

# Die Theorie des kommunikativen Handelns als Denkmodell für den trinitarischen Gottesbegriff?

Von Markus Knapp, Würzburg

Kommunikationstheorien haben Konjunktur. Das kann nicht erstaunen in einem Zeitalter, in dem sich traditionelle Lebensformen auflösen und Lebenseinstellungen grundlegend wandeln. In einer solchen Situation wächst der Verständigungsbedarf; das gilt sowohl für den privaten wie den öffentlichen Bereich. Diesem Bedürfnis kommen die Kommunikationstheorien der verschiedensten Art entgegen. Sie reflektieren die Möglichkeiten eines verständigungsorientierten Verhaltens.

Das ist auch auf die Theologie nicht ohne Einfluß geblieben; auch in ihr haben kommunikationstheoretische Ansätze Eingang gefunden. Zum einen wurden mit ihrer Hilfe fundamentaltheologische Fragestellungen wie die nach dem Zugang zur Wirklichkeit Gottes<sup>1</sup> oder nach Möglichkeit und Sinn göttlicher Offenbarung<sup>2</sup> angegangen. Darüber hinaus hat man aber auch dogmatische Inhalte des christlichen Glaubens, etwa in der Ekklesiologie<sup>3</sup> oder in der Sakramentenlehre<sup>4</sup>, unter Zuhilfenahme von Kommunikationstheorien zu erläutern versucht. So erscheint es nicht abwegig, unter diesem Aspekt auch einmal die Gotteslehre, genauer gesagt den christlichen Begriff des trinitarischen Gottes, zu bedenken. Damit ein solcher Versuch nicht willkürlich wird, muß er jedoch in der aktuellen Problematik der Trinitätstheologie verortet sein.

Daraus ergibt sich die Gliederung des folgenden: Nach einem kur-

<sup>1</sup> Vgl. *H. Peukert*, *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, Frankfurt/Main 1978 (Taschenbuchausgabe), bes. 337 ff. Eine ähnliche Intention verfolgt *E. Arens*, *Kommunikative Handlungen. Die paradigmatische Bedeutung der Gleichnisse Jesu für eine Handlungstheorie*, Düsseldorf 1982, bes. 374 ff.

<sup>2</sup> Vgl. etwa *N. Copray*, *Kommunikation und Offenbarung. Philosophische und theologische Auseinandersetzungen auf dem Weg zu einer Fundamentaltheorie der menschlichen Kommunikation*, Düsseldorf 1983.

<sup>3</sup> Vgl. *H.-J. Höhn*, *Kirche und kommunikatives Handeln. Studien zur Theologie und Praxis der Kirche in der Auseinandersetzung mit den Sozialtheorien Niklas Luhmanns und Jürgen Habermas'* (FThSt 32), Frankfurt/Main 1985; *P. Hünermann/R. Schäffler* (Hg.), *Theorie der Sprachhandlungen und heutige Ekklesiologie* (QD 109), Freiburg/Breisgau 1987.

<sup>4</sup> Vgl. *A. Ganoczy*, *Einführung in die katholische Sakramentenlehre*, Darmstadt 1984, 106 ff.

zen Durchblick durch die theologische Diskussion der letzten Jahrzehnte um Fragen der Trinität (I) muß ein kommunikationstheoretisches Modell skizziert werden; es wird das von Jürgen Habermas erarbeitete sein (II). Abschließend ist dann zu fragen, wo die Möglichkeiten und Grenzen einer solchen »Theorie des kommunikativen Handelns« bei der Erläuterung des trinitarischen Gottesbegriffs liegen (III).

## I

Die trinitätstheologische Diskussion in unserem Jahrhundert wurde von kaum einem anderen so nachhaltig beeinflusst wie von *Karl Rahner*. Er geht aus von der Beobachtung, »daß die Christen bei all ihrem orthodoxen Bekenntnis zur Dreifaltigkeit in ihrem religiösen Daseinsvollzug beinahe nur ›Monotheisten‹ sind«<sup>5</sup>. Dem entspricht die Isoliertheit des Trinitätstraktats in der traditionellen Dogmatik. Nachdem der Traktat *De Deo uno* von Gott als einem und ganzem gehandelt hatte, schien damit das für den Glauben Wesentliche bereits gesagt und der folgende Traktat *De Deo trino* nur ein zusätzliches »Spezialwissen« zu enthalten, das zwar Raum für allerlei Subtilitäten bot, aber keinen rechten Bezug zum Glaubensvollzug hatte. Die Rede vom trinitarischen Gott war weit eher ein *mysterium logicum* als ein *mysterium salutis*.

Demgegenüber betonte Rahner energisch die Notwendigkeit des Ausgangs vom Christusgeschehen; nur von dort her eröffnet sich ein angemessener Zugang zur trinitarischen Wirklichkeit Gottes. So kommt er zu seiner berühmten, weitestgehend akzeptierten These: »Die ›ökonomische‹ Trinität ist die ›immanente‹ Trinität und umgekehrt.«<sup>6</sup> Seine Begründung findet dieser Satz darin, daß es in der Christusoffenbarung um eine wirkliche *Selbstmitteilung* Gottes geht. Wenn in der Sendung des Sohnes und des Geistes tatsächlich Gott selbst uns erreicht, bei uns ist, ohne sich dabei in die Geschichte hinein aufzuheben, »dann muß diese reale Vermitteltheit göttlicher Art in der Dimension der Ökonomie auch eine reale Vermitteltheit in Gottes eigenem inneren Leben *sein*«<sup>7</sup>. Oder umgekehrt formuliert: Nur als trinitarischer kann sich uns Gott wirklich selbst mitteilen, ohne daß er sich dabei zu verlieren droht.<sup>8</sup>

<sup>5</sup> *K. Rahner*, *Der dreifaltige Gott als transzendenter Ursprung der Heilsgeschichte*, in: *MySal* 2, 317–401, 319.

<sup>6</sup> *K. Rahner*, aaO. 328.

<sup>7</sup> *K. Rahner*, aaO. 339.

<sup>8</sup> Vgl. *K. Rahner*, aaO. 371 f.

