

# *anteteilnehmen*

Matthias Scharer

## **1. ANTEILNEHMEN UND ANTEILGEBEN – ANTHROPOLOGISCHE UND THEOLOGISCHE BEDEUTUNG**

„Herzliche Anteilnahme“ sagen wir, wenn jemand den Tod eines geliebten oder nahen Menschen zu beklagen hat. Wir drücken damit aus, dass uns die Trauer des anderen nicht unberührt und gleichgültig lässt, sondern dass wir mit ihm mitfühlen. Das Beileid, das Menschen anlässlich eines Todesfalles ausdrücken, kann aus einem tiefen Mitgefühl mit der/dem anderen kommen; es kann aber auch klischeehaft wirken, wenn die symbolische Tiefe der anteilnehmenden Kommunikationshandlung mit dem Trauernden in der Beileidsbekundung nicht mehr zum Ausdruck kommt und spürbar wird, sondern wenn diese zu einer formellen Handlung erstarrt, die man vollzieht, weil es so Brauch ist. Anteilnehmen „lebt“ von der Unmittelbarkeit der Situation, in der es geschieht, und von der Echtheit, in der es vollzogen wird. Nicht im Anteilnehmen an sich, sondern erst in der Authentizität und Unmittelbarkeit der anteilnehmenden Begegnung wird die Symbolkraft dieser Kommunikationshandlung offenbar.

### **1.1 Anteilnehmen und Anteilgeben zwischen Risiko und Gnade**

Damit Anteilnehmen „gelingt“ und nicht im Klischee des routinierten Alltags untergeht, bedarf es der Offenheit und Bereitschaft von zumindest zwei Menschen, aneinander, d. h. am Leben in seinen unterschiedlichen Facetten, Anteil zu nehmen und Anteil zu geben. Anteilgeben und Anteilnehmen sind Symbolhandlungen, die soziale Situationen (vgl. Funke 1984, 311) bedingen, in welchen der Raum für tiefe Verständigung zwischen Menschen eröffnet wird und die Alltagsklischees durchbrochen werden, die letztlich zum Sinnverlust des Menschen führen. Anteilgeben und Anteilnehmen stehen aber auch in Gefahr, durch unbewusste Unachtsamkeit oder durch bewusste

Verletzung der Intimsphäre des anderen Beziehungen zu gefährden, Menschen zu verletzen und die Verständigung zu verunmöglichen. Anteilnehmen ist demnach eine risikoreiche Kommunikationshandlung, die gelingen, aber auch misslingen kann.

Menschen können sich darum bemühen, möglichst günstige Bedingungen für die Möglichkeit zu schaffen, dass Anteilnehmen und Anteilgeben eher gelingen als misslingen. Sie können sensibel und offen aufeinander zugehen, authentisch einander zu begegnen suchen und die notwendige Intimsphäre einer anteilnehmenden Begegnung schützen und wahren. Trotz aller Bemühungen haben sie es aber letztlich nicht in der Hand, was sich in dieser sensiblen und gleichzeitig risikoreichen Kommunikation wirklich ereignet. Deshalb empfinden es Menschen als ein Geschenk und nicht so sehr als eine Leistung, wenn Anteilnehmen und Anteilgeben gelingen. Dankbarkeit dafür, dass jemand an meinem Leben Anteil nimmt und dass ich mich öffnen und Anteil geben kann, stellen sich ein.

Im Anteilnehmen und Anteilgeben zwischen Menschen drückt sich wechselseitige Anerkennung aus, um die Menschen ein Leben lang kämpfen (vgl. Ricoeur 2006, 196-326). Die Logik der Gegenseitigkeit von Gabe und Gegengabe, die unserem gesellschaftlichen Alltagsbewusstsein entspricht, kann sich im Anteilnehmen wandeln. Anteilnehmen, das keine Gegengabe erwartet, dem aber das Anteilgeben als unverfügbares Geschenk zukommt, das dankbar angenommen wird, kann zur wechselseitigen Anerkennung als „Friedenzustand“ (vgl. Ricoeur 2006, 274) führen. In diesem existentiellen Sinn geht es im Leben und Zusammenleben von Menschen tatsächlich „ums Anteilnehmen“, wie die Begründerin der Themenzentrierten Interaktion R. C. Cohn im Titel eines ihrer Bücher behauptet (Cohn 1998).

