

Christian Grethlein

KOMMUNIKATION ALS MODELL DER PRAKTISCH-THEOLOGISCHEN THEORIEBILDUNG

Klaus Raschzok folgt in seinen Forschungen auf unterschiedlichen Gebieten der Praktischen Theologie deren Verständnis als »Gestaltlehre des christlichen Glaubens«. In seiner 2001 veröffentlichten Selbstdarstellung als Praktischer Theologe weist er dafür eindrücklich und überzeugend sowohl auf biographische (Hinter-)Gründe als auch Impulse durch vorausgehende Praktische Theologen, allen voran Hans Asmussen und Manfred Seitz, hin.¹

Mit dem Jubilar verbinden mich das Geburtsjahr, der Geburtsort, die Heimatkirche sowie eine berufliche Wanderung zwischen West- und Ostdeutschland. So regt mich dessen autobiographische Reflexion dazu an, mir Rechenschaft zu geben, warum im letzten Jahrzehnt der Begriff der »Kommunikation« in den Vordergrund meiner praktisch-theologischen Arbeit getreten ist. Er unterscheidet sich zweifellos von »Gestalt«, hat aber doch damit gewisse Berührungen, insofern in beiden Begriffen die sinnliche Wahrnehmung eine wichtige Rolle spielt.

Entsprechend der Gattung einer akademischen Festschrift versuche ich in einem ersten Schritt den wissenschaftlichen Kontext zu skizzieren, innerhalb dessen »Kommunikation« als Modell praktisch-theologischer Theoriebildung attraktiv erscheint. Darauf aufbauend skizziere ich knapp wichtige Einsichten für Praktische Theologie, die durch das Modell »Kommunikation« gewonnen werden können. Abschließend weise ich auf den Paradigmenwechsel hin, den die inhaltliche Bestimmung von Kommunikation durch die Wendung »Kommunikation des Evangeliums« für Praktische

¹ KLAUS RASCHZOK: Kunstlehre der Gestaltung des Glaubens, in: Goerg Lämmelin/Stefan Scholpp (Hg.): Praktische Theologie der Gegenwart in Selbstdarstellungen, Tübingen 2001.

Theologie – und vielleicht langfristig für Theologie überhaupt – bedeuten könnte.

I. »KOMMUNIKATION« ALS ZENTRALBEGRIFF SOZIOLOGISCHER FORSCHUNG

Wie für den Studienanfänger Klaus Raschzok in Erlangen das Türschild »Lehrstuhl für Christliche Archäologie und Kunstgeschichte« eine gewisse Faszination ausübte² – und dann zu einer deutlichen Prägung führte –, war dies für das Münchener Erstsemester Christian Grethlein das Schild der dortigen »Hochschule für Philosophie« der Societas Iesu. Entsprechend der damaligen Diskurslage führte mich das Studium der Philosophie – vermittelt durch die Frankfurter Sozialphilosophie – schnell in die Gefilde der Soziologie und deren empirische Forschung. In dieser Wissenschaft bahnte sich damals eine Umstellung ihres Forschungsparadigmas vom Handlungs- auf den Kommunikationsbegriff an. Ich weiß noch heute, wie mir die Lektüre von Peter Bergers und Thomas Luckmanns wissenssoziologischen Analysen³ völlig neue Horizonte eröffnete. Damit war die Bahn zu einem Forschungsansatz geöffnet, der heute unter dem Begriff des »Kommunikativen Konstruktivismus«⁴ theoretisch und methodisch ausgearbeitet wird. Diese Forschungsperspektive greift eine grundlegende Veränderung in den gegenwärtigen modernen (westlichen) Gesellschaften auf, die Manfred Fessler prägnant benennt: »Der subjektive und soziale Bedarf, durch »Kommunikation« Zusammenhänge herzustellen und einigermaßen stabil zu halten, ist unübersehbar. Dieser Bedarf ist vor dem Hintergrund zu verstehen, daß der vielfältig begründete soziale Unterschiedsreichtum (Ausdifferenzierung), die vielfältigen Positionen (Pluralisierung) und die Ablösung des einzelnen Menschen von dauerhaft festen sozialen Institutionen (Individualisierung) neue Regelungen der Vermittlung und der Integration erfordern.«⁵

² A.a.O. 299.

