

Wolfgang Bartholomäus

## Kommunikation in der Kirche

Aspekte eines theologischen Themas

### *Kommunikation als Thema der Theologie*

Ist «Kommunikation» ein theologisches Thema? Man möchte die Frage negativ beantworten. Bezieht sich nämlich «Kommunikation» nicht nur auf eine kirchliche Aufgabe neben anderen, sondern auf einen Aspekt der Kirche selbst, dann sucht man Wort und Sache in der Theologie vergebens<sup>1</sup>. Tatsächlich ist Kommunikation mehr als nur eine Region kirchlicher Praxis. Sie meint eine Dimension des Seins und Handelns der Kirche selbst. Es gibt an der Kirche nichts, was sich gegen eine theologisch-kommunikationstheoretische Bearbeitung sperren könnte.

Das angezeigte Defizit ist verständlich. Wer nämlich Kommunikation zum Thema der Theologie macht, der kümmert sich nicht in erster Linie um das Wesen und den Sinn von Seienden (Texte, Traditionen, Personen, Institutionen), wie es die Theologie traditionellerweise tut. Ihn beschäftigen die Beziehungen und Wechselwirkungen zwischen Seienden<sup>2</sup>. Seiendes wird unter dem Interesse daran bearbeitet, in welcher Weise es miteinander in Beziehung steht und aufeinander wirkt. Wer oder was es in sich ist, das kommt in Funktion zu diesem leitenden Interesse in den Blick. «Orientiert am Thema Kommunikation ist die Theologie nicht exegetisch oder systematisch..., sondern praktisch»<sup>3</sup>. Sie wird analytisch und prospektiv. Dazu schränkt sie syntaktische und semantische Fragen, Fragen nach der Verknüpfung und Bedeutung von Seienden nicht unbedingt ein. Sie weitet ihren Fragehorizont aber pragmatisch aus. Theologie wird zu einer Wissenschaft, die über Beziehungen und Wirkungen in der Kirche aufklärt und Impulse zu deren Verbesserung gibt, auch und gerade da, wo sie durch selbst hervorgebrachte ideologische Elemente gestört sind.

Die Bedeutung des Themas Kommunikation läßt sich erst ermessen, wenn man sich klar macht, daß die Kirche nicht nur da Beziehungen unterhält und Wirkungen erzielt, wo sie diese will. Kommunikatives Handeln wird definiert durch den kommunikativen Effekt. Der aber läßt sich jedem menschlichen Verhalten zusprechen. Darum kann man nicht *nicht* kommunizieren, wie P. Watzlawick als metakommunikatives

Axiom formuliert<sup>4</sup>. «Handeln oder Nichthandeln, Worte oder Schweigen haben alle Mitteilungscharakter»<sup>5</sup>. Bisher scheint die Kirche blind zu sein gegenüber diesem Zwang zu permanenter Kommunikation. Der Vatikan und das Ordinariat, die Priesterkleidung und das Pfarrhaus, das Auto des Bischofs und das Hobby des Pfarrers, die Art und Weise, wie in der Kirche theologische Auseinandersetzungen geführt werden und wie man die Frau in der Kirche behandelt – das alles sind Zeichenwirklichkeiten, die Nachrichten übermitteln. Sie gilt es unter theologisch-kommunikationstheoretischer Perspektive zu bearbeiten. Ein paar Aspekte werden in folgendem entfaltet.

Macht die Theologie Kommunikation zu ihrem Thema, kommt sie mit außertheologischen Wissenschaften in Kontakt. Dabei kann es nicht in erster Linie darum gehen, sich ihrer Erkenntnisse zur Verbesserung kirchlicher Kommunikationstechniken zu bedienen. Natürlich sollen auch technologische Defizits aufgeholt werden. Doch zielt die praktisch gewordene Theologie vor allem auf Praxis, nicht auf Technik: auf die Sinnorientierung kirchlichen Handelns und deren Ermöglichung, nicht auf die Effektivierung von Mitteln. Sie sieht sich darum auch mit den anthropologischen Implikationen der Wissenschaften konfrontiert. Tritt die Kommunikationsforschung unter der Zielfrage an, ob es einen Kanon von Prinzipien gibt, nach denen man voraussagen kann, welche Wirkung eine Mitteilung auf einen Empfänger ausübt<sup>6</sup>, dann verdinglicht sie notwendig den Empfänger von Mitteilungen, insofern sie unterstellt, menschliche Subjekte würden durch Mitteilungen kausal determiniert und nicht argumentativ motiviert<sup>7</sup>. Richtet sie sich jedoch auf die «Freilegung der Bedingungen erfolgreicher Verständigung» von Subjekten, die den Erfolg ihrer Verständigung im gemeinsam errungenen Konsens sehen<sup>8</sup>, dann rechnet sie mit Menschen, die fähig und bereit sind, in herrschaftsfreier Kommunikation subjektive Übereinstimmung zu erreichen. In beiden Fällen steht die Theologie vor der Frage, was ihre eigene Tradition ihr erlaubt.

Kommunikation kann auf verschiedene Weise zum theologischen Thema werden. In der biblisch-christlichen Tradition liegen Motive und Impulse für jene Art der Beziehung von Menschen zu Menschen, die Kommunikation genannt wird. Sie sind zur Sprache zu bringen und für kirchliches Handeln fruchtbar zu machen. Dabei können bisher vernachlässigte, vergessene oder gar verdrängte Elemente dieser Tradition neu sichtbar werden. Theologische Arbeit erschöpft sich darin freilich nicht. Kirchliche Kommunikation ist gestört. Gründe dafür mag man in der Tatsache suchen, daß Kommunikation in einer Welt interpersonaler und

sozialer Entfremdung nie wirklich gelingen kann. Doch liegen sie auch in der Kirche selbst. In ihr wirken (pseudo-)theologische Theorien und Ideologien, die Kommunikation verhindern. Im Aufdecken solcher Denk- und Handlungsmuster wird die Theologie kritisch. Da diese Aufgabe noch keine Tradition hat, entstehen bei ihrer Durchführung mehr Fragen als Antworten.

Man sollte den Begriff «Kommunikation» weder informationstheoretisch auf die Übertragung von Nachrichten zwischen Kommunikatoren und Rezipienten verengen, noch ihn verhaltenstheoretisch auf jede Form von Interaktion ausweiten. Kommunikation (im engeren Sinn) ist dann gegeben, wenn gleichwertige Partner (Egalität) Mitteilungen über ihr Denken, Fühlen und Handeln wollen durch Zeichen (symbolische Interaktion) austauschen (Reziprozität) und darin immer zugleich etwas und sich mitteilen (Inhalts- und Beziehungsaspekt von Kommunikation). Kommunikation beruht nicht auf Ursache-Wirkungs-Zusammenhängen, auch nicht auf Reiz-Reaktions-Kopplungen, sondern auf dem Austausch von Mitteilungen in Zeichen, die sich an die Vernunft des Partners richten und auf Verständigung zielen. Die Partner der Kommunikation sind als Kommunikationssystem interpretierbar.

