**7. Was ist und wie „geht“ kommunikatives Theologisieren?
– Eine Handreichung –**

Bewusst sprechen wir in diesem Kapitel nicht von *der* Kommunikativen Theologie an sich, sondern von der Tätigkeit oder Praxis des Theologisierens, in die das bisher Gesagte mündet. Der Anspruch unseres Konzeptes war ja nie, fertige theologische Traktate zu produzieren. Wohl aber wurden seit 2002 innerhalb und außerhalb der beiden Buchreihen (siehe Literaturverzeichnis) zentrale anthropologische und theologische Fragestellungen kommunikationstheologisch bearbeitet. Was aber für unser Konzept besonders charakteristisch ist: Es wurden zahlreiche kommunikativ-theologische Prozesse innerhalb und außerhalb des deutschen Sprachraums initiiert und durchgeführt, die in der Regel von einer großen Nachhaltigkeit geprägt sind.

Der Titel der amerikanischen Ausgabe des ersten Grundlagenbandes trifft gut, worum es beim kommunikativen Theologisieren grundsätzlich geht: „The Practice of Communicative Theology. Introduction to a New Theological Culture“[[1]](#footnote-1). Im Blick auf eine kommunikativ-theologische Kultur, die vor allem auch TheologInnen/ExpertInnen in der Praxis (im Feld) und TheologInnen/ExpertInnen in der Forschung und Lehre näher zusammen bringt, versuchen wir, die bisherigen Überlegungen zu bündeln. Die LeserInnen sollen eine zusammenfassende Orientierung zu folgenden Fragen bekommen:

Welches Kommunikationsverständnis leitet unser kommunikatives Theologisieren?

Worin unterscheidet sich kommunikatives Theologisieren von anderen theologischen Kulturen?

Wie „geht“ kommunikatives Theologisieren konkret?

Menschen, die sich im Bereich von theologischer Forschung und Lehre, aber auch von kommunikativer Religions- oder Kirchenpraxis, auf kommunikativ-theologische Prozesse einlassen und zu einem geerdeten und lebendigen Theologisieren kommen wollen, sollen in diesem Kapitel eine Handreichung dafür vorfinden. In diesem Zusammenhang stellen der (deutsch und englisch publizierte) Selbstvergewisserungstext des Forschungskreises Kommunikative Theologie[[2]](#footnote-2) und seine Fortschreibung[[3]](#footnote-3) eine wesentliche Vorarbeit dar.

**7.1. Theologie in und aus lebendigen Kommunikationsprozessen**

„Kommunikative Theologie ist Theologie in und aus lebendigen Kommunikationsprozessen.“[[4]](#footnote-4) Dieser Satz, an den bereits erinnert wurde, stand ganz am Anfang unseres Grundlagenbandes, der vor zehn Jahren (2002) in der ersten Auflage erschienen ist. Beim Schreiben des Grundlagenbandes standen wir unter dem Eindruck vieler Kommunikationsprozesse nach dem Konzept der Themenzentrierten Interaktion (TZI) nach Ruth C. Cohn[[5]](#footnote-5). TheologInnen aus der Praxis (SeelsorgerInnen, ReligionslehrerInnen, MitarbeiterInnen im caritativ-diakonalen Bereich) und TheologInnen an Universitäten und Hochschulen, kirchliche, religiöse und auch nicht glaubende Menschen waren in diese Kommunikationsprozesse involviert, die wir Autoren gemeinsam oder mit anderen Kolleginnen und Kollegen an unterschiedlichen Orten durchgeführt haben.[[6]](#footnote-6) In solchen Prozessen wurde mitunter eine theologisch bedeutsame Dichte an Begegnung und Lebens‑/Glaubenseinsicht erfahrbar, wie wir sie sonst kaum innerhalb und außerhalb des theologischen Wissenschaftsbetriebes oder der pastoralen und katechetischen Praxis erlebt hatten. Als zentrales Kriterium kommunikativ-theologischer Prozesse zeigte sich ein Phänomen, das wir als „Lebendige Kommunikation“ bezeichnen wollen. Dieses soll zunächst zusammenfassend erläutert und im Kontext globalisierter Kommunikationsbedingungen beschrieben werden.

*7.1.1. Lebendige Kommunikation*

Mit dem Begriff „Lebendige Kommunikation“ schließen wir an R. Cohns Begriff vom „Lebendigen Lernen“ an, das bei ihr im Widerspruch zum „Toten Lernen“ steht. Beim „Toten Lernen“ findet nur eine sehr eingeschränkte oder oft auch nur eine Scheinkommunikation statt: ‚Etwas‘, eine Aufgabe, ein Lerngegenstand, ein Inhalt, ein Stück Tradition wird als quasi neutrales Objekt, als ‚Sache‘, ohne Fokussierung auf das Elementare[[7]](#footnote-7), ohne persönlichen Bezug und ohne Rücksicht auf die Dynamiken in (Lern-)Gruppen und unabhängig von Kontexten, in denen Lernprozesse stattfinden, kommuniziert. Das „Tote Lernen“ vermutet R. Cohn vor allem an Universitäten und Schulen. Dort werde, ihrem (Vor)urteil nach, trockenes Wissen wie eine anonymisierte Ware, abgeschottet von seiner Herkunft, ohne persönlichen Bezug, fernab von jedem realen gesellschaftlichen Kontext und ohne anthropologisch-ethische Grundlage als ‚Sache‘, als neutrale Information, weitergegeben.

Da sich nicht nur beim Lernen, sondern in jeder menschlichen Kommunikation der einlinige Transfer von Informationen und die vieldimensionale und vielsinnige menschliche Kommunikation wesentlich voneinander unterscheiden, erscheint es sinnvoll, nicht nur vom lebendigen und toten Lernen zu sprechen, sondern analog dazu, auch eine „Lebendige Kommunikation“ von einer „Toten Kommunikation“ zu unterscheiden. Mit einer solchen Unterscheidung wird Kommunikation nicht einfach neutral als menschliches bzw. zwischenmenschliches Phänomen betrachtet und beschrieben, sondern es werden normative Kriterien im Hinblick auf das Kommunikationsverständnis eingeführt; solche meinen wir auch bei anderen einschlägigen Autoren zu finden, wenn etwa J. Habermas vom „Kommunikativen Handeln“ spricht und es u. a. vom „Strategischen Handeln“ abgrenzt.

*7.1.2. Lebendig kommunizieren unter „tödlichen“ Kommunikationsbedingungen*

Im spätmodernen, globalisierten Kommunikationskontext ist „Tote Kommunikation“ u. a. in der Form des unfokussierten Informationstransports technisch perfektioniert. Die kritische Herausforderung, die im Begriff des „Toten Lernens“ steckt, das jenseits von lebendigen Interaktions- und Kommunikationsprozessen erfolgt, richtet sich inzwischen vermutlich weniger an das Lernen in Schulen und an Universitäten, als an den ökonomisierten, globalisierten Kommunikationskontext, unter dessen Bedingungen und Einflüssen viele Menschen auf der Welt kommunizieren. Da der Kontext (Globe), dem TZI-Ansatz zufolge, alle Faktoren des kommunikativen Geschehens tangiert und damit auch verändert, könnte man etwas zugespitzt sagen: „Lebendige Kommunikation“ geschieht immer schon, gegenwärtig aber technisch perfektioniert, im Kontext toter oder tödlicher Kommunikationsbedingungen. „Lebendige Kommunikation“, wie sie in den vorausgehenden Kapiteln begründet und entfaltet wurde, ist, menschlich und religiös gesprochen, eine alternative und prophetische Herausforderung innerhalb dessen, was alles unter dem Allerweltsbegriff[[8]](#footnote-8) Kommunikation verstanden wird.

Mit der Unterscheidung in „Lebendige Kommunikation“ und in ihr Gegenteil, oder anders gesagt, in eine vielsinnige, begegnungs- und beziehungsoffene Kommunikation und in eine Form des effektuierten Informationstransportes, die man vielleicht gar nicht Kommunikation nennen sollte, wird die technisch-mediale Kommunikation nicht pauschal abgewertet. In der aktiven Beteiligung am Web 2.0, die für „Digital Natives“ so selbstverständlich ist, wie für „Digital Imigrants“[[9]](#footnote-9) die Face-to-Face-Begegnung mit Menschen im Alltag, ist „Lebendige Kommunikation“ vor allem dann möglich, wenn durch das ‚Inter-face‘ die „Face-to-Face“-Kommunikation nicht kompromittiert, sondern erweitert wird. Mediale Kommunikation über die interaktiven digitalen Kommunikationsmedien kann sehr wohl sinnstiftend, begegnungsfördernd, ja lebensrettend sein, wenn der Zusammenhang zu einer begegnungsoffenen Kommunikation, also zu einem realen Kommunikationsprozess, nicht grundsätzlich abgeschnitten ist, sondern lebendig bleibt. Die über interaktive Medien vermittelte Liebeskommunikation zwischen Menschen oder die Videokonferenz zwischen GeschäftspartnerInnen oder WissenschaftlerInnen können durchaus die menschliche Begegnung fördern, ja sogar die Liebe stärken. Auch ein durch technische Medien vermittelter Modus der Kommunikation kann Teil eines Prozesses sein, der in seiner Exklusivität und Einmaligkeit Kriterien „Lebendiger Kommunikation“ entspricht.

**7.2. Worum geht „es“? Die Frage nach dem Essentiellen und Elementaren in der Kommunikation
und in der Kommunikativen Theologie**

Geht es im „Lebendigen Kommunizieren“ nur um Beziehung bzw. Begegnung zwischen Menschen, und wird der informative Charakter, der jegliche Kommunikation mitbestimmt, in der Kommunikativen Theologie ausgeblendet? „Lebendige Kommunikation“ ist nicht nur durch ihre potentielle Begegnungs- und Beziehungsqualität gekennzeichnet, so wichtig diese für die Kommunikation grundsätzlich ist, sondern genauso wesentlich durch ihren Gehalt. Am essentiellen Gehalt von Kommunikation wachsen Menschen; sie werden KommunikationspartnerInnen bzw. zu einem partikularen Wir, einer Gruppe, weil sie gemeinsam etwas beschäftigt, das für sie und generell Bedeutung hat. Der Gehalt der Kommunikation ist nicht wertneutral: In der TZI-Kommu-nikation ist er an Axiome und Postulate, in der Kommunikativen Theologie zusätzlich an Optionen gekoppelt.

*7.2.1. Das essentielle ‚ES‘*

Menschen haben in der Regel ein gutes Gespür dafür, ob ‚es‘ um ‚etwas‘ geht, wenn sie miteinander kommunizieren, oder ob z. B. nur viel gesprochen, geskypt oder über Internet oder Facebook ausgetauscht wird, ohne dass diese Kommunikation essentiell wird und einen Sinn macht. Schon unsere Alltagsbeobachtung zeigt, dass das Sinnstiftende in einer Kommunikation nicht an die Menge der Worte oder Daten gebunden ist, die in der Kommunikation übermittelt werden. Es kann sein, dass ein nonverbaler, körpersprachlicher Ausdruck in einer bestimmten Situation mehr sagt, als viele Worte. Die Liebeskommunikation zwischen Menschen bietet dafür eindrucksvolle Beispiele.

Worum geht ‚es‘, wenn sich sinnvolles, sinnstiftendes, also in unserem Sinne „Lebendiges Kommunizieren“ generell und speziell in theologischen Zusammenhängen ereignet? Wir haben das ‚Es‘ aus der TZI in der Kommunikativen Theologie zu differenzieren versucht. ‚Es‘ stellt nicht einen, die christliche oder eine andere religiöse Tradition zur Sprache gebrachten Inhalt dar. In diesem Sinne ist ‚Es‘ in der Kommunikativen Theologie nicht einfach die ‚Sache‘ oder der ‚Gegenstand‘ des Glaubens oder der Theologie, der kommuniziert wird, wie das eine oberflächliche TZI-Rezeption nahelegen könnte. Um ein solches Missverständnis zu vermeiden, verwenden wir für das Es zunächst den Arbeitsbegriff ‚Pro-jekt‘, in Unterscheidung zum Begriff ‚Objekt‘. ‚Es‘ ist in der Theologie nicht das ‚Objekt‘ der Kommunikation, auch nicht das ‚Objekt‘ des theologischen Diskurses oder der Glaubenskommunikation; ‚Es‘ ist das Dritte, worauf sich die Einzelnen und eine partielle Wir-Gemeinschaft in der Kommunikation beziehen. ‚Es‘ wird auch, wie das ‚Ich‘ und das ‚Wir‘, vom realen Kontext (Globe), in dem kommuniziert wird, tangiert; das Globe-Bewusstsein verhindert, dass das ‚Es‘ von den realen Kommunikationsbedingungen abhebt, zu einem neutralen Gegenstand, einem abstrakten Objekt wird.

Wenn das ‚ES‘ in der Theologie nicht das Transportmittel für die Botschaft des Senders an den Empfänger ist, sondern das, worauf sich Menschen essentiell beziehen, was für sie Bedeutung hat, dann hat ‚Es‘ immer mit dem Leben zu tun; ‚Es‘ bedeutet etwas. Im ‚Es‘ zeigt sich – bis in die verbale (oder auch nonverbale) Artikulation hinein – Sinn. Die Repräsentation des ‚Es‘ ist oft symbolisch: metaphorisch-gleichnishaft, rituell, symbolisch-gegenständlich. Diesbezüglich hat die religiöse Kommunikation oder die Glaubenskommunikation im christlichen Sinn eine fundamentale Verwandtschaft mit allen Kommunikationsgestalten, die für Menschen bedeutungsvoll sind und Sinn erschließen. Die metaphorische Gestalt des ‚Es‘ und ihre Bedeutung kann man an der Formulierung ‚Im Ursprung ist Beziehung‘ erkennen, an der im 4. Kapitel das Es in der Kommunikativen Theologie exemplarisch expliziert wurde.

‚Es‘, so haben wir gesagt, ist zunächst ein ‚Pro-jekt‘, wie wir es in kommunikativ-theologischen Seminaren immer wieder durchgeführt haben und durchführen. Die Formulierung ‚Im Ursprungs ist Beziehung‘ als ‚Pro-jekt‘ ist interpretationsoffen und vielsinnig und spricht gerade dadurch unterschiedliche Menschen in unterschiedlichen Situationen an. Sie kann rein anthropologisch verstanden werden: Sie könnte sich z. B. auf den Liebesakt oder auf die frühe Beziehung zwischen Bezugspersonen und Kindern beziehen. Sie kann aber eine theologisch tief bedeutsame Frage darstellen und kann sogar zum Bekenntnis des lebendigen Gottes werden. Wenn ein ‚Es‘ als Projekt thematisiert und kommuniziert wird, verändert es sich im Prozess des Kommunizierens und Theologisierens. Das kommunizierte ‚Es‘ ist nie wie das ‚Es‘ vorher. Wir haben deshalb das kommunizierte ‚Es‘ als ‚Es‘ mit Apostroph (Es′) vom abstrakteren ‚Es‘ der Projektvorgabe unterschieden.

Wenn sich sinnvolles, sinnstiftendes Kommunizieren ereignet, geht es immer um etwas, das nicht belanglos ist, sondern eine tiefere Bedeutung für das (religiöse) Leben und Zusammenleben von Menschen hat und das sich in seiner tieferen Bedeutung im Kommunizieren erschließt und verändert. ‚Es‘ zeigt sich in der Regel in einer symbolischen Artikulation eher als in abstrakten Begriffen. Andererseits verbirgt sich in bzw. hinter abstrakten Begriffen und Formulierungen nicht selten ein lebendiges ‚Es‘, das kommuniziert werden muss, wenn die Kommunikation sinnvoll bzw. sinnstiftend sein soll. Zwischen einem abstrakten ‚Es‘, das als Begriff, Sache, Wissensbestand, Tradition usw. erscheint und dem lebendigen ‚Es‘, das sich oft in vielsinnigen Metaphern artikuliert, besteht eine Kongruenz, die lebendig zu halten ist, wenn ‚es‘ in der Kommunikation um etwas gehen soll.

*7.2.2. Das essentielle ‚Es‘ in der Elementarisierungsdebatte
und in der TZI*

Wie zeigt sich das essentielle Es? Diesbezüglich erscheint ein Konzept aufschlussreich, das in der Pädagogik schon lange verhandelt wird und das die evangelischen Religionspädagogen in Tübingen, K. E. Nipkow und F. Schweitzer, auf religiöses Lernen hin rezipiert haben: Das Konzept der Elementarisierung. Der breite Diskurs über das Elementare von Bildung bzw. die Elementarisierung von Bildungsgegenständen, der sowohl in der Erziehungswissenschaft als auch in der (vor allem evangelischen) Religionspädagogik geführt wurde und wird, korreliert mit R. Cohns Bemühen, vom toten Lernen wegzukommen und das Lebendige auch in abstrakten Lerngegenständen zu suchen. Wenn R. Cohn davon ausgeht, dass in jeder noch so abstrakten Sache ein lebendiger Kern steckt, dann geht es ihr um das Elementare, das thematisiert werden muss, weil es für das Leben und Zusammenleben von Menschen und für die Zukunft der Welt Bedeutung hat. Wie aber weiß man, was an einer Sache elementar ist? Die Schwierigkeit bei der Frage nach dem Elementaren ist der hohe und komplexe Sach- bzw. Wissensanspruch, der für eine ernstliche Elementarisierung vorausgesetzt wird. Insofern könnte man verschiedene Elementarisierungsebenen unterscheiden. Eine solche, die mit dem alltäglichen Erleben und den Erfahrungen in Kommunikationsprozessen zu tun hat und spontan geschieht, indem jemand den Kern der Sache und seine Kommunizierbarkeit intuitiv erfasst; und eine wissenschaftlich reflektierte, die eine unumgängliche Kompetenz für all jene darstellt, die professionelle Kommunikationsprozesse leiten, wie das in der Bildung geschieht. Im folgenden Elementarisierungsmodell ist die professionelle Ebene angesprochen, die aber – entsprechend internalisiert – auch die spontan-intuitive Ebene anregen kann.

*7.2.3. Elementarisierung nach Nipkow/Schweitzer zur Erschließung des essentiellen ‚Es‘*

Im Anschluss an die vorausgehenden Überlegungen soll also hier in aller Kürze das Elementarisierungskonzept von K. E. Nipkow in der letzten Fassung von F. Schweitzer[[10]](#footnote-10) dargestellt werden. Es kann helfen, den Bezug zwischen dem abstrakten ‚Es‘ und dem lebendigen ‚Es‘, das die Basis für sinnstiftende Kommunikation durch generative Themen darstellt, zu klären. Für Menschen, die sich etwa in der Erwachsenenbildung oder im Religionsunterricht einer kommunikativen Kultur des Theologisierens anschließen, ist die Elementarisierung der Inhalte und Stoffgebiete unverzichtbar. Erst wenn das lebendige ‚Es‘ als Anliegen/Projekt eines Lernprozesses zutage tritt, kann es als Ganzes oder (in der Regel) unter einzelnen Teilaspekten sinnvoll thematisiert und strukturiert werden. Zur Klärung von Anliegen, Themen und Strukturen von Lernprozessen als thematisch fokussierten Kommunikationsprozessen kommt der Frage nach Anwendungssituationen und Kompetenzen[[11]](#footnote-11) – falls man Lernprozesse kompetenzorientiert planen will – eine weiterführende Bedeutung zu.

K. E. Nipkow und F. Schweitzer fragen, wenn es um das Elementare, also die Kongruenz von abstraktem ‚ES‘ im Sinne von Kategorien und Sachstrukturen, und dem essentiellen ‚Es‘, das Anliegen/Projekte thematisieren kann, geht, das abstrakte ‚ES‘ nach folgenden Eigenschaften ab:

Was sind seine elementaren Strukturen? Worin liegt das Wesentliche, der Kern der Sache?

Wie wird das Es zugänglich? Lassen sich elementare Zugänge/Anfänge ausmachen als je eigene (altersbezogene) Verstehens- und Deutungsweisen?

Welche elementaren Erfahrungen, die Menschen mit einem Es verbinden, zeigen sich?

Welche elementaren Wahrheiten als das, was für mein Leben leitend/bestimmend wird, verbinden sich mit dem ES?

Schweitzer fügt noch die Frage nach elementaren Lernformen (Erzählen…) hinzu, die im didaktischen Kontext sinnvoll ist. Für die Alltagskommunikation müsste sie in die Frage nach den Medien und Modi abgewandelt werden, in denen ein ‚ES‘ kommuniziert werden kann.

Im Hinblick auf „Lebendige Kommunikation“ bzw. auf das Konzept kommunikativen Theologisierens übertragen, wäre das Schema der Elementarisierung in folgender Skizze darstellbar:



*7.2.4. Das ‚Es‘ als Dimension kommunikativen Theologisierens*

Wenn das ‚Es‘ in der Kommunikativen Theologie nicht die ‚Sache‘ des Glaubens im inhaltlichen Sinne ist und wenn sich das, was im kommunikativen Theologisieren den Platz des ‚Es‘ einnimmt, nämlich die biblische Tradition in lebendiger Vermittlung im Dialog mit anderen Religionen, nicht einfach als ‚Objekt‘ des Theologisierens zeigt, was ist das ‚Es‘ dann? Gibt die Kommunikative Theologie ihren Halt in der Tradition auf und wird sie mit einem solchen Identitätsverlust nicht haltlos im Dialog mit anderen religiösen Traditionen?

Im 4. Kapitel haben wir hinter dem Es′ als konkretem Projekt und dem Es als vorgegebenem Projekt – im Sinne des Elementarisierungsschemas können wir damit auch (abstrakte) Kategorien verbinden – noch ein drittes ES gesehen, das sich als die verbindende Norm in der Kommunikation versteht. Es ist sozusagen die ‚Ur-Norm‘, die Kommunikation nicht beliebig sein lässt, sondern verbindlich macht: Diese ‚Ur-Norm‘ ist das Kommunikationsverständnis, das sich im biblischen Zeugnis in lebendiger Vermittlung im Dialog mit anderen religiösen Traditionen zeigt. In einer kritisch-korrelativen Auseinandersetzung mit anthropologischen, soziologischen, psychologischen usw. Kommunikationsverständnissen muss immer wieder neu um das Verständnis dieser ‚Ur-Norm‘ gerungen werden: Was ist Kommunikation? Was bedeutet es von Offenbarung als Kommunikationsgeschehen zu sprechen? Welches Verständnis steht hinter einer Metapher wie „der kommunikative Gott und seine Kommunikation in der Geschichte“? Was ist es um den Menschen als kommunizierendem Subjekt? Mit solchen Fragen und Klärungen wird auch theologisch vollzogen, was wir in anthropologischer Hinsicht bereits bei R. Cohn und ihrer TZI entdecken konnten: Kommunikation ist, so sie „Lebendige Kommunikation“ ist, nicht beliebig und wertfrei: Sie ist normativ verankert in dem, was uns (religiöse) Menschen bindet und verbindet. Dabei kann auch das ‚normative‘ ES in einem kommunikativ-theologischen Prozess thematisiert werden. Für den Fall, dass Menschen unterschiedlicher religiöser Traditionen und Bekenntnisse und Menschen ohne Bindung an eine religiöse Tradition miteinander kommunizieren, kann ein offener weltanschaulicher Dialog entstehen, indem das ‚ES‘ in seinen vielfältigen Ausprägungen zum Thema wird.