Diese Erläuterung des Trinitätsbekenntnisses im Rahmen seiner Konzeption von der Selbstmitteilung Gottes veranlaßt Rahner zu einer Problematisierung des Personbegriffs in der Trinitätslehre. Ihm muß ja alles daran liegen, das »Selbst« Gottes als ein einheitliches zu denken, damit es sich als solches mitteilen kann. Die Rede von den drei Personen in Gott rufe jedoch »die fast unvermeidbare Gefahr hervor, ... daß in Gott drei verschiedene Bewußtseine, geistige Lebendigkeit, Aktzentren usw. vorhanden seien«<sup>9</sup>. Rahner schlägt daher vor, von »drei distinkten Subsistenzweisen« zu sprechen, in denen der eine Gott subsistiere.<sup>10</sup>

Der Vorschlag Rahners ist nicht ohne Widerspruch geblieben; so hat ihn etwa J. Moltmann des Modalismus verdächtigt.<sup>11</sup> Es ist in der Tat die Frage, ob in dieser Konzeption wirklich von einem Miteinander-Handeln von Vater, Sohn und Geist gesprochen werden kann, wie es das Neue Testament bezeugt, wenn die Betonung der Einheit die Unterscheidung einzelner Subjekte in Gott ausschließt.<sup>12</sup>

Vor Rahner hatte bereits *Karl Barth* eine ganz ähnliche Neukonzeption des Trinitätsdogmas versucht. Ausgangspunkt ist dabei der Satz: »Gott offenbart sich als der Herr.«<sup>13</sup> Barths Anliegen ist es, die freie Souveränität des sich offenbarenden Gottes zu sichern. Er ist gedacht als das absolute Subjekt seiner Offenbarung. Der Begriff der Person wird daher für den einen

<sup>9</sup> K. Rahner, aaO. 343.

<sup>10</sup> K. Rahner, aaO. 389.

<sup>11</sup> Vgl. J. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, München 1980, 165. Daß dieser Verdacht keineswegs unbegründet ist, zeigt etwa folgende, höchst problematische Formulierung Rahners: »Insofern eben dieser Gott, der als Geist und Logos so bei uns ankommt, immer der Unsagbare, das heilige Geheimnis, der unumfaßbare Grund und Ursprung, seines Ankommens in Sohn und Geist ist und sich als solcher behält, nennen wir ihn *den einen Gott, den Vater*« (Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg/Breisgau 1976, 141; Hervorhebung durch mich, M.K.). Müssen hier Sohn und Geist nicht zwangsläufig lediglich als Erscheinungsformen (modi) des Vaters verstanden werden?

<sup>12</sup> Rahner schreibt: »Vom Personbegriff ist also hier alles sorgfältig fernzuhalten, was drei ›Subjektivitäten‹ bedeuten würde« (Der dreifaltige Gott, aaO. 366). Demgegenüber meint etwa W. Kasper: »Wenn die göttlichen Hypostasen in Gott keine Subjekte sind, dann können sie auch in der Heilsgeschichte nicht als Subjekte sprechend und handelnd auftreten« (Der Gott Jesu Christi, Mainz 1982, 368). Vgl. auch W. Löser, *Trinitätstheologie heute. Ansätze und Entwürfe*, in: W. Breuning (Hg.), *Trinität. Aktuelle Perspektiven der Theologie* (QD 101), Freiburg/Breisgau 1984, 19–45, 29f.; B. J. Hilberath, *Der Personbegriff der Trinitätstheologie in Rückfrage von Karl Rahner zu Tertullians »Adversus Praxean«* (ITS 17), Innsbruck 1986, der Rahners Problematisierung des Personbegriffs in der Trinitätslehre als Konsequenz des transzendentalen Ansatzes seiner Theologie verständlich macht (bes. 300–303).

<sup>13</sup> K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik I/1*, Zürich 1964, 323 (im Original gesperrt).

Gott reserviert, der »als in und für sich seiendes Ich mit einem ihm eigenen Denken und Wollen«<sup>14</sup> verstanden wird. Von drei unterschiedenen Subjekten in Gott kann Barth somit ebensowenig wie Rahner sprechen. »Der eine persönliche Gott« ist vielmehr »Einer in drei Seinsweisen«<sup>15</sup>: als der Offenbarer, der Offenbarte und das Offenbarsein.

Bei Barth und Rahner bricht das uralte Problem der Trinitätstheologie wieder auf, wie Einheit und Dreiheit zusammenzudenken sind, ohne daß das eine zugunsten des jeweils anderen verloren geht. Bei aller berechtigten Kritik an den beiden Entwürfen ist es ja nicht einfach von der Hand zu weisen, wenn Rahner schreibt: »Drei Personen« besagt in sich gar nichts von der Einheit dieser drei Personen, diese Einheit muß gleichsam von außen an das Wort von den drei Personen herangetragen werden. ›Weise‹ eröffnet aber wenigstens von sich aus den Blick auf die Möglichkeit, daß derselbe Gott, als in dreifacher Weise unterschieden, konkret ›dreipersonlich‹ ist bzw. umgekehrt die ›Dreipersonlichkeit‹ die Einheit desselben Gottes mitbesagt.«<sup>16</sup> Neuere Versuche bemühen sich daher, dieses Anliegen aufzugreifen und dennoch die aufgezeigten Schwächen zu überwinden.

So geht *Jürgen Moltmann* in seinem Entwurf konsequent »von der biblisch bezeugten, konkreten und partikularen Geschichte des Vaters, des Sohnes und des Geistes« aus.<sup>17</sup> Er setzt also bei der Dreiheit in Gott und nicht wie Barth und Rahner bei seiner Einheit an. Da diese »weder als homogene Substanz noch als identisches Subjekt vorausgesetzt«<sup>18</sup> werden kann, ist sie aus der Geschichte der drei Personen zu entwickeln. Das setzt nach Moltmann aber eine Neubestimmung des Begriffs der Einheit voraus. »Die Einheit der göttlichen Dreieinigkeit liegt in der *Einigkeit* des Vaters, des Sohnes und des Geistes, nicht in ihrer numerischen Einheit. Sie liegt in

<sup>14</sup> K. Barth, aaO. 378.

