden und andererseits eine "vollinhaltliche", nicht mehr zu überbietende Integration in die Fülle des Seins, die die Möglichkeiten der dünnen Worte transzendiert. Nicht dieser offenkundige Widerspruch zwischen Kommunikation als purer Funktion und mystischer Ganzheitserfahrung, die die Vermittlung durch das äussere Wort transzendiert, — nicht dieser Widerspruch an sich ist das Verräterische, sondern dass er gar nicht als ein solcher empfunden wird. Wenn heute von Kommunikation gesprochen wird, so werden Kommunikation und Kommunikationsmittel weiterhin nicht von einander unterschieden (24). Das ist der eigentlich sakramentalistische Zug.

Kommunikation — das sind sowohl die Kommunikationsmittel, die technischen Medien, und Kommunikation ist Kommunion,

(23) Vgl. z. B. P. Althaus, Die christliche Wahrheit, 7. Aufl. 1966, S. 541f und H. Cox, Das Fest der Narren, 2. Aufl. 1970, S. 99f, 106ff.

(24) Vgl. z. B. G. Hegele, Werden wir genormt?, 1965, S. 12 ("Die Wandlungen der Mode breiten sich durch die heutige Kommunikation schneller aus als früher."); D. Baacke, Mit hörenden Ohren nicht verstehen. Von den Schwierigkeiten der Kommunikation, in: Deutsche Pfarrerblatt, 1970, S. 607 (Der heilige Geist, "sofern er durch Kommunikation vermittelt wird", weht nicht, wo er will.); höchst sinnfällig H. E. Bahr, Verkündigung als Information. Zur öffentlichen Kommunikation in der deutschen Gesellschaft, 1968, S. 109 und 114 ("Indirekte Kommunikation" meint indirekte "Form" der Kommunikation, "impersonale Kommunikation" meint impersonale "Form" der Kommunikation, der Wandel menschlicher Kommunikation meint den Wandel menschlicher Kommunikationsform.)

Ganzheitserfahrung, universale Integration, gewissermassen das Optimum dessen, was alle denkbaren Kommunikationsmittel vermitteln können.

Nun kann ja, wer Leben mit Lebensmitteln identifiziert, keine kritische Frage mehr darüber stellen, ob und inwieweit die Lebensmittel "dem" Leben entsprechen. Wer Heilmittel und Heil identifiziert, hat keine Möglichkeit, zu sagen, worin das vermittelte Heil besteht, es sei denn durch die Tautologie: das Heil besteht darin, dass die Heilmittel vermittelt werden. Dementsprechend werden heute Kommunikation und Kommunikationsmittel gleichgesetzt. Die Fragen Was soll vermittelt werden? Welche Form ist diesem Inhalt angemessen? Was kann durch das Medium nicht erfasst werden? sind ganz in den Hintergrund getreten oder wie die letzte unmöglich gemacht worden (25). Diese Fragen würden das Kommunikationsgeschehen unterbrechen und die kommunikative Wirklichkeit zerreißen.

Fassen wir zusammen. Kommunikation geschieht, wenn bestimmte formale Bedingungen erfüllt sind. Kommunikation verspricht Teilhabe an der ganzen Vieldimensionalität des Seins und übersteigt die Möglichkeiten des blossen Wortes. Kommunikation und Kommunikationsmittel werden identifiziert. Das Fatale der umlaufenden Kommunikationsauffassung beruht auf der Kombination dieses sakramentalistischen Zuges (3.) mit dem autoritären Selbstverständnis von christlicher Kommunikation (1. und 2.). Hier ist mutatis mutandis das Modell einer objektiven Heilsanstalt erkennbar, welche über die Heilmittel und eben damit über das Heil verfügt. Dass diese Parallelisierung vielleicht doch nicht nur einem böswilligen Ressentiment entspringt, mag das Folgende zeigen.

Legalismus

Wo eine objektive Heilsanstalt über die Mittel zum Heil verfügt, verfügt sie auch Sittengesetze. Der autoritäre Verfügungsanspruch erstreckt sich naturgemäss auch auf die Ethik. Und eben dies lässt sich feststellen: Das Selbstverständnis kirchlicher Kommunikatoren spricht sich aus in einer legalistischen Ethik der Kommunikation.

Der Legalismus, mit dem kirchliche Kommunikatoren als Gesetzgeber auftreten, zeigte sich schon in der Art, wie der Unterschied zwischen echter und falscher Kommunikation dekretiert wurde. Achten wir jetzt genauer auf den Sprachgebrauch, auf das stereotype "sollen" und "müssen". Die Kirche "muss ihre Verkündigung...mediengerecht anbringen". "Die Medien müssen Werkzeuge zur Humanisierung der Gesellschaft werden" (26). An die vier oben erwähnten Voraussetzungen von Kommunikation muss man sich "mit aller erforderlichen Disziplin" halten (27).

(25) "Die sachgemässe Art der Kommunikation hängt vom Medium ab.", H. D. Bastian, Theologie der Frage, S. 45.

(26) J. Jeziorowski, aaO, S. 318f.

(27) L. K. Grosc, aaO, S. 165.