Im 4. Kapitel wurde auch die Frage angeschnitten, wie das Verhältnis von Es als Dimension kommunikativen Theologisierens und Gott selber zu denken ist: Legt nicht ein Theologieverständnis, wie wir es in der Kommunikativen Theologie annehmen, dass nämlich ‚Theo-Logie‘ das Reden von/zu/über Gott meint, nahe, dass hinter dem ‚normativen ES‘, das die Kommunikation bindet und verbindet, noch GOTT selber, sozusagen als ‚Super-Es‘, vorauszusetzen ist? Bewusst bleiben im Schema Kommunikativer Theologie der sich mitteilende Gott und Gott als Geheimnis außerhalb der menschlichen Perspektiven, zu denen im christlichen Verständnis, auch die Heiligen Schriften als Gotteswort im Menschenwort gehören. Wohl aber werden alle Dimensionen kommunikativer Theologie, nicht nur die der biblischen Tradition im Dialog mit anderen Traditionen, vom transzendenten und sich mitteilenden Gott ‚durchstrahlt‘, ohne mit Ihm identisch zu sein oder Ihn sozusagen 1:1 zu repräsentieren. Gott lässt sich einerseits in allen Dingen, – nach unserer Sprechweise – in allen Dimensionen finden, andererseits bleibt er jenseits aller unserer menschlichen Dimensionen. Die Dimensionen stellen Orte/Loci für die theologische Erkenntnis dar.



**7.3. Die Subjekte „Lebendiger Kommunikation“
und die Dignität ihrer Erfahrungen**

Für die menschliche Kommunikation scheint es selbstverständlich zu sein, dass sie Menschen als Subjekte tragen, gestalten und verantworten.[[12]](#footnote-12) Ob das auch dann noch gilt, wenn klare strategische Interessen die Kommunikation bestimmen, sei dahingestellt. Wenn Menschen, wie es in einer ökonomisierten Gesellschaft häufig der Fall ist, als Adressaten oder Kunden gesehen werden, verändert sich ihr Status in Richtung Objekt. Kunden müssen angeworben und gut bedient werden, damit sie bei der Stange bleiben und kaufen. Gerade der ‚Bildungsmarkt‘ zeigt in erschreckender Weise, wie aus ehemals eigenständigen Subjekten im Bildungsprozess umsorgte Kunden werden, die man mit möglichst attraktiven Bildungsangeboten so schnell und umfassend wie möglich zufrieden stellen und zum Konsum neuer Angebote verlocken will. Diese Tendenz reicht bis in die tertiäre Bildung an Universitäten und Hochschulen hi-nein.[[13]](#footnote-13) Dem der Vermarktung oder gar dem Freund-Feindschema ausgelieferten Subjekt in ökonomisierten oder nationalistisch-kriegerischen Kontexten steht das aufgeklärte, autonome Subjekt, das sich ohne Anleitung durch einen Anderen seines eigenen Verstandes bedienen und auf Grund dessen ein eigenständiges Urteil fällen kann, als Ideal der Moderne gegenüber. Doch dieses Ideal trifft auf den Großteil der kommunizierenden Menschen nicht zu. Es würde auf jeden Fall Kinder, geistig gebrechliche oder gehandicapte Menschen ausschließen. Wenn der Subjektstatus nur jenen zuerkannt würde, die dem Ideal der aufgeklärten Gesellschaft entsprechen, würde das in Unmenschlichkeiten münden.[[14]](#footnote-14)

*7.3.1. Der Mensch an sich
und die kommunizierenden Subjekte*

„Lebendiges Kommunizieren“ aus der Perspektive der TZI ist mit dem Bewusstsein verbunden, dass jeder einzelne Mensch, unabhängig von Lebensalter, Bildung, kulturellem oder religiösem Kontext, gleich wichtig und gleich wertvoll ist. Die Gleichwichtigkeit und Gleichwertigkeit der Subjekte wird in TZI-orientierten Prozessen oft dadurch bewusst gemacht, dass z. B. das Fernbleiben einer Gruppenteilnehmerin/eines Gruppenteilnehmers nicht einfach übergangen wird, oder dass die LeiterInnen darüber entscheiden: Wer fernbleiben will oder muss, stellt sich der Auseinandersetzung in der Gruppe. In einem solchen Prozess der Entscheidungsfindung wird eine weitere TZI-Anschauung vom Subjekt deutlich, die im ersten TZI-Axiom formuliert ist: Jeder Mensch ist eigenständig und bezogen, er ist autonom und interdependent. Seine Autonomie wächst mit dem Bewusstsein seiner Bezogenheit. Theologisch gesehen sprechen wir analog dazu – selbstverständlich unter Wahrung der fundamentalen Gott-Mensch-Differenz – vom lebendigen Gott als trinitarischem Gott, der in sich Beziehung ist und mit dem Menschen aus unbedingter Freiheit heraus in Beziehung tritt, sich mitteilt. In radikaler Verschiedenheit zum absolut freien Gott ist der Mensch in Strukturen der Sünde hineingeboren und bleibt lebenslang darin verwoben, sodass er der Gnade Gottes bedarf, um seine Eigenständigkeit und Bezogenheit leben zu können.

Ebenfalls zum TZI-Bewusstsein vom Menschen als autonomem und bezogenem Subjekt gehört das Wissen um dessen begrenzte Freiheit und die Möglichkeit bzw. Notwendigkeit, die inneren und äußeren Grenzen auszuweiten, wie das im pragmatisch-politischen TZI-Axiom ausgedrückt wird. Aus theologischer Perspektive zeigt sich in der begrenzten Freiheit die Endlichkeit, „die Fragmentarität, Gebrochenheit und Sündhaftigkeit der Menschen“[[15]](#footnote-15). Doch in der Treue und Liebe Gottes zu jedem einzelnen Menschen, „die sich bis zum Kreuz entmächtigt und dahingibt, um in der Gestalt der armen Liebe Gottes die Macht der Sünde zu unterlaufen“, zeigt sich das rettende und erlösende Handeln Gottes „in einer dramatischen Geschichte des Heils“[[16]](#footnote-16). In der konkreten Gestalt subjektiver Heilsgeschichten verbinden sich das dramatische Heilsgeschehen von Gott her und die Möglichkeiten des Menschen, innere und äußere Grenzen auszuweiten und aus dem Bewusstsein einer universalen Interdependenz heraus menschliche Verantwortung wahrzunehmen. Das bedeutet z. B. eine sensible Aufmerksamkeit für alle Formen der Marginalisierung und Ausblendung von möglichen Opfern in sozialen, religiösen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Kontexten zu entwickeln. „Es erwächst ein politischer Anspruch auf Veränderung der Verhältnisse in Richtung einer gerechteren und friedlicheren Welt; global wie lokal, im sozialen Mikrobereich genauso wie im Makrobereich.“[[17]](#footnote-17)

Eine besondere Beachtung schenkt die Kommunikative Theologie dem Bewusstsein der Differenz. Gerade indem die Aufmerksamkeit den sich ständig verändernden und spannungsreichen Beziehungsgeschichten gehört, ist die „Ehrfurcht vor der biografisch-kulturell geprägten Andersheit und (bleibenden) Fremdheit der Anderen“ dem kommunikativen Theologisieren besonders aufgegeben.

„Die Arbeit an der Differenz bewirkt innere und äußere Konflikte, sie fordert zur Stellungnahme heraus, involviert Menschen und führt sie an ihre Grenzen heran. Sie deckt Spiegelungen und (tendenziell gewaltanfällige) Bestätigungs- und Aneignungsmuster auf und lässt die prinzipielle Unerfüllbarkeit des Aneignungsbegehrens deutlich werden.“[[18]](#footnote-18)

Immer wieder haben wir in der Kommunikativen Theologie an ‚heißen‘ Grenzen gearbeitet, seien sie kulturell, sozial, konfessionell oder religionsbezogen. Das Leben und Arbeiten an Grenzen, das verunsichern, aber auch aufbrechen und wachsen lassen kann, ist ein besonderes Kennzeichen kommunikativen Theologisierens.

Jedem einzelnen Menschen ist aus der TZI-Perspektive heraus aufgegeben, sich als Chairperson, also in seiner Selbstleitungskompetenz inmitten der vielfältigen inneren und äußeren Ansprüche, wahrnehmen zu lernen, das „innere Team“ zu leiten. Das TZI-Postulat „Be your own Chairperson“ ist an die Dynamik von Eigenständigkeit und Bezogenheit gebunden und führt zu selbstverantwortetem, aber nicht zu unbezogenem Handeln. Ein Regulativ stellt die „selektive Authentizität“ dar: Alles, was ich sage und tue, ist echt, aber ich muss und darf nicht zu jeder Zeit und an jedem Ort alles sagen und tun, was möglich wäre. Eine wache Aufmerksamkeit auf sich und die Anderen, auf den Globe und darauf, was ‚es‘ zu sagen oder zu tun gibt, macht Selektivität möglich, ohne die Authentizität zu verlieren. Für kommunikatives Theologisieren ist die wache und realistische Selbstleitungskompetenz, die mit selektiver Authentizität einhergeht, besonders bedeutsam.

Diesem geerdeten und konkreten Subjektverständnis gegenüber zeigt sich nicht zuletzt in theologischen, pastoralen und katechetischen Kontexten eine unbedachte Fixierung auf den erwachsenen und mündigen Menschen als Prototyp des (Glaubens-)Subjekts.[[19]](#footnote-19) ‚Die‘ Theologie spricht damit in der Regel von Subjekten, die es in der alltäglichen Wirklichkeit nicht gibt: Menschen sind niemals Menschen an sich: Sie sind konkrete Frauen und Männer, Jungen und Mädchen, Jugendliche und ältere Menschen, in bestimmten Lebensaltern, unter konkreten Umständen usw. Wenn wir in der Kommunikativen Theologie von der Lebens-/Glaubenserfahrung als Dimension bzw. als theologischem Erkenntnisort sprechen, dann wollen wir damit die Würde und Bedeutung jedes einzelnen Menschen als konkretes Subjekt der Lebens-/Glaubenskommunikation sichern.

*7.3.2. ‚Awareness‘ auf das Biographische*

Wer das eigene Theologisieren und Praktizieren – auf welcher Ebene immer – kommunikativ-theologisch verstehen will, bedarf einer bewussten Aufmerksamkeit für das Biographische, einer Aufmerksamkeit auf „alles Lebensbedeutsame im Hinblick auf Heil angesichts faktischen Unheils“[[20]](#footnote-20). Was mit dieser umfassenden Aufmerksamkeit für die einzelnen Menschen mit ihren individuellen Lebens-/Glaubensgeschichten gemeint ist, drückt das englische Wort ‚awareness‘ treffender aus, als der deutsche Begriff Aufmerksamkeit, der schnell Assoziationen zu Schule und Lernen weckt. Bei der ‚awareness‘ geht es um ein Gewahrwerden, das in bewusster Anteilnahme an der Geschichte der/des Anderen geschieht. ‚Awareness‘ ist aber keinesfalls als symbiotische Verschmelzung mit dem Anderen zu sehen, der mir, auch wenn er mir noch so vertraut erscheint, immer auch fremd ist und fremd bleibt und für den ich mich auch nicht „hinopfern“ muss; schließlich hat – gemäß christlicher Glaubenseinsicht – das „Opfer Jesu“ alle Menschen aus den oft subtilen menschlichen Opferdynamiken befreit[[21]](#footnote-21), die klar von einer tiefen Solidarität zwischen uns Menschen zu unterscheiden sind.

Wir schreiben den authentischen Lebenszeugnissen einzelner Menschen im Hinblick darauf, dass sie zu theologischen Erkenntnisorten (loci) werden können, eine den biblischen Zeugnissen in lebendiger Vermittlung im Dialog mit anderen Religionen vergleichbare erschließende Bedeutung zu. Daraus ergibt sich die Frage nach der theologischen Kompetenz, Texte des Lebens einzelner Menschen mit einer ähnlichen Ehrfurcht und Kompetenz ‚lesen‘ zu lernen, wie das für Texte der hl. Schrift oder anderer religiöser Traditionen zutrifft. In der kommunikativen Begleitung von Menschen, wie sie u. a. in der Seelsorge oder Geistlichen Begleitung geschieht, erfordert das eine spontane, aber auch im Hinblick auf die Sensibilität und die Verstehensmöglichkeiten ausgebildete ‚awareness‘, die vor allem mit den eigenen Grenzen im Verständnis Anderer konstruktiv umgehen kann. Schließlich steht in der Begleitung von Menschen immer deren Freiheitsdimension, letztlich der ‚heilige Boden‘ ihrer Kernidentität, auf dem Spiel, der von mir nicht einfach betreten werden darf, auch wenn noch so heilsversprechende Interessen damit verbunden sind. Noch schwieriger wird die Frage nach der Zugänglichkeit von Lebenstexten, wenn es um wissenschaftliche Erkenntnisinteressen geht. In einer Wissenschaftswelt, in welcher der objektivierende und distanzierende Zugriff auf alles und jedes paradigmatisch geworden ist, ist eine differenzierte theologische Kriteriologie im Hinblick auf die Methoden zu entwickeln, die den Zugang zu Lebenstexten erschließen. „Wie man in der Exegese eine Exegese in Liebe zur Schrift“ und in Ehrfurcht vor den Quellen des Glaubens „von einer distanziert-nüchternen philologischen Analyse unterscheiden kann, so ähnlich ist es auch bei der Analyse der Texte des Lebens. Erst das Interesse am Leben von Menschen im umfassenden Sinn, das die Augen selbst vor Situationen nicht verschließt, in denen ‚nichts mehr geht‘[[22]](#footnote-22) und sich der Bedrohung durch vielfältige ‚Tode‘ nicht entzieht, gibt den Blick auf ein Verständnis frei, das tief genug geht, um zumindest ansatzweise zu verstehen, was Menschen in ihrem (Sprach-)Handeln ausdrücken und verbergen.“[[23]](#footnote-23)

Schließlich zeigt sich der Text des Lebens nie als ‚saubere‘ theologische Quelle, wie das übrigens auch bei den biblischen Zeugnissen und anderen Traditionen nicht der Fall ist. Der allzu früh verstorbene Innsbrucker Dogmatiker R. Schwager hat im Hinblick auf die biblischen Texte von „Mischtexten“ gesprochen, deren Bedeutung sich erst im Drama des Jesusgeschehens klärt. Wenn man also sogar die biblischen Zeugnisse für Mischtexte halten kann, dann trifft das umso mehr für die Texte des Lebens einzelner Subjekte, also auf biographische Erfahrungen, zu. Gerade in der Vermischtheit von Heil und Unheil zeigt sich Gottes Treue die Lebensgeschichte hindurch. In kritisch differenzierter Korrelation mit den biblischen Zeugnissen, speziell mit dem Gleichnis von Aussaat und Ernte (Mt 13,24–30), wird deutlich, dass die endgültige ‚Entmischung‘ der Lebenstexte niemals unsere Sache ist. Sie bleibt dem ‚Winzergott‘ bzw. der „Wiederkunft des Menschensohnes in seiner Herrlichkeit“ (Mt 25,31) vorbehalten. Bei der endgültigen ‚Entmischung‘ kommen mit den sogenannten Werken der Barmherzigkeit überraschend-provozierende Kriterien ins Spiel (vgl. Mt 25,31–45), die unseren religiösen oder theologischen Horizont schnell übersteigen.[[24]](#footnote-24)

Die (vorläufige) ‚Entmischung‘ des Lebenstextes kann nie nur interpretativ von außen her geschehen. Sie ist auch ein Vorgang in jedem Menschen selbst, zu der eine kompetente Chairpersonship helfen kann. Denn längst bevor wir uns der vielfältigen äußeren Bezogenheiten bewusst werden, sind wir als relationale Subjekte in eine symbolische Interaktion von Lebens- und Glaubensvollzügen hineinverwoben oder auch verstrickt, die größtenteils unbewusst bleiben oder die vielleicht im Entmischungsvorgang einer gelingenden Psychotherapie, welche den ‚heiligen Boden‘ der Person achtet, teilweise bewusst werden. Für den Menschen als ‚Frühgeburt‘ spielen die lebensnotwendigen Bezogenheiten zu mütterlichen Bezugspersonen (die selbstverständlich auch Väter sein können), zu primären Bezugsgruppen und zur Sinn tragenden Symbolik des Lebens, in der sich das weltanschauliche Potential ursprünglich ausdrückt, eine zutiefst prägende Rolle (Naivität 1. Grades). Weil, wie T. Mosers dramatische Selbstanalyse in der „Gottesvergiftung“[[25]](#footnote-25) zeigt, in den frühen Phasen des Menschen u. a. auch die weltanschaulich-religiöse Symbolik besonders ernst genommen werden muss, mit der Kinder konfrontiert werden, sind für diese frühe Zeit theologisch bewusste BegleiterInnen besonders wichtig, denn junge Kinder können sich einer problematischen religiösen Symbolik kaum entziehen.

Dieser achtsame Umgang mit dem potentiell Gefährlichsten und gleichzeitig Heilsamsten, was dem Menschen als Glaubenssubjekt von früher Kindheit an begegnen kann, nämlich der religiösen Symbolik und ihrer Vermittlung, steht nicht gegen die Evidenz, dass am Ausmaß der Vermischung die Evidenz und Authentizität von Lebens-/Glaubenserfahrungen abgelesen werden kann. Insofern sind z. B. Heiligenlegenden, die in der Regel auf Grund bestimmter, historisch evidenter, idealisierender Muster verfasst sind, nur ‚schwache‘ Zeugnisse für das Heilshandeln Gottes im Leben einzelner Menschen. Die Rolle des ‚Defensor Diaboli‘ (!) in Heiligsprechungsprozessen soll gerade solche Idealisierungen aufbrechen, welche die Qualität des Lebenstextes abschwächen. Für H. P. Siller geht es in der biographischen Vergewisserung darum, zu allen Schuld- und Schamgeschichten letztlich „Ja und Amen“ sagen zu können.[[26]](#footnote-26)

**7.4. Die Wir-Falle und die
lebensspendenden Wir-Dynamiken**

Der Kommunikativen Theologie werden immer wieder eine Communio-Fixierung und die Ableitung der Gemeinschaftserfahrung/Kirchlichkeit aus dem innersten Wesen des trinitarischen Gottes vorgeworfen. Die TZI, mit ihrem „Wir-Faktor“ im Vier-Faktoren-Modell, instrumentalisiere zusätzlich diese problematische Theologie, über welche die hierarchisch verfasste Kirche u. a. auch ihre Ämter stabilisiere. Damit werde einer biblischen und frühkirchlichen Grundsymbolik, der vom wandernden Gottesvolk, welcher das Zweite Vatikanum zum Durchbruch verholfen habe, der Boden entzogen. Im 5. Kapitel haben wir unser Verständnis des Wir von Communio-Theologien abgegrenzt, die unseren Anliegen nicht entsprechen, ja sie z. T. ins Gegenteil verkehren. Wir haben uns aber auch mit den ‚guten Gründen‘ auseinander gesetzt, die (auch) eine Communio-Ekklesiologie rechtfertigen, ja not-wendig erscheinen lassen. Mit den entsprechenden Klarstellungen im Rücken rufen wir in dieser Handreichung jene Aufmerksamkeiten in Erinnerung, welche die Rede vom Wir in der Kommunikation und Kommunikativen Theologie zu differenzieren und gleichzeitig die lebensspende Wir-Dynamik zu entfalten vermögen.

*7.4.1. Die Wir-Falle*

Die Frage, ob es über das Wir, das alle Menschen umfasst, hinaus partikulare Wir-Gemeinschaften gibt und geben sollte, ist umstritten. Wer partikulare Wir-Gemeinschaften anerkennt und fördert, sollte sich jedenfalls der geschichtlichen Erfahrungen bewusst sein, dass die Behauptung partikularer Wir-Gemeinschaften in der Form von Konfessionalismus, Nationalismus, (religiösem) Fundamentalismus und anderer Gemeinschaftsideologien, tiefes Leid über die Menschheit gebracht hat und bis heute bringt. Der hauptsächliche Grund für die Problematik partikularer Wir-Gemeinschaften ist der Zusammenschluss von Menschen auf Grund einer Idee oder einer Ideologie, die andere Menschen ausschließt. Partikulare Wir-Gemeinschaften sind dafür anfällig, dass sie Ausschluss und Opfer produzieren. Wer nicht zur jeweiligen Sprachgemeinschaft, Nation, Kirche, Religion usw. gehört, wird stigmatisiert.

Wer könnte ein glaubwürdigeres Zeugnis vom Bewusstsein über die Bedrohung der Menschheit durch die Wir-Falle geben, als die vor dem Holocaust Nazi-Deutschlands emigrierte Jüdin Ruth Cohn. Sie hat am eigenen Leib und an ihren Angehörigen lebensbedrohlich erlebt, was es heißt, nicht dazu zu gehören, ausgeschlossen und stigmatisiert, letztlich zum Getötet-Werden bestimmt zu sein. Man kann R. Cohn und ihrer TZI, wenn man nur einigermaßen historisch zu denken bereit ist, keine naive Wir-Euphorie unterstellen. Auf diesem Hintergrund bestimmt eine solche weder die TZI-Kommunikation noch das kommunikative Theologisieren. Wenn wir in der TZI und in der Kommunikativen Theologie einen Wir-Faktor bzw. eine Wir-Dimension als eigenständig und gleichzeitig mit den anderen Faktoren/Dimensionen differenziert vernetzt annehmen, dann bleibt im Bewusstsein, dass jede partikulare Wir-Gemeinschaft ideologieanfällig ist und von daher potentiell gefährlich werden kann. Das trifft speziell auch auf religiöse Gemeinschaften zu und kann sich innerhalb und außerhalb von Kirchen und Religionsgemeinschaften ereignen, wenn sie durch einen ideologiegeleiteten Zusammenschluss ihrer Mitglieder andere ausschließen und damit Opfer erzeugen. Am Todesschicksal Jesu, aber auch am Ausschluss anderer prophetischer Menschen durch alle Zeit hindurch, zeigt sich diese Dynamik dramatisch.

Grundsätzlich ist jede partikulare Wir-Erfahrung ambivalent. In den einzelnen kommunizierenden Menschen selbst besteht eine ursprüngliche Spannung zwischen Autonomie und Bezogenheit, die R. Cohn im ersten TZI-Axiom thematisiert; dasselbe gilt für die Spannung von Abhängigkeit und Freiheit, Zugehörigkeit und Ausschluss. Die Ambivalenz zeigt sich auch kulturell: Während es bis heute ausgesprochene Wir-Kulturen gibt, sind westlich-säkulare Kulturen in der Regel einseitig Individuums-bezogen, also auf Autonomie als Selbstbehauptung ausgerichtet. Sozialität und Individualität sollten in ihrer jeweiligen Stärke aufeinander bezogen sein, ohne vor deren Begrenztheit die Augen zu verschließen. Jedenfalls kann es weder im TZI-Zusammenhang noch im Kontext kommunikativen Theologisierens um den Wunsch nach oder die Herstellung und Pflege von homogenen, ‚wärmenden‘ Wir-Gemeinschaften gehen, welche Verschiedenheiten und Vielfalt ausschließen oder ins Abseits drängen. Dass nicht die homogene Wohlfühlgemeinschaft im Zentrum steht, dafür sorgt in der TZI-Kommunikation u. a. das Postulat von der Störungspriorität: „Disturbances and passionate involvements take precedence“. Das Bewusstsein dafür, dass sich Störungen und „Betroffenheiten“ in Kommunikationsprozessen Vorrang verschaffen, unterbricht die Homogenitätsphantasien eines wärmenden Wir und erdet es, indem Vielfalt und Widerstand leben dürfen.

In theologischer Hinsicht wird die Vielfalt des Wir im Reichtum unterschiedlicher Begabungen sichtbar, die sich in den Geistesgaben (Charismen) zeigen. Vielfalt ist also ein Zeichen des Wirkens des Gottesgeistes. Einheit ist von Einheitlichkeit streng zu unterscheiden. Einheit ist im christlichen Verständnis nur in Vielfalt möglich. Sie ist durch menschliches Handeln nicht einfach herstellbar; letztlich ist sie Geschenk, Gnadengabe des lebendigen Gottes, der in seinem Geistwirken die Erfahrung eines „geschenkten Wir“ ermöglichen kann. Gerade dann, wenn von einem „geschenkten Wir“ gesprochen wird, ist das Bewusstsein von Vielfalt, Ambivalenz und Widersprüchlichkeit im Wir und dessen Tendenz zum Zusammenschluss gegen Andere und zum Produzieren von Opfern kritisch aufrecht zu erhalten.

