

fällig aktuelle Trends sein. Entscheidend ist, inwieweit es ihr jeweils gelingt, ihre kritischen Aufgaben als die eigentlich konstruktiven wahrzunehmen. H.-J. HÖHN

BAUER, THOMAS A., *Streitpunkt Dogma. Materialien zur Systemtheorie und Systemkritik kommunikativen Handelns in der Kirche* (Sozialwissenschaftliches Forum 11). Wien/Köln/Graz: Böhlau 1982. 292 S.

Woran es unserer Zeit trotz aller neuen Kommunikationstechnik mangelt, ist unsere Fähigkeit, freien Austausch und gegenseitiges Verstehen zwischen Menschen verschiedener sozialer Schichten, politischer Blöcke und Kulturen herzustellen. Welches Bild bietet hier die Kirche, die (in *Communio et Progressio*, 1971) selbst Kommunikation als eine ihrer Hauptaufgaben sieht? Es lohnt sich also, mit dem Grazer Kommunikationswissenschaftler Th. A. Bauer auf die kirchliche Publizistik, den theologischen Diskussionsstil und die Art, wie Kirche sich im erneut lebendigen Sinnesgespräch der Gesellschaft verhält, zu schauen. – Die Kriterien für sein – am Ende recht negatives – Urteil sind die heute gängigen Postulate verschiedener soziologischer Kommunikationstheorien: Anerkennung des Beitrags beider Kommunikationspartner zur gemeinsamen „Wirklichkeitskonstruktion“, Herstellung symmetrischer Beziehungen, Ermöglichung einer freien Identitätsfindung und eines relativen Freiraums (Emanzipation) durch implizite Kosten-Nutzen-Kalkulation, sowie die Anerkennung einer „konsentierten Wertverständnis“. Solche programmatischen Funktionsbestimmungen haben T. Parsons und N. Luhmann für das system-rationale und emanzipatorische Handeln innerhalb unserer hochdifferenzierten Industriegesellschaft entwickelt. Neben Systemtheorie (Kap. 4) referiert B. Begriffe und Thesen der Religionssoziologie (Kap. 5) – oft in einer unnötig komplizierten Sprache –, um diese Theoreme schließlich auf das Dogma „als Organisationsprinzip kommunikativen Handelns in der Kirche“ (Kap. 6) anzuwenden. – Kommunikation hat für B. wesentlich die Funktion der Sinnkonstruktion und -selektion. Eine Unterscheidung der Wissenssoziologie, die für das Verständnis von theologischer Kommunikation wesentlich ist, findet sich jedoch bei B. nicht (was Folgen für den weiteren Gang seiner Argumentation hat): die Konstruktion von vorläufigen, kontingenten Sinnzusammenhängen und die Bezugnahme auf einen endgültigen, absoluten Sinnhintergrund. Letzterer läßt sich nicht demokratisch „aushandeln“, an ihm kann man nur durch Transzendenzerfahrung teilhaben. Wie die Wissenssoziologie auch wiederholt betont, wird diese Erfahrung heute zunehmend ins Private abgedrängt, büßt ihre soziale Relevanz ein, wird leicht instabil und beliebig. Muß die Kirche in einer solchen Situation nicht ihre Tradition zur Strukturierung und Stabilisierung einer sonst subjektivistischen, kurzatmigen Transzendenzerfahrung einsetzen? – Daß dabei Fehler gemacht werden, daß die Kirche zu wenig die Erfahrung des Einzelnen achtet und sie von einer hohen dogmatischen Warte aus zu schnell bewertet, anstatt den Gesprächspartner bei seiner Erfahrung abzuholen – das sei Bauer gerne zugegeben. Aber es gibt auf der Inhaltsebene – nicht auf der Beziehungsebene! – eine Grenze der Zustimmung: nämlich dort, wo man die Substanz der christlichen Tradition aufgäbe. Wenn man wie B. die Gefahr eines Synkretismus, der einer Selbstaufgabe der Kirche gleichkäme, nicht sieht, dann erblickt man fast überall nur Dogmatismus und Autoritarismus im Verhalten der Kirche. Ich leugne nicht, daß diese negativen Haltungen in der Kirche verbreitet sind; aber es fehlt hier ein *theologisches* Abgrenzungskriterium zwischen autoritativ und autoritär, zwischen Traditionsverpflichtung und rigidem Festhalten an (nicht durch heutzutage Erfahrung abgedeckten) Formeln, zwischen theologischer und ideologischer Bezugnahme auf das Dogma.

Vielleicht hat sich B. für diese theologische Unterscheidung als Sozialwissenschaftler nicht kompetent gefühlt. Aber er hätte ihre Notwendigkeit für eine differenzierte Kritik am kommunikativen Verhalten der Kirche spüren müssen. Nichtsdestoweniger sind seine Ausführungen sehr anregend und könnten vor allem zur Deskription kirchlicher Verwaltungsakte, von Entscheidungsfindungen in kirchlichen Gremien und von pastoraler Zusammenarbeit fruchtbar gemacht werden (interessant sind hier die von B. entwickelten Operationalisierungen, 215 ff.). Wer sich von der komplizier-

ten, oft auch redundanten und unpräzisen Sprache nicht irritieren läßt, wird viel Literatur verarbeitet finden, die Ausgangspunkt für empirische Untersuchungen und ideologiekritische Diskussionen bilden könnte.