“Wer die christliche Botschaft vertritt, muss...in seiner Mimik, seinem Schreiben oder seinem Sprechen Demut widerspiegeln” (28). “Christliche Kommunikation sollte den ganzen entarteten Journalismus auf der Welt wie Sauerteig durchdringen” (29). Christliche Kommunikationsmittel sind das Gewissen der Nation “und sie (die Kommunikationsmittel!) sollten sich mit allen Mitteln dagegen wehren, sich aus ihrer den Geschöpfen Gottes nützlichen, wenn auch noch so gefährdeten Position verdrängen zu lassen” (30). Denn christliche Kommunikation stabilisiert die Weltordnung: “In einer Welt, die aus dem Gleichgewicht ist, haben die Christen, die mit Kommunikationsmitteln arbeiten, die Verpflichtung, das Gleichgewicht wiederherzustellen und zu erhalten, so dass alles im Verhältnis zum anderen in der rechten Ordnung ist” (31).

So konkretisiert sich der Totalanspruch christlicher Kommunikation in einer legalistischen Ethik. Dieser Legalismus ist auch dort vorhanden, wo die Aufgaben christlicher Kommunikation in betont kritischer Distanz zur kirchlichen Institution bestimmt werden. “Die Informationspflicht der Kirche erlaubt heute keinerlei Ausnahmen.” “Die Kirche muss exemplarisch Pressefreiheit im eigenen Bereich praktizieren und im Interesse des Menschen für die allgemeine Pressefreiheit mit allen ihr zur Verfügung stehenden Mitteln eintreten” (32).

Wer sich für unentbehrlich hält, muss Gesetze erlassen. Diesem Zwang haben sich auch christliche Kommunikatoren nicht entziehen können.

Legitimation durch das Dogma

Das Bild wird abgerundet dadurch, dass Kommunikation im strengen Sinn dogmatisch verankert und legitimiert wird. Die ersten Sätze im Johannesevangelium weisen hin auf das Geheimnis der Inkarnation, “auf das entscheidende Geschehen der Kommunikation zwischen Gott und Mensch. Kommunikation zwischen Gott und Mensch war nicht möglich, ohne dass das Wort zu den Menschen kam, zum Volk... Kommunikation kam mit nichts weniger zustande als dass Gott Mensch, das Wort Fleisch: Worte, Taten und Ereignisse wurden. — Am Anfang unserer Überlegungen zur Kommunikation als Beitrag zum Verständnis ist es sehr angebracht, gerade dieses Ereignis der Inkarnation als Ausgangspunkt zu nehmen. Wie im Falle jedes christlichen Dogmas bezeugt die Inkarnation nicht nur eine göttliche Tat, sondern gleichzeitig zeigt sie universal Gültiges auf, das für alles menschliche Leben eine tiefe Bedeutung besitzt. Im Lichte der Inkarnation gesehen, schliesst wahre Kommunikation die persönliche Begegnung und beiderseitige aktive Teilnahme ein. Letztlich ist Kommuni-

(28) E. V. Bajedo, aaO, S. 133.

(29) E. V. Bajedo, aaO, S. 135, vgl. S. 135-137.

(30) E. V. Bajedo, aaO, S. 137.

(31) E. V. Bajedo, aaO, S. 139.

(32) J. Jeziorowski, aaO, S. 318, 319f.

kation nur dann möglich, wenn alle Beteiligten auf derselben Ebene, der wahrhaft menschlichen Ebene stehen" (33). In dieser Ableitung ist die Rechtfertigung der aktuellen Kommunikationsdebatte durch das christliche Dogma stringent. Was wahre Kommunikation ist, ergibt sich direkt aus dem christlichen Zentraldogma. Von dieser Legitimierung durch das Dogma oder die Heilsgeschichte ist der Schritt zum Absolutheitsanspruch christlicher Kommunikation dann nicht mehr gross. Wenn Christus als Wort Gottes Gottes Kommunikationsmittel ist, liegt die Behauptung nicht fern, dass "Massenkommunikationsmittel...eigens zu dem Zweck geschaffen wurden, der Welt Christus zu verkündigen" (34), wie sich umgekehrt der Vorschlag nahelegt, "'Leib Christi' unter heutigen Bedingungen als 'kommunikatives Team Christi' zu interpretieren" (35).

Die Beobachtungen über bestimmte Tendenzen und Motive, die sich im kirchlichen Raum gegenwärtig mit dem Begriff der Kommunikation verbunden haben, hatten in Umrissen das Modell einer autoritativen Heilsanstalt sichtbar werden lassen. Dieser Skizze sei noch ein letzter Strich hinzugefügt. Für den Protestantismus ist das Problem der Kontinuität mit sich selber charakteristisch — im Gegensatz zu einer Heilsanstalt, die — selber unwandelbar — eine unwandelbare Wahrheit verwaltet: Hier gibt es nicht die Not der Vermittlungen. Man kann unvermittelt die Zeiten überspringen. Geschichte ist kein zentrales theologisches Problem. Dieses unvermittelte Hin und Her zwischen Kommunikationsproblemen unserer Zeit und der Kommunikation Gottes mit den Menschen in Christus fügt sich in das Gesamtbild ein.

Man behauptete, wie wir sahen, einerseits, dass "wahre" Kommunikation nur theologisch, christologisch und mithilfe der Kirche zu verstehen und auszuüben sei: Die christliche Tradition hütet die Kriterien wahrer Kommunikation. Und man konnte umgekehrt geltend machen, dass das christliche Dogma eben auf das hinausläuft, was heute in aller Munde ist: Kommunikation. So erscheinen in der gegenwärtigen Kommunikationsdebatte Absolutheitsanspruch und Apologetik als zwei Seiten derselben Münze. Sie hat offenbar nichts an Wert verloren.