*7.4.2. Die Unumgänglichkeit, Ambivalenz und lebenspendende Dynamik partikularer Wir-Gemeinschaften*

Das partikulare Wir unterscheidet sich einerseits von der Dyade, einer Kommunikation von zwei Menschen, und andererseits vom globalen Wir aller Menschen, vom Kollektiv und von der Masse als einer unüberschaubaren Menschenmenge. Wo der Übergang von der Gruppe, sogenannte Großgruppen[[27]](#footnote-27) eingeschlossen, zum Kollektiv stattfindet, lässt sich nicht genau beziffern. Jedenfalls unterscheiden sich die Dynamiken in sogenannten Klein- und Großgruppen wesentlich von denen in Kollektiven und Massen. Es gibt auch eine Diskussion um die sogenannte ideale Gruppengröße, die oft mit zwölf Menschen angegeben wird; Assoziationen zum Zwölferkreis Jesu liegen nahe. Im kirchlichen Kontext fordern manche, dass Gemeinden die Größe einer Großgruppe nicht überschreiten sollten.[[28]](#footnote-28)

Wenn zumindest drei Menschen miteinander kommunizieren (Triade), entsteht eine partikulare Wir-Dynamik. Auch wenn diese nicht explizit beachtet wird, wie das in vielen Kommunikationskonzepten der Fall ist, existiert sie und entfaltet ihre ambivalente Kraft. In der sogenannten Gruppendynamik[[29]](#footnote-29) und in der Gruppensoziologie wurde und wird ein differenziertes Wissen über die Dynamiken in partikularen Wir-Gemeinschaften geschaffen, das für kommunikatives Theologisieren sehr hilfreich sein kann. Es bezieht sich u. a. auf ihre Herkunft und Entstehung (primäre und sekundäre Gruppen; freiwillige und „Muss-Gruppen“), auf ihre Größe (wann wird aus einem partikularen Wir ein Kollektiv?), auf die Rollen, die in einem Wir entstehen (Führungspersonen, ExpertInnen, TeilnehmerInnen, AußenseiterInnen usw.).[[30]](#footnote-30)

Jeder Mensch bringt von Anfang seines Lebens an zumindest rudimentäre Erfahrungen aus primären Wir-Gemeinschaften mit, die er in einer familiären Lebensform, wie immer sie ausgesehen hat, gemacht hat. Menschen sind als Personen lebensgeschichtlich von den Rollen geprägt, die sie in den primären Gemeinschaften gespielt haben. Übertragungen in sekundäre Wir-Gemein-schaften sind vorprogrammiert. Dennoch: Unserer frühkindlichen Entwicklung und unserer autonom-interdependenten ‚Konstitution‘ entsprechend sind partikulare Wir-Gemeinschaften nicht nur unumgänglich, sie können, bei aller Ambivalenz, für ein gutes Leben von Menschen bedeutsam und heilsam sein, eine lebenspendende Dynamik entfalten. Das trifft vor allem dort zu, wo die primären Wir-Gemeinschaften wertgeschätzt und aus einer sensiblen ‚aware-ness‘ heraus begleitet werden, wo aber gleichzeitig die lebenslange Fixierung auf die primäre Gemeinschaft aufgehoben bzw. transzendiert wird.

Ein gutes Beispiel dafür ist das Verhältnis des erwachsenen Jesus zu seiner primären Wir-Gemeinschaft, seiner Familie, und zur sekundären Jüngergemeinschaft. Nach dem Bericht von Mk 3,34f., der wegen seiner kritischen Tendenz den Einstellungen des historischen Jesus nahe sein dürfte, verweist Jesus auf die neue, sekundäre Gemeinschaft, als ihn die Verwandtschaft heimholen will. Auf die Mitteilung hin, dass seine Mutter und seine Brüder draußen stehen, sagt Jesus: „Wer ist meine Mutter und wer sind meine Brüder? Und er blickte auf die Menschen, die im Kreis um ihn herumsaßen, und sagt: Das hier sind meine Mutter und meine Brüder. Wer den Willen Gottes erfüllt, der ist für mich Bruder und Schwester und Mutter“ (Mk 3,33–35). Aus den gefährlichen Erinnerungen der neutestamentlichen Texte im Hinblick auf die primäre Wir-Gemeinschaft verbietet sich die oft so unbedachte Rede von der Kirche als Hauskirche oder als Familie Gottes. Das Christentum trägt eine kritische Tendenz gegenüber Primärgemeinschaften in sich, so verführerisch es auch sein mag, die Primärstruktur von Gemeinschaft zum Modell von Kirche oder Religionsgemeinschaft zu machen.

Die Gemeinschaft der Glaubenden, welche die Kirche darstellt, ist von Vielfalt und Heterogenität gekennzeichnet und gerade nicht mit der primären Wir-Gemeinschaft vergleichbar. Auch alle hierarchischen Familienrollen, wie sie sich in der Antike dargestellt haben, allen voran die Rolle des Vaters, sind keine tauglichen Bezeichnungen für Rollen oder Ämter in der sekundären Wir-Gemeinschaft der Kirche: „(…)nur einer ist euer Vater, der im Himmel (…)“ (Mt 23,9). Auch die vielgebrauchte Bruder- und Schwesternmetapher ist nicht genealogisch zu verstehen, sondern gilt nur in der neuen, die Erfahrung aus der Primärgruppe grundlegend übersteigenden Verbindung mit Jesus Christus. Möglicherweise kann man Sektenbildung innerhalb und außerhalb von Großkirchen und Religionsgemeinschaften an ihrer Tendenz erkennen, Menschen auf die Erfahrungen in Primärgruppen zu fixieren.

Wenn wir im Konzept Kommunikativer Theologie „Gemeinschaftserfahrung/Kirchlichkeit“ für eine Dimension bzw. einen theologischen Erkenntnisort halten, dann verschreiben wir uns nicht einer engen Kirchlichkeit im Sinne der Differenzierung christlicher Bekenntnisse in ‚Konfessionen‘. Kirchenerfahrung ist so weit wie möglich zu denken. Demgemäß steht die Gemeinschaftserfahrung, also die – in der Regel sekundäre – Wir-Gemeinschaft, der TZI-Tradition folgend, der Kirchenerfahrung voran. Sie kann sich grundsätzlich auf alle möglichen partikularen Wir-Gemeinschaften beziehen, „unmenschliche“, welche das humanistische Menschenbild der TZI negieren, ausgeschlossen. Im theologischen Kontext sind die Erweiterungen der Axiome und Postulate, die Fortschreibung des Vier-Faktoren-Modells der TZI in das dimensionale Schema und die Optionen Kommunikativer Theologie als Regulativ der Wir-Gemeinschaft mit zu beachten.

*7.4.3. Der lebensspendenden Dynamik von
Wir-Gemeinschaften gewahr werden und
religiös-kirchliche Begrenzungen aufbrechen*

Grundsätzlich können sich aus der Perspektive kommunikativen Theologisierens heraus in allen Interaktionsgeschehen zwischen Menschen, innerhalb und außerhalb kirchlicher und religiöser Wir-Gemeinschaften, Momente der Selbstmitteilung Gottes ereignen. Das Wir ist eine Dimension, ein theologisch relevanter Ort, an dem Spuren des Handelns Gottes mit den Menschen erfahrbar und damit auch nach-denk-bar werden können. Wie die Geschichte des Gottesvolkes in den biblischen Zeugnissen zeigt, geht es bei dieser Spurensuche gerade nicht um die Fixierung auf das harmonische Miteinander, in dem Gott erfahrbar wird,

„sondern ebenso und sogar umso mehr in den Erfahrungen und Grenzen, der Gebrochenheit, des Leidens und der Konflikte. Das ermutigt Kommunikative Theologie, neben dem Miteinander auch das konfliktive Zu- und Gegeneinander nicht zu scheuen und die berechtigte, ja notwendige Vielfalt der Theologien nicht als schweigendes Nebeneinander, sondern als diskursives Miteinander zu verstehen“[[31]](#footnote-31).

Eine besondere Herausforderung für eine lebensfördernde Dynamik im partikularen Wir stellt das bleibend Fremde in der/dem Anderen dar.

„Im Wir begegnen wir immer auch dem Fremden, dem Nicht-Integrierbaren, das sich der Vereinnahmung verweigert und im spannungsreichen Gegenüber verbleibt – und auch verbleiben darf. Weder Vereinnahmen noch Ausschluss sind hier adäquate Reaktionen, sondern die Annahme des Anderen in seiner Fremdheit – denn gerade als solches hält es jene Wahrheitsmomente wach, die in der eigenen Perspektive (des Ich wie auch des Wir) nicht mehr wahrgenommen werden.“[[32]](#footnote-32)

*7.4.4. Virtuelle Wir-Gemeinschaften im Web 2.0*

Bisher wurde implizit davon ausgegangen, dass sich partikulare Wir-Gemein-schaften an realen Orten und zu konkreten Zeiten zusammenfinden und Menschen von Angesicht zu Angesicht kommunizieren. Neue Kommunikationstechnologien wie das Web 2.0. wurden als Globe „Lebendiger Kommunikation“ beschrieben. Doch die „Face-to-Face“-Kommunikation in realen Wir-Gemeinschaften bestimmt für die ‚Natives‘ im Web 2.0. nur mehr einen Teil ihrer kommunikativen Orte. Auch werden die Theorien der 90er Jahre, dass sich speziell Jugendliche fast ausschließlich in einen virtuellen Raum flüchten, der sie die reale und oft konfliktive Alltagswelt in der Familie oder Schule vergessen lässt, mehr und mehr zurückgenommen. Wie neuere Untersuchungen zeigen, greifen reale und virtuelle Wirs immer ineinander; die virtuellen Wirs stellen keine Konkurrenz zu den realen Wirs dar; sie ergänzen einander. „Face-to-Face“-Kommunikation und Interface schließen sich nicht aus, sondern immer mehr ein. Damit wird das Web 2.0. mit seinen unterschiedlichen Möglichkeiten, partikulare Wir-Gemeinschaften zu bilden, nicht nur zur Umgebung, zum Kontext oder Globe der „Face-to-Face“-Kommunikation, wie wir das speziell im Kap. 6 behandelt haben, sondern zu einer ernst zu nehmenden Wir-Dimension, in der theologische Spuren zu entdecken sind. Was dies bedeutet ist in der Kommunikativen Theologie noch nicht durchbuchstabiert, sollte aber als Forschungsherausforderung dringend angegangen werden.[[33]](#footnote-33) Jedenfalls verbietet sich eine grundsätzliche Diskriminierung oder Pauschalabwertung virtueller Wir-Gemeinschaften schon deshalb, weil sie bereits längst und immer mehr zur Alltagswirklichkeit von – vor allem jungen – Menschen gehören, die nicht einfach als geistlos abgetan werden dürfen.

M. Koban/E. Patzelt widmen im Rahmen der Studie zu neuen Religiositäten in Europa[[34]](#footnote-34) einen eigenen Abschnitt der „Religiosität im Cyberspace“[[35]](#footnote-35). Die Autoren zeigen die neuen Träume und Mythen (absolute Freiheit, weltweite Gemeinschaft, Weltwissen, virtuelle Identität, Cyberreligion) auf, die mit dem World-Wide-Web verbunden sind. Sie ordnen im Anschluss an F. X. Kaufmanns „Religiöse Funktionen des Internet“ als „lebensdienliche Kulturleistungen“ den einzelnen Funktionen Beispiele aus der Europastudie zu. Von F. X. Kaufmann werden dem Internet folgende religiöse Funktionen zugeschrieben:

* „Das Internet widmet sich Affektbindungen und Angstbewältigung (…)
* Das Internet hilft bei Entscheidungen und bietet Orientierung (…)
* Das Internet leistet seinen Beitrag der Verarbeitung von Kontingenzerfahrung (…)
* Das Internet ist gemeinschaftsbildend und bietet soziale Integration (…)
* Das Internet trägt zur Kosmisierung der Welt bei (…)
* Das Internet ist eine Plattform von Widerstand und Protest gegen einen als ungerecht oder unmoralisch erfahrenen Gesellschaftszustand.“[[36]](#footnote-36)

Neben aller Problematik, die mit der Cyberwelt auch verbunden sein kann, wird in der Studie eindrucksvoll dargestellt, wie das Internet am Beispiel von Suizidgefährdeten zum Verarbeiten von Kontingenzerfahrungen und zur Affektbindung und Angstbewältigung positiv beitragen kann. Die „Cyber-Church“ bietet allen Kirchen und Religionsgemeinschaften ein offenes Forum.

*7.4.5. Wechselseitiges Anerkennen als Zeichen
„Lebendiger Kommunikation“*

Leben stiftende und ermöglichende Kommunikationsprozesse, die mitunter sehr konfliktreich sein können, tragen eine Tiefenstruktur in sich, welche die Einmaligkeit, Würde und den Erkenntnisreichtum des Kommunikationsgeschehens bewahren. In der Liebeskommunikation als einer sehr tiefen Weise menschlicher Kommunikation, weil sie auch die erotisch-sexuelle Kommunikation einschließt, erahnen auch Menschen, die sich als nicht religiös oder gottgläubig bezeichnen würden, dass sie nicht nur durch ihre menschlichen Leistungen und Handlungen bedingt, sondern unbedingt, also jenseits ihrer Leistungen und Handlungen, erkannt und anerkannt sind. Das biblische Wort, dass Adam seine Frau Eva „erkannte“ und sie daraufhin schwanger wurde (Gen 4,1), bewahrt den tiefen Zusammenhang zwischen dem rationalen und dem emotionalen Erkennen, das jedem lebendigen Kommunikationsprozess innewohnt. P. Ricœurs Sichtweise der Kommunikation als gegenseitiger Anerkennung[[37]](#footnote-37) schließt auf anthropologischer Ebene einen solchen offenen Horizont ein, der dem Kommunikationsgeschehen zwischen Menschen nicht nur in der Liebeskommunikation, sondern grundsätzlich eigen ist, wenn Kommunikation ins Leben hineinführt, also wahrhaft menschliche Kommunikation ist.

In diesem Sinn kann die Unterscheidung zwischen „Lebendiger Kommunikation“ und ihrem Gegenteil, einer das Leben einschränkenden, behindernden, letztlich „tödlichen“ Kommunikation dort angesetzt werden, wo in die Einmaligkeit, Würde und den rationalen und emotionalen Erkenntnisreichtum, die jeglicher Kommunikation zwischen Menschen grundsätzlich innewohnen und die als unbedingt, als Geschenk oder als Geheimnis erfahren werden können, manipulativ eingegriffen wird oder diese gar durch total(itär)e Kommunikation zerstört werden. Damit sind nicht Szenarien der „Vergegnung“ gemeint, wie sie M. Buber am Beispiel einer misslungenen Kommunikationssituation mit seiner Mutter[[38]](#footnote-38) beschreibt; auch eine „Vergegnung“ trägt noch das Wissen um die Möglichkeit der Begegnung in sich, die aber im konkreten Fall, aus welchen Gründen immer, nicht gelungen ist. „Tote Kommunikation“ hingegen ist so sehr vom Leben und Erleben des Menschen und dem aktuellen Wir-Bezug abgeschnitten, dass die soziale Situation, die normalerweise mit Kommunikation verbunden ist und die Symbolbildung ermöglicht, zu einer klischeebildenden Alltagsroutine verkommt, der keine existentielle Bedeutung mehr zukommt. Wie wir bereits gesehen haben, führt nach D. Funke eine in Routine erstarrte Interaktion, die ihren symbolbildenden Charakter verloren hat und nur mehr Klischees produziert, auf Dauer in die Sinnleere.

Um solche Unterscheidungen treffen zu können, sehen wir im Changieren zwischen theologischem und anthropologischem Zugang geradezu ein Charakteristikum Kommunikativer Theologie: Weder wird aus der Theologie abgeleitet, was Kommunikation ist, noch werden anthropologische Verständnisse wie sie u. a. aus den Kommunikationswissenschaften, der Psychologie oder Soziologie kommen, in die Theologie hinein übersetzt. Wenn es um die Klärung der Dynamik des Ich und Wir in lebendiger Kommunikation bzw. im Kommunikativen Theologisieren geht, dann ist das anthropologisch-theologische Changieren unverzichtbar.

**7.5. Wer Kommunikation verstehen will,
muss Kommunikationsverständnisse mit lebendigen Kommunikationsprozessen in Beziehung setzen**

Wer Kommunikation nur distanziert betrachtet und darüber reflektiert, ohne sich persönlich und existentiell in Kommunikationsprozesse zu involvieren, kann dem Wesen lebendiger Kommunikation, wie wir sie in der Kommunikativen Theologie verstehen, nicht ansichtig werden. Aber muss man sich nicht oft „heraushalten“, nicht involvieren, wenn man professionell kommunizieren will? Gehört nicht zur professionellen Kommunikation die Distanzierungskompetenz gerade dort, wo es um die Leitung von Kommunikationsprozessen geht? Beruht nicht das wissenschaftliche Verständnis von Kommunikation darauf, dass Kommunikation zum Gegenstand, zum Objekt, wissenschaftlicher Reflexion wird?

Die immer wieder neue und bewusste Partizipation an Kommunikationsprozessen ist für die TZI typisch. R. Cohn spricht selbst dann noch von Partizipation, wenn Menschen Leitungsrollen einnehmen. Das ist ungewöhnlich. In der Regel wird die LeiterInnenrolle so definiert, dass Leiterinnen und Leiter in gewisser Hinsicht außerhalb des Kommunikationsgeschehens einer Gruppe bzw. diesem gegenüber stehen, um leitungsfähig zu bleiben. In anderen Ansätzen halten sich LeiterInnen aus dem Kommunikationsprozess einer Gruppe – zumindest emotional – eher heraus.[[39]](#footnote-39) Diese methodische Distanz entspricht auch der Rolle der Therapeutin/des Therapeuten in der klassischen Psychoanalyse, aus der R. Cohn zunächst kommt. Umso erstaunlicher ist es, dass die partizipierende Leiterin/der partizipierende Leiter in Konvergenz zu ihrer/seiner Selbstleitung (Chairpersonship) zur Grundvorstellung der lebendigen Kommunikation in der TZI gehört. Tatsächlich bedeutet es einen Grenzgang, der langer Auseinandersetzung und Übung bedarf, um Kommunikationsprozesse sich selbst leitend und gleichzeitig anteilnehmend-partizipierend leiten und gestalten zu können. Für eine Communio-Ekklesiologie, wie wir sie im 5. Kapitel von problematischen Communio-Verständnissen abgegrenzt und in ihrer lebensfördernden Dynamik als not-wendig erkannt haben, ist die ‚participatio‘ grundlegend eingestiftet. Alle in der kirchlichen bzw. religiösen Wir-Gemeinschaft, selbstverständlich auch die Leitenden, partizipieren – unabhängig von ihrem spezifischen kirchlichen Dienst – an der Communio der Glaubenden. Die Communio hat einen identifikatorischen und partizipatorischen Charakter. Diese theologische Einsicht fordert auch das Theologisieren heraus.

Ähnlich wie es in den meisten Ansätzen außerhalb von TZI im Hinblick auf die Leitung von Gruppen postuliert wird, wird auch bei ForscherInnen nicht selten vorausgesetzt, dass sie sich dem Forschungsgegenstand gegenüber neutral-distanziert verhalten, um unabhängig von eigenen Interessen, Gefühlen und Problemlagen so „objektiv“ wie möglich am jeweiligen Gegenstand forschen zu können. TZI-Kommunikation versucht der Ausschließlichkeit der einen oder anderen Position zu entkommen. Auch in der TZI-Kommunikation kennen wir analytische Phasen, etwa die Nachreflexion eines Gruppenprozesses, wie sie am Beginn jeder Planung erfolgt. Der Grenzgang zwischen Partizipation am Gruppengeschehen in TZI und einer immer wieder notwendigen Reflexion desselben, kann durchaus auch für die ForscherInnenrolle anregend sein, das eigene Verhältnis zum Forschungsgegenstand dynamischer zu gestalten, als es oft üblich ist. Dazu spielt die Heranbildung einer Forscher/in-Persönlichkeit im Sinne der Wahrnehmung der Chairperson eine entscheidende Rolle, die gerade im Kontext von Wissenschaft und Forschung durch implizite und explizite hierarchische Strukturen nicht leicht zu erreichen ist.[[40]](#footnote-40)

Der Grenzgang zwischen Selbstleitung, anteilnehmender Partizipation und fallweisem bewusstem Hinausgehen aus der Identifikation zum Zweck der Analyse von Kommunikationsprozessen ist auch anderen theologischen Kulturen, wie etwa der Befreiungstheologie oder der feministischen Theologie, nicht fremd. In einer längeren Begegnung mit dem Begründer der Befreiungstheologie Gustavo Gutiérrez[[41]](#footnote-41) wurde mir (M. Sch.) eindrucksvoll vermittelt, wie sehr sich dieser Theologe mit den unmittelbaren Erlebnissen und Erfahrungen „tödlich“ Armer identifiziert und in einer konkreten „Comunidad“ an deren Leben Anteil nimmt. Diese Partizipation ist eine unverzichtbare Quelle seiner Theologie. In einer ähnlichen Weise kann man bei feministischen Theologinnen ihre Anteilnahme am konkreten Schicksal von Frauen und ihre Solidarität spüren. Ohne diese wären ihr theologisches Engagement und ihre theologischen Einsichten nicht denkbar.

Auf dem Hintergrund, dass anteilnehmende Partizipation an signifikanten Kommunikationsprozessen für das Verstehen solcher Prozesse und der Kommunikation generell unersetzlich ist, wird auch deutlich, warum uns formale Kriterien zum Verstehen und zur begrifflichen Bestimmung von Kommunikation in der Kommunikativen Theologie nicht ausreichen, wenngleich wir sie selbstverständlich in unser Kommunikationsverständnis einbeziehen. Es liegt auf der Hand, dass in der menschlichen Kommunikation immer *jemand* mit *jemandem,* *etwas,* in einer spezifischen *Situation*, in einem bestimmten *Kontext*, in einer bestimmten *Weise* und mittels spezifischer *Medien* kommuniziert. Das wichtigste Medium ist dabei die Sprache.

Doch tiefer als eine formale Bestimmung der Elemente von Kommunikation führen schon, wie wir im zweiten Kapitel gesehen haben, die Bestimmung des dynamischen Zusammenhangs der Elemente oder der Faktoren von Kommunikation und das Bewusstsein für das Menschenbild und die Wertehaltung, auf denen Kommunikation basiert oder nicht basiert. In der Perspektive der TZI-Kommunikation wird der kommunizierende Mensch als wesenhaft bezogenes und gleichzeitig autonomes Subjekt gesehen, das in lebendiger Interaktion/ Kommunikation bedeutsame, generative Themen/Symbole fokussiert, die sowohl aus kulturellen Traditionen als auch aus aktuellen Situationen und Anlässen gespeist werden können.