In Kommunikation mit anderen bildet das Individuum alle Formen seiner Lebensäußerung aus<sup>9</sup>. In ihr gewinnt es seine kognitiven (Wahrnehmung, Denken), seine emotionalen (Gefühle) und seine pragmatischen-normativen (Handeln, Ethik, Recht) Möglichkeiten. Diese Formen lassen sich begreifen als Resultat einer Daseinsweise, zu der der Organismus offen und derer das Individuum als aktives und produktives Subjekt seiner Entwicklung fähig ist, deren positive Realisierung aber in Kommunikation mit anderen erfolgt. «In der vom Menschen genutzten Chance der Kommunikation liegt das Geheimnis seiner geistig-kulturellen Daseinsweise.»<sup>10</sup>

Gruppen und Gesellschaften existieren durch Kommunikation. Um bestehen zu können, versichern sie sich des Sinns ihres gemeinsamen Denkens, Fühlens und Handelns immer wieder neu. Sie integrieren sich nach innen und definieren sich nach außen. In Kommunikationsprozessen suchen sie Störungen auszugleichen, die ihr Gleichgewicht (Homöostase) bedrohen. Weil Störungen verhindern, daß das System erstarbt und aus dem Fluß der Geschichte herausfällt, hat Kommunikation nicht den Charakter des Widerstandes gegen etwas, was nicht sein soll, sondern den des Entwurfs und Vollzugs neuer Möglichkeiten. Das Gleichgewicht, das hergestellt werden soll, ist das eines offenen, dynamischen Systems.

Die christliche Identität des Individuums wie der Kirche wird in Kommunikationsprozessen geformt. Exkommunikation ist deren Perversion. Sie läßt sich nur da denken, wo einzelne Gruppenmitglieder, die mächtig genug sind, nicht genügend kommunikative Kompetenz besitzen, um sich verständlich und überzeugend auszudrücken. So amputieren sie, was sie nicht mehr als zugehörig empfinden. Die Zerrüttung kirchlichen Sprechens durch Sprachformen der Beschimpfung und seine Negation in der «Sprachlosigkeit» kirchlicher Repressalien kommen immer dann vor, wenn die Kirche der sprachlichen Form, die man von ihr erwarten darf, nicht mehr gewachsen ist. Das Ausmaß der Geduld korreliert positiv mit dem Ausmaß der Fähigkeit, seine Intentionen zur Sprache zu bringen<sup>11</sup>. Kommunikation muß dann mißlingen, wenn sie ihre egalitäre und reziproke Struktur verliert.

Zwischen Kommunikation in der Kirche und Kommunikation der Kirche gibt es keine scharfe Grenze. Sind schon die «theologisch relevanten Grenzen der Kirchen und der Kirche ... dunkel und sicher sehr fließend»<sup>12</sup>, dann wird auch ihre soziologische Abgrenzung fragwürdig. Die Kirche hat offene Türen. Auch ist sie «nicht ausreichend zu erfassen und zu verstehen, wenn man sie als eine gesellschaftlich prinzipiell nicht ableitbare Größe eigener Art, als prinzipielles Gegenüber zur Gesellschaft, als erratischen Block im gesellschaftlichen Leben ansieht und sie in der theologischen Reflexion oder in der politischen Argumentation aus ihrer komplexen Verflechtung in die Gesellschaft isoliert»<sup>13</sup>. Ebenso wenig lassen sich die einzelnen Individuen im Prozeß kirchlicher Kommunikation aus ihren gesellschaftlichen Bindungen ausgliedern. Sie bringen ihr gesellschaftliches Sein in die kirchliche Kommunikation mit und setzen es aufs Spiel. Kommunikation in der Kirche hängt daran, daß die Partner ihre gesellschaftlich präformierten und häufig auch diskrepanten Erwartungen und Bedürfnisse vorbringen. Das kommunikative Handeln der Kirche ist vielfältig vernetzt mit der öffentlichen Kommunikation der Gesellschaft.

#### *Die Kirche, das Sakrament herrschaftsfreier Kommunikation*

Das II. Vatikanum hat die Kirche als Sakrament bezeichnet: sie ist wirksames Symbol dessen, was sie bezeichnet. Ist die Kirche Zeichen, dann bezeichnet sie etwas, das sie selbst nicht ist, auf das sie nur hinweist: auf die Sache Jesu. Für die Kirche ist konstitutiv, auf Jesus zu verweisen und auf das, was mit ihm Wirklichkeit geworden ist. Ist die Kirche darüber hinaus symbolisches Zeichen, dann steht sie in einer Ähnlichkeitsrelation zu dem, was sie bezeichnet. Die Kirche muß

darum ein Gleichnis der Sache Jesu sein und durch gleichnishafte Verwirklichung von Jesu Sache auf sie verweisen. Auf eine Wirklichkeit zu verweisen, die sie nicht ist, und sie gleichwohl in sich Wirklichkeit werden zu lassen, um auf sie verweisen zu können, das ist die doppelte Forderung, unter der die Kirche steht. Die Spannung zwischen Nicht-Sein und Sein ist ihr eingestiftet.

Aus theologisch-kommunikationstheoretischer Perspektive erscheint *die Sache Jesu* als von Gott ermöglichte und geschenkte *herrschaftsfreie Kommunikation*. Christsein ist darum Freisein, genauer: da es Freisein wegen der endlichen Konstitution der Menschen, die nicht änderbar ist, und der gestörten gesellschaftlichen Verhältnisse, die nicht gänzlich geändert werden können, nie endgültig gibt, da es also immer nur als progressives Freiwerden vorkommt, ist Christsein *dynamisches* Freisein, das von Gott ermöglicht und geschenkt ist und in der Begegnung mit Jesus gewährt und ergriffen wird. Die beiden Seiten dieses dynamischen Freiseins, ihr negativer und konstruktiver Aspekt, Freiheit von Herrschaft<sup>14</sup> nämlich und Freiheit zu Solidarität, lassen sich fassen als Ermächtigung und Befähigung zu herrschaftsfreier Kommunikation. Es ist richtig: die Behauptung, daß Christsein dies sei und so zu handeln dränge, «bleibt solange ungläubwürdig, wie der christlich Glaubende nicht anzugeben bereit ist, wovon und wofür er sich befreit glaubt und wovon und wofür er befreien will»<sup>15</sup>. Doch zunächst gilt es, die Behauptung selbst zur Kenntnis zu nehmen und nicht abzudrängen: Christen haben das Recht und die Fähigkeit zu herrschaftsfreier Kommunikation, und sie sind darauf verpflichtet; die Kirche ist deren Institutionalisierung und institutionelle Sicherung<sup>16</sup>.