In der theologischen Sprache können wir sagen, dass Anteilnehmen und Anteilgeben ein gnadenhaftes Geschehen darstellen, das den Geschenkcharakter unserer Existenz erahnen lässt und das in die Dankbarkeit für das Leben als Beziehungsgeschehen hineinführt. Im Anteilnehmen und Anteilgeben vollzieht sich eine Weise der Kommunikation zwischen Menschen, die an das tiefste Geheimnis unserer menschlichen Existenz rührt: an unsere umfassende Bezogenheit, die sich nicht im zwischenmenschlichen Bereich erschöpft, für die aber die zwischenmenschlichen Erfahrungen von Anteilnehmen und Anteilgeben von zentraler Bedeutung sind. Im Anteilnehmen und Anteilgeben berühren sich das Geheimnis des Menschen und das Geheimnis Gottes.

Aus einer christlichen Perspektive heraus gewinnen Anteilgeben und Anteilnehmen eine spezifische Gestalt: Der, der uns das Leben schenkt und als seine „ruach“ vom ersten Atemzug in uns atmet und lebt (vgl. Gen 2,7), hat uns in Jesus Christus an seinem Geheimnis, das Er ist und bleibt, und das wir als Menschen niemals „begreifen“ können, Anteil gegeben (vgl. Kol 1,12-20): Wer Ihn sieht, sieht den, der Ihn gesandt hat (vgl. Joh 12, 44-50). Durch Ihn, mit Ihm und in Ihm gibt Er uns Anteil an seinem

(Beziehungs-)Leben. Glauben im christlichen Sinne bedeutet dann, sich dem tiefsten Beziehungsgeschehen des Lebens nicht zu verschließen; sich in die Dynamik von Anteilnehmen und Anteilgeben von Gott und den Mitmenschen her in (bedingter) Freiheit involvieren zu lassen (vgl. Werner 2005; Forschungskreis 2007, 40).

### **1.2 Kollektiv Anteil nehmen – (wie) geht das?**

Bisher war vom individuell-subjektiven Anteilnehmen und Anteilgeben zwischen Menschen die Rede, welches die Tiefendimension unserer ursprünglichen Bezogenheit symbolisch erschließt; eine Kommunikation also, die an das innerste Geheimnis des Menschen, an seine Gottesbezogenheit, rührt und die in ihrer Nichtherstellbarkeit und unverdienten Wechselseitigkeit Anerkanntsein ermöglicht und Dankbarkeit auslöst. Mit dem Blick von ChristInnen erkennen wir im Anteilnehmen und Anteilgeben auch die Dynamik des Schöpfer- und Erlösergottes, der in jedem Menschen atmet und lebt und für die sich der Mensch in Freiheit öffnen kann.

Kann man auch als Gemeinschaft, also sozusagen „kollektiv“, Anteil nehmen? Diesen Gedanken legt das umfangreichste und im Hinblick auf die Tradition der katholischen Kirche, ungewöhnlichste Dokument des Zweiten Vatikanischen Konzils, die „Constitutio Pastoralis“, die Pastoralkonstitution „Kirche in der Welt von heute“ nahe. Bis zur Pastoralkonstitution war eine „Constitutio“ identisch mit einer Lehraussage der Kirche, die stets dogmatischen Charakter hatte und aus der heraus man Hinweise für die Praxis der Kirche ableitete. Auf diesem Hintergrund wird in der katholischen Theologie bis heute diskutiert, welcher Charakter einer „Pastoralkonstitution“ tatsächlich zukommt. Formuliert sie „nur“, ähnlich wie die kirchliche Soziallehre, was sich aus dem Wesen der biblischen und kirchlichen Tradition für die einzelnen Menschen und die gesellschaftlichen Verhältnisse ergibt, also eine Art Anwendung der kirchlichen Doktrin auf das Leben? Mit einer solchen Ansicht wäre die Autorität des Textes der Pastoralkonstitution etwa gegenüber der dogmatischen Konstitution *Lumen Gentium* systematisch herabgestuft. Oder eröffnet das Konzil durch eine „Constitutio Pastoralis“ eine ganz neue, bisher nicht bekannte Weise des Anteilnehmens der Kirche in der Welt (vgl. Sander 2005, 704-710)?