ALTERNATIVEN

Das Ziel: Verfremdung

Was Karl Jaspers, die altprotestantische Orthodoxie und das Neue Testament zum Thema Kommunikation zu sagen haben, ist

(33) M. Juva, Stimme der Sprachlosen sein. Die Verantwortung der Christen für die Kommunikation, in: Lutherische Monatshefte 1972, S. 231.

(34) E. V. Bajedo, aaO, 138.

(35) U. Duchrow, Leib Christi und moderne Kommunikationsstrukturen, in: ZEE 1969, S. 164-178, dort S. 178. Beinahe schon karrierierend wirken folgende Identifikationen bei B. Klaus, aaO, S. 55: Jesus Christus ist "Generalkommunikator", "Informationsquelle für die gegenwärtigen Kommunikatoren ist die Bibel". Sie enthält als "Nachrichtenspeicher" den "Informationskern." "Die Fülle der gespeicherten Informationen ist das 'Aussagegut' der Bibel" usw. Vgl. auch folgende Formulierungen bei H. D. Bastian, aaO, S. 350f: "Das Kerygma ist Auftakt der christlichen Kommunikation, von der es einen Teil darstellt." "Das Fragen ist die Kommunikationsform des Kreuzes im Dasein des Menschen und der Gesellschaft."

im Vergleich zu dem eben skizzierten Verständnis von Kommunikation "befremdlich" im Vollsinn des Wortes. Der Zweck dieser Konfrontation lässt sich mit Worten Bertold Brechts beschreiben. "Der Zweck dieser Technik des **Verfremdungseffekts**" ist es, "eine untersuchende, kritische Haltung" zu ermöglichen (36).

Die Wissenschaftler, so sagte Brecht, haben sich der Methode der Verfremdung schon lange bedient. "Um das Ding zu begreifen, tun sie, als begriffen sie es nicht; um Gesetze zu entdecken, bringen sie die Vorgänge in Gegensatz zu überkommenen Vorstellungen; dadurch arbeiten sie das **Krasse, Besondere** der eben studierten Erscheinung heraus. Gewisse Selbstverständlichkeiten werden so nicht selbstverständlich, freilich nur, um nun wirklich verständlich zu werden" (37).

Verlassen wir also in dieser Absicht das "hypnotische Feld" (38) gegenwärtiger Kommunikationsthematik.

Karl Jaspers

Im zweiten Band der "Philosophie" von Karl Jaspers ("Existenzerhellung") spielt "Kommunikation" eine hervorragende Rolle. Im Gegensatz zu der Konturlosigkeit, die der Begriff mittlerweile angenommen hat, setzt das Verständnis von Kommunikation bei Jaspers eine Reihe von bestimmten Distinktionen voraus. Davon seien hier nur die folgenden genannt, eben weil sie sich dem heutigen Kommunikationsverständnis sperren.

1. Zu unterscheiden sind Daseinskommunikation und existentielle Kommunikation. Daseinskommunikation ist das Leben mit den Anderen, besteht in den mannigfachen Gemeinschaftsbeziehungen. Sie sind Voraussetzungen allen Daseins und sind Gegenstand der Erforschung durch Soziologie und Psychologie. Diese Daseinskommunikation "ist aber als solche nie schon diejenige, welche ich als mögliche Existenz eigentlich will" (39). Vielmehr ist die Erfahrung des Ungenügens an dieser blossen Daseinskommunikation der Antrieb zur existentieller Kommunikation. In der existentiellen Kommunikation, in der ich in Beziehung zum Andern trete, werden mein eigenes Selbst und das des Anderen zugleich aus nichts erschaffen. Das Selbstwerden in der Kommunikation erscheint als wechselseitige creatio ex nihilo (40). "Existentielle Kommunikation ist nicht vorzumachen und nicht nachzumachen, sondern schlechthin in ihrer jeweiligen Einmaligkeit. Sie ist zwischen zwei Selbst, die nur diese und nicht Repräsentanten, darum nicht vertretbar sind. Das Selbst hat seine Gewissheit in dieser Kommunikation als der absolut geschichtlichen, von aussen unerkennbaren. Allein in ihr ist das **Selbst für das Selbst in gegenseitiger Schöpfung**. In geschichtlicher Entscheidung hat es durch Bindung

(36) B. Brecht, Kurze Beschreibung einer neuen Technik der Schauspielkunst, die einen Verfremdungseffekt hervorbringt, in: Gesammelte Werke, Band 15, werkausgabe edition suhrkamp, 1967, S. 341ff, das Zitat S. 341, vgl. S. 378.

(37) B. Brecht, aaO, S. 360, vgl. S. 362.

(38) B. Brecht, aaO, S. 341.

(39) K. Jaspers, Philosophie, 3. Aufl., 2. Bd.: Existenzerhellung, 1956, S. 51.

(40) K. Jaspers, aaO, S. 70.

an sie sein Selbstsein als isoliertes Ichsein aufgehoben, um das Selbstsein in Kommunikation zu ergreifen" (41). Nicht in der Daseinskommunikation, sondern in der existentiellen Kommunikation, deren Notwendigkeit objektiv unbegreiflich ist, "werde ich mir mit dem Andern offenbar" (42).