Schon Jesus selbst hat Freiheit von allen unterdrückenden Mächten und Freiheit zu grenzenloser Kommunikation gewollt und verwirklicht. Er relativierte traditionelle Denk- und Handlungsmuster, störte Autoritäten und kritisierte Strukturen, wo immer sie sich zu Instrumenten der Herrschaft von Menschen über Menschen verdinglicht hatten. Damit hat er Freiheit eröffnet. Er hat sie nicht inhaltsleer gelassen. Denn die eröffnete Freiheit sollte sich in der uneingeschränkten Zuwendung zu den Menschen verschwenden. Die Freiheit von Herrschaft war gedacht als Freiheit zu universaler Solidarität mit den Unterdrückten. Diese Freiheit hat Jesus selbst modellhaft realisiert. Seine ihm eigene Beziehung zu Gott hat sie ihm ermöglicht. Er hat frei sein und frei handeln können, weil in seiner Person die Entfremdung von Gott – Grund aller Entfremdung des Menschen vom Menschen, wie sie in der Verdinglichung des Menschen zum Objekt von Herrschaft und in der Isolation des Menschen von seinen

sozialen Bedürfnissen greifbar wird – radikal überwunden war.

Die den Christen geschenkte und ermöglichte herrschaftsfreie Kommunikation im Sinne Jesu bekam für die ersten Gemeinden politische Dimensionen. Das Bekenntnis zum auferstandenen Herrn (Röm 10,9) hat sich in der Frühzeit der Kirche im Widerspruch zur Herrschaft des Kaisers konkretisiert. «Kyriosbekenntnis hie stand ... gegen Kyriosbekenntnis da. Diese Konfrontation ist als eine der wesentlichen Wurzeln dafür anzusehen, daß die Kirche als Fremdkörper im Staat angesehen und staatlicherseits offiziell verfolgt wurde.»<sup>17</sup> Die Christen haben die Auferstehung und Erhöhung Jesu als Befreiung zur eigenen Freiheit verstanden und diese Freiheit gegen jede neue Versklavung für sich in Anspruch genommen. Wenn die Christen trotzdem den Freiheitsraum der anderen achteten und die Festschreibung dieser Achtung in der staatlichen Ordnung respektierten, dann lag das daran, daß sie die Freiheit des anderen nicht als Begrenzung der eigenen Freiheit interpretierten, sondern als Konkretion dieser Freiheit: sie wußten sich befreit zum Dienst an der Freiheit der anderen; ihre Freiheit sollte sich in neuer Kommunikation mit ihnen realisieren<sup>18</sup>. Dabei haben sie entdeckt und erfahren: «Jesus selbst ist die schlechthin befreiende und befreite Existenz. Frei für Gottes letzte Gegenwart, frei von vorletzten Zwängen, frei, für die anderen radikal dazusein.»<sup>19</sup>

Es ist Aufgabe der biblischen und systematischen Theologie zu prüfen, ob sich die Sache Jesu und das Sein der Kirche mit der Kategorie «herrschaftsfreie Kommunikation»<sup>20</sup> begreifen läßt. Immerhin hat H. Peukert den Versuch unternommen, von kommunikativem Handeln ausgehend, durch eine Explikation seines normativen Kerns, die nicht an irgendeiner Stelle Halt macht, sondern sich bis zu dessen Selbstwiderspruch und Absurdität vorwagt, Theologie als Wissenschaft zu begründen, in der Überzeugung, daß die jüdisch-christliche Tradition die Wirklichkeit Gottes bestimmt angesichts des «Paradoxes anamnetischer Solidarität», in dem sich der Selbstwiderspruch und die Absurdität kommunikativen Handelns zuspitzen<sup>21</sup>. Peukert meint, daß die in kommunikativem Handeln mitgesetzte universale Solidarität nur dann wirklich ernst genommen werde, wenn wir sie als Solidarität gerade auch mit den Generationen Unterdrückter und Geschlagener vor uns denken und durchhalten, was zum Rückgriff auf die jüdisch-christliche Tradition nötige, zur Rede von dem Gott, der die Leidenden vor uns «nicht einfach zu einem schon überholten Faktum der Vergangenheit werden läßt»<sup>22</sup>. Herrschaftsfreies kommunikatives Handeln ist also für eine theologische Interpretation durchaus offen.

Aufzuklären bleibt auch das Verhältnis von kirchlicher Institution und herrschaftsfreier Kommunikation als ihrer Sache. Die institutskritische Subjektivität, die im Begriff «Herrschaftsfreiheit» in Anspruch genommen wird, sperrt sich nicht gegen jede Bindung, weil sie ja in kommunikativem Handeln Beziehungen herstellt und damit Bindungen eingeht. Beziehungen schließen nun einmal Bindungen ein. Das Einverständnis, auf das Kommunikation zielt, schafft über-subjektive Denk- und Handlungsnormen, die von einzelnen Subjekten nicht im Alleingang abgeschafft werden können. Diese ruhen aber auf dem durch Kommunikation erreichten und immer wieder neu zu erreichenden Konsens aller, nicht auf der formalen Herrschaft einiger. Außerdem sollen sie den Konsens und seine neue Herstellung sichern, nicht verhindern. Wer angesichts nicht zu leugnender Enttäuschungen im Blick auf die Möglichkeit von Konsens in der Kirche erklärt, dieser sei unter den Bedingungen der Gegenwart durch herrschaftsfreie Kommunikation nicht herstellbar und deshalb müsse es Herrschaft geben<sup>23</sup>, der wird sich fragen lassen müssen, welcher Anthropologie er verpflichtet ist. Vielleicht folgt er unter der Hand der psychoanalytischen Anthropologie, in der die ursprünglichen Bedürfnisse des Menschen sich triebhaft gegen die Bedürfnisse aller zu behaupten suchen und nur durch Repression domestiziert werden können, nicht aber einer theologischen, die mit einer ursprünglichen Sozialität des Menschen rechnet und damit, daß dem Menschen durch die Selbstmitteilung Gottes neue Möglichkeiten geschenkt wurden. Ist denn überhaupt herrschaftsfreie Kommunikation im Sinne Jesu in der Kirche schon radikal genug gedacht und versucht worden?

Wenn die Kirche ihre Sache nicht genügend deutlich bezeichnet, dann liegt das nicht in erster Linie daran, daß es in ihr allzu viele Menschen gibt, die böswillig Herrschaft über Menschen ausüben und dadurch Menschen verdinglichen und in die Isolierung treiben. Das gibt es auch. Man wird eher von einer allzu großen Bereitschaft der Christen auszugehen haben, sich beherrschen zu lassen. Herrschaft kann nicht gegen den Willen der Beherrschten ausgeübt werden. Sie bedarf der Zustimmung. Und die wird aus Angst und um der Sicherheit willen, die man aus ihr empfängt, allzu leicht gegeben. Herrschaftsfreie Kommunikation setzt Menschen voraus, die in ihrer Lebensgeschichte die Möglichkeit hatten, Subjekte ihrer eigenen Entwicklung zu werden. Christliche Erziehung hat das häufig verhindert.