Wie im zweiten und dritten Kapitel deutlich wurde, unterscheiden sich Kommunikationsverständnisse darin, ob und wie sie wesentliche Elemente von Kommunikation, aber auch deren existentielle Bedeutung, Tiefe und Dynamik zur Sprache bringen und gewichten. Für J. Habermas ist die Unterscheidung von strategischem Handeln und kommunikativem Handeln im herrschaftsfreien Diskurs, der die Suche nach einem Konsens ermöglicht, zentral; für M. Buber sind es die Ich-Du und Ich-Es Beziehung, welche die Qualität von Begegnung in der menschlichen Kommunikation kennzeichnen; für P. Ricœur steht die wechselseitige Anerkennung im Zentrum des Verständnisses menschlicher Kommunikation. E. Lévinas geht über die Klärung des Kommunikations- bzw. Begegnungsgeschehens zwischen Du und Ich hinaus. Der Andere wird als Dritter, Fremder zur unumgehbaren ethischen Herausforderung. In den verschiedenen Verständnissen von Kommunikation sind immer auch normative Vorstellungen enthalten. Setzt man die jeweiligen biographischen Erfahrungen von Kommunikationstheoretikern mit ihren Theorien in Verbindung, dann kann man feststellen, wie sehr ihre Theorien auch biographisch verortet sind; hinter oft abstrakt anmutenden Aussagen stehen in der Regel reale Kommunikationserfahrungen.

Warum philosophisch-theoretische Einsichten in die menschliche Kommunikation allein die immer wieder neuen Erfahrungen in real erlebten Prozessen für ein ganzheitliches Verstehen von Kommunikation nicht ersetzen können, hängt aber letztlich an der Dignität menschlicher Kommunikationsprozesse: In ihrer unreduzierbaren Einmaligkeit, die im unwiederholbaren Zusammenspiel von Kommunikationssubjekten und Prozessdynamiken, von Kommunikationsgegenständen, Kontexten, Modi und Medien besteht und die in dieser Einmaligkeit auch nicht einfach (wieder-)herstellbar ist, kommt ihre einmalige Würde zum Ausdruck, die sich einer totalen Erklärbarkeit entzieht. Dennoch besteht zwischen dem Involviert-sein in Kommunikationsprozesse (die weit über Sprachhandlungen hinausgehen) und ihrer sprachlichen Artikulation, die unmittelbar aus dem Kommunikationserleben heraus entsteht, ein unmittelbarer Zusammenhang, der gerade in seiner Unwiederholbarkeit für das Kommunikationsverstehen bedeutsam ist. Menschen geben dem unmittelbaren Erleben einen sprachlichen Ausdruck, der dem subjektiven Kommunikationsverständnis ganz nahe ist oder dieses überhaupt ausmacht.

Vor diesem Hintergrund gehen wir beim Kommunikativen Theologisieren davon aus, dass Erleben, Erfahren und primäres Deuten von Kommunikation im Sinne eines spontanen und alltäglichen Kommunikationsverstehens wichtig sind und dass dieser Zusammenhang wiederum Kommunikationsprozesse auf einer bewussteren Ebene auslösen kann. Ein Beispiel dafür: Wenn ein Liebespaar in einen scheinbar ausweglosen, emotional hoch besetzten Streit gerät und sich die beiden nur noch anschreien, was selbstverständlich auch einen Kommunikationsakt darstellt, so kann ein Unterbrechen der aggressiven Kommunikation und ein Ansprechen der eigenen Gefühle und Verletzungen einen Ausweg in eine lebensfördernde Kommunikation darstellen. Geradezu „tödlich“ für die zwischenmenschliche Kommunikation des Liebespaares wäre es allerdings, wenn sich einer der beiden Partner auf die Stufe des allseits Verstehenden und um das Problem Wissenden stellen und die Situation emotionslos, sozusagen aus der Vogelperspektive deuten würde. In der emotional aufgeladenen Situation kann ein solches Gehabe nur als von oben herab, als Fall in eine asymmetrische Kommunikation verstanden werden, was vermutlich noch mehr Wut und vielleicht auch Trauer oder Zerstörung auslösen wird.

Solche sensiblen Zusammenhänge zwischen dem unmittelbaren, emotional meist hoch besetzten Involviertsein in Kommunikationsprozesse, einem – möglichst in einer symmetrischen Beziehung stattfindenden – Verstehenwollen von Kommunikationsvorgängen aus dem unmittelbaren Erleben heraus und einem Verstehen, das auch von generalisierbaren Kommunikationskonzepten beeinflusst ist, wie es z. B. in der Supervision oder im wissenschaftlichen Forschen an Kommunikation geschieht, sind ohne immer wieder neues sich Involvieren in Kommunikationsprozesse nicht wirklich erfassbar.

**7.6. Forschungspraxis und Rollen verändern sich**

Die Einsichten in den Zusammenhang unterschiedlicher Kommunikationsebenen verändern auch die Forschungspraxis und die Rollen von ForscherInnen und PraktikerInnen. Es stehen sich nicht mehr sogenannte PraktikerInnen im Feld, die im besten Fall etwas von praktischer Kommunikation verstehen, und KommunikationswissenschaftlerInnen oder TheologInnen, die mit bestimmten Kategorien und Modellen Kommunikation zu erforschen und zu begreifen suchen, gegenüber. Eine solche Rollentrennung führt in der Regel in die Asymmetrie zwischen sogenannten PraktikerInnen und TheoretikerInnen hi-nein.

Bei der Arbeit an unserem Sammelband „Erlöstes Leiten“[[42]](#footnote-42) wurde den He-rausgebern des Buches die problematische Asymmetrie zwischen ‚PraktikerInnen‘ und ‚WissenschaftlerInnen‘ deutlich bewusst. Als Herausgeber hatten wir unterschiedliche Menschen, angefangen beim Diözesanbischof, zu ihrem Leitungsverständnis befragt. Wir Herausgeber wollten dann als ‚Experten‘ die anonymisierten Befragungen zusammenfassen und die leitenden Fragestellungen herausarbeiten und an KollegInnen weitergeben, die jeweils Fachbeiträge dazu verfassen sollten. Wir erarbeiteten ein einsichtiges Konzept für ein Leitungsbuch. Doch bereits die anonymisierten Zusammenfassungen von uns Herausgebern, die wir an die ‚PraktikerInnen‘ zur Kontrolle zurückgaben, lösten Widerstand aus. Das begann schon bei der Frage der Anonymisierung: Für uns WissenschaftlerInnen entsprach es dem selbstverständlichen Standard in der empirischen Forschung, dass Befragungen anonymisiert werden; doch ‚unsere PraktikerInnen‘ wollten alle mit Namen im Buch aufscheinen; sie wollten persönlich für ihre – mitunter sehr kirchenkritischen – Aussagen einstehen und sich nicht hinter der üblichen Anonymisierung verstecken.

Schließlich luden wir zu einer Tagung ein, auf der die sogenannten ‚Praktiker-Innen‘ und die ‚WissenschaftlerInnen‘ aufeinander trafen. Die ‚Wissenschaft-lerInnen‘ stellten die Rohfassungen ihrer Fachbeiträge vor. Doch, siehe da: Im Diskurs mit den ‚PraktikerInnen‘ blieb kein Stein auf dem anderen. Alle Fachbeiträge wurden sowohl in ihren Fragestellungen als auch in ihrer Durchführung stark verändert. Das führte u. a. auch dazu, dass wir im Buch nicht mehr zwischen ‚PraktikerInnen‘ und ‚WissenschaftlerInnen‘ unterschieden, sondern von „theologischen ExpertInnen aus der Praxis“ und „ExpertInnen aus der Wissenschaft“ sprachen. Ein solcher Rollenwechsel von PraktikerInnen und WissenschaftlerInnen zu ExpertInnen aus der Praxis und aus der Wissenschaft mag nebensächlich erscheinen. Wir haben aber die Erfahrung gemacht, dass das Bemühen um möglichst symmetrische Beziehungen den Habitus beider Gruppen und vor allem das Wissen um das wechselseitige aufeinander Angewiesen sein im Theologisieren verstärkt.

Die für das (kommunikativ‑)theologische Wissen unverzichtbare ExpertInnenschaft von Menschen in alltäglichen Kommunikationszusammenhängen – und hier sind nicht nur die professionellen SeelsorgerInnen, ReligionslehrerInnen usw. gemeint – verwandelt das auch in Kirchen und Religionsgemeinschaften bestehende Gefälle zwischen Profis und Laien erheblich. Das Kommunikationserleben und die Kommunikationserfahrung eines sehr jungen Kindes können im Hinblick auf das Kommunikationsverständnis derart herausfordernd sein, dass es kaum durch das ‚Nach-Denken‘ von WissenschaftlerInnen einholbar ist. Hier bewahrheitet sich die Volksweisheit, die in der Kinderphilosophie und ‑theologie zur Methode gemacht wurde, dass eine einzige Kinderfrage mehr zu denken aufgeben kann, als drei Philosophen beantworten können. Im Kontext der antiken Welt, in der Kinder ausschließlich als Objekte gesehen wurden, ist es höchst erstaunlich und für TheologInnen bis in ihre Forschungspraxis hinein herausfordernd, dass gemäß den neutestamentlichen Zeugnissen Jesus selbst einen in hohem Maße subjektgenerierenden Umgang mit Kindern pflegte. Nach dem Markus-Evangelium stellt er ein Kind in die Mitte und macht es zum Maßstab für die Sehnsucht nach der anbrechenden Gottesherrschaft (vgl. Mk 10,13–16).

Kommunikative Theologie vertraut von ihren Anfängen an auf das Geistwirken, durch das und in dem alle Menschen aller Religionen und Weltanschauungen in Gottes Liebeskommunikation hineingenommen sind, was sich in der Geistbegabung jedes einzelnen Menschen zeigt.

„Dieses Hineingenommensein durch den Geist macht es uns möglich, trotz aller Konflikt- und Leiderfahrungen immer wieder neu auf andere zugehen zu können. Der Geist eröffnet uns die Möglichkeit zu einem Leben, zu dem wir aus uns heraus nicht fähig wären, einem Leben, das sich an der Vision des Reiches Gottes orientiert. Nur so können Menschen anfanghaft zu realisieren beginnen, was nur Gott vollenden kann und wird.“[[43]](#footnote-43)

Zusammenfassend können wir also sagen: Gerade wenn lebendige, lebensfördernde Kommunikation von ihrem Gegenteil und den vielen Varianten dazwischen unterschieden werden soll, ist der Bezug auf Prozesse unerlässlich. Ohne sich immer wieder in Kommunikationsprozesse zu involvieren und involvieren zu lassen, sind auch für WissenschafterInnen Unterscheidungen zwischen einer Kommunikation, die sich nur so nennt, in Wirklichkeit aber keine ist, und einer lebensstiftenden und ‑fördernden Kommunikation, die den Horizont auf das Geheimnis und das Unbedingte hin offen hält, kaum zu treffen. Das Geheimnis, das jeglicher menschlicher Kommunikation schon deshalb innewohnt, weil sich die Kommunikationssubjekte und auch die Dynamiken, die sich zwischen ihnen in der Kommunikation zeigen und eine partikulare Dyade oder ein partikulares Wir entstehen lassen, empirisch nie völlig erfassbar und nachvollziehbar beschreibbar sind, so wichtig ein (vor allem qualitativ-)empirischer Zugang zum Kommunikationsgeschehen für eine wissenschaftliche Analyse auch ist.

**7.7. Der empirische Zugang zu Kommunikationsprozessen**

Auf der Forschungsebene führen wir (in Innsbruck) seit Jahren einen Diskurs mit einschlägigen sozialwissenschaftlichen ExpertInnen zur Frage, welche empirischen Methoden im theologischen Kontext Verwendung finden und wie sie eingesetzt werden können.[[44]](#footnote-44) Eine Reihe publizierter und in Arbeit befindlicher Forschungen zeigen Beispiele solcher Wissenschaftspraxen.[[45]](#footnote-45) Sie orientieren sich in der Kooperation zwischen Theologie und Sozialwissenschaften nicht so sehr an einem bereits ausgearbeiteten wissenschafts- und handlungstheoretischen Modell, wie z. B. der Theorie kommunikativen Handelns, wie sie über H. Peukert und E. Arens zu einer theologischen Theorie des kommunikativen Handelns ausgearbeitet wurde, sondern versuchen, diese Kooperation von Fall zu Fall neu auszuloten. Empirische Vorgangsweisen, die eine Theoriebildung sozusagen ‚von Grund auf‘ anstreben, wie das bei der ‚Grounded Theory‘[[46]](#footnote-46) der Fall ist, können problematische Verbindungen von Theologie und Sozialwissenschaften am ehesten hintanstellen. Um die Fragen der Kooperation zwischen Sozialwissenschaften und Theologie auszuloten und die konkrete Wissenschaftspraxis der Kommunikativen Theologie diesbezüglich darzustellen, müsste an dieser Stelle eine ausführliche Einführung in die Rolle der empirischen Sozialforschung in der Kommunikativen Theologie und eine kritische Reflexion dieser Forschung erfolgen. Dies geschieht hier aus drei Gründen nicht:

* Die theologischen und methodologischen Überlegungen zum empirischen Vorgehen in der (Kommunikativen) Theologie sind so umfangreich, dass sie diesen Grundlagenband bei weitem sprengen würden.
* Es ist eine eigene Publikation der Forschungsgruppe an der Theologischen Fakultät Innsbruck genau zu dieser Thematik geplant.
* Wir Autoren dieses Bandes begleiten zwar einschlägige Forschungen, wir sind aber im Einsatz empirischer Forschungsmethoden, die eine differenzierte Kenntnis sozialwissenschaftlicher Methoden voraussetzen, nicht wirklich Experten. Es gilt also das Prinzip: „Schuster bleib’ bei deinen Leisten.“

Trotz der inhaltlichen Askese in diesem Bereich seien generell einige Erfahrungen mit der empirischen Sozialforschung in der Kommunikativen Theologie aus der Perspektive eines Mitglieds in der empirischen Forschungsgruppe und als Begleiter einschlägiger Forschungsprojekte (M. Sch.) zusammengefasst:

* Kommunikative Theologie mit ihrer Hochschätzung der Kommunikationssubjekte und der partikularen Wir-Prozesse sowie der Kontexte als theologischer Orte präferiert tendenziell qualitativ-empirische Forschung. Auf keinen Fall sollen empirische Methoden eingesetzt oder in einer Weise verwendet werden, die Menschen, Situationen und Kontexte zu „Forschungsobjekten“ degradiert.
* Obwohl die generalisierbare Aussagekraft von qualitativen Forschungsergebnissen in der Regel eingeschränkter und situationsbezogener ist als die von quantitativen, kommen in der Regel tiefere, existentiellere Strukturen zu Tage, die gerade im Kontext einer Kommunikativen Theologie bedeutsam sind, welche den Einzelsubjekten und den partikularen Wir-Gemeinschaften eine so große Bedeutung zumisst.
* Der reflektierte Einsatz von qualitativen Forschungsmethoden in der (kommunikativen) Theologie bedarf einer differenzierten wissenschaftstheoretischen Verortung, die kaum von Einzelnen zu leisten ist. Deshalb sollten ForscherInnen, die empirisch-theologisch forschen, in Forschungsgruppen eingebunden sein, in denen die Zusammenarbeit mit den jeweiligen sozialwissenschaftlichen ExpertInnen vorangetrieben wird.[[47]](#footnote-47)
* Da qualitativ-empirische Forschungen in vieler Hinsicht sehr aufwendig sind, allein aber kein kommunikativ-theologisches Projekt darstellen können, böten sich Tandemforschungen zwischen empirischer und hermeneutischer Forschung an, die seit Jahren in Kooperation zwischen der Systematik in Tübingen (Hilberath), New York (Hinze), Boston (Hinsdale) und der Praktischen Theologie in Innsbruck (Kraml, Scharer, Weber) angestrebt werden, die aber bis jetzt nicht begonnen wurden, obwohl wir dafür ein interfakultäres Forschungsseminar eingerichtet haben.
* In der Realität müssen die qualitativ-empirischen Teile einer kommunikativ-theologischen Forschung sehr klar fokussiert und begrenzt werden, damit sie machbar bleiben. Eine in jeder Forschung wieder neu zu lösende Fragestellung betrifft die Schnittstelle zwischen den Ergebnissen aus der qualitativ-empirischen Forschung und der theologischen Bearbeitung dieser Ergebnisse im Sinne einer differenzierten Korrelation. Sie bedarf einer hohen, zum kreativen Theologisieren ermutigten Kompetenz.
* Um die großen inhaltlichen und methodischen Herausforderungen in der Kooperation von Sozialwissenschaften und Theologie auf der Ebene der Diplom- und Masterabschlüsse zu lösen, wäre auch eine Einbindung von DiplomandInnen in ein größeres empirisch-theo-logisches Forschungsprojekt möglich.[[48]](#footnote-48)
* Im Innsbrucker Studienprogramm für TheologInnen ist inzwischen die Einführung in empirische Forschung für TheologInnen in unterschiedlichen Studienteilen im Wahlpflichtbereich vorgesehen.[[49]](#footnote-49) In diesem Zusammenhang kann beobachtet werden, dass sich eine methodisch geschulte, qualitativ-empirische Aufmerksamkeit von TheologInnen auch auf deren Kommunikationskompetenz in schulischen und pastoralen Praxisfeldern positiv auswirkt. Sie lernen in konkreten Alltagssituationen aufmerksam und anteilnehmend wahrzunehmen, auf Menschen genau hinzuhören und asymmetrische Kommunikationsverhältnisse nach Möglichkeit zu verändern.

Eine additive Verbindung eines Kommunikationskonzepts mit theologischen Einsichten zur Kommunikation haben wir immer ausgeschlossen und sind demgegenüber von einer differenzierten Korrelation von heutigen und in den Traditionen verschrifteten Kommunikationserfahrungen ausgegangen. Der Einsatz von empirischen Forschungsmethoden und der wissenschaftstheoretische Diskurs darüber, zeigen die differenzierte sozialwissenschaftliche Anbindung, die nicht von einer ‚fertigen‘ Sozialtheorie der Kommunikation ausgeht, sondern sich an einer solchen von Fall zu Fall immer wieder neu abarbeitet. In diesem Sinne markieren unser kommunikative-theologisches Forschen gewisse Analogien zu einem methodischen Vorgehen, wie es z. B. die ‚Grounded Theory‘ in der qualitativen Empirie kennt.

**7.8. Kommunikatives Theologisieren auf drei Ebenen,
in enger Verschränkung miteinander**

Schon bisher war davon die Rede, dass wir im Prozess des Kommunikativen Theologisierens verschiedene Ebenen unterscheiden, die aber gleichzeitig untrennbar miteinander verschränkt sind. Im Folgenden sollen die drei Ebenen Kommunikativer Theologie explizit zur Sprache kommen. Obwohl die Ebenen nur theoretisch zu trennen sind, ermöglicht das Bewusstsein von diesen Ebenen den Praktizierenden in der Kommunikativen Theologie eine spezielle Aufmerksamkeit darauf, auf welcher Ebene sie sich gerade befinden. Dort wo ‚ExpertInnen in der Praxis‘ kommunikativ-theologisch arbeiten, werden sie sich vor allem auf der ersten und zweiten Ebene, also im Bereich des unmittelbaren Beteiligt-Seins und der primären Deutung des Erlebten im Sinne von unmittelbaren Erfahrungen, bewegen, ohne aber die dritte Ebene, die der wissenschaftlichen Reflexion, grundsätzlich auszuschließen. Umgekehrt werden sich ‚ExpertInnen in der Wissenschaft‘, wenn sie z. B. an einem Forschungsprojekt arbeiten, vor allem auf der dritten Ebene ‚ansiedeln‘, ohne aber das Beteiligt-Sein und die Erfahrungsebene als primäre Deutung völlig hinter sich zu lassen. Aus der Verbindung zwischen den Ebenen erwachsen auch spezifische wissenschafts-methodologische Überlegungen, die u. a. in der empirisch-theologischen Arbeit nach dem Ansatz der Kommunikativen Theologie fruchtbar gemacht werden.

Wir unterscheiden in der Kommunikativen Theologie folgende drei Ebenen:

Die Ebene des unmittelbaren Kommunizierens und Beteiligt-Seins, also des Erlebens von Kommunikation in ihrem symbolischen Charakter.

Die Ebene der Kommunikationserfahrung, die zumindest ab einem bestimmten Alter eine primäre Deutung des Erlebten im Kontext des bisherigen Erfahrungshorizonts mit einschließt.

Die Ebene der methodisch geleiteten, begrifflich geklärten, nachvollziehbaren wissenschaftlichen Reflexion und Kommunikation.

Die folgende Skizze zeigt die Vernetzung der Dimensionen und Ebenen. Jede Dimension würde auf der jeweiligen Ebene durch den – außerhalb der Dimensionen und Ebenen denkbaren – Bezug zum Gottesgeheimnis und dem sich mitteilenden Gott ‚durchstrahlt‘; letzteres bringt diese Skizze nicht zum Ausdruck. Es muss aber mitgedacht werden.



*7.8.1. Das unmittelbare Kommunizieren und Beteiligt-Sein*

In 4.5.2. haben wir gesehen, dass es in der Entwicklung vom Ersten zum Zweiten Vatikanum eine Bewegung vom „Fürwahrhalten“ von Glaubenswahrheiten zum Sich-Einlassen auf eine Gemeinschaft mit Gott in einer konkreten Gemeinschaft von Menschen gibt. Es geht im kommunikativ-partizipatorischen Offenbarungs- und Glaubensgeschehen nicht in erster Linie darum, dass Gott ewige Wahrheiten mitteilt, welche die Kirche autoritativ vertritt und weiter gibt; vielmehr lädt Gott alle Menschen aller Religionen und Weltanschauungen in seine Gemeinschaft ein. Die christlichen Kirchen haben diese universale Einladung glaubwürdig zu bezeugen, zu der Er oder besser gesagt Sie, nämlich die ‚Ruach‘, die Initiative ergreift, auf die Menschen zugeht und ihnen den Geist innerhalb und außerhalb von Kirchen und Religionsgemeinschaften gibt, aus dieser universalen Gemeinschaft der Menschen heraus ‚gut‘ zu leben. Diese grundsätzlich identifikatorisch-partizipatorische Strukturierung des Offenbarungs- und Glaubensgeschehens hat eminente Folgen für das Theologisieren. Es kann nicht ausschließlich in einer distanzierten und distanzierenden Traditions- und Glaubensreflexion verharren; die Identifikation und Partizipation gehört zu jedem theologischen Prozess.

Diese Einsicht ermöglicht auch einen veränderten Blick auf die Subjekte der Theologie. Es sind nicht mehr nur aufgeklärte und hochgebildete Erwachsene zum Theologisieren in einem elementaren Sinne befähigt. So wird z. B. „Kindertheologie“[[50]](#footnote-50), die sich parallel zur „Kinderphilosophie“ entwickelt hat, nicht wegen der originellen Fragen und Einsichten von – gerade sehr jungen – Kindern oder aus didaktischen Gründen[[51]](#footnote-51) möglich, sondern sie ergibt sich als Chance aus der Grundstruktur einer identifikatorisch-partizipativen Theologie heraus. So kann man z. B. auch fragen, welche Theologie eine Gruppe oder Klasse kirchenkritischer Jugendlicher ‚gebiert‘. Hier ist auch die Frage nach impliziter und expliziter Theologie[[52]](#footnote-52) angesiedelt. Welches Kommunikationshandeln spiegelt implizit welche theologische Anschauung wider? Die Aufgabe theologischer ExpertInnen in der Praxis besteht u. a. darin, implizite Theologien aufmerksam wahrzunehmen und ihnen – möglichst gemeinsam mit den Betroffenen – einen expliziten Ausdruck zu verleihen, sie zu entschlüsseln. Eine solche ‚Entschlüsselungskompetenz‘, die u. a. auch eine Kenntnis jener ‚Codes‘ einschließt, in denen sich Jugendliche (und auch Erwachsene) ausdrücken, gehört zum Erfolg eines Theologiestudiums.