³ Siehe vor allem PETER BERGER/THOMAS LUCKMANN, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie, Frankfurt 1969 (zuerst: The Social Construction of Reality, New York 1966).

⁴ REINER KELLER/HUBERT KNOBLAUCH/JO REICHERTZ (Hg.), Kommunikativer Konstruktivismus. Theoretische und empirische Arbeiten zu einem neuen wissenssoziologischen Ansatz, Wiesbaden 2013.

⁵ MANFRED FASSLER, Was ist Kommunikation?, München 2003, 27.

Und diese Vermittlungsnotwendigkeit gilt nicht zuletzt für die Kirchen. Der lange Zeit (anscheinend) tragende Rekurs auf Lehre und Amt weicht einem offenen Diskurs in rebus religionis. Armin Nassehi konstatiert wohl zu Recht die Authentizität, und damit eine kommunikative Form, als die entscheidende Währung gegenwärtiger religiöser Kommunikation.⁶

Von daher empfiehlt sich für eine an der gegenwärtigen Lebenswelt interessierte Praktische Theologie, den Kommunikationsbegriff in den Mittelpunkt ihrer Überlegungen zu stellen.

2. »KOMMUNIKATION« ALS MULTIPERSPEKTIVISCHES MODELL⁷

Mittlerweile liegen aus unterschiedlichen Disziplinen mannigfaltige Beiträge vor, die eine differenzierte Erfassung von Kommunikation ermöglichen:

Für die psychologische Beratungspraxis, also durchaus praxisorientiert, entwickelte Friedemann Schulz v. Thun das Modell des sog. Kommunikationsquadrats. Jede Kommunikation umfasst demnach vier Dimensionen: einen Sachgehalt, eine Selbstkundgabe (Ich-Botschaft), die Beziehung der Kommunizierenden sowie einen Appell, und zwar auf beiden Seiten der Kommunikation. Klar tritt dabei die hohe Komplexität von Kommunikation hervor,⁸ angesichts derer sich die lange Zeit die Theologie bestimmenden Sender- und Empfängermodelle (etwa: Gottes Wort - der Mensch als Hörer) schlicht als unterkomplex erweisen. Vor allem in die Seelsorge hat der Vorschlag Schulz von Thuns Eingang gefunden.⁹

Semiotisch arbeitete u.a. Umberto Eco die Bedeutung der Codes für die Kommunikation heraus.¹⁰ Sie prägen jede Kommunikation. Karl-Heinrich

⁶ ARMIN NASSEHI, Religiöse Kommunikation, in: Bertelsmann Stiftung (Hg.): Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008, Gütersloh 2009, 188-190.

⁷ Zum Modellbegriff in der Praktischen Theologie s. ALBRECHT GRÖZINGER, Praktische Theologie und Ästhetik. Ein Beitrag zur Grundlegung der Praktischen Theologie, München 1987, 221f.

⁸ Siehe FRIEDEMANN SCHULZ V. THUN, Miteinander reden, Bd.1, Reinbek 1981.

⁹ Siehe CHRISTOPH MORGENTHALER, Seelsorge, Gütersloh 2009, 242.

¹⁰ Siehe UMBERTO ECO, Zeichen. Einführung in einen Begriff und seine Geschichte, Frankfurt 1977, 184.

Bieritz nahm diesen Ansatz für die Liturgik auf. Mit der Unterscheidung von Sprach-, Sprech-, Schrift-Codes, kinetischen, hodologischen, proxemischen, taktilen, textilen und Geruchs-Codes, akustischen und musikalischen Codes, Raum- und ikonischen Codes sowie heortologischen, hierarchischen und szenischen Codes¹¹ gewinnt er ein Instrumentarium, um die komplexe Kommunikation im Gottesdienst differenziert zu erfassen. Dazu macht sein Schüler Wilfried Engemann – entgegen nachrichtentechnischen Bestrebungen – auf die Bedeutung von Störungen in der Kommunikation aufmerksam. Denn sie ermöglichen Innovation.¹²