Die Differenz von Ideal herrschaftsfreier Kommunikation und Wirklichkeit beherrschter Isolierung ist für die Kirche konstitutiv. Die Kirche ist ja – weil Sa-

krament – Nicht-Sein und Sein der Sache Jesu zugleich. Das Ideal erscheint in der Kirche darum auch immer nur gleichnishaft. Es ist unter den Bedingungen endlicher Existenz und Gesellschaft eben nur antizipiert, niemals schon realisiert. Das ist für die Kirche selbstverständlich und kein Grund zur Resignation. Doch haben Christen so zu sein und zu handeln, als ob herrschaftsfreie Kommunikation schon erreicht wäre. Sie haben sie in ihren kommunikativen Handlungen zu unterstellen. Denn nur so ergreifen sie ihre im Christsein liegenden Möglichkeiten. Das durchgehaltene Leiden aus der Spannung von Nicht-Sein und Sein heißt «Eintreten in den Existenzvorschlag Jesu»<sup>24</sup>, des für seine Sache Gekreuzigten.

#### *Mut zur kommunikativen Subjektivität*

Herrschaftsfreie Kommunikation im Sinne Jesu ist das Maß, dem sich alles kommunikative Handeln der Kirche annähern muß. Die eigene Freiheit im Mut zur Subjektivität in Anspruch zu nehmen, ist eine Ermöglichungsbedingung kirchlicher Kommunikation. L. Krappmann hat den Zusammenhang von Kommunikation und Identität entfaltet<sup>25</sup>. Identität ist danach sowohl Voraussetzung wie Ergebnis von Kommunikation. Es läßt sich zeigen, wie Kommunikationsprobleme der Kirche mit Identitätsproblemen kirchlicher Kommunikatoren zu tun haben. Will nämlich das Individuum mit anderen in Beziehung treten, dann muß es sich in seiner Identität präsentieren, durch die es zeigt, wer es ist<sup>26</sup>. Das Individuum bringt nun aber seine Identität nicht als vorgegebene Größe in den Kommunikationsprozeß mit; es bringt sie in der Kommunikation unter Berücksichtigung der Bedürfnisse und Erwartungen der Kommunikationspartner erst hervor. Die Partner zeigen ihre Identität in den Bedürfnissen und Erwartungen, von denen sie in der aktuellen Situation geleitet werden. In freier subjektiver Interpretation der von den Partnern eingespielten Identitäten gewinnt das Individuum seine eigene: eine unverwechselbare Selbstdefinition dessen, als wer er in dieser Situation auftreten und mit welchen Bedürfnissen und Erwartungen er in die Kommunikation eintreten soll. Die an der Kommunikation Beteiligten erlangen in wechselseitiger Fremdwahrnehmung und Selbstdarstellung Einverständnis darüber, wer sie sind und wie sie jetzt handeln wollen. Dadurch erwerben sie und sprechen sich zu subjektive Identität. Diese geht – so paradox das klingen mag – aus Kommunikationsprozessen hervor als Bedingung ihrer Möglichkeit.

Jeder Mensch – auch der Partner kirchlicher Kommunikation – existiert nun gleichzeitig in verschiedenen Kommunikationssystemen, in Familie, Gemein-

de, Beruf, Freizeit u.ä., also in Kommunikationssystemen formeller und informeller Art, die sich in der Zeit verändern. In ihnen ist er divergierenden kommunikativen Anforderungen ausgesetzt. Tritt das Individuum in kommunikative Beziehungen zu Partnern neu ein, dann kann es aus den anderen Systemen mit ihren Anforderungen nicht einfach aussteigen. Es kann, wenn es sich nicht selbst aufgeben will, weder seine augenblickliche soziale Welt noch seine bisherige Lebensgeschichte zurücklassen. Sucht es in der neuen Kommunikation seine Identität zu behaupten, dann hat es neben den aktuellen Anforderungen auch mit solchen zu tun, die aus anderen kommunikativen Situationen noch an ihm hängen. Die anderswo gemachten Erfahrungen bilden – wie die aktuellen Anforderungen – gleichsam das Material, aus dem Identität sich neu ausformt. Und weil diese Erfahrungen häufig mit ungelösten Konflikten und unaufgearbeiteten Problemen zusammengehen, darum sperrt sich das Material gegen seine neue Formung. Die Fähigkeit des Individuums, Identität in neuen Kommunikationen hervorzubringen, dabei aber anderswo gemachte Erfahrungen zu integrieren, selbst wo sie widersprüchlich und widerspenstig sind, seine Identität also angesichts diskrepanter Anforderungen zu behaupten, nennt L. Krappmann *«balancierende Identität»*<sup>27</sup>. Für die Behauptung solcher Identität werden dem Individuum Aktivität und Kreativität zugetraut und «ein gewisses Maß an Ungewißheit und Belastung durch ambivalente Selbstrepräsentation»<sup>28</sup> zugemutet.

Bei vielen kirchlichen Kommunikatoren ist die Fähigkeit zu balancierender Identität, in der das Individuum sein unverwechselbar subjektives «Selbst» darstellt, nicht sehr ausgeprägt. Es scheint sogar, als sollte sie in der Kirche auch gar nicht zugelassen werden. Ihr kommunikatives Handeln erinnert stark an das, was E. Goffmann *«totale Institution»* genannt hat<sup>29</sup>. In totalen Institutionen<sup>30</sup> werden alle Interaktionen der Mitglieder inhaltlich und formal streng geregelt. Es wird nicht zugelassen, daß jemand irgendwelche Bereiche seines Lebens der Regelung durch die leitenden Instanzen entzieht. Sie setzen sich ausdrücklich die Aufgabe, daß die Mitglieder ihr altes «Selbst» aufgeben und ein neues aufbauen. In ihnen ist zu beobachten, daß Rollennormen umfassend und eindeutig definiert und die Individuen zu völlig übereinstimmender Interpretation vorgegebener Normen unter Aufgabe ihrer Subjektivität und unter dem Druck erheblicher Sanktionen angehalten werden. Es wird dafür gesorgt, daß die «Individuen sich ausschließlich an einer einzigen für relevant erklärten Rolle orientieren»<sup>31</sup>. Man sucht zu erreichen, daß sich die subjektiven Bedürfnisse der Mitglieder mit den von oben angesonnenen

Erwartungen völlig decken. Identität und Rolle sollen in eins fallen. Während sonst Individuen zugemutet wird, Rollenerwartungen durch subjektive Interpretation zu verändern, die angesonnene Rolle sich also schöpferisch zu eigen zu machen, geht man hier davon aus, daß das Individuum sich mit seiner Rolle total identifiziert. Das Individuum soll ganz in die Rolle schlüpfen und sich in ihr verlieren. Das Individuum wird so ganz Rollenträger und gibt sich als aktives und kreatives Subjekt auf.