<sup>15</sup> K. Barth, aaO. 379.

<sup>16</sup> K. Rahner, Der dreifaltige Gott, aaO. 391. Rahner weiß natürlich, daß der Begriff »Person« zur definierten Lehre der Kirche gehört und nicht einfach durch einen anderen Begriff ersetzt werden kann (vgl. 343). Er gibt jedoch zu bedenken, daß der Personbegriff »auch nach seiner Aufnahme in das dogmatische Denken und das Dogma der Kirche eine weitere Geschichte gehabt (hat), das Wort hat so Bedeutungsmöglichkeiten angenommen, mit denen der Begriff innerhalb dieser dogmatischen Aussage eben nicht verbunden werden darf« (353). Daher ist es die Pflicht des Theologen, einen solchen Begriff zu erklären, indem er zu diesem Zweck gegebenenfalls auch andere Begriffe benutzt, auch wenn diese nicht kirchenamtlich definiert sind (vgl. 388 f).

<sup>17</sup> J. Moltmann, Die Einheit des dreieinigen Gottes. Bemerkungen zur heilsgeschichtlichen Begründung und zur Begrifflichkeit der Trinitätslehre, in: W. Breuning (Hg.), Trinität, aaO. 97–113, 100.

<sup>18</sup> J. Moltmann, Trinität und Reich Gottes, aaO. 34.

ihrer *Gemeinschaft*, nicht in der Identität nur eines einzigen Subjektes.«<sup>19</sup> Zur Erläuterung zieht Moltmann aus der Geschichte der Trinitätstheologie den Begriff der Perichorese heran. Er meint ein gegenseitiges Sich-Durchdringen der göttlichen Personen (*circumincessio*), eine Einwohnung der einen in den anderen (*circuminsessio*). Die Einigkeit in Gott beruht dann auf dem ewigen vollkommenen Anteilgeben der Personen aneinander. »Perichoretisch verstanden, bilden die trinitarischen Personen durch sich selbst ihre Einheit im Kreislauf des göttlichen Lebens.«<sup>20</sup> Dies ist jedoch nicht statisch zu verstehen als ewiger Kreislauf des Immergleichen, sondern als prozeßhafte Geschichte Gottes. »Die Einheit der drei Personen dieser Geschichte muß folglich als eine *mitteilbare Einheit* und als eine *offene, einladende, integrationsfähige Einheit* verstanden werden.«<sup>21</sup> So ist die Trinitätslehre bei Moltmann radikal soteriologisch, ja eschatologisch konzipiert als trinitarische Geschichte »in ihrer Heilsveranstaltung, d. h. in ihrer Öffnung für die Aufnahme und Vereinigung der ganzen Schöpfung«<sup>22</sup>.

Positiv an diesem Entwurf ist auf jeden Fall der Ausgang von der biblischen Geschichte der drei Personen in Gott zu werten. Es bleibt jedoch die Frage, ob Moltmann den verschiedentlich geäußerten Verdacht, damit zumindest in die Nähe des Tritheismus zu geraten<sup>23</sup>, überzeugend entkräften kann. Zweifel in dieser Hinsicht legen nicht nur seine starken Reserven gegen die Rede von einem christlichen Monotheismus nahe.<sup>24</sup> Problematisch ist vor allem die Konzeption der trinitarischen Geschichte in Perichorese selber. Es darf bezweifelt werden, ob dabei das Verständnis der Einheit in Gott als Einigkeit der drei Personen zureichend ist. Kann Gott so

<sup>19</sup> J. Moltmann, aaO. 111.

<sup>20</sup> J. Moltmann, aaO. 191. Katholischerseits wird eine ganz ähnliche Konzeption neuerdings vertreten von *Leonardo Boff*: »Die göttliche Einheit ergibt sich aus dem Prozeß der Gemeinschaft einer Person mit den anderen, aus der Teilhabe eines Lebendigen am Leben der anderen« (Der dreieinige Gott, Düsseldorf 1987, 150). Vgl. aber auch *H. J. Spital*, Trinitarischer Zugang zur Wirklichkeit des Menschen, in: M. Böhnke/H. Heinz (Hg.), Im Gespräch mit dem dreieinen Gott (FS W. Breuning), Düsseldorf 1985, 287–301, 295.

<sup>21</sup> J. Moltmann, aaO. 167; vgl. *ders.*, Die einladende Einheit des dreieinigen Gottes, in: Conc 21 (1985), 35–41, 39.

<sup>22</sup> J. Moltmann, Trinität und Reich Gottes, aaO. 174.

<sup>23</sup> Vgl. *W. Pannenberg*, Die Subjektivität Gottes und die Trinitätslehre. Ein Beitrag zur Beziehung zwischen Karl Barth und der Philosophie Hegels, in: Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze, Band 2, Göttingen 1980, 96–111, 110 Anm. 34; *W. Kasper*, Der Gott Jesu Christi, aaO. 360 Anm. 163.

<sup>24</sup> Vgl. J. Moltmann, Trinität und Reich Gottes, aaO. 144 ff. Dazu *J. Niewiadomski*, Die Zweideutigkeit von Gott und Welt in J. Moltmanns Theologien (ITS 9), Innsbruck 1982, 77 f.

als absoluter Grund und Ursprung der trinitarischen Geschichte begriffen werden?<sup>25</sup> Da Moltmann dies nicht wirklich zu zeigen vermag, besteht der Verdacht zu Recht, wie sehr auch die gegenseitige Durchdringung der Personen betont sein mag.