2. Jaspers spricht von der Enge und der Weite der existentiellen Kommunikation. Die existentielle Kommunikation kann nie der Zweideutigkeit entrinnen. "Ich zerstöre schon Kommunikation, wenn ich sie mit möglichst Vielen suche. Will ich allen, d. h. jedem der mir begegnet, gerecht werden, so erfülle ich mein Dasein mit Oberflächlichkeiten und versage mich wegen einer imaginären universalen Möglichkeit der je einzigen geschichtlichen Möglichkeit in ihrer Begrenzung" (43). Wirkliche Kommunikation hat als ihren Preis den Ausschluss anderer Kommunikationsmöglichkeiten. Das heisst: existentielle Kommunikation lässt den Menschen schuldig werden. "Mit dem Ursprung des kommunikativen Selbstbewusstseins ist die objektive Enge seiner Erscheinung als unausweichliche Schuld verknüpft; aber in ihr entspringt auch erst echte Weite" (44).

3. Gegenüber dem umlaufenden Ideal von Kommunikation ist es von Wichtigkeit, dass für Jaspers der "Mangel in der Kommunikation" (45) zur Kommunikation selbst konstitutiv hinzugehört. "Kommunikation... ist... wirklich als Bewusstsein des Mangels ihrer selbst" (46). Dieser Mangel in der Kommunikation hat verschiedene Gestalten. Da ist die sublimen Trauer über das Nichtzustandekommen absoluter Kommunikation, eine Erfahrung, die unser Leben leise durchzieht: "der Schmerz nicht verwirklichter Kommunikationsmöglichkeiten". Da ist das Schweigen. Zwar ist das Schweigen nicht nur das Erlöschensein der Daseinskommunikation, sondern es besitzt eine eigene Aktivität und wird insofern "Funktion im Kommunizieren selbst" (47). Dennoch ist Schweigen als Ausdrucksarmut Mangel in der Kommunikation (48). Ähnliches gilt von der Einsamkeit. Kommunikation ist nicht ohne Einsamkeit. Sie ist "in der Kommunikation der **unaufhebbare Pol**"; aber sie ist eben auch "der gegenwärtige Mangel kommunikativer Bindung an Andere und die Ungewissheit seiner Aufhebbarkeit" (49).

4. Jaspers kennt die Frage nach dem Verhältnis von "Kommunikation und Inhalt" (50). Das Ziel, "dass Seele mit Seele

(41) K. Jaspers, aaO, S. 58; vgl. S. 106: "Kommunikation ist für den Menschen entscheidender Ursprung nur, wenn die endgültige Geborgenheit in selbst-losen Objektivitäten: in der Antwort eines Staates und einer Kirche, in einer objektiven Metaphysik, einer gültigen sittlichen Lebensordnung, einem ontologischen Seinwissen fehlt."

(42) K. Jaspers, aaO, S. 64; vgl. S. 65: "Dieser Prozess des Wirklichwerdens als Offenbarwerdens vollzieht sich nicht in isolierter Existenz, sondern nur mit dem Andern. Ich bin als Einzelner für mich weder offenbar, noch wirklich. Der Prozess des Offenbarwerdens in der Kommunikation ist jener einzigartige Kampf, der als Kampf zugleich Liebe ist."

(43) K. Jaspers, aaO, S. 60.

(44) ebd.

(45) K. Jaspers, aaO, S. 73ff.

(46) K. Jaspers, aaO, S. 73.

(47) K. Jaspers, aaO, S. 74.

(48) Vgl. K. Jaspers, aaO, S. 75.

(49) K. Jaspers, aaO, S. 79.

(50) K. Jaspers, aaO, S. 67ff.

schleierlos ohne alle Bindung in der Äusserlichkeit des Weltenseins in Eines schlage", entspringt einem Ideal von Kommunikation, das die Bedingungen unserer irdischen Kommunikation unter sich lassen will (51). Eben diese Bedingungen schliessen es aus, dass existentielle Kommunikation ohne Inhalte sein kann. Vielmehr offenbaren und bewahren diese Inhalte die Kommunikation. Blosser Unmittelbarkeit des Kontakts ist unfähig zur durchsichtigen Rechenhaftigkeit über sich selbst. Die Inhalte sind es, die die Reduktion der Kommunikation auf die "reine Innerlichkeit" (52) verhindern. In der Welt können wir uns "nicht unmittelbar, sondern nur durch die Medien der Inhalte(!)" treffen (53). Die Medien existentieller Kommunikation sind die Weltinhalte, die irdischen Aufgaben und Zwecksetzungen mit ihrer "Härte des undurchdrungenen Daseins" (54). So gilt für das Verhältnis zwischen Inhalten und existentieller Kommunikation das Zwiefache: "Ohne Weltinhalte hat existentielle Kommunikation kein Medium ihrer Erscheinung, ohne Kommunikation werden Weltinhalte sinnlos und leer. Dass Weltinhalte ernst genommen werden, gibt der möglichen Existenz erst Dasein; dass es auf das Sein möglicher Existenz ankommt, nimmt in der Kommunikation den Weltinhalten erst ihre sonst aus Vergänglichkeit und Gleichgültigkeit entspringende Öde" (55).