Paulus hatte von sich sagen können, er sei allen alles geworden (1 Kor 9,22), den Juden ein Jude, den Gesetzesleuten ein Mann des Gesetzes, den Gesetzesfreien ein Gesetzesfreier, den Schwachen ein Schwacher – für das Evangelium. Ihm war es offensichtlich möglich, in jeder neuen kommunikativen Situation neu zu definieren, wer er ist, ohne Angst haben zu müssen, sich selbst zu verlieren. Kirchlichen Kommunikatoren scheint das nicht erlaubt zu sein, obwohl unter den Kommunikationsbedingungen der gesellschaftlichen Öffentlichkeit, dem auch die Kirche ausgesetzt ist, balancierende Identität erwartet werden muß. Kirchliche Kommunikatoren haben den (fixen) Glauben der Kirche zu repräsentieren, nicht ihre eigene christliche Identität zu formulieren. Auf die Spitze getrieben: sie haben einzubringen, was die Kirche glaubt, nicht, was sie glauben. «Man begegnet in ihnen nur der Gruppe, nicht einem Individuum.»<sup>32</sup> Man liebt eher das «Man» als das «Ich». Die Kategorie «Zeugnis» wird unter diesen Umständen entleert. Sie will nämlich dazu auffordern, im Sagen des Glaubens der Kirche immer auch das eigene ergriffene und erlittene Glauben zu vermitteln. Weil die christliche, immer subjektive Identität des Kommunikators hinter seinem Sagen verschwindet, bleibt kirchliche Kommunikation zu oft nichtssagend.

*Stabile Identität*, die sich den angesonnenen Rollenerwartungen völlig unterwirft und daher situationsunabhängig und überzeitlich besessen wird, kann im Grunde nur erhalten werden, wenn der Kommunikator aus allen störenden Beziehungen aussteigt. Wenn sich die Überzeugung ausbreitet, kirchliche Kommunikatoren stünden der Lebenswelt ihrer Partner fern, dann liegt offensichtlich solche *Selbstisolierung* vor. Die Stichworte «Pfarrhaus», «Priesterkleidung» bezeichnen Verhaltensregulierungen, die theologisch-kommunikationstheoretisch als Abwehr von Störungen interpretiert werden. Selbstisolierung kann bei allen äußeren Kontakten auch durch Verdrängung erfolgen oder dadurch, daß die Elemente der Wirklichkeit umgedeutet werden, die Verunsicherungen hervorgerufen könnten. Durch solche Maßnahmen wird zwar die totale Identifikation mit der kommunikativen Rolle

gesichert, herrschaftsfreie Kommunikation aber verhindert, weil sie die Fähigkeit zu balancierender Identität verlangt.

Es ist nicht verwunderlich, wenn kirchliche Kommunikatoren sich totalitären Anforderungen – um ihrer Selbsterhaltung und ihrer kommunikativen Handlungen willen – durch «ein Leben unterhalb des Zugriffs der Institutionen»<sup>33</sup> entziehen oder gar (durch Laisierung) ganz ausscheiden. In der Kirche müßte sich die Neugier für individuell-subjektive Erfahrungen regenerieren. Die leitenden Instanzen scheinen von der Fiktion totaler Identifikation mit den angebotenen Erwartungen auszugehen und es gar nicht für möglich zu halten, daß kirchliche Kommunikatoren Bedürfnisse haben, die mit ihrer Rolle nicht voll zur Deckung zu bringen sind. Es dürfte nicht vorkommen, daß in der Kirche Menschen disqualifiziert werden, die deswegen Fragen haben, weil sie die störenden Anfragen ihrer gesellschaftlichen Umwelt und ihrer eigenen Lebensgeschichte an sich heranlassen. Herrschaftsfreie Kommunikation wird in der Kirche möglich, wenn man die vielfach gesicherte Erkenntnis zuläßt, daß «Steigerung der Selbstbestimmung», der Subjektivität und Individualität eine «gleichzeitige Steigerung der Reziprozität der Beziehungen zwischen Interaktionspartnern»<sup>34</sup> bewirkt.

### *Kritische Interpretation der Wirklichkeit im Glauben*

Wenn die Theologie Kommunikation zu ihrem Thema macht, wird sie kritisch. Sie klärt darüber auf, wie kirchliche Plausibilitäten und theologische Selbstverständlichkeiten unter dem Schein der Wahrheit Kommunikation verhindern. Sie hinterfragt «den faktisch eingespielten Konsens, der die jeweils geltenden Traditionen stützt» im Hinblick auf die in Denken, Sprechen und Handeln der Kirche unauffällig eingelassenen antikommunikativen Machtbeziehungen<sup>35</sup>. Dabei gilt es zu berücksichtigen, daß die ideologischen Elemente kirchlichen und theologischen Bewußtseins sich inzwischen institutionell verdinglicht haben und sich gegen eine unter dem Interesse an der Ermöglichung herrschaftsfreier Kommunikation im Sinne Jesu geführte Kritik sperren.

Das Interesse richtet sich zunächst auf den Inhaltsaspekt kirchlicher Kommunikation. Kommunikative Handlungen haben einen Inhalts- und einen Beziehungsaspekt. Sie vermitteln Nachrichten hin und her. Ihr Inhalt läßt sich denkerisch und sprachlich fassen. Sie vermitteln aber auch zwischen den Partnern. Kommunikationspartner teilen sich selbst mit, wenn sie etwas mitteilen. Sie lassen erkennen, wer sie sind, welche Beziehung zwischen ihnen besteht und als was

die vermittelten Nachrichten angesichts der bestehenden Beziehungen zu verstehen sind. «Der Idealfall ist dann gegeben, wenn sich die Partner sowohl über den Inhalt ihrer Kommunikationen als auch über die Definition ihrer Beziehungen einig sind.»<sup>36</sup> Unterstellt wird, daß die Partner überhaupt geregelter Beziehungen fähig sind.

Die Kirche ist vornehmlich an den Inhalten ihres kommunikativen Handelns interessiert. Das zeigt ihre unruhige *Aufmerksamkeit auf Orthodoxie*, Orthodoxie im Sinne der gedanklichen und sprachlichen Übereinstimmung mit der Tradition. Hier setzt die Kritik ein. Es ist nämlich die Frage zu stellen, ob Sprechhandlungen, die allein diesem Wahrheitskriterium folgen – dadurch daß sie Tradition auslegen und die Sprache der Tradition sprechen – überhaupt die Voraussetzungen für Kommunikation zu erbringen vermögen. In kirchlichen Kommunikationsprozessen sollen ja nicht nur wahre Sätze gesagt werden. Es sollen die Partner vermittelt werden. Deren Erwartungen und Bedürfnisse müssen in die Kommunikation eingehen – und zwar schon in das «Was», nicht erst in das «Wie» –, ohne daß der kirchliche Kommunikator sich diesen einfach unterwirft. Herrschaftsfreie Kommunikation verhindert Unterwerfung beiderseits. Für Inhalt und Sprache kirchlicher Kommunikation ist die Situation der Partner theologische Erkenntnisquelle. Wahrheit mögen kirchliche Kommunikatoren aus ihrer Konvergenz mit der Tradition beziehen. Ihre Geltung stammt aus der Konvergenz mit der Situation.