Umgekehrt fordert das Ernstnehmen der ersten Ebene im theologischen Prozess die theologischen ExpertInnen in der Wissenschaft immer wieder dazu heraus, Theologie nicht distanziert vom, sondern involviert in das konkrete Kommunikationsgeschehen von Gemeinden und Gemeinschaften zu betreiben. Ein überzeugendes Beispiel für eine solche theologische Haltung erlebte ich (M. Sch.) in der Begegnung mit Gustavo Gutiérrez, dem Begründer der Befreiungstheologie: Er ließ uns – ca. 30 europäische TheologInnen aus unterschiedlichen Fachbereichen und von unterschiedlichen Universitäten – buchstäblich „stehen“, weil er in seine Comunidad musste, ohne deren Erfahrung er nicht (systematische!) Theologie treiben könne.

Die erste Ebene kommunikativen Theologisierens ist durch Betroffenheit und emotionales Involviert-sein gekennzeichnet. Wenn wir an lebendige Kommunikationsprozesse, wie die der TZI-Kommunikation, denken, dann lassen sich die genannten Kommunikationsfaktoren auf der ersten Ebene folgendermaßen beschreiben:

Die Dimension des ICH ist charakterisiert durch das Tun und Lassen, durch Agieren (Sprechen, Kommunizieren) und ‚Erleiden‘. Die Kommunizierenden werden als im umfassenden Sinne Betroffene verstanden, die in allen Rollen, die sie im Kommunikationsprozess aktuell spielen, in die Kommunikationsdynamik involviert sind.

Mit der Dimension des WIR ist die Dynamik der (fragilen) Beziehungen zwischen den einzelnen Personen in ihrer kommunikativen Dignität und Qualität angesprochen. Die besondere Wertschätzung des WIR als eigene Dimension und nicht nur als methodischer Aspekt unterscheidet die Kommunikationsauffassung Kommunikativer Theologie von vielen anderen Kommunikationsauffassungen.[[53]](#footnote-53) Auch das WIR trägt die Aspekte des Agierens und Erleidens in sich. In der textpragmatischen Dimensionierung von Kommunikation, wie sie E. Arens auf die Elemente von Religion bezieht, wird die Wir-Dimension nicht als eigenständige Dimension angesprochen, obwohl ihr speziell im christlichen Verständnis, nicht zuletzt der Eucharistie als Zentralgestalt kirchlichen Handelns, eine große Bedeutung zukommt.

Die Dimension des ES erfasst den sachlichen bzw. symbolischen Gehalt eines Kommunikationsgeschehens. Dieser ist im religiösen (Glaubens-)Kontext nicht einfach als ‚Inhalt‘ zu verstehen. Das ES ist in sich bereits Ergebnis eines Tradierungsgeschehens, das als Kommunikationsgeschehen aufgefasst werden muss. Insofern geht es in der Kommunikation von Religion/en und Glaube nicht in erster Linie um ein Begreifen und Wissen der Inhalte, sondern um Fragen der Identifikation/Nichtidentifikation, an dem, was alle verbindet, und an der Partizipation/Nichtpartizipation daran, was Menschen vor allem auch emotional berührt. In diesem Zusammenhang ergibt sich auch ein kritisches Bewusstsein im Hinblick auf die Medien und Texte, die im jeweiligen Kommunikationsprozess eine Rolle spielen.

Die Dimension des GLOBE meint den lokalen und globalen Kontext, inklusive der konkreten zeitlichen und räumlichen Rahmenbedingungen, die auf die Kommunizierenden einwirken bzw. welche die Kommunizierenden stückweise aktiv gestalten können.[[54]](#footnote-54) Mit dem Globe sind also Orte und Kontexte der Kommunikation angesprochen, die alle bisher angeführten Dimensionen tangieren und damit auch verändern. Eine von den Globebedingungen unabhängige ‚reine‘ Kommunikation ist nicht denkbar. Damit werden auch alle Konzepte geerdet, die von ‚idealen‘ Kommunikationsbedingungen ausgehen. Der Kontext einer Kommunikationsgesellschaft hat besondere Auswirkung auf die unmittelbare Kommunikation von Menschen in der Gegenwart.

*7.8.2. Erfahren und Deuten*

Die Unterscheidung einer Erfahrungs- und Deutungsebene von der unmittelbaren Beteiligungsebene macht den Schritt vom unmittelbaren Kommunizieren und Beteiligt-Sein zur (gedeuteten) Erfahrung bewusst; das unmittelbare Erleben wird von uns Menschen immer in einen Deutungshorizont gebracht und wird damit zur (religiösen) Erfahrung. Wir können davon ausgehen, dass Menschen gleiche oder ähnliche Erlebnisse höchst unterschiedlich deuten. Der Deutungshorizont von Menschen bringt ihre Weltanschauung/Religion ins Spiel. Ein einfaches Beispiel kann das zeigen. Zwei Menschen überqueren eine befahrene Straße. Plötzlich kommt ein Auto. Es stoppt. Die Bremsen quietschen. Beinahe wären sie vom Auto überfahren worden. Spontan sagt der Eine: „Schwein gehabt“. Und der Andere: „Gott sei Dank“. Ohne die Bedeutung des unterschiedlichen Deutehorizonts der beiden Verkehrsteilnehmer überinterpretieren zu wollen, zeigt das Beispiel doch den markanten Unterschied in der Deutung desselben Erlebnisses durch die Geretteten.

Im religiös-theologischen Kontext geht es auf der zweiten Ebene also um die implizite und explizite (theologische) Deutung und Würdigung von Erlebnissen in Kommunikationsprozessen. Wir gehen davon aus, dass nicht nur theologische ExpertInnen oder offizielle Zugehörige zu Kirchen und Religionsgemeinschaften Erlebnisse theologisch deuten, sondern dass diese Möglichkeit grundsätzlich allen Menschen, natürlich bezogen auf ihr Alter und ihre kognitive und psychische Entwicklung, offen steht. In diesem Sinn dimensionieren wir die bereits bekannten Kommunikationsfaktoren auf dieser Ebene in folgender Weise:

Persönliche Lebens- und Glaubenserfahrung einschließlich von Fragmentarität

Fragile (religiöse/kirchliche) Wir-Erfahrungen einschließlich bleibender Fremdheit

Biblische Zeugnisse in lebendiger Vermittlung im Dialog mit anderen religiösen Traditionen in Zugänglichkeit und Fremdheit

Gesellschaftlicher Kontext/Welterfahrung einschließlich Kontrasterfahrungen zur Glaubenstradition

Um idealisierenden Deutungen von Erlebnissen zu entkommen, wie sie nicht selten in charismatischen Gruppen oder in Gruppen der Neuevangelisierten der Fall sind, betonen wir in jeder Dimension ausdrücklich auch den ‚Schatten’ der jeweiligen Dimension.

*7.8.3. Kommunikativ-theologisch-wissenschaftlich reflektieren und forschen*

Kommunikatives Theologisieren im Sinne der bewussten Gestaltung und dem unmittelbaren Verstehen lebendiger Kommunikationsprozesse in Kirchen und Religionen ist auf den bisher bedachten zwei Ebenen Kommunikativer Theologie möglich. Die dritte Ebene, nämlich die des expliziten theologisch-wissen-schaftlichen Forschens und Reflektierens, die vor allem ‚ExpertInnen in der Forschung‘ zukommt, muss ein kommunikativ-theologischer Prozess nicht zwingend einschließen. Unserer Erfahrung nach fordert aber gerade das Theologisieren auf den ersten beiden Ebenen theologische Fragestellungen heraus, die der Auseinandersetzung auf der dritten Ebene bedürfen. Wenn also im Prozess Kommunikativen Theologisierens die dritte Ebene nicht immer (voll) erreicht wird und die Arbeit auf den ersten beiden Ebenen nicht selten einen mäeutischen Charakter im Hinblick auf die dritte Ebene gewinnt, so ist in einer kommunikativ-theologischen Kultur umgekehrt ausgeschlossen, dass das theologisch-wissenschaftliche Reflektieren und Forschen unter prinzipiellem Ausschluss von Level 1 und 2 geschieht. Für kommunikativ-theologisches Forschen und Lehren ist typisch, dass es in konkreten Kommunikationserlebnissen und ‑erfahrungen geerdet ist und seien es die in einer ForscherInnengruppe. Allein aus der diskursiven Reflexion von Fragestellungen ist ein theologisches Verständnis von theologisch bedeutsamen Kommunikationsprozessen nicht zu gewinnen.

Auf der Ebene der wissenschaftlichen Reflexion und Forschung beschreiben und deuten wir, methodisch geleitet und begrifflich ausgewiesen, Kommunikationsprozesse. Sie sind, wo immer sie stattfinden, Orte der wissenschaftlich-theologischen Erkenntnisgewinnung. Das sogenannte „Materialobjekt“ kommunikativ-theologischer Forschung, macht eine Forschungsfrage nicht aus sich heraus theologisch bedeutsam: Nicht deshalb, weil es um religiöse oder kirchliche Kommunikationsprozesse geht, ist nach unserem Verständnis eine Forschung „theologisch“. Das Theologische wird durch die Forschungsperspektive und Forschungshaltung bestimmt, die wir in der Kommunikativen Theologie einnehmen und die sich aus dem Offenbarungs-und Glaubensgeschehen im Dialog mit anderen religiösen Traditionen, in differenzierter und kritischer Korrelation mit einschlägigen anthropologisch-soziologischen, psychologischen und philosophischen Kommunikationskonzepten ergibt. Das Konzept „Lebendiger Kommunikation“ nach TZI spielt dabei eine heuristische Rolle. So können der Alltag (von PastoralreferentInnen)[[55]](#footnote-55), die Angsterfahrungen von Menschen (wie sie sich u. a. in Texten einer Lyrikerin darstellen)[[56]](#footnote-56), die Prozesse in einer Firmgruppe[[57]](#footnote-57), die Unterrichtsanfänge in unterschiedlichen Schulfächern auch außerhalb des Religionsunterrichtes[[58]](#footnote-58), der Prozess des Dissertationsschreibens[[59]](#footnote-59), die Konflikte in muslimisch-christlichen Schulkontexten[[60]](#footnote-60), um nur einige abgeschlossene, laufende oder konzipierte Forschungen auf Doktorats- bzw. Habilitationsniveau zu nennen[[61]](#footnote-61), kommunikativ-theologisch bearbeitet werden.

Auf der Ebene der wissenschaftlichen Reflexion werden die jeweiligen Forschungsfragen und -themen vor allem im Hinblick auf zwei Aspekte bearbeitet:

auf die Verortung und Vernetzung innerhalb der Dimensionen als Orte theologischer Erkenntnisgewinnung im Zusammenspiel aller drei theologischen Ebenen;

auf die Entwicklung, Diskussion und Anwendung von Methoden, die der Kultur Kommunikativer Theologie entsprechen und sie weiterentwickeln.

Im ersten Aspekt kommt die zentrale Fragestellung nach dem, was die Theologie als Wissenschaft bestimmt, in den Blick. Wie wir an den Beispielen der Forschungen sehen können, kann sich Kommunikative Theologie von ihrem Gegenstand her auf alles beziehen. Wir formulieren im Grundlagenband des Forschungskreises: Die Dimensionen und Ebenen Kommunikativer Theologie beziehen sich auf „alles Lebensbedeutsame im Hinblick auf Heil angesichts faktischen Unheils“[[62]](#footnote-62). Insofern kann im Kommunikativen Theologisieren alles, was das Leben von Menschen ausmacht, sowohl zum (generativen) Thema unmittelbarer Lebens‑/Glaubenskommunikation als auch theologisch-wissen-schaftlicher Reflexion im engeren Sinne werden. Die Rücksicht, unter der sich Theologie „auf alles“ bezieht, ist die Frage nach dem umfassenden Heil[[63]](#footnote-63) des Menschen angesichts faktischen Unheils.[[64]](#footnote-64) Wenn man den Kommunikationsbegriff in anthropologisch-theologischer Hinsicht tief genug begründet, wie wir das in diesem Band versuchen, kann man die Unterscheidung von „Heil und Unheil“, von „Leben und Tod“ auch als Unterscheidung zwischen „Lebendiger“ und „Toter Kommunikation“ begreifen. Genau besehen kann diese Unterscheidung nur von der Theologie, selbstverständlich in enger Zusammenarbeit mit den Menschenwissenschaften, getroffen werden, denn sie bedarf der Reflexion auf das Geheimnis und die Selbstmitteilung Gottes als einer kommunikativen Wirklichkeit, wie sie in Kap. 4 entfaltet wurde. Die Frage nach dem umfassenden Heil des Menschen bzw. nach „Lebendiger Kommunikation“ bildet also den Rahmen, der die Theologie als Wissenschaft von anderen Wissenschaften unterscheidet.[[65]](#footnote-65) Sie ist auch der Rahmen, in dem die konkreten Themen gesucht, ausgewählt und bearbeitet werden. Gleichzeitig sind die Frage nach den Orten theologischer Erkenntnis, nach den ‚loci theologici‘, und die Frage nach der Wahrheit bzw. den Wegen, auf welchen Wahrheit gewonnen werden kann, angesprochen.

Wenn wir in der Kommunikativen Theologie von drei ineinandergreifenden Ebenen sprechen, die unser Theologisieren bestimmen, und dabei die methodisch geleitete wissenschaftliche Reflexion bzw. die wissenschaftliche Kommunikation, die bei vielen TheologInnen ausschließlich im Zentrum steht, nur eine Ebene darstellt, die durch die anderen Ebenen ergänzt werden muss, dann suchen wir damit auch Anschluss an ostkirchliche Theologien mit ihrem apophatischen Charakter, der u. a. in Begriffen wie „knieende“ Theologie bekannt geworden ist. Die bewusste Verschränkung der drei Kommunikations-ebenen im Theologisieren führt u. a. auch dazu, dass Beten und Feiern in unserem Verständnis der Theologie nicht – wie es bei vielen theologischen Tagungen bis heute der Fall ist – als „Einstimmungen“ in den Tag oder als dessen „Ausklang“, betrachtet werden, sondern zu unserem Theologisieren originär dazugehören. Das hält eine Dynamik von unmittelbarer Identifikation/Parti-zipation und vernünftigem Verstehen wach, die theologisch-wissenschaftlicher Kommunikation nach unserer Überzeugung grundsätzlich eigen ist.

*7.8.4. Von der ersten zur zweiten Naivität*

Das unmittelbare Erleben lebendiger Kommunikation in signifikanten Prozessen und der menschliche Erfahrungshorizont, in den das Kommunikationserleben spontan eingeordnet und damit unmittelbar verstanden wird, stellen zwei Kommunikationsebenen dar, die ständig ineinander fließen und sich wechselseitig bedingen, wenn Menschen miteinander kommunizieren. Das gilt zumindest für die Kommunikation zwischen erwachsenen Menschen.

Kinder sind bis zu einem bestimmten Alter, das nicht genau festgelegt werden kann, so unmittelbar in das Kommunikationsgeschehen involviert, dass die Identifikation mit dem Kommunizierten und das spontane Erleben der Kommunikationshandlung so sehr im Mittelpunkt stehen, dass ihnen eine Kommunikation über Kommunikation, also ein primäres Kommunikationsverstehen und ein Austausch darüber nicht möglich sind. Sehr junge Kinder sind Repräsentanten des symbolischen Interaktions- und Identifikationscharakters, der menschliche Kommunikation grundlegend auszeichnet. Dieser Charakter hängt mit dem mythischen Weltzugang der Kinder und einem spezifischen Zeiterleben zusammen, das jenseits der rational-aufgeklärten Welt und der chronologischen Zeitbestimmung, in der sich Erwachsene normalerweise bewegen, steht. So ist dem kindlichen Rollenspiel als einem dichten Kommunikationsgeschehen ein anamnetischer Charakter eigen, der die chronologisch ablaufende Zeit vergessen lässt und unmittelbares DA-SEIN ermöglicht. Wer mit sehr jungen Kindern spielt oder ihnen beim Spielen zusieht, wird feststellen können, wie sehr sie im Hier und Jetzt, in ihren Rollen, mit denen sie sich ganz identifizieren, kommunizieren. Es bedarf einer enormen Anstrengung von Bezugspersonen, spielende Kinder aus dem Spiel zu reißen; oft nützt es nichts, wenn die Bezugspersonen an chronologische Fakten erinnern und mit vernünftigen Argumenten z. B. die Essenszeit anmahnen.

P. Ricœur spricht in diesem Zusammenhang von einer „Naivität ersten Grades“ oder einer ersten Unmittelbarkeit, wie auch oft gesagt wird, die durch einen mythisch-symbolischen Weltzugang mit hoher identifikatorischer Qualität gekennzeichnet ist.[[66]](#footnote-66) Erst die Entwicklung eines konkret- bzw. formal-operatorischen Denkvermögens ermöglicht nach J. Piaget[[67]](#footnote-67) den Ausstieg aus dem mythisch-symbolischen Weltzugang, indem er als solcher erkannt wird und indem das Erkannte kommuniziert werden kann. Kommunikation *über* symbolische Interaktion wird möglich.

Die Unmittelbarkeit im Erleben des mythisch-symbolischen, das eine hohe identifikatorische Kraft in sich birgt, verschwindet im späteren Leben nicht einfach. Sie ist eine Ressource, auf die wir – trotz notwendiger vernünftiger Aufklärung des Kommunikationsgeschehens und rationalen Zugangs zur Welt – auch im späteren Leben zurückgreifen können. P. Ricœur spricht in diesem Zusammenhang von einer „Naivität zweiten Grades“. In der zweiten Unmittelbarkeit leben und kommunizieren bedeutet, durch die notwendige philosophisch-theologische Aufklärung des ungebrochenen Mythos hindurch und dessen Grenzen erkennend, sich aufs Neue vom Mythos der kindlichen Welt, dem die biblische sehr nahe ist (u. a. Schöpfungstexte), belehren zu lassen. Ein kommunikativ ‚gereifter‘ Mensch kann sich also durch alle wissenschaftliche Aufklärung im Sinne eines rationalen Weltverständnisses und -verhältnisses hindurch zu einer neuen Unmittelbarkeit durchringen, oder besser gesagt: Eine solche kann ihm geschenkt werden. Ein Mensch, der im Weltverständnis der Naivität zweiten Grades kommuniziert, hat die rationale Aufklärung des Kommunikationsgeschehens und seine – auch begriffliche Klärung (z. B. als möglichst herrschaftsfreies Diskursgeschehen, das auf Konsens ausgerichtet ist) – nicht einfach vergessen oder hinter sich gelassen, sondern in einer Weise integriert, sodass wiederum ein unmittelbarer Zugang zu einem Kommunikationserleben und Weltverstehen möglich wird, das die in den (kindlichen) Mythos mit seinem hohen Identifikationscharakter und die in die distanzierende rationale „Objektivität“ auseinandergefallene Welt in einer neuen Weise zusammenbringt.

Es liegt auf der Hand, dass das Erleben der ersten Unmittelbarkeit bei Kindern und die mögliche Entwicklung zu einer Naivität zweiten Grades bei Erwachsenen für das Kommunikationsverständnis grundsätzlich und speziell für die Kommunikation im religiösen und im theologisch-wissenschaftlichen Kontext elementare Bedeutung haben. Religiöse Kommunikationshandlungen als symbolische Interaktionen wie Beten, Feiern, Miteinander Essen und Trinken usw. können und müssen ‚theo-logisch‘ aufgeklärt und in ihrer Bedeutung erschlossen werden. Das verlangt schon die kritische Nachfrage eines Jugendlichen oder Erwachsenen: Welchen Sinn hat es zu beten, zu feiern usw.? Die berechtigte Anforderung an einen erwachsenen religiösen Menschen, speziell an eine Christin oder einen Christen, „jedem Rede und Antwort zu geben, der nach der Hoffnung fragt, die euch erfüllt“ (1 Petrus 3,15), setzt voraus, dass ein glaubender Mensch über den Sinn des religiös-symbolischen Kommunikationsgeschehens etwa in der gemeinsamen Liturgie oder im persönlichen Leben Auskunft geben kann. Gleichzeitig weiß ein solcher Mensch, der zur religiösen Mündigkeit gekommen ist, aber auch, dass das noch so einsichtige Weitergeben des im Glauben vernünftig Erkannten, bestenfalls Barrieren zu einer glaubenden Identifikation mit dem symbolischen Interkations- und Kommunikationsgeschehen, das die Religion kennzeichnet, ausräumen kann. Das nicht mehr distanzierte, sondern das unmittelbare Eintauchen in ein symbolisches Interaktionsgeschehen, wie es in der Liturgie[[68]](#footnote-68) geschieht, ist für den Glaubenszugang und auch für daraus zu gewinnende theologische Einsichten unumgänglich.

*7.8.5. Was, wie, mit wem, in welchen Zusammenhängen theologisch erkannt und kommuniziert wird,
ist nicht voneinander zu trennen*

Die Geschichte der Wissenschaften und ihr heutiger Stand machen bewusst, dass sich wissenschaftliche Verfahren nicht als quasi ‚neutrale‘ Werkzeuge der Wissensproduktion gegenüber dem Forschungsgegenstand darstellen lassen, sondern dass wissenschaftliche Verfahren durch Sinn‑, Orientierungs- und Wahrheitsfragen entscheidend mitbestimmt sind. Das gilt für jede Wissenschaft, besonders für eine Kommunikative Theologie.

Wenn es um Kommunikation geht, bedingen sich Fragen, auf die sich der inhaltliche Diskurs der Theologie richtet, und solche, die sich auf das wissenschaftliche Verfahren beziehen, wechselseitig. In einer Kommunikativen Theologie stehen die jeweilige Gottesperspektive und die Art und Weise, wie nach Gott gefragt wird, in einem wechselseitigen und wechselseitig kritischen Verhältnis: Kommunikationsprozesse, in denen durch – in der Gruppe durchlebte – Missverständnisse, Enttäuschungen und Konflikte hindurch eine Ahnung von ‚geschenkter‘ Kommunikation aufleuchtet, können auf die Beziehung zu dem, aber auch auf die Andersheit und Fremdheit dessen verweisen, der Verständigung und Versöhnung schenkt, aber auch Verschiedenheit ermöglicht, ja in die Fremdheit und Gottesleere hineinführt, wie uns Beispiele von Mystiker-Innen zeigen.

Die kritische Korrelation zwischen Inhalt und Form in der Kommunikativen Theologie bezieht sich auch auf den Kontext, in dem Theologie entsteht. Eine unter den politisch und wirtschaftlich global Marginalisierten Lateinamerikas oder in einem indischen oder afrikanischen Kontext entwickelte Theologie wird auf anderen Wegen zu ihrem Wissen kommen und auch Anderes wissen, als eine im Norden der Welt entstandene. Eine in einem einsamen Studierzimmer am Schreibtisch ‚produzierte‘ Theologie spiegelt andere Forschungsmethoden wieder und kommt zu anderen Ergebnissen als eine aus lebendigen Wir-Prozessen heraus entwickelte Theologie.

**7.9. Gestalten kommunikativ-theologischer Einsichten**

Gott als ungeteilte und unteilbare, transzendente Wirklichkeit ist empirisch bzw. phänomenologisch nicht unmittelbar erfassbar. Allein aus einem naturwissenschaftlich-technischen Erklärungszusammenhang heraus oder mit einem kulturwissenschaftlichen Verstehensparadigma betrachtet, wissen TheologInnen nicht mehr als SprachwissenschaftlerInnen über Texte oder ReligionswissenschaftlerInnen und KulturanthropologInnen über Riten und Gebräuche in unterschiedlichen Kulturen und Religionen. Auch der philosophische Zugang zum transzendenten Gott, der u. a. in einer Renaissance der Gottesbeweise, speziell des ontologischen Gottesbeweises, eine rationale Begründung für die Existenz Gottes sucht, stellt im naturwissenschaftlichen Sinne keinen Beweis mittels Experimente dar. Das historisch-kritische, vergleichende, interpretierende Wissen der religiösen Zeugnisse der Menschheit, einschließlich der jüdisch-christlichen und kirchlichen Glaubensquellen, ist für jedwede Theologie unverzichtbar. Dasselbe gilt auch für das wissenschaftliche Verstehen religiöser Phänomene heutiger Menschen und Gesellschaften, innerhalb und außerhalb der christlichen Kirchen, wie es etwa die Religionsphänomenologie oder die Religionssoziologie betreibt.