Die altprotestantische Orthodoxie

Die Lehre von der *communicatio idiomatum*, der wechselseitigen Gemeinschaft in den Besonderheiten, hat seit den Tagen der Alten Kirche einen festen Sitz in der traditionellen Christologie. Ist es denn, so mag man von der heutigen Debatte über Kommunikation aus fragen, nicht absurd, die alte Lehre von der *communicatio idiomatum* als Frage an das eigene Verständnis von Kommunikation ins Spiel zu bringen? Es liegen doch Welten dazwischen. Dass dem so ist, muss aber nicht unbedingt zu Lasten der Lehre von der *communicatio idiomatum* gehen (56). Jedenfalls haben die alten Dogmatiker in unüberbietbarer Klarheit ausgesprochen, was sie unter *communicatio* verstehen.

1. So ist die Lehre von der *communicatio idiomatum* ausgezeichnet durch eine vorbildliche begriffliche Akkuratheit. Sie ruht auf philosophischen Voraussetzungen, die freilich nicht mehr die unseren sein können. Aber diese philosophischen Voraussetzungen des theologischen Denkens werden nicht verschleiert, sondern sind als solche klar erkennbar.

(51) K. Jaspers, aaO, S. 67.

(52) K. Jaspers, aaO, S. 68, vgl. dazu S. 108f.

(53) K. Jaspers, aaO, S. 68.

(54) K. Jaspers, ebd.

(55) K. Jaspers, aaO, S. 69.

(56) Immerhin ist sie ja nicht Resultat blosser Repristinatio, sondern ist gerade in ihrer orthodoxen Gestalt ohne die Mitwirkung der "theologi moderni" nicht denkbar, vgl. J. W. Baier, *Compendium theologiae positivae* (1664), Neuaufl. Berlin 1864, S. 358. Zur kritischen Beurteilung Fr. Schleiermachers, *Der christliche Glaube*, 2. Aufl. Berlin 1831, § 97, 5 und W. Elert, *Der christliche Glaube*, 5. Aufl. 1960, S. 322ff.

2. Diese Lehre hat im Zusammenhang der Christologie einen eindeutigen Sinn. Sie ist eine zwingende Konsequenz aus der Lehre von der *communio naturarum Christi*. Und sie begründet ihrerseits Konsequenzen, die in der Versöhnungslehre und im Bekenntnis zum erhöhten Christus wirksam werden (57). So hat diese Lehre eine klare Funktion innerhalb des dogmatischen Systems.

3. Weil die *communicatio idiomatum* ein unerlässliches Interpretament für die alte Christologie im Rahmen des orthodoxen Systems darstellt, wird *communicatio* nicht absolut oder pauschal gebraucht, sondern verlangt stets den Genetiv. Es bleibt nicht im Unklaren, wer in Kommunikation steht: die göttliche und die menschliche Natur Christi einerseits und die Naturen und die Person Christi andererseits (58).

4. Von dieser klar definierten *communicatio* wird gesagt (59): Sie ist "real". Real heisst: sie besteht "mit der Tat und Wahrheit" (60). Diese Realität der *communicatio* wird zunächst via negationis herausgearbeitet. Die *communicatio* ist nicht real, wenn sie nur verbal oder ideell bleibt. Sie begründet nicht die Gleichheit oder die Mehrheit der "Kommunikatoren". Reale *communicatio* ist schliesslich weder zufällige noch wesensmässige Kommunikation. (Man könnte erwägen, ob diese Negationen nicht die prinzipiellen Grenzen aller irdischen Kommunikation im Blick haben.)

Positiv wird die Realität der *communicatio* durch folgende Bestimmungen gesichert: Sie hebt die Trennung, nicht aber den realen Unterschied zwischen beiden Substanzen auf. Sie besteht zwischen zwei völlig vereinten Substanzen. Und sie ist persönlich und übernatürlich.

In zweierlei Hinsicht übersteigt diese *communicatio* unsere Erfahrungen von Kommunikation.

1. Diese Kommunikation ist vorgegeben. Sie "besteht". Ihr fehlt nichts. Alle eben genannten Distinktionen über die *communicatio idiomatum* legen diese Kommunikation nur aus, machen sie verständlich. Die Aussagen über die *communicatio idiomatum* haben allesamt deskriptiven Charakter. Sie laufen nicht auf eine Forderung nach Kommunikation hinaus. Sie exegisieren vielmehr das Pro nobis dieser *communicatio*. Sie ist Tat Gottes, nicht Ergebnis menschlicher Kommunikationsbemühungen.

2. Im Gegensatz zu der Kommunikation, wie wir sie kennen, praktizieren und fordern, bedarf die *communicatio idiomatum* keiner Kommunikationsmedien. Die *communicatio idiomatum* erlitt eine Einbusse an Realität, wenn sie ohne Medium nicht sein könnte. Die *communicatio* besteht ja zwischen zwei vollkommen und innerst vereinten Substanzen, die aneinander Anteil geben; sie

(57) Vgl. J. W. Baier, aaO, S. 350ff und W. Elert, aaO, S. 330.

(58) Vgl. den prägnanten Satz J. Gerhards "Communicatio idiomatum est naturae ad personam, vel naturae ad naturam." bei Hch. Schmid, Die Dogmatik der ev.-luth. Kirche... 7. Aufl., 1893, S. 235.

(59) Das Folgende nach D. Hollaz, Examen theologicum acroamaticum, 4. Aufl. Rostock und Leipzig 1725, übersetzt bei E. Hirsch, Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik, Neudruck 1951, S. 321ff.