Die theologische Aufgabe, die in kirchlicher Kommunikation wahrgenommen wird, hat darum den Charakter einer kritischen Interpretation der erfahrenen und erfahrbaren Wirklichkeit der Menschen im Glauben. Auslegung der Tradition steht dazu in Funktion. Die Wirklichkeit der Menschen wird in der Philosophie und den Wissenschaften reflex begriffen, und insofern sich die Theologie zu ihnen in ein Verhältnis setzt, arbeitet sie immer auch schon in der angedeuteten Richtung. Doch gilt es, Theologie noch konsequenter auf Kommunikation hin zu betreiben: durch kritische Auslegung der Wirklichkeit im Glauben. Ihr Problem ist nicht, «wie sich von unserer Erfahrungswirklichkeit her in neuer Weise ein Zugang zu einem menschlich realisierbaren, verständlichen und verantwortbaren Sprechen von Gott eröffnen läßt»<sup>37</sup>. Ihr Problem ist, in welcher theologisch legitimen Weise die Erfahrungswirklichkeit selbst zum symbolischen Zeichen für Gottes befreiende Gegenwart werden kann. Sie ist dann mehr als Kulisse, vor der sich die Wahrheit der Tradition verständlich macht. Sie wird zum Gleichnis, in der der intentionale Sinn der Tradition mit dem Anspruch der Geltung zu Wort kommt.

Jesu Reden in Gleichnissen steht dafür Modell.

Dann läßt sich wohl auch der *Sprachgebrauch kirchlicher Kommunikation* nicht mehr von oben regeln. Die Sprache kirchlicher Kommunikation erledigt die spannungsreiche Aufgabe, Tradition zu bewahren und sich in der Situation zu bewähren. Die traditionalistische Fixierung der Kirchensprache durch doktrinaire und rubrizistische Sprachregelung hatte nicht immer Bewahrungsfunktion. Sie mußte auch «als Instrument der Herrschaft, der Disziplinierung und der Exkommunikation»<sup>38</sup> herhalten. «Jene, die definieren können, das sind die Herren.»<sup>39</sup> Diese Herren vergessen, wie Sprache funktioniert: daß Bedeutungen nämlich in kommunikativen Sprechhandlungen gemeinsam hervorgebracht werden. Wer vorgängig dazu definiert, ist wohl Herr, aber nicht Kommunikator. Die Angst vor Herren wird in der Kirche wieder größer. Darum verzichten viele kirchliche Kommunikatoren darauf, subjektiv Erfahrenes auszudrücken, selbst wo sie noch die Kraft dazu hätten. Sie mauern sich auch sprachlich ein. Sie bauen wieder an Bastionen.

Soll in kirchlicher Kommunikation kritische Interpretation der Wirklichkeit im Glauben denkerisch und sprachlich gelingen, dann müssen die theologischen Interpreten – die der Theorie und der Praxis – ihre eigene *Erfahrung* als kritisch zu deutendes Material bereitstellen. Das zielt darauf, die Distanz von theologischer Tradition und religiöser Erfahrung in einer Versöhnung von Lehre und *Lebensgeschichte* aufzuheben, die nicht rein privat bleibt, sondern selbst Theologie wird<sup>40</sup>. «Lebensgeschichtliche Theologie muß das Subjekt ins dogmatische Bewußtsein der Theologie erheben... Subjekt ist der in seine Erfahrungen und Geschichten verstrickte und aus ihnen immer wieder neu sich identifizierende Mensch. Das Subjekt in die Dogmatik einführen, heißt deshalb auch, den Menschen in seiner religiösen Lebens- und Erfahrungsgeschichte zum objektiven Thema der Dogmatik erheben; heißt Lehre ins Leben wenden und Leben in die Lehre wenden.»<sup>41</sup> Lebensgeschichtliche Theologie nimmt die Erfahrungen und Geschichten des Subjekts so auf, wie sie sind: ohne sie gewaltsam mit der Lehre zu harmonisieren, ohne Konflikte zu verdrängen oder umzuinterpretieren. Kommunikation lebt aus Dissonanzen<sup>41</sup>.

#### *Angstfreie Beziehungen und spontane Emotionalität*

Inhalte können nur über Beziehungen vermittelt werden. Die Fähigkeit, Beziehungen aufzunehmen, ist vielen kirchlichen Kommunikatoren verloren gegangen – wenn man nicht gar behaupten will, sie sei unter der Hand systematisch ruiniert worden. Das theologi-

sche Amtsverständnis kirchlicher Kommunikatoren zwingt, zwischen amtlicher Funktion und privatem Leben zu trennen. Das durch die lebensgeschichtlichen Erfahrungen und Konflikte genährte *Private* wird entweder verdrängt, so daß sich kontrafaktisch die Überzeugung einstellen kann, es sei gar nicht vorhanden, oder es wird schizophoren abgespalten und heimlich gepflegt. Beide – dem Bewußtsein meist entzogenen – Mechanismen dienen dazu, das Amt vor Behinderungen und Infragestellungen durch das Private zu sichern. Verdrängung und Abspaltung verbrauchen aber Energie, die für kommunikative Beziehungen genutzt werden könnten. Die Verleugnung des Privaten stört paradoxerweise kirchliche Kommunikation. Bedenkt man dazu, daß im Bereich des Privaten jene heutige Lebenswelt bereichernd und schmerzhaft erfahren wird, die in kritischer theologischer Interpretation zum Symbol des Freiheit wirkenden Gottes werden soll, dann wird die Zulassung des Privaten noch dringlicher.

Allein kritische Partizipation an heutiger Lebenswelt, gemeinsames Handeln mit den Zeitgenossen, nicht an ihnen, Teilnahme und Teilhabe an ihren (ökonomischen, sozialen, politischen, kulturellen) Hoffnungen und Nöten kann die Fähigkeit wieder hervorbringen, kommunikative Beziehungen aufzunehmen. Damit sind neben persönlichen Problemen auch strukturelle angezeigt. Solange der priesterliche *Zölibat* den kirchlichen Kommunikator (zumindest in der westlichen Industriegesellschaft) gesellschaftlich isoliert – und das scheint der gegenüber dem Sexuellen wichtigere Aspekt des Problems zu sein –, solange ist hier keine wesentliche Verbesserung zu erhoffen. Auch aus theologisch-kommunikationstheoretischer Sicht muß die Zulassung Verheirateter (Priester, Laien, auch Frauen) zum kirchlichen Amt erwartet werden – mit allen Folgen für das Denken, Fühlen und Handeln der Kirche.