R. FUNIOK S.J.

COPRAY, NORBERT, *Kommunikation und Offenbarung*. Philosophische und theologische Auseinandersetzungen auf dem Weg zu einer Fundamentaltheorie der menschlichen Kommunikation (Themen und Thesen der Theologie). Düsseldorf: Patmos 1983. 354 S.

Th. A. Bauer richtet in seinem Buch „Streitpunkt Dogma“ Begriffe wie „Emanzipation“, „kommunikative Kompetenz“, „dialogische Sinnfindung“ u. a. gegen eine Theologie, die im gesellschaftlichen Dialog nicht den Boden der christlichen Tradition zu verlassen bereit ist (s. Rez.). Copray zeigt in seiner Frankfurter philosophischen Dissertation umgekehrt auf, wie sich diese „Geltungsansprüche“ und „Kriterien“ der Kommunikationsphilosophie nur in den eschatologischen Verheißungen des Christentums begründen lassen. – In einer, Philosophie und Theologie umspannenden Denkbewegung behandelt Copray hintereinander sechs Ansätze, die der menschlichen Kommunikation zentrale Stellung in ihrem Denken einräumen. Da ist zuerst L. Feuerbach, der mit seiner Betonung von Sinnlichkeit, menschlicher Gattung und Leiblichkeit das Monologische des Hegelschen Intersubjektivitätsbegriffes zu überwinden versucht. Ungeklärt bleibt jedoch für C., woher die menschliche Intersubjektivität ihre Unbedingtheit erfährt. M. Buber führt seiner Meinung nach den auf Dialog ausgerichteten „Überschuß in der Theorie Feuerbachs“ (52) weiter. Auch wenn Bubers Ausführungen zur Urkategorie des „Zwischen“ und zum dialogischen Prinzip oft nur essayistisch sind, so ließen sie sich dennoch systematisch fruchtbar machen und seien in der Lage, die Aporien zu überwinden, in die ein „transzendental-idealistisches“ Denken wie das von E. Husserl notwendig gerät. Doch auch bei Buber bleiben Probleme, u. a. das „Anschlußproblem“ des Verhältnisses von Theorie und Praxis. Von ihm her entdecken H.-O. Apel und J. Habermas ihre normativen Apriori einer dem Wahrheitsanspruch verpflichteten Kommunikationsgemeinschaft. Offen bleibt jedoch, wie sich der Vertrauensvorschuß begründen läßt, den sie hinter den Geltungsansprüchen jeder nicht bloß instrumentellen Kommunikation stehen sehen. Die regulative Idee einer idealen Kommunikationssituation wird C. am Ende (329) als eine „aus der Reich-Gottes-Botschaft extrapolierte, säkularisierte“ Idee bezeichnen, die zur „Ideologie, Illusion und bloße(n) Projektion“ wird, wenn ihr „nichts Reale(s)“ wie die Erlösung in Jesus Christus „entspricht und jemals entsprechen wird“. Eine mutige und wohl zutreffende Ideologiekritik aus theologischer Warte! – Das Denken K. Barths und K. Rahners nimmt C. als erste ausdrücklich theologische Betrachtungsweise von Kommunikation. Im Annehmen des Wortes Gottes werden Menschen befreit zur „gemeindlichen Existenz“, zu einer mit der Gottesliebe identischen Nächstenliebe, zu Offenheit und Selbstkundgabe in der Kommunikation. Im Anschluß an die politische Theologie von J. B. Metz wird für C. deutlich, daß diese Offenheit die Überwindung des „bürgerlichen“ Egoismus, die Bereitschaft zu „universaler Solidarität“ und zur Mitarbeit an der Emanzipation der Unterdrückten impliziert. Jedoch „den gegenwärtig wohl umfassendsten und gründlichsten Entwurf zu einer fundamentalen Theologie im deutschen Sprachraum“ (209) sieht C. in der theologischen Wissenschaftstheorie von H. Peukert (1976). Diese überraschende Wertschätzung erklärt sich wohl aus der Tatsache, daß Theologiestudenten Semiotik und Wissenschaftstheorie hauptsächlich aus solchen theologischen Integrationsbemühungen, wie Peukerts Buch eine darstellt, kennen und schätzen lernen (wie ein Blick in das Literaturverzeichnis von C. zeigt). – In einem 3. Teil kommen soteriologische und eschatologische Voraussetzungen vertrauensvoller menschlicher Kommunikation zu Wort (C. nennt das die „pneumatologische Perspektive“). Der unbedingte Vertrauensvorschuß könne nur durch das Wirken des heiligen Geistes, durch das Fortführen der beispielhaften Kommunikation Jesu, durch die eschatologische Weggemeinschaft des Volkes Gottes begründet werden. Nur in der Anwesenheit von Transzendenz in