Wie H. -J. Sander in seiner Kommentierung dieses Konzilstextes eindrucksvoll hervorhebt, dürfen der Titel und die Intention dieses zentralen Textes des Konzils nicht, wie es in anfänglichen Übersetzungen und Kommentierungen immer wieder geschehen ist, als eine Verhältnisbestimmung von Kirche und Welt missverstanden werden: Er heißt nicht „Kirche *und* Welt“, sondern „Kirche *in der* Welt“. Eine theologische Einführung der Pastoralkonstitution würde auch darin bestehen, dass der Text – wie das insbesondere im deutschen Sprachraum üblich wurde – als eine personal-spirituelle Verortung des Wesens der Kirche missverstanden wird. Die Pastoralkonstitution ist

nach Sander „eine Ellipse mit zwei Brennpunkten: Ihre Glaubensaussagen werden im Kontrast zwischen speziellen humanen Problemen gesellschaftlichen Lebens und generellen christlichen Wahrheiten gewonnen. Sie ist zeitabhängig und steht zugleich in der Differenz zur geschichtlichen Situation“ (Sander 2005, 704).

Das Anteilnehmen der Kirche in der Welt muss differenzhermeneutisch, nicht im Sinne einer schnellen Entsprechung von Kirche und Welt oder eines simplen Widerspruchs zwischen den beiden Größen verstanden werden. Es ist kein additives „Und-Verhältnis“, in dem Kirche und Welt unverbunden nebeneinander stehen und sozusagen durch eine Addition zusammengeführt werden, und auch kein „Oder-Verhältnis“, bei dem man sich zwischen Kirche und Welt entscheiden muss, sondern ein differenziertes und damit spannungs- und konfliktreiches, aber mit allen Konsequenzen anteilnehmendes „In-Verhältnis“: „Die Kirche identifiziert sich mit den Fragen und Problemen, mit denen sie es durch diesen Ort zu tun bekommt, und schottet sich nicht von dem ab, wozu sie in der Welt von heute in Differenz steht. Sie setzt dazu durchaus eine Differenz, aber diese Differenz ist zugleich konstitutiv für ihre Identifizierung mit den Menschen in dieser Welt von heute und damit für den Auftrag Gottes an ihre Existenz“ (Sander 2005, 706).

Nicht das Wesen von Kirche und Welt stehen sich gegenüber, sondern ihre Beziehung wird bestimmt. Kirche kann nicht anders sein als in der Welt und auch die Welt ist in der Kirche handgreiflich spürbar und erlebbar. In ihrem In-der-Welt-Sein ist sie nicht nur eine heilige, sondern auch eine sündige Kirche, die – wie das kurz nach dem Konzil die lateinamerikanischen Bischofskonferenzen formulieren werden – zutiefst in die Macht- und Unrechtsstrukturen dieser Welt verwickelt ist. Sünde als Kontrast zum Anteilnehmen und Anteilgeben als „Absonderung“ verstanden ist nicht nur personal, sondern auch strukturell systemisch zu verstehen. Die Einsicht in die strukturelle Sünde beginnt bei der Kirche selbst.