Auf die Prägekraft sozialer Schichten für Kommunikation weist soziolinguistisch die Unterscheidung zwischen restringiertem und elaboriertem Code hin, wie sie Basil Bernstein ausarbeitete.¹³ Er zeigte die Bedeutung sozialer Schichten (in neuerer Terminologie Milieu- bzw. Lebensstilprägung) für die Kommunikation. Wilfried Engemann integriert diese Einsicht in sein homiletisches Konzept.¹⁴

Einen wieder anderen Einblick in Kommunikationsprozesse gibt die Systemtheorie Niklas Luhmanns. Sie ermöglicht die Analyse von Kommunikation als einem eigenen System: »Zwei black boxes bekommen es, aufgrund welcher Zufälle auch immer, miteinander zu tun. Jede bestimmt ihr eigenes Verhalten durch komplexe selbstreferentielle Operationen innerhalb ihrer Grenzen. Das, was von ihr sichtbar wird, ist deshalb notwendig Reduktion. Jede unterstellt das gleiche der anderen.«¹⁵ Daraus resultiert die Einsicht in die »Unwahrscheinlichkeit« von Verständigung.¹⁶ Denn tatsächlich sind die Absichten, Ziele, Bedeutungen und der Sinn, die die einzelnen Kommunizierenden leiten, verborgen. Diese Perspektive zieht Isolde Karle

¹¹ Siehe die Zusammenstellung bei KARL-HEINRICH BIERITZ, *Liturgik*, Berlin 2004, 45f.

¹² Siehe WILFRIED ENGEMANN, *Kommunikation der Teilhabe. Die Herausforderung der Informationsmaschinen*, in: Ders.: *Personen, Zeichen und das Evangelium. Argumentationsmuster der Praktischen Theologie*, Leipzig 2003, 155-169, 166.

¹³ BASIL BERNSTEIN, *Studien zur sprachlichen Sozialisation*, Düsseldorf 1972.

¹⁴ WILFRIED ENGEMANN, *Einführung in die Homiletik*, Tübingen 2011, 251f.

¹⁵ NIKLAS LUHMANN, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt 1984, 156.

¹⁶ NIKLAS LUHMANN, *Die Unwahrscheinlichkeit der Kommunikation*, in: Ders.: *Soziologische Aufklärung 3. Soziales System, Gesellschaft, Organisation*, Opladen 1981, 25-34.

für ihre kritische Analyse der Probleme bei der Organisation von Kirchenreform und den dabei projektierten Entscheidungen heran.¹⁷

Noch einmal anders setzt die von Jürgen Habermas entwickelte Handlungstheorie an. Er arbeitet die Besonderheit kommunikativen Handelns – gegenüber instrumentellem und strategischem Handeln – durch dessen grundsätzliche Ergebnisoffenheit heraus.¹⁸ Norbert Mette nimmt – vermittelt über Helmut Peukert – diese Theorie in der Grundlegung seiner Praktischen Theologien auf, insofern Gott den Menschen einen solchen kommunikativen Raum eröffnet.¹⁹

Demgegenüber weisen Poststrukturalisten wie Michel Foucault kritisch auf die dabei leitende Voraussetzung symmetrischer Kommunikation hin. Denn sie läuft Gefahr, deren Machtförmigkeit zu verschleiern²⁰ und damit gegen ihren Willen Machtpositionen zu stabilisieren. Und tatsächlich ergibt schon ein kurzer Blick in die Christentumsgeschichte, dass wesentliche Entscheidungen zu grundlegenden Dogmen auch als Resultate machtpolitischer Kalküle und Erfolge gelesen werden können.

Schließlich bilden sich im Zuge medientechnischer Innovationen neue Kommunikationsformen heraus, die bereits deutlich das Verhalten jüngerer Menschen (»digital natives«) prägen, ohne dass aber deren zukünftige Entwicklung und Folgen schon in vollem Umfang absehbar wären.²¹ Vor allem in der Religionspädagogik,²² aber auch in der Arbeit an den Grundlagen Praktischer Theologie²³ finden diese Veränderungen zunehmend Beachtung.

Dieser knappe, unschwer um weitere Ansätze ergänzbare Durchgang zeigt zum einen nachdrücklich die Bedeutung des Kommunikationsthemas in der gegenwärtigen wissenschaftlichen Diskussion und ergibt zum anderen thematisch und methodisch eine weit gefächerte Multiperspektivität.