(60) Zu dieser häufigen Formel vgl. FC, SD VIII, 14 (=BSLK, 1930, S. 1021), sowie FC, SD VIII passim.

ist eine Explikation der *communio naturarum*. Das stehende Beispiel ist die Einheit zwischen Feuer und Eisen im glühenden Eisen oder die von Leib und Seele: erst beide zusammen konstituieren den einen Menschen (61). Wenn man so will: beide sind Mittel für das, was sie erst miteinander sind. Aber um das zu werden, ist kein Drittes (weder ein Kommunikationsmedium zur Schaffung von Kontakten im technischen Sinn, noch ein vermittelnder Stoff oder Inhalt) nötig.

Nur innerhalb der Christologie haben die alten Dogmatiker von wahrer und realer Kommunikation sprechen können. Im Zusammenhang der Christologie musste Kommunikation etwas uns vorgegebenes sein und keines Mediums bedürfen.

Auch heutzutage wird von echter, wahrer, eigentlicher, wirklicher Kommunikation gesprochen. Aber dabei markieren die Adjektive jeweils eine Forderung: Kommunikation ist nicht vorgegeben, sondern muss hergestellt werden; sie ist nicht unmittelbar, sondern bedingt durch die Medien — wenn sie nicht mediengerecht ist, ist sie keine "wirkliche" Kommunikation. Diese Forderung nach Kommunikation wird deshalb so laut erhoben, weil wir uns ihr immer wieder entziehen. Passiv teilhaben an einer Kommunikation, die nicht erst von uns geschaffen werden muss, eintreten in einen Kommunikationszusammenhang, in dem wir ganz aufgehen können, Flucht in die un-verbindliche Unmittelbarkeit hoher Augenblicke, wo die Kommunikation desto intensiver erscheint, je weniger sie der Kommunikationsmittel (seien es technische Medien oder Sachinteressen, in denen sich Kommunikation konkretisiert) zu ihrer Realisierung bedarf — diese Tendenzen sperren sich gegen die Forderung der Kommunikation. In ihnen sind Motive wirksam, die in der *communicatio idiomatum*, im christologischen Kontext fest verankert waren.

Vielleicht darf man die offenkundigen Fluchtversuche vor den Kommunikationsforderungen unserer Tage als einen Hinweis darauf verstehen, dass die Erinnerung an die *communicatio idiomatum* doch mehr austrägt als eine sachlich überflüssige historische Reminiszenz. Hier war reale *communicatio*, Kommunikation in Tat und Wahrheit, eben gar keine menschliche Möglichkeit, sondern ein Ausweis der Majestät Christi, eine Erklärung des uns in Christus zugewendeten Heils (62). Nur innerhalb der Christologie hatte es daher einen Sinn, von realer Kommunikation zu sprechen, und dieses Sprechen und der *communicatio idiomatum* als der einzig realen Kommunikation stand ausdrücklich unter dem Vorbehalt des "Ineffabile" (63).

(61) Vgl. FC, SD VIII, 19 (= BSLK, 1930, S. 1023) und die Polemik gegen die häretische Lehre Nestors und Pauls v. Samosata, "duas naturas, separatim seu seorsim se habentes, et omnimodo ad se invicem incommunicabiles esse" bei L. Hutter, *Compendium locorum theologicorum* (1610), ed. W. Trillhaas 1961 (Kl. Texte 183), S. 10 und dazu FC, SD VIII, 16 (= BSLK, 1930, S. 1022).

(62) "Quapropter ad recte declarandum maiestatem Christi vocabula (de reali communicatione) usurpavimus, ut significarem communicationem illam vere et re ipsa... factam esse." FC, SD VIII, 63 (= BSLK, 1930, S. 1037f).

(63) FC, SD VIII, 19 (= BSLK, 1930, S. 1023).

Das Neue Testament

Blicken wir zuletzt auf das Neue Testament. Das Schlagwort Kommunikation wird, wie wir sahen, heute christlich rezipiert und usurpiert durch den Hinweis, dass z. B. Joh. 1, 14 den "Schriftgrund" der Kommunikation darstelle. Es fällt dabei zunächst auf, dass so die Kommunikationsprobleme souverän übergangen werden, mit denen sich die neutestamentliche Wissenschaft seit eh und je beschäftigt. Denn die Fragestellungen von Traditions-, Redaktions- und Formgeschichte, unter denen die Weitergabe und formale und inhaltliche Modifizierung der Christusbotschaft untersucht wird, haben doch unübersehbare kommunikationswissenschaftliche Aspekte, ganz zu schweigen von der Tatsache, dass das NT zum grossen Teil aus Briefliteratur besteht. Es wäre sachgemässer, sich auf diese Tatbestände zu beziehen, wenn man heute von christlicher Kommunikation spricht. Wir wollen aber diesen Gedanken hier nicht weiter verfolgen, wenn wir nach "Kommunikation im Neuen Testament" fragen.

Das neutestamentliche Äquivalent zu Kommunikation ist "koinonia" (64). Dabei ist koinonia ein vielschichtiger Begriff. Das Substantiv koinonia kommt im Neuen Testament knapp zwanzigmal vor und wird in der Vulgata mit fünf verschiedenen Begriffen wiedergegeben, nämlich: communicatio, communio, collatio, participatio, societas (65). Aufs ganze gesehen kann das Folgende zum Verständnis von koinonia im Neuen Testament gesagt werden.