Daher bemüht sich *Wolfhart Pannenberg*, das Verhältnis von Dreiheit und Einheit in Gott anders zu bestimmen. Er geht dabei aus vom Begriff der Person, möchte diesen aber »selbst schon in einer Beziehung zur Einheit des göttlichen Wesens« denken, »das in jeder der drei Personen in Erscheinung tritt«<sup>26</sup>. Pannenberg versteht deshalb Person zunächst einmal nicht wie etwa Rahner als Aktzentrum, sondern, im Anschluß an die Dialogphilosophie Ferdinand Ebners und Martin Bubers, als konstituiert durch Ich-Du-Beziehungen. Da diese jedoch Ich und Du wechselseitig konstituieren, können sie nicht der letzte Grund von Personalität sein. Die Ich-Du-Beziehung weist vielmehr über sich hinaus auf ein Ich und Du Umgreifendes, aus dem sich deren Personalität in der Beziehung zwischen ihnen konstituiert. »Person« bezieht sich auf das die Gegenwart des Ich übersteigende Geheimnis der auf dem Wege zu ihrer besonderen Bestimmung noch un abgeschlossenen Totalität seiner einmaligen Lebensgeschichte.«<sup>27</sup> Dieser anthropologische Sachverhalt läßt sich nach Pannenberg auch trinitätstheologisch auswerten. Auch die göttlichen Personen sind bezogen auf ein ihr Ich Übersteigendes. Aber während die menschliche Person immer noch unterwegs ist zu ihrem wahren Selbst, gibt es eine solche Differenz bei den göttlichen Personen nicht; eine jede von ihnen hat ihr wahres Selbst immer schon »eingeholt«. Dieses wahre Selbstsein der Personen konstituiert sich jedoch auch in Gott durch ihre Beziehungen zueinander. Die Einheit in Gott muß deshalb nach Pannenberg als das eine göttliche Wesen verstanden werden, an dem jede Person durch ihre Relationen zu den beiden anderen Anteil hat.

<sup>25</sup> Das erscheint sehr zweifelhaft, wenn *Moltmann* etwa schreibt: »Was in der theologischen Tradition die ›immanente Trinität‹ genannt wurde, ist in Wahrheit keine Abstraktion von der Heilsgeschichte und der ›ökonomischen Trinität‹ auf ihre transzendentalen Möglichkeitsbedingungen, sondern das eschatologische Ziel der Heilsgeschichte« (Die Einheit des dreieinigen Gottes, aaO. 105). Der Zweifel wird auch nicht ausgeräumt, wenn Moltmann anfügt, dieses Ziel müsse »dann freilich auch als der Ursprung von allen angesehen werden, denn das Ende offenbart die Absicht und den Anfang.« Wird hier Gott nicht in Abhängigkeit von der Heilsgeschichte gedacht? Die Einheit in Gott wäre dann wohl zu verstehen als das *Resultat* der Einigkeit der Personen in ihrer trinitarischen Geschichte mit der Schöpfung.

<sup>26</sup> *W. Pannenberg*, Die Theologie und die neue Frage nach der Subjektivität, in: *StdZ* 109 (1984), 805–816, 810.

<sup>27</sup> *W. Pannenberg*, Person und Subjekt, in: *Grundfragen* 2, aaO. 80–95, 91; vgl. *ders.*, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1983, 233.

»Die Einheit Gottes ist somit der Dreiheit der Personen in keinem Sinne vorgegeben. Sie lebt nicht anders als in der Gemeinschaft der drei Personen.«<sup>28</sup> Die Einheit in Gott ist demnach weder als in sich bestehende einheitliche Substanz noch als die Identität eines einzigen Subjekts zu begreifen, sondern als das eine göttliche Wesen, das allein in den drei Personen subsistiert.

Pannenberg vermag also die Einheit in Gott als etwas zu denken, das die einzelnen göttlichen Personen übersteigt, ohne ihnen jedoch vorgeordnet zu sein. Darin liegt sicherlich ein Vorzug gegenüber Moltmanns Konzeption von der Einheit als Einigkeit. Der Rekurs auf das eine göttliche Wesen, an dem die drei Personen in ihrer Gemeinschaft Anteil haben, macht den christlichen Gott als sich selbst genügend verstehbar. Nur so aber kann er wirklich als absoluter Grund und Ursprung wie zugleich als Ziel der trinitarischen Geschichte bekannt werden.

Allerdings bleibt die Thematisierung des einen göttlichen Wesens bei Pannenberg merkwürdig abstrakt. Es fragt sich, ob hier nicht eine eingehendere inhaltliche Durchdringung möglich ist.<sup>28a</sup> Dieser Frage soll im folgenden in Auseinandersetzung mit der Theorie des kommunikativen Handelns von Jürgen Habermas nachgegangen werden.

## II

Natürlich ist es im Rahmen eines solchen Aufsatzes nicht möglich, das Werk J. Habermas' in seinen philosophischen, soziologischen, sprachwissenschaftlichen und anderen Verzweigungen in extenso darzustellen. Dennoch erscheint es unerlässlich, einige wesentliche Grundgedanken wenigstens kurz zu erläutern, um den Kontext seiner Theorie des kommunikativen Handelns verständlich zu machen.

Habermas sieht sich vor die Notwendigkeit gestellt, das in der Neuzeit dominant gewordene Paradigma der Bewusstseinsphilosophie zu verlassen. Diese beruht auf dem Prinzip der Subjektivität: Das

<sup>28</sup> W. Pannenberg, Die Subjektivität Gottes, aaO. 111.

<sup>28a</sup> Mittlerweile hat Pannenberg selbst weitergehende Überlegungen dazu vorgelegt in seinem Aufsatz: Probleme einer trinitarischen Gotteslehre, in: W. Baier u. a. (Hg.), Weisheit Gottes – Weisheit der Welt (FS J. Kard. Ratzinger), Band I, St. Ottilien 1987, 329–341. Die Einheit in Gott wird hier erläutert durch eine Analyse »des Begriffs des Wesens Gottes im Verhältnis zu seinem Dasein sowie zu seinen Eigenschaften« (334). Es fragt sich allerdings, ob dabei nicht die Dimension der Erfahrung zu sehr aus dem Blick zu geraten droht.