¹⁷ ISOLDE KARLE, Kirche im Reformstress, Gütersloh 2010.

¹⁸ JÜRGEN HABERMAS, Theorie der Kommunikation des Handelns, Bd. 1. Handlungs-rationalität und gesellschaftliche Rationalisierung, Frankfurt 1981, 385.

¹⁹ Siehe NORBERT METTE, Einführung in die katholische Praktische Theologie, Darmstadt 2005, 19.

²⁰ MICHEL FOUCAULT, Die Ordnung des Diskurses, Frankfurt ¹⁰2007, 10f.

²¹ Siehe z.B. GERHARD FRANZ, Digital Natives und Digital Immigrants: Social Media als Treffpunkt von zwei Generationen, in: Media Perspektiven 2010, 399-409.

²² Siehe z.B. MANFRED PIRNER: Religiöse Mediensozialisation? Empirische Studien, München 2004.

²³ Siehe z.B. ILONA NORD, Realitäten des Glaubens. Zur virtuellen Dimension christlicher Religiosität, Berlin 2008.

Sie ermöglicht, wie exemplarisch durch den Hinweis auf einige diesbezügliche Rezeptionen durch Praktische Theolog/innen angedeutet, einen neuen Zugang zu den Themen der traditionellen praktisch-theologischen Disziplinen. Er zeichnet sich gegenüber dem früheren am Modell des Herolds orientierten Verkündigungsparadigma²⁴ nicht nur durch größeres Differenzierungspotenzial aus, sondern ermöglicht durch den Anschluss an interdisziplinäre Diskurse einen neuen Zugang zur Lebenswelt der Menschen.

3. KOMMUNIKATION DES EVANGELIUMS ALS PRAKTISCH-THEOLOGISCHE ADAPTION DES MODELLS KOMMUNIKATION

Legt es sich von der skizzierten Gesprächslage in verschiedenen wissenschaftlichen Diskursen her nahe, auch in der Praktischen Theologie auf das Modell »Kommunikation« zu rekurrieren, so bedarf es dazu aber noch dessen theologischer Qualifizierung. Darauf zielt die Wendung »Kommunikation des Evangeliums«.

Ihr Ursprung geht, soweit ich sehen kann, auf eine 1956 von dem niederländischen »Orientalist, Missionswissenschaftler und Laientheologe(n)«²⁵ Hendrik Kraemer publizierte Schrift mit dem Titel »The Communication of the Christian Faith« (deutsch 1958: »Die Kommunikation des christlichen Glaubens«) zurück. Sie reicht also noch in die Zeit vor dem genannten wissenssoziologischen Aufbruch zurück. Grundlegend ist für den ökumenisch erfahrenen Kraemer folgende Einsicht: »Die Kirche von heute lebt in einer säkularisierten und in Desintegration begriffenen Massengesellschaft, welche ungewöhnlich dynamisch ist. Die Kirche führt sich aber in vielen Beziehungen so auf, als lebte sie immer noch in der alten, stabilen, begrenzten Welt.«²⁶

Allerdings war Kraemers Kommunikationsverständnis noch der exklusiv christozentrischen Wort-Gottes-Theologie verhaftet. So galt ihm die »Kommunikation des Evangeliums« als »eine Kategorie sui generis«, weil

²⁴ Siehe die schon frühzeitige Kritik aus religionspädagogischer Perspektive von REINHARD DROSS, *Religionsunterricht und Verkündigung. Systematische Begründungen der katechetischen Praxis seit der Dialektischen Theologie*, Hamburg 1964.

²⁵ NIKOLAAS VAN OOSTERZEE, Kraemer, Hendrik, in: *4 RGG Bd. 4* (2001), 1716f., 1716.

²⁶ HENDRIK KRAEMER, *Die Kommunikation des christlichen Glaubens*, Zürich 1958, 91.

bei ihr neben den Menschen vor allem der Heilige Geist beteiligt sei. Ihr Ziel sei allein die »Bekehrung« der Menschen.²⁷ Durch diese Extrapolation verspielte Kraemer aber wissenschaftstheoretisch den Gewinn, den die interdisziplinäre Struktur des Kommunikationsbegriffs eröffnet.