*7.9.1. Erkenntnis aus Identifikation, Partizipation und Kommunikation*

Unter TheologInnen ist es keineswegs selbstverständlich, dass sich das Theologisieren, vor allem in methodologischer Hinsicht, nicht sprach- oder kulturwissenschaftlich oder religionssoziologisch erschöpft. Dass Theologie prinzipiell einen Prozess des „Nach-denkens“ (s. 3.1.2.) kommunikativer Glaubens- und Religionspraxis darstellt (s. 3.1.4.) und damit auf diese unmittelbar verwiesen ist, scheint nicht immer und überall evident zu sein. Damit ist zu fragen, ob TheologInnen mit ihren (notwendigen) sprachwissenschaftlichen, kultur- und gesellschaftswissenschaftlichen, methodischen Zugängen allein das Wesentliche von dem verstehen können, worum es in der Kommunikation Gottes mit den Menschen, speziell in der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus als zentraler Befreiungs‑/Erlösungstat, die allen Menschen und Kulturen gilt, die Kommunikation der Menschen untereinander und mit Gott eingeschlossen, geht. Wie kann der ‚harte Kern‘ der christlichen Gotteshypothese in seiner narrativ-symbolischen Gestalt wissenschaftlich zugänglich werden? Das ist nicht allein von außen im Blick auf die Texte und religiösen Handlungen möglich. Es bedarf auch eines Zugangs von innen her in einer Reflexion auf das (Sprach‑)Handeln von Menschen, die mit Identifikation/Partizipation einhergeht und die großen Bedeutungszusammenhänge der Gott-Mensch-Kommu-nikation offen legt. Nur so erschließt sich der Lebens‑/Glaubenstext. Die Form der Erschließung ist aber wiederum an den Gegenstand der Erkenntnis rückgebunden.

Vom christlichen Gottesverständnis des einen und dreieinen Gottes her, der in sich – analog gesprochen – die „Kommunikationsgestalt“ schlechthin darstellt[[69]](#footnote-69) und von seinem Wesen her auf Kommunikation mit Welt und Menschen in einer Weise ausgerichtet ist, dass diese im Bund, in der Schöpfung und in Jesus Christus ihren menschlich letztverbindlichen Ausdruck findet, bleibt der Kommunikationsbegriff nicht beliebig. Theologische Erkenntnis kann niemals isoliert von den anderen, den Vertrauten und den Fremden, sondern immer nur eingebunden in die konkrete Kommunikationsgemeinschaft von Kirchen und Religionen, in denen sich die ‚Gnade‘ von ‚Communio‘ angesichts bleibender Fremdheit ereignen kann, geschehen. Wie gesagt: TheologInnen kommen nicht in der kirchlich und gesellschaftlich isolierten Studierstube, am PC oder in der Bibliothek (allein) zu ihrem Wissen, sondern wesentlich in der Partizipation an den Glücks‑, Leidens‑ und Konfliktgeschichten konkreter Menschen, wie sie sich in christlichen Gemeinden und Gemeinschaften in der gläubig-kritischen Auseinandersetzung mit dem Evangelium realisieren.[[70]](#footnote-70) Die ‚Communio‘ der Suchenden/Glaubenden in ihrem Lebens‑/Glaubenszeugnis, in ihrem Dienst aneinander sowie an der Gesellschaft und zentral in ihrer Feier, ist unabdingbare theologische Erkenntnisquelle.

Die Wahrheit der Gottesrede, der sich TheologInnen immer wieder neu anzunähern suchen, unterscheidet sich also wesentlich von einer ideologischen Behauptung bestimmter weltanschaulicher Positionen gegenüber anderen. Sie zeigt sich letztlich in einem anthropologisch-theologisch fundierten Kommunikationsverständnis, das sich klar von einem Allerweltsverständnis von Kommunikation abhebt und jenes Widerfahren in den wissenschaftlichen Diskurs einzubringen versucht, dessen Menschen gnadenhaft inne werden können, wenn sie sich dem Geschenk möglicher Wandlung nicht grundsätzlich verschließen. Das theologische Fragen nach der Wahrheit des Menschen aus der Perspektive des jüdisch-christlichen Gottes bewegt sich demnach in hermeneutischer Hinsicht zwischen dem Verstehen aufgrund eines gemeinsamen Horizontes und der gleichzeitigen Herausforderung, sich auf einen Kommunikationsprozess hin zu öffnen, in dem Sprecher und Hörer – zumindest zunächst – keinen gemeinsamen Horizont mehr zu haben scheinen; einer Erfahrung, die Menschen nicht nur angesichts des ‚fremden‘ Gottes, sondern intersubjektiv auch in der interkulturellen Begegnung mit dem Fremden machen können.[[71]](#footnote-71) Das Andere und Fremde, ja der ganz Andere ist – analog gesprochen – als ‚Kommunikationspartner‘ in einer Begegnung zu denken, die Mensch und Welt auf einen Horizont hin aufbricht, der empirische Grenzen obsolet werden lässt. Ausdrücklich kann diese Horizonterweiterung im rituellen ‚Spiel‘ der Liturgie widerfahren, in dem Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft des Menschen in eins fallen, also die ‚Realpräsenz‘ der Geschichte Gottes mit den Menschen als Heilsgeschichte erfahrbar wird.[[72]](#footnote-72) Sie ist aber auch in anderen kommunikativen Handlungen von Menschen, in denen das Wirken des Geistes Gottes aufleuchtet, wie dem Zeugnis des Lebens oder dem Dienst aneinander, sichtbar.

*7.9.2. Wer darf ‚mit-essen‘?*

Wie sich zwar brüchig, aber doch greifbar Spuren dieses umfassenden Kommunikationsgeschehens konkret zeigen können und zur unmittelbaren theologischen Einsicht bei einem Menschen führen, von dem man es nicht erwarten würde, zeigt ein Ereignis, das sich in Innsbruck zugetragen hat: Im Innsbrucker Bahnhofsviertel feiert eine Gruppe von KatholikInnen Gottesdienst. Die Eucharistiefeier hat längst begonnen, als eine deutlich als Prostituierte erkennbare Frau den Gottesdienstraum betritt. Sie scheint leicht alkoholisiert zu sein und ruft laut in den Raum hinein: „Bekomme ich da auch etwas?“ Offensichtlich meint sie mit „etwas“ das eucharistische Brot. Der Priester, welcher der Eucharistie vorsteht, ist im Moment sprachlos, sagt aber nach einigem Zögern: „Ja schon“, sichtlich in der geheimen Hoffnung, dass die Frau noch vor der Kommunion die Feier wieder verlassen wird. Sie bleibt aber, nimmt das eucharistische Brot, bricht die Hostie in zwei Teile, konsumiert einen Teil, steckt den anderen in die Hosentasche und verlässt den Gottesdienstraum. Nachforschungen ergeben, dass sie mit der geteilten Hostie geradewegs zum Bahnhof ging, wo eine Schwester der Bahnhofsmission, die ihr öfters geholfen hatte, ihren Dienst versah. Sie brachte ihr die geteilte Hostie mit den Worten: „Schau, was ich dir mitgebracht habe, du isst *das* doch so gerne!“

Soziologisch betrachtet geht es in dieser Szene um das Dilemma einer Gruppe von Menschen, die sich zum Zweck ritueller Handlungen, die ihr Selbstverständnis ausdrücken, getroffen haben und dabei von einer ‚Nichteingeweihten‘ empfindlich gestört werden. Will man verstehen, warum sie auf diese
Störung in der beschriebenen Weise reagieren, kann man zunächst gruppensoziologische Theorien zurate ziehen. Nach menschlicher Einsicht wird es, je weltanschaulich aufgeladener die rituelle Handlung vollzogen wird und je existentieller sie die Gruppenidentität verkörpert, umso wahrscheinlicher zum Ausschluss der Fremden kommen, die als gewaltsame Störung des gottesdienstlichen Vollzuges erscheinen muss. Dass ein solches Ausschlusshandeln eine hohe Plausibilität hat, kann man an vielen Beispielen von Ausschlussmechanismen traditioneller Religionen erkennen; schließlich fällt Jesus einem solchen zum Opfer. Nicht weniger exklusiv gebärden sich auch neue ‚Religionen‘, wenn es um die Frage geht, wer ‚in‘ und wer ‚out‘ ist: Die globale Selektion von Markt und Medien, die sich auch im nördlichen Wissenschaftsbetrieb kaum reflektiert widerspiegelt, produziert nicht nur den Ausschluss einzelner, sondern ein unübersehbares Heer an ausgeschlossenen Opfern.

Was ermöglicht es der Gottesdienstgemeinde im Innsbrucker Bahnhofsviertel, zwar zögernd, aber schließlich doch, eine Fremde, die (scheinbar) zur ‚heiligen‘ Handlung der Eucharistie überhaupt nicht dazu passt, nicht auszuschließen, und was ermöglicht der Frau ein spontanes, implizit theologisch angemessenes Handeln und eine Einsicht in das Wesen der Eucharistie? Die Szene erinnert nicht unwesentlich an jene Erzählungen vom Essen und Trinken Jesu, wie sie uns im Neuen Testament überliefert werden. Der Eindruck, dass Jesus alle willkommen sind und selbst „Zöllner und Sünder“, also Menschen ohne moralische Reputation, mit ihm essen und trinken, muss so unverwechselbar zum Jesusbild der frühen ZeugInnen gehört haben, dass es sich wider alle geschichtlich verständlichen Harmonisierungs‑ und Rechtfertigungstendenzen des Christentums bis in die neutestamentlichen Ursprungszeugnisse hinein durchgehalten hat. Damit ist dem Christentum, in einer ständigen kritischen Auseinandersetzung zwischen Ursprungszeugnissen, Tradition und aktuellen Fragestellungen im Hinblick auf den gesellschaftlichen und kirchlichen Umgang mit dem Anderen und Fremden prophetisch eingestiftet, dass jeglicher Ausschluss von Menschen dem in Jesus Christus menschgewordenen „Wort Gottes“ zuwiderläuft. Eine solche theologische Erkenntnis, in unserem Fall mehr implizit als explizit, in und aus der zentralen Feier der Kirche gewonnen, markiert weitere theologische Erkenntnisschritte.

*7.9.3. Theologie aus kontextueller Aufmerksamkeit und
authentischer Berührbarkeit*

In der Betroffenheit der Gemeinde von der Situation und Frage dieser Frau und in der Sensibilität der Frau für die Tiefenbedeutung der Eucharistie zeigt sich exemplarisch, was „Kontextualisierung der Theologie“ im Hinblick auf die wissenschaftliche Gottesrede praktisch bedeuten kann. Wie wir an unserem Fall sehen können, geht es bei der Wahrnehmung des theologischen Kontextes nicht um subjektiv und intersubjektiv distanzierende Lebensweltanalysen, sondern um die authentische Berührbarkeit von den Freuden und Hoffnungen und der Trauer und Angst der Menschen von heute[[73]](#footnote-73) als Quelle theologischen Wissens. Die Sympathie (= das Mitleiden) des biblischen Gottes mit den jeweiligen Schwierigkeiten und Chancen von Mensch und Gesellschaft stimuliert zwar die Einbeziehung von intersubjektiv orientierten, human- und gesellschaftswissenschaftlichen Methoden zur Analyse der Lebenswelt, um besser ‚sehen‘ zu können, was jeweils der Fall ist. Doch das theologische Sehen konfrontiert mit der Wahrheitsfrage auf einer Ebene, auf der es nicht mehr nur um die verifizierbaren oder falsifizierbaren einzelnen Versatzstücke des Menschen, sondern um das Ganze der menschlichen Wirklichkeit im Hinblick auf die Zukunftsfähigkeit von Mensch und Gesellschaft in der einen Welt für alle geht. Wenn sich die Kirche gemäß dem Selbstverständnis des Zweiten Vatikanums als „Sakrament“, d. h. als „Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der Menschheit“[[74]](#footnote-74) versteht, dann kommt christliche Theologie in der kontextuellen Aufmerksamkeit und authentischen Berührbarkeit zu jenen theologischen Erkenntnissen, die ihr der Geist Gottes in seiner Anwesenheit in der Welt – auch außerhalb der Kirchen- und Religionsgrenzen – zu erkennen aufgibt.

*7.**9.4. Theologie als kritisches Nach-denken und Verstehen
des Kommunikationsgeschehens*

Dem untrennbaren Zusammenhang von Theorie und Praxis, von Inhalt und Form, wie wir ihn im kommunikativen Theologisieren voraussetzen, kann die herkömmliche Konzentration der Theologie auf eine begriffliche Fassung der Wahrheit des Glaubens nicht gerecht werden. Es bedarf einer differenzierenden theologischen Hermeneutik des ganzen Kommunikationsgeschehens. Nicht von ungefähr leisten sich die Kirchen und mit Recht auch der Staat eine
Theologie. In einer offenen Gesellschaft haben TheologInnen den Auftrag, ihr im Diskurs jüdisch-christlicher und kirchlicher Tradition mit den heutigen gesellschaftlichen Herausforderungen gewonnenes kritisches Denk- und Handlungspotential u. a. als Entscheidungshilfe in konkreten Kommunikationsfragen allen zur Verfügung zu stellen. Etwas vereinfacht gesagt geht es um den Unterschied zwischen einem Wirtschaftsunternehmen, dem in seinem Management hochqualifiziertes Personal für strategische Planungen und Entscheidungen zur Verfügung steht, und der Kirche, die durch ihre an die Glaubenstradition angebundene Theologie die Logik strategischer Plausibilitäten zu durchbrechen vermag und damit einer traditionsvergessenen Gesellschaft heilend-befreiende Impulse für alle Menschen, nicht nur für die ChristInnen, anbieten kann.

*7.9.5. Theologie aus Schuldfähigkeit und eingestandener Ohnmacht*

Ein solches Angebot der Theologie an die Gesellschaft, die sich – zumindest im deutschen Sprachraum – noch immer eine Theologie an staatlichen Universitäten leistet, ist ambivalent. Sehr schnell kann es als überheblich oder nichtssagend abgetan werden. Demgemäß kann eine Theologie, die in lebendiger Beziehung zur Geschichte der Kirchen steht, deren alte Lasten wie die konfessionelle Spaltung der Christenheit, einen noch immer unzureichend aufgearbeiteten Antijudaismus, eine kulturignorante Missionierung, wie sie u. a. in Lateinamerika betrieben wurde, oder ein – konfessionell unterschiedlich gewichtetes – vorurteilsgeladenes Verhältnis zu Frauen nicht einfach abschütteln. Keine Theologie steht als ‚reine‘ Vertreterin eines Wahrheitsanspruches da, der ihr eigenes Involviertsein in die Schuldgeschichte der Menschheit tabuisieren würde. Die Selbstaufklärung und Schuldfähigkeit der Theologie gerade auch als kritischer Wissenschaft erhält ihren Impuls für die historische Aufarbeitung ihres eigenen Versagens aus dem Vertrauen heraus, dass im Angesicht des lebendigen, dem Menschen liebevoll zugewandten Gottes keine Sünde zu groß und kein Versagen zu wirkmächtig ist, als dass es vor der aufgeklärten Vernunft verschleiert werden müsste.

In theologischen Gruppenprozessen kann sich die globale Schuldverstrickung der Theologie und der Kirchen zusammen mit der individuellen und kommunikativen Ohnmacht, die in der Berührbarkeit durch individuelles und kollektives Leid zum Ausdruck kommt, zeigen. Solche berührende Momente und Szenen gehören zu existentiell bedeutsamen theologischen Prozessen; es gilt zu lernen, darüber nicht in individuelle oder kollektive Depression zu verfallen, aber die Betroffenheit auch nicht abzuwürgen. Das geschilderte Beispiel von der Eucharistie im Innsbrucker Bahnhofsviertel kann in diesem Zusammenhang nochmals vertieft gesehen werden.

*7.9.6. Theologie aus geschenkter Wandlung*

Wider alle kirchenrechtliche und sakramententheologische Einsicht von der Würdigkeit der Empfänger der Eucharistie stammelt jener der Eucharistie vorstehende Priester, von dem oben erzählt wurde, sichtlich nicht ohne schlechtes Gewissen: „Bei uns bekommst du etwas“. Für den Vorsteher und für die Gemeinde ist das eucharistische Brot nicht ‚irgendetwas Essbares‘. In der Gestalt des heiligen Brotes, das die feiernde Gemeinde zusammen isst, und im Kelch, aus dem sie trinkt, wird die ganze Geschichte Gottes mit den Menschen, zentral der im Todesschicksal Jesu anwesende Gott, real präsent. Dass Gott im Kreuz gegenwärtig sein soll, ist weder für das Erleben von Menschen heute noch für die Frühe Kirche selbstverständlich: In der hebräischen Bibel gilt: „Von Gott verflucht ist ein Gehenkter“ (Dtn 5,1). Deshalb ist das Schicksal Jesu, das in der Eucharistiefeier im Kontext des Lebens der Gemeinde Gestalt gewinnt, menschlich gesehen „Torheit“, für die ChristInnen aber „Gottes Kraft“ (1 Kor 1,18). „Denn sooft ihr von diesem Brot esst und aus dem Kelch trinkt, verkündet ihr den Tod des Herrn, bis er kommt“ (1 Kor 11,26).

Indem der Priester der Frau – zwar zögernd, aber dennoch – die Eucharistie reicht und auch die feiernde Gemeinde wider alle Logik gesellschaftlicher Konventionen, ‚was sich gehört und was sich nicht gehört‘, und ohne protestierend den ‚Saal‘ zu verlassen, die menschliche und theologische Provokation annimmt, wird eine theologische Erkenntnis einsichtig, die sich zentral auf die Kommunikation zwischen Gott und den Menschen bezieht. Selbst ein rituell ausgeprägtes Kommunikationshandeln kann um eines konkreten Menschen willen durchbrochen werden, weil sich der Priester und die Gemeinde vom innersten Geheimnis der Feier her zu einer neuen Einsicht wandeln lassen.

*7.9.7. Theologie als Unterscheidung*

Christliche Theologie kann gegenwärtig nur im Kontext pluraler religiöser Erfahrungen betrieben werden. Es ist offensichtlich, dass das religiöse Feld angesichts eines funktionalen Religionsverständnisses immer unschärfer wird und sich neue gesellschaftliche Institutionen herausbilden, die als Art ‚Oberreligionen‘ das Leben von immer mehr Menschen bestimmen. Sie übernehmen Funktionen, welche traditionell zu den ureigensten Domänen der Religion gehören. Markt und Medien als pseudoreligiöse Phänomene dominieren die ethische und weltanschauliche Orientierung, die Sinnfrage, ja werden zum Lebens- und Sterbehorizont von zunehmend mehr Menschen, sodass um deren Freiheit willen die Gottesfrage in neuer Weise virulent wird. Die sogenannte Informations- und Kommunikationsgesellschaft fordert diese Auseinandersetzung he-raus.

Wenn Weltanschauungen einander gegenüberstehen, dann ist die Versuchung zum ideologischen Kampf besonders groß: Die von der jeweils anderen Seite als ideologisch fixiert Betrachteten sollen im Kampf der besseren Argumente überzeugt werden. Am Beispiel der biblischen Gestalt des Propheten Elija, der sich mit den Priestern der falschen Götter einen erbitterten Kampf liefert, ja das Gottesurteil über sie heraufbeschwört (vgl. 1 Kön 18), kann man jene theologische Depression erahnen, die Menschen trotz eines vordergründigen ideologischen Sieges befallen kann. Als Flüchtling vor der Königin, die ihn verfolgt, sitzt er in der Wüste unter dem Ginsterstrauch und wünscht sich den Tod (vgl. 1 Kön 19,4). Einzig der Bote Gottes kann ihn zum Weitergehen ermutigen, um schließlich im Zerbrechen der alten Theophanien, in denen sich Gott im Sturm, im Feuer oder in anderen Naturgewalten gezeigt hatte, in eine neue, unbegreifliche Gottesahnung hineinverwandelt zu werden, die im sanften, leisen Säuseln des Windes ihren metaphorischen Ausdruck findet.

Wie können Menschen Gott und Götzen unterscheiden, ohne einem fundamentalistisch oder apokalyptisch motivierten Kampf gegen ‚das Böse‘ generell zu verfallen?[[75]](#footnote-75) Der Apostel Paulus bringt im ersten Kapitel des Römerbriefes seine theologische Überzeugung zum Ausdruck, dass das, was man von Gott erkennen kann, auch offenbar und der menschlichen Vernunft zugänglich ist. Dabei ist die Frage nach der Wahrheit zuinnerst mit der nach Gerechtigkeit verbunden. Durch Ungerechtigkeit wird Wahrheit niedergehalten; die Herrlichkeit Gottes kann nicht zum Durchbruch kommen. Menschen ‚vertauschen‘ sie mit vergänglichen Bildern:

„Der Zorn Gottes wird vom Himmel herab offenbart wider alle Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen, die die Wahrheit durch Ungerechtigkeit niederhalten. Denn was man von Gott erkennen kann, ist ihnen offenbar; Gott hat es ihnen offenbart. Seit Erschaffung der Welt wird seine unsichtbare Wirklichkeit an den Werken der Schöpfung mit der Vernunft wahrgenommen, seine ewige Macht und Gottheit. Daher sind sie unentschuldbar. Denn sie haben Gott erkannt, ihn aber nicht als Gott geehrt und ihm nicht gedankt. Sie verfielen in ihrem Denken der Nichtigkeit, und ihr unverständiges Herz wurde verfinstert. Sie behaupteten, weise zu sein, und wurden zu Toren. Sie vertauschten die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes mit Bildern, die einen vergänglichen Menschen und fliegende, vierfüßige und kriechende Tiere darstellen.“ (Röm 1,18–23)

Zu jeder Zeit kommen TheologInnen in einer jeweils neuen Auseinandersetzung um die Wahrheit Gottes und damit auch des Menschen und der Welt, also durch Unterscheidung dessen, woran Menschen ihr Herz hängen und was sie zu ihrem Gott machen, zu ihrem Wissen. Die wissenschaftliche Auseinandersetzung um den ‚wahren‘ Gott in der Form von Argumentationen sind im Vertrauen darauf sinnvoll, dass allen Menschen, nicht zuletzt auch in den intersubjektiv nachvollziehbaren Einsichten der Wissenschaften, eine Ahnung von der Erkenntnismöglichkeit dessen zugänglich wird, der – wie Paulus sagt – „an der Schöpfung mit der Vernunft erkennbar“ ist und gleichzeitig der Jenseitige bleibt. Sucht man nach einer zusammenfassenden Kurzformel dafür, wie TheologInnen zu ihrem Wissen kommen, dann kann man von einem intersubjektiv nachvollziehbaren Verstehen und Antizipieren von kommunikativen Handlungen sprechen, die der menschlichen Wirklichkeit den Himmel offen halten und die „Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes“ nicht mit Bildern vergänglicher Wirklichkeiten vertauschen.