Subjekt bezieht sich immer nur so auf etwas, daß es sich dabei zugleich auf sich selbst als Movens und Einigungspunkt dieser Bewegung bezieht. So entsteht ein Prozeß fortschreitender Bewußtwerdung, in dem das Subjekt sich selbst und seine Welt bildet. Dabei eröffnet sich ihm die Möglichkeit von Freiheit als Autonomie und Selbstverwirklichung. Doch dieser Prozeß bleibt zutiefst widersprüchlich: »Das sich auf sich beziehende Subjekt erkaufte nämlich Selbstbewußtsein nur um den Preis der Objektivierung der äußeren wie der eigenen inneren Natur. Weil sich das Subjekt im Erkennen und Handeln, nach außen wie nach innen, stets auf Objekte beziehen muß, macht es sich noch in den Akten, die Selbsterkenntnis und Autonomie sichern sollen, zugleich undurchsichtig und abhängig.«<sup>29</sup> Es ist blind dafür, daß sich nicht alles ins Subjekt hinein aufhebt; die äußere wie innere Natur bleiben in ihrer Objektivität erhalten und sind daher dem Subjekt immer vorgegeben. Doch sein Bestreben, alles um sich selbst zu zentrieren, hinterläßt an seinen Objekten auch Spuren. Sie werden aus vorgegebenen Zusammenhängen herausgerissen und den Zwecken des souverän scheinenden Subjekts unterworfen. Dadurch aber werden sie sich selbst und einander fremd. So »erweist sich die Subjektivität als ein *einseitiges* Prinzip. Dieses besitzt zwar die beispiellose Kraft, eine Bildung der subjektiven Freiheit und der Reflexion hervorzubringen und die Religion, die bis dahin als die schlechthin einigende Macht aufgetreten war, zu unterminieren. Aber dasselbe Prinzip ist nicht mächtig genug, um die religiöse Macht der Vereinigung im Medium der Vernunft zu regenerieren.«<sup>30</sup> Weil die Subjektivität sich selbst verabsolutiert, vermag sie die unterschiedlichen Momente der Wirklichkeit nicht mehr zwanglos zusammenzuführen. Um dies wieder überzeugend denkbar zu machen, bedarf es deshalb nach Habermas eines neuen, nicht mehr subjektzentrierten Paradigmas der Philosophie.

Habermas bemüht sich nun, ein solches Paradigma mittels einer kritischen Durchsicht handlungstheoretischer Ansätze (etwa bei Durkheim, Weber, Mead) zu begründen. Dabei zeigt sich: »Nicht mehr Erkenntnis und *Verfügbarmachung* einer objektivierten Natur sind, für sich genommen, das explikationsbedürftige Phänomen, sondern die Intersubjektivität möglicher *Verständigung* – sowohl auf interpersonaler wie auf intrapsychischer Ebene. Der Fokus der

<sup>29</sup> J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt/Main 1985, 70. Dieses subjektzentrierte Paradigma wird nach Habermas auch nicht durch eine Praxisphilosophie verlassen, die Selbstbewußtsein durch Arbeit als Prinzip ersetzt hat (vgl. etwa aaO. 82).

<sup>30</sup> J. Habermas, *Der philosophische Diskurs*, 31.

Untersuchung verschiebt sich damit von der *kognitiv-instrumentellen* zur *kommunikativen Rationalität*. Für diese ist nicht die Beziehung des einsamen Subjekts zu etwas in der objektiven Welt, das vorgestellt und manipuliert werden kann, paradigmatisch, sondern die intersubjektive Beziehung, die sprach- und handlungsfähige Subjekte aufnehmen, wenn sie sich miteinander über etwas verständigen.«<sup>31</sup> Diese Perspektive versucht Habermas theoretisch zu untermauern durch die Analyse eines verständigungsorientierten Sprachgebrauchs bzw. Handelns. Dabei zeigt sich, daß ein Sprecher genau drei Geltungsansprüche erheben muß, wenn seine Aussage auf kommunikatives Einverständnis zielt<sup>32</sup>: Sie muß im Rahmen eines normativen Kontextes richtig sein, um als legitim anerkannt zu werden; das in ihr enthaltene und mitgeteilte Wissen muß wahr sein, damit es vom Hörer übernommen werden kann; die subjektiven Befindlichkeiten des Sprechers, wie z. B. Gefühle und Wünsche, müssen wahrhaftig geäußert werden, damit das Gesagte Glauben finden kann. Diese drei Geltungsansprüche der Richtigkeit, der Wahrheit und der Wahrhaftigkeit sind jeweils kritisierbar, können also vom Hörer als unrichtig, unwahr oder unwahrhaftig abgelehnt werden. Das kann im Kontext eines verständigungsorientierten Sprachgebrauchs jedoch nicht willkürlich geschehen. »Das Eigentümliche an diesem Mechanismus der Verständigung ist, daß Ego Alter zur Annahme seiner Offerte in gewissem Sinne rational, nämlich dadurch motivieren kann, daß er den von ihm geltend gemachten Anspruch durch Gründe zu decken bereit ist.«<sup>33</sup> Sofern dies gelingt, ist ein kommunikatives Einverständnis hergestellt. Um die Unabweisbarkeit der Möglichkeit eines solchen Einverständnisses zu begründen, konzipiert Habermas eine Diskurstheorie. Seine Methode dabei bezeichnet er als »transzendentalpragmatisch«. Sie dient der Rekonstruktion von Bedingungen, die jeder implizit anerkennen muß, wenn er sich in Argumentationen begibt. Es muß sich also um Bedingungen handeln, deren Geltung von einem Argumentationsteilnehmer nur um den Preis eines performativen Widerspruchs bestritten werden kann, d. h. er nimmt als Argumentierender notwendigerweise selbst das von ihm Bestrittene in Anspruch. »Der transzendentalpragmatische *Nachweis* dient also dazu, den Umkreis von Bedingungen zu Bewußtsein zu bringen, unter denen wir uns in unserer Argumentationspraxis, ohne die

<sup>31</sup> J. Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns. Band I: Handlungsrationali-tät und gesellschaftliche Rationalisierung, Frankfurt/Main 1982, 525.

<sup>32</sup> Vgl. J. Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns I, 410–413.

<sup>33</sup> J. Habermas, Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Han-delns, Frankfurt/Main 1984, 548 f.