Doch bereits einige Jahre später modifizierte der deutsche Ökumeniker und später einige Jahre an der Kirchlichen Hochschule Berlin Praktische Theologie lehrende Ernst Lange diese dogmatische Engführung: »Wir sprechen von Kommunikation des Evangeliums und nicht von ›Verkündigung‹ oder gar ›Predigt‹, weil der Begriff das prinzipiell Dialogische des gemeinten Vorgangs akzentuiert und außerdem alle Funktionen der Gemeinde, in denen es um die Interpretation des biblischen Zeugnisses geht – von der Predigt bis zur Seelsorge und zum Konfirmandenunterricht – als Phasen und Aspekte ein- und desselben Prozesses sichtbar macht.«²⁸ Dabei ging es ihm nicht zuletzt um die Integration erfahrungswissenschaftlicher Einsichten in die praktisch-theologische Arbeit. Allerdings war damals noch nicht abzusehen, wie differenziert das Verständnis von Kommunikation in den folgenden Jahren ausgearbeitet werden würde. Nachdem dies bereits im vorhergehenden Abschnitt skizziert wurde, gilt jetzt mein Augenmerk der theologischen Qualifizierung von »Kommunikation« durch »Evangelium«.

Ein schneller Blick in die Konkordanz zeigt: Bereits im Neuen Testament, vor allem bei Paulus und den Synoptikern, bezeichnet »Evangelium« das, was Jesus und im Anschluss an sein Geschick seine Anhänger kommunizierten. Dabei verdient der philologische Befund sachliches Interesse, dass das Verb »euangelizesthai« im Genus des Mediums vorkommt (und das – wohl von Jesus verwendete – hebräische »bisar« eine Piel-Form ist). Schon dadurch wird eine statische Sender- und Empfänger-Modelle überschreitende Dynamik signalisiert. Beim »Evangelium« geht es um eine dynamische Interaktion, keinen Transport von vorweg schon Feststehendem. Deutlich tritt dies z.B. in der Auseinandersetzung Jesu mit der Kanaanäerin (Mt 15,21-28) zu Tage.

Inhaltlich steht im Zentrum von »Evangelium« bei Jesus die Botschaft von der anbrechenden Gottesherrschaft. Deren Konturen hat zugleich prägnant und differenziert der Neutestamentler Jürgen Becker herausgearbeitet. Nach ihm ist die Botschaft von der Nähe der Gottesherrschaft von

²⁷ A.a.O. 21.

²⁸ ERNST LANGE, Aus der »Bilanz 65«, in: Ders.: Kirche für die Welt. Aufsätze zur Theorie kirchlichen Handelns, hg. v. Rüdiger Schloz, München 1981, 63-160, 101.

Anfang an als ein Vermittlungsgeschehen konzipiert²⁹ - und damit praktisch-theologisch gut anschlussfähig, insofern sich Vermittlung in der Form von Kommunikation vollzieht. In Jesu Wirken wird die Gottesherrschaft in dreifacher Hinsicht erfahrbar:

Sie kann sich in verbaler Kommunikation vollziehen. Jesus eröffnete vorzüglich in der Kommunikationsform der Erzählung, konkret in Gleichnissen, seinen Zuhörer/innen die Perspektive der nahen Gottesherrschaft. Die von ihm hierbei verwendeten Bilder lassen Raum für vielfältige Deutungen. Die Zuhörenden können so Jesu Worte auf ihr eigenes Leben beziehen und dieses neu, eben in der Perspektive der Gottesherrschaft verstehen. Häufig begegnen in den Gleichnissen als Motive Mahlzeiten und Hilfeleistungen.

Tatsächlich spielen auch im Wirken Jesu selbst Mahlgemeinschaften eine große Rolle.³⁰ Er feierte sie mit Anderen in grundsätzlicher Offenheit. Auch und gerade sonst aus rituellen oder moralischen Gründen Ausgeschlossene wurden eingeladen und konnten mitfeiern.