Gehemmte Beziehungen stammen auch aus *emotionaler Unterkühlung*. Die Unfähigkeit vieler kirchlicher Kommunikatoren, Gefühle zu haben und zu äußern, läßt sich als Schutzmaßnahme begreifen: kirchliche Kommunikatoren agieren in emotionsintensiven Situationen (Geburt, Hochzeit, Schuldsituationen, Verzweigungssituationen, Krankheit, Tod). Diese müßten sie emotional zerrütten, würden sie sich ihnen total ausliefern. Vermutlich spielt aber auch die eigentümliche Lebensgeschichte eine Rolle, die für die vermutet werden darf, die sich zum kirchlichen Dienst bereit finden; desgleichen der Umgang mit einer theologischen Wissenschaft, die christliches Glauben, das sie reflektiert, eher als kognitives Aussagesystem über Gott denn als emotionale Beziehung zu Gott begreift.

Sicher wirkt die *Männergesellschaft* ursächlich mit, in die kirchliche Kommunikatoren geraten, und die sich gesellschaftsbedingten Rollenbildern nicht entziehen kann, welche Gefühle den Frauen reservieren. Auch ist Angst vor Gefühlen im Spiel: denn Gefühle machen verwundbar; Verwundbarkeit aber zuzulassen und offen auszusprechen, wehrt sich immer noch die Kirche, obwohl ihre Verwundbarkeit längst notorisch ist.

Die emotionalen Probleme haben mit dem anthropologischen *Leib-Seele-Dualismus* zu tun, der zwar nicht zur authentischen christlichen Tradition gehört, aber die Vergangenheit so stark geprägt hat, daß die Gegenwart noch darunter leidet. Angst vor körperlicher Nähe ist seine Folge. Emotionale Beziehungsfähigkeit wird durch die gesamtpersonale Partnerschaft von Mutter und Kind ermöglicht, die über den Körper als die Greifbarkeit der Seele vermittelt wird.

Der Zusammenhang von Gefühl und Körper scheint durch die Beobachtung bestätigt zu werden, daß gerade psychosomatisch Erkrankte häufig unfähig sind, Gefühle zu empfinden und zu äußern<sup>43</sup>. Das typische Verhalten von psychosomatisch Erkrankten erinnert leider allzu sehr an das Verhalten vieler (speziell ordnierter) kirchlicher Kommunikatoren: Sie reden nicht über innere Vorgänge und Gefühle, sondern über Dinge; sie wirken sehr aktiv, sind jedoch in ihren Beziehungen zu anderen Menschen eher zurückhaltend und darauf bedacht, keine engen und gefühlsbetonten Beziehungen einzugehen. Man stellt bei ihnen eine eigenartige Verarmung des Wortschatzes fest: Konflikte können sie kaum verbalisieren, und sie sind äußerst sparsam mit affektgeladenen Worten.

Die Vermutung liegt nahe, daß es sich bei der Angst vor körperlicher Nähe um Fernwirkungen zölibatärer Existenz handelt, die in Gefahr ist, in der Frau zunächst ein potentielles Sexualobjekt und im Mann einen möglichen Partner für homosexuelle Betätigung zu sehen. Was Jesus unbefangen tat, wenn er die Kinder in seine Arme nahm, die Ohren des Taubstummen berührte, den Kranken die Hände auflegte; und was er an sich geschehen ließ, als die blutflüssige Frau ihn berührte, als er sich von Maria von Magdala salben ließ, das müssen kirchliche Kommunikatoren erst wiedergewinnen: ein ungebrochenes und ursprüngliches Verhältnis zum Leib und zur körperlichen Nähe<sup>44</sup>.

Die kommunikativen Beziehungen werden schließlich dadurch behindert, daß in der Kirche – unter dem Anspruch der «*ecclesia sancta*» – *Perfektionsideale* normativ wirken, die grundsätzlich nicht erreichbar

sind. Wer sie nicht erreichen kann, verheimlicht anderen und sich, daß er hinter der idealen Norm zurückbleibt, bezieht aber aus seinen Schuldgefühlen das Motiv, die idealen Normen bei anderen durchzusetzen. So wird eine *totale Überwachungsgesellschaft* etabliert, in der jeder, will er nicht pausenlos unter Druck stehen, sich den Schein des Vollkommenen zulegt und diesen durch rigorose Forderungen an die anderen zu behaupten sucht. Im Stillen leidet man unter der erlebten Differenz von Ideal und Wirklichkeit und entlastet sich durch das Bewußtsein, an dieser Differenz wenigstens noch zu leiden, was die anderen offensichtlich nicht tun. Obwohl niemand perfekt ist, scheinen alle perfekt. Nur der je einzelne entdeckt bei sich das Gegenteil. Das Unvollkommene ist in den Bereich des Individuellen abgedrängt. Das soziale Ganze pflegt seinen vollkommenen Schein. Wer sein Versagen allen bewußt macht, fällt unter die Räuber. Wer aller Versagen bewußt macht, gilt als Feind. Toleranz ist unmöglich, weil die eigenen Schuldgefühle es nicht zulassen, sich mit sich zu versöhnen und damit auch mit den anderen. Es fehlt das Vertrauen. So verschließt man sich voreinander und verstrickt sich und die anderen in ein System permanenten Selbstbetrugs.

Die mangelnde Offenheit voreinander, die fehlende Toleranz und die fast panische Angst vor Kritik ist (speziell bei Ordinierten) fast allgegenwärtig. *Neurotische Reaktionen* sind die unvermeidliche Folge. Es genügt dann oft auf die Dauer nicht, in einer psychoanalytischen Therapie «durch bedingungslose Zuwendung ein repressionsfreies Reservat» zu schaffen, «in dem für die Dauer der Kommunikation zwischen Arzt und Patient die Ernstsituation, also der Druck der gesellschaftlichen Sanktionen, so glaubhaft wie möglich außer Kraft gesetzt wird»<sup>45</sup>.

Auch das Sakrament der Buße reicht nicht aus, weil es die Kommunikationsstörung nur im Bereich der individuellen Schuld behebt. Das Problem muß in *Gruppen* selbst Gegenstand herrschaftsfreier Kommunikation werden. Dann wird sich die Funktion von Idealen ändern: sie sind die kontrafaktische Antizipation einer Situation, die unerreichbar ist, aber als antizipierte schon wirkt, indem sie Möglichkeiten menschlichen Lebens zeigt und die Kommunikationspartner zu diesen Möglichkeiten herausfordert. Ideale haben dann wegweisende Funktion. Sie werden aber den Mitmenschen nicht um die Ohren geschlagen. Herrschaftsfreie Kommunikation im Sinne Jesu bleibt auch hier das Maß.