1. Koinonia ist im Neuen Testament stets auf die christliche Gemeinde bezogen. Von koinonia kann nur im Blick darauf gesprochen werden, was sie glaubt und wie sie in der Welt existiert. Die koinonia, von der das Neue Testament Zeugnis ablegt, ist immer schon als christliche Koinonia qualifiziert (vgl. dazu unten Punkt 7).

2. Das heisst: Koinonia ist zu allererst koinonia "passiva". Die koinonia der Christen untereinander ist gegründet in ihrer koinonia mit Gott (1. Joh 1). Dass die Christen zu Genossen Christi erhoben werden und in eine "mystische" Gemeinschaft mit dem Erhöhten treten (66), beruht auf der Tat Gottes, auf seiner Berufung. "Gott ist treu, durch welchen ihr berufen seid zur koinonia seines Sohnes Jesus Christus, unsers Herrn." (1. Kor 1, 9)

3. Das Gott es ist, der in die koinonia seines Sohnes Jesus Christus beruft, findet seine Entsprechung darin, dass die Christen von der koinonia als von einer Teilhabe sprechen (67). Sie haben Anteil nicht nur am Leiden, sondern gleichfalls an der Herrlichkeit Christi (vgl. die Verben mit syn-, vor allem Rm 6, 4ff). Wenn

(64) Vgl. H. Seesemann, Der Begriff koinonia im NT, 1933, F. Hauck, ThWBNT III, 1938, S. 804ff.

(65) Der Begriff henosis, der bei der altkirchlichen Ausbildung des christologischen Dogmas mit koinonia gleichgesetzt wurde (vgl. FC, SD VIII, 22 (= BSLK, 1930, S. 1024), kommt im NT nicht vor.

(66) Vgl. F. Hauck, aaO, S. 805.

(67) Koinonia "hat diesen Sinn der objektiven Teilhabe und wird durch unseren viel zu subjektiv gefärbten Begriff "Gemeinschaft" "nicht gedeckt." G. Bornkamm, Herrenmahl und Kirche bei Paulus (Ges. Aufsätze, Bd. II, 1959), S. 157, Anm. 33.

Paulus an den Briefeingängen für den festen Glauben der Leser dankt, so dankt er (Phil 1, 5) für die von Anfang an ununterbrochene Teilhabe am Evangelium, und Phil 1, 6 macht vollends klar, dass Gott es ist, der dieses Teilhaben anfängt und vollendet (vgl. auch Phil 6 und die Teilhabe am Geist 2. Kor 13, 13).

4. Der Gabecharakter der koinonia wird besonders dadurch evident, dass Paulus die im Abendmahl verwirklichte Gemeinschaft mit Christus als koinonia bezeichnet (68). Über die Art des Zustandekommens dieser Gemeinschaft im Abendmahl sagt Paulus nichts (69). Es kommt vielmehr auf das Faktum der koinonia, der Teilhabe an dem für uns Gestorbenen und im Sakrament Gegenwärtigen an. Das Brechen des Brotes und das Segnen des Kelches ist Zusammenschluss und Anteilerschaft mit dem himmlischen Christus, der für Paulus mit dem irdischen identisch ist.

5. Diese Gemeinschaft mit Christus konstituiert die koinonia der Christen untereinander, sowohl unter den Mahlgenossen, wie unter allen Gliedern des Leibes Christi (1. Kor 10, 17; 12, 12ff). Innerhalb der durch die koinonia passiva konstituierten christlichen Gemeinde kann darum nun von einer wechselseitigen koinonia activa und passiva gesprochen werden, vom Anteilgeben und Empfangen von koinonia, von der koinonia, die die Christen untereinander selbst austeilten und empfangen. So kann eine Geldsammmlung, eine Kollekte zum Ausdruck der koinonia unter den Heiligen werden, bzw.: koinonia nimmt den konkreten Sinn "Kollekte" an (Rm 15, 25; 2. Kor. 9, 13; 8, 4). Diese koinonia ist gegenseitiges Teilgeben und Teilnehmen. Dafür ist die Kollekte für die Heiligen in Jerusalem nur ein möglicher, situationsbedingter Ausdruck. Gal 2, 9 zeigt, dass das Geben der rechten Hand (koinonia) die Gemeinschaft unter den Christen repräsentieren kann. Schliesslich sei auf Act 2, 42, die viel bekrittelte "Idealisierung" der Urgemeinde, verwiesen. Aber auch hier steht, unabhängig davon, ob der urchristliche Gottesdienst oder das ganze Gemeindeleben im Blick ist (70), koinonia für eine Gemeinschaft, die durch Gottes Tun konstituiert wurde. Sie setzt die Erfüllung der Joelweissagung voraus, dass Gott seinen Geist auf alles Fleisch ausgegossen wird (Ac 2, 14ff).

6. Diese koinonia, die die Christen untereinander ausüben und die die verschiedensten Formen annehmen kann, war auf der koinonia gegründet, zu der Gott berufen hat. Sie ist der Grund, von dem aus die Identifizierungen von Kollekte und koinonia, Handschlag und koinonia begriffen werden können; auch Act 2, 42 war ja davon nicht abgelöst. Deshalb wird aber nun ein letztes verständlich.

7. Koinonia ist immer exklusiv. Diese paradoxe Aussage ist gleichwohl zentral für das Neue Testament. "Welche koinonia besteht zwischen Licht und Finsternis?" fragt Paulus 2. Kor. 6, 14.