Schließlich gehören zu Jesu Wirken seine Heilungen. Mit ihnen erregte er viel Aufsehen. Sie sind »analog zur Gleichnisrede und zu den Mahlzeiten Jesu der dritte Erfahrungsbereich für die seit der Heilswende sich durchsetzende Gottesherrschaft«.³¹

Kommunikationstheoretisch gesehen agierte Jesus demnach in verbalen Lehr- und Lernprozessen, in gemeinschaftlichem Feiern und im Helfen zum Leben.³² Doch berichtet das Neue Testament nicht nur von einer erfolgreichen, also zum Wahrnehmen und Verstehen der anbrechenden Gottesherrschaft führenden Kommunikation. Es kam auch zu Missverständnissen. Dies scheint hinter den etwas rätselhaften Hinweisen Jesu zu stehen, die exegetisch als sog. markinische Geheimnistheorie (Mk 4,10-12) bezeichnet werden. Auch die überlieferten Attacken auf Jesus als »Fresser und Weinsäufer« (Mt 11,19) sowie das Ausbleiben von Heilungen in bestimmten Situationen (z.B. Mk 6,5f.) können als missglückte Formen von Kommunikation verstanden werden.

²⁹ JÜRGEN BECKER, *Jesus von Nazaret*, Berlin 1996, 176 (materialiter ausgeführt in 176-233).

³⁰ Siehe die Zusammenstellung solcher Texte a.a.O. 201.

³¹ A.a.O. 220.

³² Die praktisch-theologische Bedeutung dieser kommunikationstheoretischen Rekonstruktion von Jesu Wirken habe ich materialiter ausgeführt in: CHRISTIAN GRETHLEIN, *Praktische Theologie*, Berlin 2012, 253ff.

Von daher ist also »Kommunikation« nicht nur ein von außen an die biblischen Texte herangetragenem Modell. Vielmehr impliziert »Evangelium« als ein neutestamentlicher Schlüsselbegriff selbst ein kommunikatives Geschehen. Dies legt schon die philologische Beobachtung zur medialen Verbform nahe und wird durch die skizzierte inhaltliche Rekonstruktion vertieft.

So koinzidieren in diesem Modell Einsichten gegenwärtiger wissenschaftlicher Diskurse und die aus den neutestamentlichen Texten sich ergebende sachliche Struktur des Wirkens und Geschicks Jesu Christi. Der Kreuzestod Jesu kann dann als der Höhepunkt misslungener Kommunikation gelten. Er führt – wie auch bei alltäglicher Kommunikation beobachtbar – nicht nur zur Katastrophe, sondern eröffnet zugleich den Raum für etwas Neues, das die Christen seitdem an Ostern feiern.

»Kommunikation des Evangeliums« stellt so einen durch das Modell »Kommunikation«³³ konturierten Forschungsgegenstand dar, der gleichermaßen der erfahrungswissenschaftlichen und der theologischen Bearbeitung bedarf. Mit »Kommunikation« tritt die Unabgeschlossenheit und auf neuere Entwicklungen angelegte Besonderheit von »Evangelium« zu Tage. Umgekehrt verhindert »Evangelium« eine konturenlose Ausdehnung der Forschung, indem auf drei bestimmte, in der Christentumsgeschichte vielfältig kontextuell transformierte Kommunikationsmodi fokussiert wird.

Allerdings ist abschließend daran zu erinnern, dass sich auch ein kommunikationstheoretisch orientierter Ansatz Praktischer Theologie einem konkreten Kontext und dessen Analyse verdankt: einer durch Pluralismus, Individualisierung und damit vielfältige Optionen der Daseins- und Wertorientierung geprägten gesellschaftlichen und kulturellen Formation. Sie erfordert ein hohes Maß an Bereitschaft, sich zu verständigen, also zu kommunizieren. Dass bei der damit gegebenen Dynamik die Bedeutung von Beständigem zurücktritt, ist wohl der Preis für das Modell »Kommunikation«. Von daher ist es wichtig, dass Praktische Theologie auch als »Gestaltlehre des christlichen Glaubens« betrieben wird.

³³ Vgl. dazu die zu ähnlichen Einsichten kommenden Überlegungen zur »Ereignis-hermeneutik« bei INGOLF DALFERTH, *Radikale Theologie* (ThLZ.F 23), 51-58.