**7.10. Menschen- und Weltverhältnis einer optionalen Theologie**

Wir haben gesehen: Kommunikatives Theologisieren geschieht nicht in Distanz zu den betroffenen Menschen und konkreten Situationen, in denen Menschen stehen, sondern in anteilnehmender Partizipation, die sich eigenem Versagen bis in Ohnmachtssituationen hinein stellt und erst daraus Kraft zur Unterscheidung gewinnt. Das gilt auch in den verschiedenen Forschungskreisen und ForscherInnengruppen, in denen wir streng wissenschaftlich arbeiten. Im Forschungskontext an Universitäten stellen z. B. der offene und konfliktbereite Umgang mit Macht versus Ohnmacht oder institutionelle Autoritätsverhältnisse versus Abhängigkeit besondere Herausforderungen dar, die im Prozess kommunikativen Theologisierens in einer Art Metakommunikation immer wieder thematisiert werden müssen. Eine professionelle supervisorische Begleitung zumindest der hauptamtlich Forschenden stellt einen diesbezüglichen Standard dar. Das (immer auch konfliktive) Mit-Sein und das Wahrnehmen von Grenzen und das Aufhalten in Grenzbereichen[[76]](#footnote-76) ist kommunikativen Theolog-Innen eingestiftet.

Wer mit Menschen geht, impliziert ein bestimmtes Menschenbild und trifft Optionen. Kommunikative Theologie versteht sich in dieser Hinsicht als optionale Theologie, die nicht für alle Fragen zuständig ist, nicht überall sein kann und es allen recht machen will, um Konflikte möglichst zu vermeiden. Im Hinblick auf die Ausformulierung des Menschenbildes, das die Haltung im Prozess kommunikativen Theologisierens bestimmt, wurden wir von R. Cohns TZI angeregt, in die Optionen die theologisch reformulierten Axiome der TZI aufzunehmen.[[77]](#footnote-77) Was den optionalen Charakter Kommunikativer Theologie grundsätzlich betrifft, haben wir von der Befreiungstheologie gelernt. Der Pastoraltheologe F. Weber, der unserem Forschungskreis von Anfang an angehört und acht Jahre in Brasilien Pfarrer war, ist uns im Hinblick auf eine optionale Theologie bis heute ein authentischer Lehrmeister.

„An den Optionen zeigen sich jene Gehalte, Haltungen und Einstellungen, die für eine Kommunikative Theologie als Kultur des Theologietreibens zentral sind.“[[78]](#footnote-78) Sie sind nicht für alle Zeiten festgeschrieben, sondern müssen immer wieder ergänzt und neu formuliert werden. Zu den im Grundlagentext formulierten Optionen müsste aus der Arbeit der letzten Jahre heraus auf jeden Fall eine Option hinzukommen, die den interreligiösen und speziell den muslimisch-christlichen Dialog betrifft. Aus den Aufmerksamkeitsregeln, die auf der Basis der Erfahrungen aus dem muslimisch-christlichen Dialogprozess am Kongress „heilig-tabu“ ausgearbeitet wurden, könnte eine solche Option entstehen.

Weil der Begriff der Optionen in der Theologie zunächst eng mit der Befreiungstheologie und mit der lateinamerikanischen Kirchenerfahrung verbunden ist, erzähle ich (M. Sch.) zunächst von einer Erfahrung, in der mir die Bedeutung einer von Optionen getragenen Kirche und Theologie besonders deutlich geworden ist. Die Erzählung kann vielleicht besser in die Bedeutung einer optionalen Theologie einführen, als Erklärungen das können.

*7.10.1. Die Märtyrer des Volkes in der Eucharistie*

Es war die tief berührende Feier der Eucharistie beim Abschlusstreffen der Basisgemeinden in Sao Luís, bei der die Märtyrer des Volkes, kleine Gewerkschaftsführer, Bauern usw., die getötet oder von Militärs oder Paramilitärs verschleppt worden waren, eine besondere Rolle spielten: In weiße Gewänder gekleidet hielten Frauen und Männer die eucharistische Gabe des Weines, den sie in offenen Schalen trugen, in ihren Händen. Sie verkörperten die Märtyrer des Volkes. Mit der eucharistischen Gabe wurde nicht nur das vergossene Blut Jesu, sondern auch das der Märtyrer des Volkes verbunden.

Es war das Leben in der Hingabe für die Menschen, das sich hier symbolisch mit der Hingabe Jesu Christi verband. Eucharistie in diesem Kontext war als eine zutiefst dramatische Feier erlebbar, in der die ganze Gewalt sichtbar und spürbar wurde, unter der die Gemeinden der Armen in diesem Volk standen und der die feiernden Gemeindeleiterinnen und Gemeindeleiter alltäglich ausgesetzt waren. Dass diese Feier in der Gemeinschaft mit ca. siebzig brasilianischen Bischöfen und zahlreichen Priestern stattfand, machte eine Weise der kirchlichen Solidarität erfahrbar, die nicht bei einer oberflächlichen Gemeinschaftserfahrung im Sinne ‚weil wir alle im selben Boot sitzen, kämpfen wir miteinander‘ endete, sondern ein in der Tiefe menschlicher Existenz begründetes Verwiesen-Sein aufeinander – unter Umständen bis zur Hingabe des eigenen Lebens – erahnen ließ.

Die Interaktionsdynamik entfaltete sich in dieser Feier nicht nur im Sprechen, also im gemeinsamen Beten, Singen und Lesen biblischer und zeitgenössischer Texte, sondern im ganzen rituellen Geschehen, vor allem auch im gemeinsamen Schweigen und Hören. Die Feier der Eucharistie als Mitte und Höhepunkt eines kirchlichen Treffens von Frauen und Männern, die über Jahre und Jahrzehnte ihre kleinen Gemeinden leiten und mit den großteils „tödlich“ Armen[[79]](#footnote-79) ihr Leben teilen, ließ in besonderer Weise den Geschenkcharakter des dynamischen Aufbruchs erkennen, den – zumindest ein Teil – der lateinamerikanischen Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil gemacht hatte.

Das „geschenkte Wir“ dieser dramatisch erlebten Eucharistiefeier inmitten einer im übertragenen, aber auch im realen Sinn tödlichen Lebenswelt, wird als Realsymbol der Hingabe in Gemeinschaft zum Sakrament des Lebens. Auf diesem Hintergrund bleibt jeder unbedachte oder zu schnelle Gebrauch der Metapher vom geschenkten Wir, etwa im Kontext eines harmonistischen Interaktionsgeschehens als willkommenes Event in einer spätbürgerlichen Gruppe, buchstäblich im Hals stecken.

Mit dem Sitz im Leben der Metapher akzentuieren sich die Kriterien dafür, in welchem Kontext von einem „geschenkten Wir“ im Sinne des Wirkens Gottes gesprochen bzw. nicht gesprochen werden kann, weiter: Die Rede von einem „geschenkten Wir“ taugt jedenfalls nicht zur Idealisierung von Kommunikationsprozessen, deren wichtigstes Anliegen es ist, ein möglichst harmonisches Wir herzustellen oder vorzutäuschen. Eher ist das Gegenteil der Fall: Dort, wo Gewalt, Opfer und Ausschluss im Spiel sind und die Kommunikation dennoch nicht endgültig abbricht, obwohl sie eigentlich aussichtslos erscheint, kann ein Lichtstrahl dessen vermutet werden, den wir mit Recht als den kommunikativen Gott bezeichnen.

Was die lateinamerikanische Eucharistiegemeinde so herausfordernd macht, das ist das Bewusstsein für die politischen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Verhältnisse, unter denen Menschen leben, also die Realpräsenz des Kontextes; oder wie wir in der Kommunikativen Theologie in Anlehnung an R. C. Cohns TZI-Konzept sagen: des Globes. Mitteleuropäische Gruppen/ Gemeinschaften/Gemeinden vergessen in der Regel den Globe sehr schnell, wenn sie zusammen sind und feiern, denn der politisch-gesellschaftliche und ökonomische Kontext stört das gute Gefühl. Ein solches Abschotten kirchlicher Gruppen, Gemeinden und Gemeinschaften vom Globe wird in Zeiten wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Krisen besonders dramatisch.

Viele Kommunikationsabläufe, die nur die Ich-Du-Beziehung ins Zentrum stellen, was gerade in kirchlichen Zusammenhängen nicht selten der Fall ist, würden nicht mehr so harmlos funktionieren, wenn der Globe ins Spiel käme. Man kann die Liturgie nicht einfach so feiern, wie man sie immer gefeiert hat, wenn die Verschleppten und Getöteten aus den Gemeinden ins Bewusstsein treten. Darf man das Dank-Opfer-Mahl in einer solchen Situation überhaupt feiern, oder muss nicht zuerst der Befreiungskampf geführt werden, bevor das in Jesus Christus von Gott geschenkte Wir der Eucharistie Gestalt annimmt? Die Versuchung ist groß, den menschlichen Kampf um Befreiung als einzige Möglichkeit zu sehen; auf jeden Fall gebührt allen BefreiungskämpferInnen des Volkes, die so gedacht und ihr Leben für die anderen eingesetzt haben, die uneingeschränkte Hochachtung.

Wie die Eucharistiefeier beim Basisgemeindetreffen in Brasilien aber zeigt, kann, ja muss man vielleicht gerade dann, wenn man diesen krisenhaften Globe nicht verdrängt, sondern in die Feier sinnenfällig hineinnimmt, tatsächlich auch feiern; feiern inmitten eines unbeschreiblichen Elends und hoher Gewaltbereitschaft. In einer solch dichten Kommunikation, in der die Leiden und Opfer des Volkes, aber auch die tiefe Solidarität der Menschen untereinander gegenwärtig sind, kann bewusst werden, dass der befreiende Gott des Lebens, der „Ich-Bin-Da“, auch noch in dieser Situation da ist, in der Gegenwart Jesu Christi in den eucharistischen Gaben. Wäre es nicht dann am schlimmsten, wenn selbst ER den Schrei seines Volkes nicht (mehr) hören würde, sodass es sinnlos wäre, von ihm zu reden und ihm zu klagen? Mit der Kontinuität der Eucharistie auch unter extremsten Globebedingungen, welche die Kirche immer durchzuhalten versucht hat, zeigt sich ein Bewusstsein für das Wirken Gottes in einem „geschenkten Wir“, das alle Grenzen menschlicher Verfügungsmacht radikal aufbricht und die eigene Ohnmacht zur Wandlung hineingibt.

Bewusst wurde bei der Einführung in den optionalen Charakter Kommunikativer Theologie nicht von einer politischen oder sozialen Aktion, sondern von einer Eucharistiefeier erzählt; allerdings von einer Eucharistiefeier, in der die Grunddimensionen von Kirche, vor allem auch ihr diakonischer und optionaler Charakter, im liturgischen Geschehen sichtbar werden. Wenn wir kommunikatives Theologisieren als ein ‚optionales Theologisieren‘ verstehen, dann eben nicht im Sinne (verbissener) politischer oder sozialer Aktionen, sondern in der Polarität von Tun und Lassen, von ‚Actio et „Contemplatio‘, von ‚Tun und Lassen‘.

*7.10.2. Die Optionen im Einzelnen*

Da die Erläuterung zu den einzelnen Optionen im Grundlagenband des Forschungskreises leicht zugänglich sind, sollen die Optionen hier nur aufgezählt werden. An der Formulierung der ersten drei Optionen kann man die Herkunft aus den Axiomen der TZI, aber auch ihre Erweiterung leicht erkennen. Sie haben einen beschreibenden Charakter:

Der Mensch in Beziehung – verfügt und frei

Schöpfung und Inkarnation begründen Ehrfurcht und Respekt

Begrenztheit und Ausweitung der Grenzen angesichts des universalen Heilswillen Gottes

Die ‚eigentlichen‘ Optionen lauten:

Option für Gelassenheit aus Gnade angesichts aller Machbarkeitsphantasien

Option für die Armen

Option für das ‚Dableiben‘, auch wenn nichts mehr geht

Option für die Contemplatio und das Mystisch-Mystagogische

Die am häufigsten – mitunter gerade im universitären Kontext auch satirisch verwendete – Option ist jene, in der das ‚Dableiben, auch wenn nichts mehr geht‘, postuliert wird. Dieses ‚Dableiben‘ angesichts gebrochener und zerbrochener Kommunikation, das durch menschliches Bemühen und menschliche Kompetenz nicht unbedingt verhindert werden kann, fordert nicht die (oft erzwungene) Selbstaufopferung des Menschen in ausweglosen Situationen he-raus, sondern will auf die Gnadendimension aufmerksam machen, die gerade in einer solchen Situation als Geschenk des Bleibens in der Beziehung durch alle Brüche und Abbrüche hindurch erfahren oder zumindest bewusst gehalten werden kann.

„Das Dableibenkönnen ist ein Geschenk, das die bleibende Beziehungswirklichkeit Gottes zu den Menschen (Ex 3,14) als menschliche Ohnmacht-Macht widerspiegelt: In alle Ohnmacht gegenüber dem – zumindest im Moment – Unveränderlichen, kann die Beziehungsmacht als Geschenk erfahren werden.“[[80]](#footnote-80)

Sie ermöglicht das Loslassen in dem Sinne, dass nicht alles getan werden muss, um den Kommunikationsabbruch, der Realität ist, zu verhindern, weil selbst hinter diesem oder in diesem eine Wandlung möglich ist, die der Mensch nicht voraussehen kann. Letztlich begründet sich eine solche Option in Leben, Leiden, Tod und Auferweckung Jesu, welche die Wandlungsmacht Gottes durch alle Brüche, selbst durch den Tod hindurch zeigt.

**7.11. Abschluss**

Dieses letzte Kapitel findet seinen Abschluss nicht in einer neuerlichen Zusammenfassung, weil es in sich eine Zusammenfassung im Hinblick auf die Praxis kommunikativen Theologisierens sein will, das die Ausführungen in den vorangehenden Kapiteln komprimiert, dabei aber auch einige neue Akzente setzt.



**8. Ausblick: Weiter sehen als wir sind**

Dem niederländischen Theologen und Dichter Huub Oosterhuis verdanken wir seit Jahrzehnten Meditationstexte, Gedichte und Lieder, die den Geist unserer Zeit atmen und Erfahrungen Raum und Sprache geben. Eine seiner Textsammlungen trägt in der deutschen Übersetzung diesen Titel: „Weiter sehen als wir sind.“[[81]](#footnote-81) Nicht gleich auf den ersten Seiten, sondern nach einigen ‚Textproben‘ findet sich das Stück „Form und Inhalt“, das etwas über den Charakter des „Arbeitsbuches“ mitteilen will. Da heißt es dann:

„Fragmente. Überreste?

Fragmente – jetzt, Momentaufnahmen,

Skizzen einer Wegstrecke.

Wer weiß mehr und will mich belehren? Wer wirft einen Stein durch mein Fenster?

Noch einige Fragen: Warum nicht? Wer nicht? Was ja? Was glaubst du denn? Ein anderer Weg? Kein anderer Weg? Ist dir kalt? Bist du enttäuscht? Nie daran gedacht? Würdest du vielleicht? Weißt du das sicher?

Motto dieses Buches:

Manchmal ganz kurz sehen wir weiter als wir sind.“[[82]](#footnote-82)

In den letzten Jahren, in denen sich kirchlich wie (welt-)gesellschaftlich Frustration, Resignation, ja Depression breitmachen, erinnern wir uns immer häufiger an dieses Motto. Mehrfach wurde es in Planungsteams (Forschungskreis, Tag der Seelsorgeeinheit) spontan aufgegriffen. Ein Rufen im dunklen Wald? Nein! Auch wenn es sich nur „manchmal“ und „ganz kurz“ er-gibt, in einem geschenkten Augenblick, ist es ein „weiter sehen als wir sind“.

Einiges davon möchten wir auch für diesen Grundlagenband in Anspruch nehmen: Er ist Arbeitsstück auf dem Weg. Da schon über zwanzig Jahre Wegstrecke hinter ihm liegen und intensive zehn Jahre seit dem ersten Kongress zur Kommunikativen Theologie und dem Erscheinen eines ersten Grundlagenbandes, bietet er auch Erprobtes, Bewährtes an. Aber selbst das bieten wir eben an – sonst würden wir als ‚kommunikative Theologen‘ uns selbst widersprechen. Was wir mit-teilen, ist auch ein Stück geschenktes Ich, geschenktes Wir (auch in der Arbeit an diesem Buch, gemeinsam an einem Schreibtisch gegenübersitzend), geschenkter Einsicht in die Erfahrung von lebendigen Überlieferungen, geschenkte Warnung vor der Globevergessenheit.

Deshalb ist es aus unserer *Sicht* nicht blau-*äugig*, wenn wir inmitten von Resignation und Frustration weiter *sehen* als wir sind. Unsere Reflexionen stimmen zu unseren Erfahrungen; wir haben ‚wirk-lich‘ hier und da weiter gesehen. In Kursen zur Spiritualität von Führungskräften (etwa bei der Caritas) hat sich die Geschichte von den Kundschaftern im Buch Numeri (4. Buch Mose) als bib-liodramatische Vergegenwärtigung erwiesen, die ‚weiter sehen lässt, als wir gerade sind‘. Am Ende dieses Buches wollen wir keine vorschnellen Parallelen ziehen zu den Kundschaftern, die ins Gelobte Land schauen durften, aber bis auf zwei die Unwahrheit darüber verbreiten; der Volksmehrheit, die sich weigert, die Zukunft zu riskieren; den Volksführern in ihrem Krisenmanagement; einem möglichen Krisenmanagement Gottes in unseren Tagen. Wir zwei Autoren dieses Bandes sind ja nicht die Einzigen, die „manchmal ganz kurz“ weiter sehen durften, als wir sind. Alle, die diese Erfahrung teilen, wollen wir ermuntern zu erzählen von der Verheißung, der sie trauen. Das *geht* nur gemeinsam. Wenigstens zu zweit waren die Kundschafter (Josua und Kaleb), die das Gesehene offenlegten; zu zweit waren die Emmaus-Jünger, als sie darüber nachdachten, was das alles bedeuten sollte (Lk 24); wo „zwei oder drei in seinem Namen versammelt sind, bin ich [Jesus, die menschgewordene Liebe des Kommunikativen Gottes] mitten unter ihnen“ (vgl. Mt 18,3).[[83]](#footnote-83)

So stehe zum Abschluss eine weitere Textpassage von H. Oosterhuis:

„In der Bibel wird erzählt, wie drei kleine Männer im Feuerofen aushielten, stehenblieben in der Hitze des Getriebes, die Leben genannt wird; und wie sie geläutert wurden zu einem Lied, zur Vision einer neuen Schöpfung, eines neuen Menschen, eines lebendigen Gottes. Die drei sind: jeder Mensch, der sich aufrecht erhalten hat, der sich in seine Sklaverei nicht gefügt hat. Sie sind: alle, die vom Leben-das-weitergeht-und-Zukunft-hat, geträumt und gewusst haben.“ [[84]](#footnote-84)

**Buchreihen der
Kommunikativen Theologie[[85]](#footnote-85)**

**Kommunikative Theologie**

Herausgegeben von Bernd Jochen Hilberath und Matthias Scharer.

Erscheint seit April 2002 bei Matthias Grünewald (Mainz, seit 2006 Ostfildern).

*Grundlagentexte*

Hilberath, Bernd Jochen; Scharer, Matthias (2012): Kommunikative Theologie. Grundlagen – Erfahrungen – Klärungen (KomTheo, 15).

Scharer, Matthias; Hilberath, Bernd Jochen (22003): Kommunikative Theologie. Eine Grundlegung. 2. überarb. Aufl. (KomTheo, 1).

*Weitere Publikationen*

Schneider, Sebastian; Findl-Ludescher, Anni (Hg.) (2011): Seelsorge(t)räume. Zwischen Notverwaltung und Zukunftsgestaltung (KomTheo, 16).

Hilberath, Bernd Jochen; Kohl, Johannes; Nikolay, Jürgen (Hg.) (2011): Grenzgänge sind Entdeckungsreisen. Lebensraumorientierte Seelsorge und Kommunikative Theologie im Dialog. Projekte und Reflexionen (KomTheo, 14).

Kästle, Daniela; Kraml, Martina; Mohagheghi, Hamideh (Hg.) (2009): Heilig – Tabu. Christen und Muslime wagen Begegnungen (KomTheo, 13).

Panhofer, Johannes; Schneider, Sebastian (Hg.) (22010): Spuren in die Kirche von morgen. Erfahrungen mit Gemeindeleitung ohne Pfarrer vor Ort. Impulse für eine menschennahe Seelsorge (KomTheo, 12).

Findl-Ludescher, Anni; Panhofer, Johannes; Prüller-Jagenteufel, Veronika (Hg.) (2009): Weil nichts so bleibt, wie es ist. Theologische Beiträge zum ambivalenten Phänomen Wandel (KomTheo, 11).

Moser, Maria Katharina; Prüller-Jagenteufel, Veronika; Prüller-Jagenteufel, Gunter (Hg.) (2009): Gut(e) Theologie lernen. Nord-Süd-Begegnungen als theologisches Lernfeld (KomTheo, 10).

Weber, Franz; Fuchs, Ottmar (Hg.) (2007): Gemeindetheologie interkulturell. Lateinamerika – Afrika – Asien (KomTheo, 9).

Panhofer, Johannes; Scharer, Matthias; Siebenrock, Roman (Hg.) (22008): Erlöstes Leiten. Eine kommunikativ-theologische Intervention (KomTheo, 8).

Kraml, Martina (2005): Verwandlung auf das Leben hin. Sensibilisierung für eine kommunikative Eucharistiekatechese (KomTheo, 7).

Drexler, Christoph; Scharer, Matthias (Hg.) (2004): An Grenzen Lernen. Neue Wege in der theologischen Didaktik (KomTheo, 6).

Fiechter-Alber, Elmar (2004): Welche Ethik in der Schule? Grundlagen ethischen Lehrens und Lernens (KomTheo, 5).

Hilberath, Bernd Jochen; Kraml, Martina; Scharer, Matthias; Peter, Teresa (Hg.) (2003): Wahrheit in Beziehung. Der dreieine Gott als Quelle und Orientierung menschlicher Kommunikation (KomTheo, 4).

Scharer, Matthias; Kraml, Martina; unter Mitarbeit von Peter, Teresa (2003) (Hg.): Vom Leben herausgefordert. Praktisch-theologisches Forschen als kommunikativer Prozess (KomTheo, 3).

Hilberath, Bernd Jochen; Nitsche, Bernhard (Hg.) (2002): Ist Kirche planbar? Organisationsentwicklung und Theologie in Interaktion. Urs Baumann zum sechzigsten Geburtstag (KomTheo, 2).

**Kommunikative Theologie Interdisziplinär –
Communicative Theology – Interdisciplinary Studies**

Herausgegeben von Bernd Jochen Hilberath, Bradford E. Hinze und Matthias Scharer.

Erscheint seit Januar 2004 im LIT-Verlag (Münster u a.).

*Grundlagentexte*

Scharer, Matthias; Hinze, Bradford E.; Hilberath, Bernd Jochen (Hg.) (2010): Kommunikative Theologie. Zugänge – Auseinandersetzungen – Ausdifferenzierungen. Communicative Theology. Approaches - Discussions – Differentiation (KomTheoInt, 1/2).

Forschungskreis Kommunikative Theologie / Communicative Theology Research Group (2006): Kommunikative Theologie. Selbstvergewisserung unserer Kultur des Theologietreibens. Communicative Theology. Reflections on the Culture of Our Practice of Theology (KomTheoInt, 1/1).

*Weitere Publikationen*

Findl-Ludescher, Anni; Langhammer, Elke; Panhofer, Johannes (Hg.) (2012): Gutes Leben – für alle? Theologisch-kritische Perspektiven auf einen aktuellen Sehnsuchtsbegriff (KomTheoInt, 16).

Langhammer, Elke (2011): „Ist Gott drin?!“ Erfahrungen der Gottespräsenz im pastoralen Alltag von Gemeindeseelsorgerinnen (KomTheoInt, 15).

KomTheoInt 14 noch nicht erschienen.

Langenbacher, Jesaja (2010): Firmung als Initiation in Gemeinschaft. Theologie von Firmlingen – eine Herausforderung und Bereicherung für die Lebens- und Glaubenskommunikation in der Kirche (KomTheoInt, 13).