(68) "Im Sakrament werden die Gläubigen in den Herrschaftsbereich Christi hineingenommen." (G. Bornkamm, aaO, S. 164, vgl. S. 164-166).

(69) Etwa in dem religionswissenschaftlich belegten Sinn, dass der Essende sich die Gottheit material einverleibt, vgl. F. Hauck, aaO, S. 806, Anm. 59.

(70) Vgl. dazu E. Haenchen, Die Apostelgeschichte, MeyerK, 13. Aufl., 1961, S. 153.

Die exklusive Kommunikation zwingt das Gottesvolk zur **Scheidung**. Es wird aufgefordert, "Babel" zu verlassen, um keine Gemeinschaft an seiner Sünde und seiner Strafe zu haben (Apk. 18, 4). Dass christliche koinonia zur Scheidung zwingt, bzw. sie voraussetzt, ist bei der Diskussion über die Teilnahme der Christen an der koinonia des Teufels deutlich (1. Kor. 10, 14ff). Die Teilnehmer an heidnischen Kultmahlen werden für Paulus selbstverständlich Teilhaber an den Teufeln. Weil koinonia hier religiös, ja sakramental verstanden ist, weil sie die von der Gottheit im Kultmahl den Ihren gespendete koinonia passiva ist, deshalb ist für Paulus eine koinonia zwischen der heidnischen und der christlichen koinonia ausgeschlossen, deshalb kann es keine koinonia zwischen den beiden koinonia geben (71).

Abschluss

Die Heterogenität der Äusserungen des Neuen Testaments, der Orthodoxie und der Existenzherhellung Karl Jaspers' über Kommunikation dürfte evident geworden sein. Ihre Gemeinsamkeit würde einzig darin bestehen, dass sie allesamt sich nicht von der Kommunikation vereinnahmen lassen, die heute gang und gäbe ist. Das war der beabsichtigte Verfremdungs-effekt. Er soll jetzt nicht durch den Versuch einer abschliessenden Harmonisierung verdrängt werden.

Nur dies sei, im Anschluss an das zum Neuen Testament Gesagte, noch hinzufügt. Zur Klärung der in Kirche und Theologie vielberufenen "christlichen Kommunikation" dürfte es hilfreich sein, nach der menschlichen Kommunikabilität (72) der im NT bezeugten koinonia zu fragen. Diese Fragestellung könnte zur Erschwerung und dadurch zur Versachlichung und Entwirrung der gegenwärtigen Debatte über christliche Kommunikation beitragen. Es würde dabei offenkundig werden, was die so verschiedenen Stimmen von Karl Jaspers, der Orthodoxie und des Neuen Testaments erkennen liessen, dass "in der Kategorie der Kommunikation ein nicht funktionalisierbarer Rest" steckt. Bisläng ist diese Beobachtung in einer kleinen Anmerkung verborgen (73). Aber sie gehört

(71) Zum ethischen Aspekt christlicher Koinonia vgl. P. L. Lehmann, *Ethik als Antwort, Methodik einer Koinonia-Ethik* (1963), deutsch 1966. Er versteht unter koinonia die ethische Wirklichkeit des christlichen Glaubens und kennzeichnet sie in vierfacher Hinsicht. 1. Die Kirche ist als die koinonia "die gemeinschaftsbildende Wirklichkeit der Gegenwart Christi in der Welt". 2. Die Gläubigen sind dafür verantwortlich, dass die noch ungläubigen Miterben in die koinonia hineingezogen werden. 3. Als Leib Christi ist die koinonia eine lebendige, pluriforme Gemeinschaft. 4. "Die ethische Wirklichkeit der Kirche ist die Aufverbauung ihrer selbst in der Liebe, dadurch, dass Christus, das Haupt, in ihr wirkt; und diese ethische Wirklichkeit ist die koinonia." (S. 38-49), die Zitate S. 42 und 46). — Fraglich ist freilich, ob eine christliche Ethik, so wie es in diesem Buch geschieht, lediglich auf den innerkirchlichen Kontext bezogen bleiben kann.

(72) Vgl. W. Trillhaas, *Dogmatik*, 3. Aufl. 1972, S. 30ff ("Die Mittelbarkeit des Glaubens").

(73) Vgl. U. Duchrow, *Leib Christi und moderne Kommunikationsstrukturen*, in *ZEE* 1969, S. 178, Anm. 11. In ähnliche Richtung gehen Aussagen wie die, dass die Wahrheitsfrage durch die Kommunikationswissenschaft nicht entschieden werden und kein kommunikativer Akt den Glauben schaffen kann, vgl. M. Josuttis, *Verkündigung als kommunikatives und kreatives Geschehen*, in *EvTh* 1972, S. 10, 14. Vgl. auch H. Pross, *Moral der Massenmedien. Prolegomena zu einer Theorie der Publizistik*, 1967, S. 234-237.

in den Text all derer, die sich heute um echte christliche Kommunikation bemühen und von der Möglichkeit einer Theologie der Kommunikation fasziniert werden (74).

(74) Diese Ausführungen wurden als Referat auf einem Studienkolleg der Evangelischen Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien für Kandidaten zum 2. theologischen Examen im Juli 1972 an der Theologischen Fakultät in São Leopoldo, RS, Brasilien, vorgetragen.