Möglichkeit eines *Ausweichens in Alternativen*, immer schon vorfinden; die Alternativenlosigkeit bedeutet, daß jene Bedingungen für uns faktisch unausweichlich sind.«<sup>34</sup> Transzendentalpragmatisch rekonstruierte Bedingungen in diesem Sinne werden also in jeder Form verständigungsorientierten Handelns implizit als gegeben unterstellt. Theoretische bzw. praktische Diskurse, in denen nach Habermas Behauptungen begründet bzw. Normen gerechtfertigt werden sollen, unterscheiden sich unter diesem Gesichtspunkt nicht prinzipiell von der argumentativen Alltagspraxis. Habermas kann daher einen solchen Diskurs »als eine Fortsetzung kommunikativen Handelns mit anderen Mitteln auffassen«<sup>35</sup>. Er wird notwendig, wenn Geltungsansprüche problematisiert werden, deren Wahrheit bzw. Richtigkeit bisher gemeinsam unterstellt wurde. In diesem Fall bedarf es dann einer rational motivierten Entscheidung über Anerkennung oder Ablehnung des Geltungsanspruchs. Die Findung eines Konsenses darüber ist Sinn und Ziel des Diskurses. Um dies zu ermöglichen, müssen alle Formen von Entscheidungsdruck und alle Beschränkungen, die einer Konsensfindung im Wege stehen, aufgehoben sein. Im Diskurs wird also das bewußt und ausdrücklich verwirklicht, was im verständigungsorientierten Handeln implizit zwar immer als geltend unterstellt werden muß, jedoch im Alltag durch Handlungsdruck, partikuläre Interessenvertretung usw. beeinträchtigt sein kann: »daß Teilnehmer, Themen und Beiträge nicht, es sei denn im Hinblick auf das Ziel der Prüfung problematisierter Geltungsansprüche, beschränkt werden; daß kein Zwang außer dem des besseren Argumentes ausgeübt wird: daß infolgedessen alle Motive außer dem der kooperativen Wahrheitssuche ausgeschlossen sind«<sup>36</sup>. Ein unter solchen Bedingungen zustandegekommener Konsens kann als verallgemeinerungsfähig und somit vernünftig gelten, weil unterstellt werden darf, daß jeder einzelne ihm zustimmen kann. Der Konsens hat daher auch nur so lange Bestand, wie er nicht aufgrund neuer Umstände oder Erkenntnisse in Frage gestellt wird.

Habermas weiß natürlich, daß diese Konzeption des Diskurses Idealisierungen impliziert; sie hat im Hinblick auf die tatsächlichen Kommunikationsverhältnisse in aller Regel einen kontrafaktischen Charakter. Entscheidend für Habermas ist aber die Tatsache, daß wir in jedem ernsthaften Gespräch (wie immer auch kontrafaktisch)

<sup>34</sup> J. Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt/Main 1983, 140.

<sup>35</sup> J. Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, 141.

<sup>36</sup> J. Habermas, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Frankfurt/Main 1973, 148.

eine »ideale Sprechsituation« *unterstellen*. Verhielte es sich anders, wäre »gar nicht zu verstehen, warum wir dennoch in jedem Gespräch selbstverständlich davon ausgehen, daß wir es führen, und das heißt: in ihm zu einer Verständigung gelangen können«<sup>37</sup>. Weil wir also in jedem Gespräch einen wirklichen Konsens für *möglich* halten, müssen wir immer schon die Unterstellung einer idealen Sprechsituation vorgenommen haben. Die Diskurstheorie benennt somit nicht einfach nur die Bedingungen der Möglichkeit eines kommunikativen Einverständnisses, sie expliziert diese Bedingungen darüber hinaus als immer schon wirksame Präsuppositionen. Insofern dies zutrifft, sieht Habermas in der Diskurstheorie auch einen kommunikationstheoretischen Begriff der Gesellschaft grundgelegt. »Die symmetrische Verteilung der Chancen bei der Wahl und der Ausübung von Sprechakten, die sich a) auf Aussagen als Aussagen, b) auf das Verhältnis des Sprechers zu seinen Äußerungen, und c) auf die Befolgung von Regeln beziehen, sind sprachtheoretische Bestimmungen für das, was wir herkömmlicherweise mit den Ideen der Wahrheit, der Freiheit und der Gerechtigkeit zu fassen suchen.«<sup>38</sup> Einer kritischen Theorie der Gesellschaft auf dieser Basis geht es daher nicht um die Totalität einer bestimmten Lebensform, sondern um das der Sprache selber innewohnende Ziel universaler Verständigung als dem Mechanismus, der allein ein freies und solidarisches Zusammenleben der Menschen ermöglichen kann.

### III

Fragt man nun, was eine solche Theorie des kommunikativen Handelns bei der Erläuterung des trinitarischen Gottesbegriffs beitragen könnte, so fällt zunächst etwas Grundsätzliches ins Auge: Es besteht zweifellos eine Analogie zwischen Habermas' Forderung nach einem Wechsel vom Paradigma der subjektzentrierten Philosophie zum Paradigma der Intersubjektivität einerseits, der in Auseinandersetzung mit Rahner und Barth erfolgenden Abwendung vom Verständnis Gottes als einem, einsamem Subjekt in der trinitätstheologischen Diskussion andererseits. Diese Analogie kann nicht als Zufall abgetan werden; es gilt vielmehr, die Wiederentdeckung

<sup>37</sup> J. Habermas, Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz, in: ders./N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung?*, Frankfurt/Main 1971, 101–141, 135.