Pinto, Cynthia (2011): Encountering Christ in the Suffering Humanity (Mt 25:31–46). Christological Contributions of Samuel Rayan and Raimon Pa-nikkar and the Significance of Suffering of the Battered Women of Maher from Christian and Hindu Perspective (KomTheoInt, 12).

Schaefer, Judith (2009): The Evolution of a Vow: Obedience as Decision Making in Communion (KomTheoInt, 11).

Nitsche, Bernhard (Hg.) (2008): Von der Communio zur Kommunikativen Theologie. Bernd Jochen Hilberath zum 60. Geburtstag (KomTheoInt, 10).

Wahl, Heribert (2008): LebensZeichen von Gott – für uns. Analysen und Impulse für eine zeitgemäße Sakramentenpastoral (KomTheoInt, 9).

Lorenz, Dominik (2007): Phänomenologie der Liebe als Phänomenologie der Freiheit. Ein Vergleich der trinitätstheologischen Denkmodelle Gisbert Greshakes und Alexandre Ganoczys aus strukturphänomenologischer Perspektive (KomTheoInt, 8).

KomTheoInt 7 bisher nicht erschienen.

Brecht, Volker (2006): Die Missiologische Relevanz der Gemeindeberatung (KomTheoInt, 6).

Peter, Teresa (2006): Von der Angst zu gehen und vom Gehen in der Angst. Angsterfahrungen als Herausforderung an theologisches Denken, Reden und Handeln (KomTheoInt, 5).

Schwaigkofler, Markus (2005): Das Drama der Missverständnisse. Zur Grammatik kirchlichen Begegnungshandelns im Kontext der Taufpraxis der Katholischen Kirche Vorarlbergs (KomTheoInt, 4).

Kraml, Martina (2004): Braucht das Fest einen Rahmen? Annäherungen an Handlung und Kultur aus (mahl-)theologischer Perspektive (KomTheoInt, 3).

Weirer, Wolfgang (2003): Qualität und Qualitätsentwicklung theologischer Studiengänge. Evaluierungsprozesse im Kontext kirchlicher und universitärer Anforderungen aus praktisch-theologischer Perspektive (KomTheoInt, 2).

1. Scharer; Hilberath (2008). [↑](#footnote-ref-1)
2. Forschungskreis Kommunikative Theologie (2007). [↑](#footnote-ref-2)
3. http://www.uibk.ac.at/rgkw/komtheo/publikationen/grundlagentexte.html [Zugriff: 31.7. 2012]. [↑](#footnote-ref-3)
4. Scharer; Hilberath (22003), S. 15. [↑](#footnote-ref-4)
5. (s. Kap. 2). Im Hinblick auf die bessere Lesbarkeit dieser ‚Handreichung‘ werden in diesem Kapitel alle Hinweise auf frühere Textpassagen in die Fußnoten gegeben. [↑](#footnote-ref-5)
6. In diese Anfänge waren besonders Regina Hintner und Karl Ludwig involviert. [↑](#footnote-ref-6)
7. S. 7.1.1.2. [↑](#footnote-ref-7)
8. Vgl. Apel, Friedmar (2005): Der kodierte Mensch. Das Unwort des Zeitalters. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 9.2.2005, Nr. 33, N2. In diesem Artikel wird auf Botho Strauß verwiesen, der das Wort „kommunizieren“ als das Unwort des Zeitalters bezeichnet. „[D]ie ganze Artenvielfalt unserer Regungen und Absichten fallen der Ödnis und der Monotonie eines soziotechnischen Begriffs zum Opfer.“ „Kommunizieren“ versteht er daher als ein „brutales Müllschluckerwort“, das auf ein reduktionistisches Menschenbild hinweist. [↑](#footnote-ref-8)
9. Diese Unterscheidung trifft u. a. Moser, Heinz (2008): Einführung in die Netzdidaktik. Lehren und Lernen in der Wissensgesellschaft. Baltmannsweiler; Zürich: Schneider- Hohengehren; hier: S. 44. [↑](#footnote-ref-9)
10. Schweitzer, Friedrich (2008): Elementarisierung und Kompetenz. Wie Schülerinnen und Schüler von „gutem Religionsunterricht“ profitieren. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener. Die Verbindung von Elementarisierung als einem analytischen Vorgang und Kompetenz als einer religionsdidaktischen Umsetzungspraxis überzeugt nur zum Teil. [↑](#footnote-ref-10)
11. (Auch) in der Religionsdidaktik wird eine heftige Diskussion zur Kompetenz- und Stan-dardorientierung des Religionsunterrichts geführt. Vgl. zur Diskussion u. a. Scharer (2010d); weiters: Lindner, Heike (2012): Kompetenzorientierte Fachdidaktik Religion. Praxishandbuch für Studium und Referendariat. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht; Benner, Dietrich; Schieder, Rolf; Schluß, Henning; Willems, Joachim (Hg.) (2011): Religiöse Kompetenz als Teil öffentlicher Bildung. Versuch einer empirisch, bildungstheoretisch und religionspädagogisch ausgewiesenen Konstruktion religiöser Dimensionen und Anspruchniveaus. Paderborn; Wien u. a: Schöningh; Michalke-Leicht, Wolfgang (2011): Kompetenzorientiert unterrichten. Das Praxisbuch für den Religionsunterricht. München: Kösel; Helbling, Dominik (2010): Religiöse Herausforderung und religiöse Kompetenz. München: Lit (Forum Theologie und Pädagogik, 17); Obst, Gabriele (2009): Kompetenzorientiertes Lehren und Lernen im Religionsunterricht. 2., durchges. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht; Sajak, Clauß Peter (Hg.) (2007): Bildungsstandards für den Religionsunterricht – und nun? Perspektiven für ein neues Instrument im Religionsunterricht. Berlin: Lit (Religionsdidaktik konkret, 2); Schambeck, Mirjam (2007): „Weil es um den Menschen geht, wenn wir über Bildung reden…“. Religionspädagogische Einmischungen zur Debatte um Bildungsstandards. In: Sajak (Hg.), S. 179–204. [↑](#footnote-ref-11)
12. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang jedenfalls, dass der große Begegnungsphilosoph M. Buber unter gewissen Umständen auch der Mensch-Tier-Beziehung nicht nur eine Ich-Es-Qualität im Sinne einer Subjekt-Objekt-Beziehung zuschreibt, sondern auch eine Ich-Du-Beziehung zutraut. [↑](#footnote-ref-12)
13. Vgl. zur Bildungskritik u. a. Liessmann, Konrad Paul (2011): Theorie der Unbildung. Die Irrtümer der Wissensgesellschaft. 5. Aufl. München: Piper. [↑](#footnote-ref-13)
14. Für die entwicklungsbezogene, interkulturelle und interreligiöse Blindheit der Aufklärungsphilosophen gibt es zahleiche Beispiele. [↑](#footnote-ref-14)
15. Forschungskreis Kommunikative Theologie (2007), S. 102. [↑](#footnote-ref-15)
16. Forschungskreis Kommunikative Theologie (2007), S. 102. [↑](#footnote-ref-16)
17. Forschungskreis Kommunikative Theologie (2007), S. 104. [↑](#footnote-ref-17)
18. Forschungskreis Kommunikative Theologie (2007), S. 104. [↑](#footnote-ref-18)
19. Vgl. zum Folgenden: Scharer (2008). [↑](#footnote-ref-19)
20. Forschungskreis Kommunikative Theologie (2007), S. 62. [↑](#footnote-ref-20)
21. Vgl. dazu: Scharer, Matthias; Niewiadomski, Józef (1999): Faszinierendes Geheimnis. Neue Zugänge zur Eucharistie in Familie, Schule und Gemeinde. Innsbruck, Wien: Tyrolia; Mainz: Matthias Grünewald, S. 145–155. [↑](#footnote-ref-21)
22. Vgl. die „Option für das ‚Dableiben‘, auch wenn nichts mehr geht“ in: Forschungskreis Kommunikative Theologie (2007), S. 110. [↑](#footnote-ref-22)
23. Scharer, Matthias (2008), S. 81. [↑](#footnote-ref-23)
24. H. Luther weist auf die Problematik religiöser Entwicklungstheorien hin. Sie sind in der Regel auf die innerweltliche Überwindung des Fragmentarischen ausgerichtet und verwischen die bleibende Differenz zwischen Gott und Mensch und der Menschen untereinander, indem ein Konzept von Identität im Zentrum steht, das einseitig auf „gelingende Identität“ ausgerichtet ist: Vgl. Luther (1992), S. 165–171. In W. G. Essers Theorie religiöser Entwicklung wird selbst noch das Sterben des Menschen als mögliche Integrationsleistung beschrieben: Esser, Wolfgang G. (1991): Gott reift in uns. Lebensphasen und religiöse Entwicklung. München: Kösel.Dem steht die Aussage in K. Rahners bekanntem Interview entgegen, dass das Sterben auch für einen gläubigen Menschen mit großer Angst verbunden sein könne, dass man aber daraus keinerlei Hinweis auf die Zukunft des Menschen bei Gott ableiten dürfe. [↑](#footnote-ref-24)
25. Moser, Tilmann (2005): Gottesvergiftung. [13. Dr.]. Frankfurt a. M.: Suhrkamp. [↑](#footnote-ref-25)
26. Siller, Hermann P. (1995): Die Fähigkeit, eine Biographie zu haben. In: Diakonia 26 (1), S. 6–16. [↑](#footnote-ref-26)
27. Vgl. u. a. Cohn, Ruth C.; Klein, Irene (1993): Großgruppen gestalten mit Themenzentrierter Interaktion. Ein Weg zur lebendigen Balance zwischen Einzelnen, Aufgaben und Gruppe. Mainz: Matthias Grünewald. [↑](#footnote-ref-27)
28. Vgl. u. a. Weß (1998); Weß (2010). [↑](#footnote-ref-28)
29. Vgl. u. a. Hofstätter, Peter (1993): Gruppendynamik. Kritik der Massenpsychologie. Vollst. überarb. und erw. Neuausg., 3., rev. Aufl. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt (Rowohlts Enzyklopädie, 430); Antons, Klaus; Volmerg, Ute (2000): Praxis der Gruppendynamik. Übungen und Techniken. 8., durchges. und erg. Aufl. Göttingen: Hogrefe für Psychologie; König, Oliver; Stahl, Eberhard; Schulz von Thun, Friedemann (2007): Dynamik in Gruppen. Handbuch der Gruppenleitung. 2., vollst. überarb. und erw. Aufl. Weinheim: Beltz; Schattenhofer, Karl (2007): Einführung in die Gruppendynamik. 2., akt. Aufl. Heidelberg: Carl-Auer (Carl-Auer Compact). [↑](#footnote-ref-29)
30. Vgl. u. a. Schmidbauer, Wolfgang (1973): Sensitivitätstraining und analytische Gruppendynamik. München: Piper (Serie Piper, 56). [↑](#footnote-ref-30)
31. Forschungskreis Kommunikative Theologie (20.1.2012): Zur Dimension „Gemeinschaftserfahrung/Kirchlichkeit: Der revidierte „Wir-Text“, in: http://www.uibk.ac.at/rgkw /komtheo/publikationen/grundlagentexte.html [Zugriff: 31.7.2012]. Die Endredaktion dieses Textes lag bei E. Langhammer, V. Prüller-Jagenteufel, F. Weber. [↑](#footnote-ref-31)
32. Forschungskreis Kommunikative Theologie (20.1.2012): Zur Dimension „Gemeinschaftserfahrung/Kirchlichkeit: Der revidierte „Wir-Text“, S. 3, in: http://www.uibk.ac.at/ rgkw/komtheo/publikationen/grundlagentexte.html [Zugriff: 31.7.2012]. [↑](#footnote-ref-32)
33. Anregungen dazu gab uns u. a. die erwähnte Konferenz in Santa Clara/Kalifornien, die jetzt in Arbeitsgruppen fortgeführt wird, die ‚im Netz‘ kommunizieren. [↑](#footnote-ref-33)
34. Polak, Regina (Hg.) (2002): Megatrend Religion? Neue Religiositäten in Europa. Ostfildern: Schwaben. [↑](#footnote-ref-34)
35. Koban, Markus; Patzelt, Elke (2002): Religiosität im Cyberspace. Auf religiöser Spurensuche im World Wide Web. In: Polak (Hg.), S. 193–212; hier: 194–197. [↑](#footnote-ref-35)
36. Koban; Patzelt (2002), S. 200f. [↑](#footnote-ref-36)
37. S. Kap. 3 (3.4.5.). [↑](#footnote-ref-37)
38. Buber (31978), S. 9–11. [↑](#footnote-ref-38)
39. Dies geschieht u. a. in der Gestalttherapie und Gestaltpädagogik oder in systemischen Ansätzen. [↑](#footnote-ref-39)
40. Vgl. in diesem Zusammenhang das Habilitationsprojekt von M. Kraml „Dissertation gestalten im Raum der Möglichkeiten. Eine theologiedidaktische Studie mit besonderer Aufmerksamkeit auf die Entwicklung empirischer Forschung“, die spätestens bis Sommer 2013 vorliegen wird. [↑](#footnote-ref-40)
41. Vgl. u. a. Gutiérrez, Gustavo (1973): A Theology of liberation. History, politics and salvation. Maryknoll: Orbis Books. [↑](#footnote-ref-41)
42. Panhofer, Johannes; Scharer, Matthias; Siebenrock, Roman (Hg.) (22008): Erlöstes Leiten. Eine kommunikativ-theologische Intervention. Ostfildern: Matthias Grünewald (Kommunikative Theologie, 8). [↑](#footnote-ref-42)
43. Forschungskreis Kommunikative Theologie (2007), S. 48. [↑](#footnote-ref-43)
44. Die Forschungsgruppe hat sich unter Einbeziehung von einschlägigen ExpertInnen aus den Sozialwissenschaften u. a. beschäftigt mit: Dokumentarische Methode, Teilnehmende Beobachtung, div. Feldforschungsansätze, Grounded Theory. [↑](#footnote-ref-44)
45. Neben den bereits angeführten Forschungen vgl. u. a. Langhammer, Elke (2011): „Ist Gott drin?!“ Erfahrungen der Gottespräsenz im pastoralen Alltag von Gemeindeseelsor-gerinnen. Berlin u. a.: Lit (Kommunikative Theologie interdisziplinär / Communicative Theology – Interdisciplinary Studies, 15). [↑](#footnote-ref-45)
46. Vgl. u. a. Glaser, Barney G.; Strauss, Anselm L.; Paul, Axel T. (2008): Grounded theory. Strategien qualitativer Forschung. 1. Nachdr. der 2., korrigierten Aufl. Bern: Huber; Breuer, Franz (2009): Reflexive Grounded Theory. Eine Einführung für die Forschungspraxis. Wiesbaden: VS / GWV Fachverlage GmbH Wiesbaden; Charmaz, Kathy (2009): Constructing grounded theory. A practical guide through qualitative analysis. Repr. Los Angeles, Calif.: SAGE. [↑](#footnote-ref-46)
47. Z. B. sieht der Forschungsantrag „Conflict Areas and Peace Potentials in the Context of the Presence of Christians and Muslims at Schools – Research within the Concept of Communicative Theology at a ‚Neue Mittelschule‘ in Vienna and Hall in Tirol“, den wir von Innsbruck aus in den österreichischen Forschungs-Wissenschaftsfond zur Förderungen eingebracht haben, eine Zusammenarbeit von islamischen und katholischen Theolog-Innen mit einer empirisch arbeitenden Schulforscherin vor. [↑](#footnote-ref-47)
48. Eine diesbezüglich einschlägige Erfahrung haben wir in Innsbruck im Forschungsprojekt gemacht, das vom österreichischen Forschungs-Wissenschaftsfond (FWF) gefördert wurde: „Das begegnungsfördernde und gewaltmindernde Potential der TZI“. [↑](#footnote-ref-48)
49. Vgl. das jeweilige Studienangebot der Theologischen Fakultät Innsbruck: http:// www.uibk.ac.at/studium/angebot/fakultaeten/#theologie [Zugriff: 31.7.2012]. [↑](#footnote-ref-49)
50. Vgl. u. a. Bucher, Anton A. (2007): „Dann bin ich ja auch Theologe…“. Die Bewegung für Kindertheologie. In: Diakonia: internationale Zeitschrift für die Praxis der Kirche 38 (2007), S. 309–314. [↑](#footnote-ref-50)
51. Vgl. Kraft, Friedhelm (2011): „Jesus würde sagen: Nicht schlecht!“. Kindertheologie und Kompetenzorientierung. Stuttgart: Calwer. [↑](#footnote-ref-51)
52. Vgl. Wandinger, Nikolaus (2004): Zur Rede von einer „impliziten Theologie“. Versuch einer Begriffsklärung. In: Drexler; Scharer (Hg.), S. 189–212. [↑](#footnote-ref-52)
53. U. a. von solchen Kommunikationsauffassungen und -verfahren, die nur die ICH-ES-Ebene im Sinne der Übermittlung von Informationen oder Datenpaketen oder nur die ICH-DU-Beziehung im Sinne eines zwischenmenschlichen Dialoges sehen. Gleichzeitig stehen dia-logische Ansätze der Kommunikativen Theologie durchaus nahe, was sich in der engen Zusammenarbeit mit der Dialogischen Theologie ausdrückt, die von B. Hinze in New York (Fordham University) entwickelt wird, der dem ForscherInnenkreis angehört. Die WIR-Dimension der Kommunikation steht in theologischer Hinsicht mit einem bestimmten Verständnis der Communio-Theologie in enger Verbindung, wie u. a. ich (B. J. H.) sie in Tübingen vertrete. [↑](#footnote-ref-53)
54. Forschungskreis Kommunikative Theologie (2007), S. 76ff. [↑](#footnote-ref-54)
55. Vgl. Langhammer (2011); Guggemos (2012). [↑](#footnote-ref-55)
56. Vgl. Peter (2006). [↑](#footnote-ref-56)
57. Vgl. Langenbacher (2010). [↑](#footnote-ref-57)
58. Vgl. Juen, Maria (2012): Die ersten Minuten des Unterrichts. Skizzen einer Kairologie des Anfangs aus kommunikativ-theologischer Perspektive. Unveröff. Diss. Innsbruck. [↑](#footnote-ref-58)
59. Vgl. das Habilitationsprojekt von Martina Kraml. [↑](#footnote-ref-59)
60. Vgl. FWF-Projektantrag (2012): Christian/Muslim Conflict Areas and Potential in Schools. [↑](#footnote-ref-60)
61. Einen Einblick in frühere kommunikativ-theologische Forschungsprojekte an der Universität Innsbruck gibt: Scharer; Kraml; unter Mitarbeit von Peter (Hg.) (2003). [↑](#footnote-ref-61)
62. Forschungskreis (2007), S. 86 [↑](#footnote-ref-62)
63. Wenn menschliches Glück als Heilsgeschichte Gottes mit den Menschen verstanden wird, kann man in diesem Zusammenhang danach fragen, ob Glaube glücklich macht; vgl. Werner, Gunda (2005): Macht Glaube glücklich? Freiheit und Bezogenheit als Erfahrung persönlicher Heilszusage. Regensburg: Pustet. [↑](#footnote-ref-63)
64. Vgl. R. Siebenrock in der Lehrveranstaltung „Wissenschaftstheorie II“ in Anlehnung an Thomas von Aquin: Summa theologica, 1. Buch 1,1. [↑](#footnote-ref-64)
65. So gesehen unterscheiden sich z. B. auch theologische Problemstellungen, theologische Arbeiten von pädagogischen, soziologischen, philosophischen etc. Innerhalb dieses Rahmens müssen sie auch in Angriff genommen und bearbeitet werden. [↑](#footnote-ref-65)
66. Vgl. Ricœur, Paul (1971): Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II. Freiburg i. Br.; München: Alber; speziell den Schluss: „Das Symbol gibt zu denken“ (395–406). [↑](#footnote-ref-66)
67. Vgl. Hofmann, Bernhard F. (1991): Kognitionspsychologische Stufentheorien und religiöses Lernen. Zur (korrelations-)didaktischen Bedeutung der Entwicklungstheorien von J. Piaget, L. Kohlberg und F. Oser/P. Gmünder. Freiburg i. Br.: Herder. [↑](#footnote-ref-67)
68. Vgl. Odenthal (2010). [↑](#footnote-ref-68)
69. Vgl. Nitsche, Bernhard (1999): Die Analogie zwischen dem trinitarischen Gottesbild und der communialen Struktur von Kirche. Desiderat eines Forschungsprogrammes zur Communio-Ekklesiologie. In: Hilberath, S. 81–114. [↑](#footnote-ref-69)
70. Vgl. dazu speziell die Arbeiten des zu früh verstorbenen Theologen H. Luther: Luther (1992). [↑](#footnote-ref-70)
71. Vgl. Schreiter, Robert J. (1992): Abschied vom Gott der Europäer. Zur Entwicklung regionaler Theologie. Salzburg: Pustet (Edition solidarisch leben), S. 53. [↑](#footnote-ref-71)
72. Vgl. u. a. Scharer; Niewiadomski (1999), hier: S. 69–72. [↑](#footnote-ref-72)
73. Vgl. *Gaudium et spes* 1. [↑](#footnote-ref-73)
74. *Lumen gentium* 1. [↑](#footnote-ref-74)
75. Vgl. das missbräuchliche Wort von der „Achse des Bösen“ (G. Bush). [↑](#footnote-ref-75)
76. Vgl. den Sammelband: Drexler; Scharer (Hg.) (2004). [↑](#footnote-ref-76)
77. Den Versuch einer theologisch begründeten Reformulierung der TZI-Axiome machte bereits G. Werner, die dem Forschungskreis Kommunikative Theologie angehört. Ihre Reformulierung basiert auf der Transzendentalen Analyse der Freiheit nach H. Krings in ihrer Rezeption durch Th. Pröpper; Werner (2005). [↑](#footnote-ref-77)
78. Forschungskreis (2007), S. 94. [↑](#footnote-ref-78)
79. Gustavo Gutiérrez machte uns während des bereits erwähnten TheologInnentreffens in Peru immer wieder auf die Unterscheidung der spirituellen Armut von der „pobrezza mortal“ aufmerksam. Letztere besteht vor allem darin, dass ich aus den Lebensverhältnissen der Armut nicht ausbrechen kann. Für Gutiérrez sind Menschen, die, wie er es tat, mit den Armen leben und arbeiten, nicht wirklich arm, weil sie sich für das Leben mit den Armen entschieden haben und diese Entscheidung auch verändern können. Vgl. u. a. Gutiérrez, Gustavo (1973): Theologie der Befreiung. München: Kaiser (Gesellschaft und Theologie / Abteilung Systematische Beiträge, 11). [↑](#footnote-ref-79)
80. Forschungskreis (2007) S. 110. [↑](#footnote-ref-80)
81. Oosterhuis, Huub (1973): Weiter sehen als wir sind. Meditationstexte – Gebete – Lieder. Wien: Herder. [↑](#footnote-ref-81)
82. Oosterhuis (1973), S. 40. [↑](#footnote-ref-82)
83. Ria Blittersdorf hat soeben in Tübingen ihre Dissertation abgeschlossen, in der sie untersucht, was die Geistliche Begleitung von Menschen in Gruppen von der Einzelbegleitung unterscheidet und was dies für eine Ekklesiogenesis heute bedeuten könnte. [↑](#footnote-ref-83)
84. Oosterhuis (1973), S. 148 (nimmt Bezug auf „die drei Jünglinge im Feuerofen“ nach Buch Daniel 3). [↑](#footnote-ref-84)
85. Der aktuelle Stand der Buchveröffentlichungen zur Kommunikativen Theologie und weitere Texte finden sich jeweils auf der Homepage http://www.uibk.ac.at/rgkw/komtheo /publikationen [Zugriff: 31.7.2011]. [↑](#footnote-ref-85)