- <sup>1</sup> Vgl. H.-D. Bastian, *Kommunikation. Wie christlicher Glaube funktioniert* (Stuttgart-Berlin 1972).
- <sup>2</sup> H.-D. Bastian, aaO. 13.
- <sup>3</sup> H.-D. Bastian, aaO. 14.
- <sup>4</sup> P. Watzlawick u.a., *Menschliche Kommunikation* (Bern/Stuttgart/Wien 1967) 53.
- <sup>5</sup> P. Watzlawick u.a., aaO. 51.
- <sup>6</sup> So: W. Schramm, *Grundfragen der Kommunikationsforschung* (München 1968) 9–26.
- <sup>7</sup> Vgl. J. Kopperschmidt, *Worte, nichts als Worte – Macht und Ohnmacht der Redenden: Theologica Practica* 12 (1967) Heft 1, 41.
- <sup>8</sup> J. Kopperschmidt, *Allgemeine Rhetorik. Einführung in die Theorie der Persuasiven Kommunikation* (Stuttgart 1973).
- <sup>9</sup> Vgl. dazu: G. Dux, *Zum Erkenntnisfortschritt in der Soziologie: Zur Debatte* 6 (1975) 15.
- <sup>10</sup> G. Dux, aaO. 15.
- <sup>11</sup> Vgl. W. Loch, *Sprache: H. Speck/G. Wehle* (Hg.), *Handbuch pädagogischer Grundbegriffe II* (München 1970) 483. Der Autor bezieht sich auf die Sprache im Unterricht.
- <sup>12</sup> K. Rahner, *Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance* (Freiburg 1972) 77.
- <sup>13</sup> K.W. Dahm, *Religiöse Kommunikation und kirchliche Institution: N. Luhmann/D. Stoodt* (Hg.), *Religion – System und Sozialisation* (Darmstadt/Neuwied 1972) 138.
- <sup>14</sup> «Herrschaft» wird unterschieden – im Sinne von H. Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft* (Frankfurt 1971) 41 – von «rationaler Machtausübung». Danach ist eine aus Können stammende, auf das Funktionieren einer Organisation gerichtete Machtausübung mit Herrschaftsfreiheit durchaus vereinbar.
- <sup>15</sup> P. Eicher, *Solidarischer Glaube. Schritte auf dem Weg der Freiheit* (Düsseldorf 1975) 51.
- <sup>16</sup> M. Kehl, *Kirche als Institution. Zur theologischen Begründung des institutionellen Charakters der Kirche in der neueren deutschsprachigen katholischen Ekklesiologie* (Frankfurt 1976).
- <sup>17</sup> J. Gnilka, *Jesus Christus nach den frühen Zeugnissen des Glaubens* (München 1970) 81.
- <sup>18</sup> J. Blank, *Das Evangelium als Garantie der Freiheit* (Würzburg 1970) 52 f.
- <sup>19</sup> P. Eicher, aaO. 49.
- <sup>20</sup> Vgl. den Begriff «Soziales Handeln» bei M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* (Tübingen 1956) 1, auf den H. Peukert, *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie* (Düsseldorf 1976) 236, zurückgreift; und die kategoriale Differenzierung von «Handeln» und «Verfügen» bei J. Habermas, *Theorie und Praxis* (Frankfurt 1971) 308 ff.; dazu J. Kopperschmidt, *Allgemeine Rhetorik*, vgl. oben 33 ff.
- <sup>21</sup> H. Peukert, aaO. 16. 283 ff.
- <sup>22</sup> H. Peukert, aaO. 310.
- <sup>23</sup> Wie M. Kehl, aaO., etwa 103 f.
- <sup>24</sup> P. Eicher, aaO. 49.
- <sup>25</sup> L. Krappmann, *Soziologische Dimensionen der Identität* (Stuttgart 1975).
- <sup>26</sup> L. Krappmann, aaO. 8.9.
- <sup>27</sup> L. Krappmann, aaO. 70 ff.
- <sup>28</sup> L. Krappmann, aaO. 52.
- <sup>29</sup> E. Goffmann, *Asylums. Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates* (Garden City 1961).
- <sup>30</sup> Vgl. dazu: L. Krappmann, aaO. 40 ff. 122 ff.
- <sup>31</sup> L. Krappmann, aaO. 126.
- <sup>32</sup> L. Krappmann, aaO. 75.
- <sup>33</sup> L. Krappmann, aaO. 41.
- <sup>34</sup> H. Peukert, aaO. 260.
- <sup>35</sup> J. Habermas, *Theorie und Praxis* (Frankfurt 1971) 19.
- <sup>36</sup> P. Watzlawick u.a., aaO. 81.
- <sup>37</sup> W. Kasper, 81.
- <sup>37</sup> W. Kasper, *Glaube im Wandel der Geschichte* (Mainz 1970) 128.
- <sup>38</sup> R. Zerfaß, *Herrschaftsfreie Kommunikation – eine Forderung an die kirchliche Verkündigung?: Diakonia* 4 (1973) 340.
- <sup>39</sup> St. Carmichael, *Black Power: D. Cooper* (Hg.), *Dialektik der Befreiung* (Reinbeck 1969) 29.
- <sup>40</sup> J.B. Metz, *Theologie als Biographie: CONCILIUM* 12 (1976) 311.
- <sup>41</sup> J.B. Metz, aaO. 312.
- <sup>42</sup> Vgl. W. Gössmann, *Versagen durch Kommunikationsstörungen: CONCILIUM* 12 (1976) 164.
- <sup>43</sup> Vgl. dazu H. Ernst/C. Koch, *Warum Menschen gefühlsleer sind: Psychologie heute* 4 (1977) 13.
- <sup>44</sup> J. Bill, *Unsere Angst vor der Berührung: Pastoralblatt* 28 (1976) 281 f.
- <sup>45</sup> J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse* (Frankfurt 1973) 262 ff.

## WOLFGANG BARTHOLOMÄUS

1934 in Osnabrück geboren. Studium der Philosophie und Theologie in Frankfurt am Main; Studium der Religionspädagogik, Pädagogik und Kommunikationswissenschaften an der Universität München. 1972 Doktor der Theologie. Professor für Praktische Theologie (Schwerpunkte: Religionspädagogik und Homiletik) am Fachbereich Katholische Theologie der Universität Tübingen. Veröffentlichungen: *Evangelium als Information. Elemente einer theologischen Kommunikationstheorie* (Zürich 1972); *Kleine Predigtlehre* (Zürich 1974); zusammen mit A. Stock: *Wissenschaftstheorie und Studienreform* (Zürich 1975); *Religionsunterricht im Spannungsfeld von Kirche und Theologie* (Münster 1976). Anschrift: Beethovenweg 27, D-7400 Tübingen.