<sup>38</sup> J. Habermas, *Vorbereitende Bemerkungen*, 139.

der Dreipersönlichkeit Gottes im Kontext einer grundsätzlichen Neubestimmung des Wirklichkeitsverständnisses zu begreifen. Inwieweit vermag die skizzierte Theorie des kommunikativen Handelns als Denkmodell für den trinitarischen Gottesbegriff zu dienen? Es zeigen sich verschiedene Berührungspunkte mit der von Habermas herausgearbeiteten »kommunikationstheoretischen Grundfigur der Verständigung zwischen sprach- und handlungsfähigen Subjekten über etwas in der Welt«: »Für sie ist die Beziehung von Ego zu einem *gleichursprünglichen* Alter Ego konstitutiv. Zwischen beiden öffnet sich der Raum einer intersubjektiv geteilten Lebenswelt, in deren Horizont die Kommunikationsteilnehmer stehen, wenn sie sich auf Gegenstände und Sachverhalte in der Welt beziehen.«<sup>39</sup> Die Erläuterung des Gottesbegriffs in der christlichen Tradition scheint durchaus im Sinne einer solchen »kommunikationstheoretischen Grundfigur« interpretierbar.

Man kann in diesem Zusammenhang an die zahlreichen Bemühungen erinnern, sogenannte *vestigia trinitatis* in der Schöpfung zu finden. Dabei ist die Warnung ernst zu nehmen, daß sie nicht als eine Begründung der Trinitätslehre mißverstanden werden dürfen; diese kann in der Tat nur von der Christusoffenbarung her erfolgen.<sup>40</sup> Dennoch sind solche Bemühungen alles andere als überflüssig, insofern sie das (vorausgesetzte!) christliche Trinitätsbekenntnis erläutern helfen; das kann jedoch immer nur in menschlichen Begriffen und Denkmodellen geschehen. Richtig verstanden, besteht hier aber eine Art Wechselwirkung: Die Erläuterung von Glaubensaussagen anhand menschlicher Erfahrung beinhaltet immer auch einen kritischen Blick auf ebendiese Wirklichkeitserfahrung, insofern die Glaubenswahrheit nicht mit ihr identisch ist, sondern sie zurechtrückt und sie über sich selbst hinausweist.<sup>41</sup> So wird auch im folgenden zu prüfen sein, inwieweit der Trinitätsglaube das kommunikationstheoretische Verstehensmodell auf ihm innewohnende Ambivalenzen aufmerksam machen kann.<sup>42</sup>

<sup>39</sup> J. Habermas, Entgegnung, in: A. Honneth/H. Joas (Hg.), *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' »Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt/Main 1986, 327–405, 332.

<sup>40</sup> Vgl. K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik I/1*, 352–367, bes. 358 f.; H. U. von Balthasar, *Theodramatik II/2: Die Personen in Christus*, Einsiedeln 1978, 466.

<sup>41</sup> Die dabei vorausgesetzte Konzeption des Verhältnisses von Glaubensaussagen und Vernunftkenntnis kann hier nicht näher erläutert werden; vgl. dazu: M. Knapp, »Wahr ist nur, was nicht in diese Welt paßt«. Die Erbsündenlehre als Ansatzpunkt eines Dialoges mit Theodor W. Adorno, Würzburg 1983, 194 ff.

<sup>42</sup> Es geht also nicht um einen »altkonservative(n) Rückgriff auf religiöse oder metaphysische Wahrheiten«, was nach Habermas »nicht mehr (zählt) im philosophischen Diskurs der Moderne« (*Der philosophische Diskurs*, 74), sondern um Rückfragen an die Philosophie, die diese an ihrem eigenen Selbstverständnis messen und deshalb nicht à priori zurückgewiesen werden können. In diesem Sinne möchten die folgenden Überlegungen einen kleinen Beitrag leisten zur Prüfung von Kommunikationstheorien, »in deren Horizonte eine erneuerte Trinitätstheologie

Der trinitarische Gott läßt sich verstehen als eine intersubjektiv konstituierte Lebenswirklichkeit. Gott ist nicht zunächst ein einsames Subjekt, das dann nachträglich in Beziehungen tritt; er ist vielmehr immer schon in sich selbst Kommunikation, Anteilgeben und -nehmen unterschiedener Subjekte aneinander. Christliche Theologie kann von einem solchen Kommunikationsgeschehen in Gott aber nur sprechen aufgrund der Glaubenserfahrung, daß Gott in dieser Weise lebt.<sup>43</sup>

Insofern Gott in sich selbst eine kommunikative Wirklichkeit ist, spricht die Theologie auch mit gutem Grund von »Personen« in Gott. Gemeint sind damit aber nicht in sich abgeschlossene Subsistenzen. Personalität im Sinne des Trinitätsglaubens wird vielmehr gerade umgekehrt konstituiert durch die kommunikativen Relationen der göttlichen Subjekte aufeinander. Weil sie durch dieses Kommunikationsgeschehen in je eigener Weise ganz bestimmt werden, sind sie voneinander unterscheidbare Personen. »Trinität wäre dann zu ›verstehen‹ als das vollendete Urbild personalen Selbstvollzugs in unverkürzter Selbstmitteilung und Entsprechung.«<sup>44</sup>

So gesehen, kann man, wie bei Habermas' »kommunikationstheoretischer Grundfigur«, auch im Hinblick auf die göttlichen Personen von ihrer Gleichursprünglichkeit reden. Das steht nicht in Widerspruch zu der Aussage, daß allein der Vater Ursprung ohne Ursprung ist (DS 1331). Sie bezeichnet nämlich eine persönliche Proprietät des Vaters, seine Weise der Anteilhabe an der einen Gottheit, während von Gleichursprünglichkeit hinsichtlich des kommunikativen Miteinanders der Personen zu sprechen ist. Gemeint ist damit, »daß die drei göttlichen Personen ursprünglich zugleich sind und ewiglich in Gemeinschaft und Durchdringung koexistieren«<sup>45</sup>. So ist etwa der Vater ursprungsloser Ursprung immer nur als Ursprung des Sohnes. Keine der göttlichen Personen ist denkbar ohne die anderen. Darauf stellt die Lehre von der Perichorese ab.

An diesem Punkt wird jedoch auch die Grenze der »kommunikationstheoretischen Grundfigur« als Denkmodell für das trinitari-

nicht nur einzuzeichnen, sondern als Erfüllung wie Bedingung der Möglichkeit darzustellen versucht werden sollte« (*B. J. Hilberath, Der Personbegriff der Trinitätslehre*, 319).

<sup>43</sup> So etwa *G. Ebeling*: »Wenn es in der Aussage der Dreieinigkeit Gottes um das Einbringen aller christlichen Glaubenserkenntnis in den Gottesbegriff geht, dann läßt sich diese Intention dahin zusammenfassen: Gott soll als der lebendige Gott gedacht werden« (*Dogmatik des christlichen Glaubens*, Band III, Tübingen 1979, 540).

<sup>44</sup> *J. Werbick*, Art. »Person«, in: *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe* 3, München 1985, 339–350, 349.

<sup>45</sup> *L. Boff*, *Der dreieinige Gott*, 166.

sche Gottesverständnis deutlich. In der Theorie des kommunikativen Handelns meint Gleichursprünglichkeit natürlich vor allem die symmetrische Verteilung von Chancen im Prozeß der kommunikativen Verständigung. Eine diesbezügliche Strukturierung von Diskursen ist notwendig, weil davon ausgegangen werden muß, daß die Teilnehmer mit sehr unterschiedlichen Interessen, Erkenntnissen, Wertorientierungen, rhetorischen und anderen Fähigkeiten in einen Diskurs eintreten. Sein Ziel ist es ja gerade, angesichts dieser Ausgangslage auf kommunikativem Wege zu einer Verständigung über bestimmte Sachverhalte oder Normen zu gelangen. Demgegenüber ist zwischen den göttlichen Personen Einverständnis immer schon vorauszusetzen; es muß nicht erst hergestellt werden. Der Grund dafür ist, daß sie in uneingeschränktem Anteilgeben und -nehmen aufeinander bezogen sind; es gibt nichts Trennendes zwischen ihnen, hier gilt vielmehr: »Alles, was mein ist, ist dein, und was dein ist, ist mein« (Joh 17,10). Was die göttlichen Personen sind, verdanken sie einander. Mit einem Wort: Die intersubjektiv konstituierte göttliche Lebenswirklichkeit ist das Sein vollkommener Liebe.

So wird nun auch verständlich, warum der christliche Glaube von einer dritten Person in Gott sprechen muß. Weil Gott vollkommene Liebe ist, läßt sich der Heilige Geist nicht als unpersönliches Medium verstehen, in dem Vater und Sohn miteinander kommunizieren. Denn Liebe ist nicht nur reines Sich-Verschenken (Vater) und antwortendes Zurück-Schenken bzw. vermittelnde Weitergabe (Sohn); Liebe verwirklicht sich notwendigerweise auch im reinen Empfangen: offen sein für den anderen, sich alles schenken lassen. In der Person des Heiligen Geistes ist Gott als vollkommene Liebe immer auch Empfangender, ohne dabei von etwas außerhalb seiner selbst abhängig zu sein.

So erweist sich die Liebe als das Wesen Gottes, das die Einheit der drei Personen in ihrem kommunikativen Bezogensein ausmacht. Dieses eine Wesen übersteigt die einzelnen Personen, ohne ihnen jedoch vorgeordnet zu sein; es verwirklicht sich nur in ihrer uneingeschränkten Kommunikationsgemeinschaft, in der sie es immer schon ganz eingeholt haben.

Im Hinblick auf die Theorie des kommunikativen Handelns bleibt abschließend zu fragen, inwieweit kommunikative Verständigung möglich ist, wenn sie sich nicht in dieser Liebe, die Gott ist, vollzieht. Können Wahrheit, Gerechtigkeit, Freiheit ohne Liebe für das menschliche Zusammenleben je bestimmend werden? Hat Paulus nicht recht: »Wenn ich prophetisch reden könnte und alle Geheimnisse wüßte und alle Erkenntnis hätte; ... wenn ich meine ganze

Habe verschenkt, ... hätte aber die Liebe nicht, nützte es mir nichts« (1 Kor 13,2f)? Habermas scheint etwas davon zu ahnen, wenn er zu bedenken gibt: »In dem Maße wie die soziale Integration der inneren Natur, der bisher naturwüchsig ablaufende Prozeß der Interpretation der Bedürfnisse diskursiv vollzogen würde, könnten Prinzipien der Partizipation in viele Lebensbereiche vordringen, während die gleichzeitig wachsende Gefahr der Anomie (und der Acedie) neue, mit Motivationskontrolle befaßte Verwaltungen hervorrufen könnte. Vielleicht bildet sich dann um ein neues Organisationsprinzip ein neuer institutioneller Kern, in dem Elemente der öffentlichen Erziehung, der sozialen Fürsorge, des liberalisierten Strafvollzugs und der Therapie von Geisteskrankheiten verschmelzen.«<sup>46</sup> Selbstverständlich läßt sich dagegen Liebe nicht einfach verordnen. Sie kann nur aus der Freiheit des einzelnen erwachsen und ist so immer ein Wagnis mit offenem Ausgang. Daher bleibt aber auch im »Diskurs der Moderne« die Botschaft des christlichen Glaubens unerläßlich: Weil Gott Liebe ist und wir im Heiligen Geist in dieses ewige trinitarische Liebesgeschehen hineingenommen sind, geht das Wagnis der Liebe nicht ins Leere. Nur deshalb ist die Hoffnung auf ein Zusammenleben der Menschen in Gerechtigkeit und Freiheit nicht grundlos – trotz allem.

Diese Überlegungen sind Bischof Dr. Paul-Werner Scheele mit einem herzlichen Gruß zum 60. Geburtstag gewidmet. Sowohl in seiner theologischen Arbeit<sup>47</sup> wie in seinem bischöflichen Wirken bildet das Bemühen um Verständigung und Einheit einen Schwerpunkt, getreu den Abschiedsworten Jesu: »So sollen sie vollendet sein in der Einheit, damit die Welt erkennt, daß du mich gesandt hast und die Meinen ebenso geliebt hast wie mich« (Joh 17,23).

<sup>46</sup> J. Habermas, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt/Main 1976, 182.

<sup>47</sup> Vgl. etwa P.-W. Scheele, *Alles in Christus*. Theologische Beiträge I, Paderborn 1977, 200 ff; *ders.*, *Alle eins*. Theologische Beiträge II, Paderborn 1979.