### **1.3 Die „JüngerInnen Christi“ nehmen Anteil an Freude und Hoffnung, Trauer und Angst**

Wir haben gefragt, ob man als Kirche, sozusagen kollektiv, am Schicksal von Menschen Anteil nehmen kann. Die ersten Worte der Pastoralkonstitution, die ihr auch die Bezeichnung geben, nennen interessanterweise nicht die Kirche, die an Freude und Hoffnung, Trauer und Angst Anteil nimmt, sondern die JüngerInnen Christi; also konkrete Menschen, die Jesus nachfolgen: „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi. Und es gibt nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in ihren Herzen seinen Widerhall fände“ (GS 1). Die Akzentuierung auf die anteilnehmende Solidarität mit den „Armen und Bedrängten aller Art“

gibt den personalen Erfahrungen und Empfindungen, die mit den ersten Worten des Konzilstextes angesprochen werden, „eine soziale und politische Dimension“ (Sander 2005, 711). „Dort, wo Menschen von heute Freude und Hoffnung, Trauer und Angst erfahren, besonders die Armen und Bedrängten, dort sind die Jüngerinnen und Jünger Christi gefordert, solidarisch zu werden. Hier wird der Ort benannt, an dem sich zeigen kann, was die christliche Glaubenshoffnung bedeutet“ (Sander 2005, 712).

## **2. DISTANZIERENDE UND DISTANZIERTE THEOLOGIE?**

Wo, so muss man im Anschluss an die Pastoralkonstitution fragen, stehen im Hinblick auf das solidarische Anteilnehmen die wissenschaftlich arbeitenden TheologInnen, speziell die im reichen Norden der Welt? Im Kontext der säkular-aufgeklärten Wissenschaften des 20. Jahrhunderts, in der weitgehend das Paradigma der begrifflich geklärten, für alle nachvollziehbaren, möglichst „objektiven“ Beschreibung der Wirklichkeit gilt, die durch Distanzierung der Forscherin/des Forschers vom Forschungsgegenstand erreicht werden soll, ringt auch die Theologie um Anerkennung ihrer Forschungsmethoden. Denn längst bestimmt nicht mehr die Frage nach dem Was, also nach der Richtigkeit und Wahrheit des Erkannten die Qualität der Forschungsleistung, sondern die Frage nach dem Wie, also nach dem methodisch gesicherten Vorgehen. So wird auch in den Geisteswissenschaften und mit ihnen in der Theologie die Distanzierung vom Forschungsgegenstand zu einem Qualitätskriterium. Dies betrifft nicht nur Textdisziplinen wie die Exegese, sondern auch die weitgehend empirisch arbeitende Praktische Theologie. Wer zu seriösen Forschungsergebnissen kommen will, darf auf keinen Fall am Leben und an den Beziehungen derer, die zum Forschungsgegenstand „erwählt“ wurden, teilnehmen und den Beforschten schon gar nicht an seinem Forschungsinteresse und an seinen Forschungsfragen anteilgeben. Je größer die wissenschaftlich-methodische Distanz, umso besser verspricht das Ergebnis zu werden.

Nun würde es zu einem methodischen Fehlschluss führen, wenn man das solidarisch-anteilnehmend/ anteilgebende Verhältnis der Jüngerinnen und Jünger Christi in der Welt, wie es in der Pastoralkonstitution aufgezeigt wird, undifferenziert auf die wissenschaftliche Theologie und auf ihr methodisches Vorgehen übertragen, also sozusagen zu ihrem methodischen Paradigma machen würde. Gegen ein solches Ansinnen, das kirchliches Handeln mit wissenschaftlicher Theologie verwechselt, kann man auf jeden Fall einwenden, dass sich die wissenschaftliche Diskursebene, die ja immer eine Metaebene zur symbolischen Interaktion und Kommunikation von Menschen in der konkreten Lebenswirklichkeit darstellt, gerade kritisch-verstehend auf das Anteilnehmen von Menschen in der Welt als Glaubenspraxis beziehen muss. Schließlich kann die Theologie nur „nach-denken“, was die symbolischen Kommunikationszusam-

menhänge, wie sie eingangs geschildert wurden, zu denken aufgeben. Zeitweise methodische Distanzierung um der tieferen Erkenntnis des Glaubens als anteteilnehmendes Beziehungsgeschehen von Menschen in Freiheit willen ist also auch in einer sich auf das Wagnis des wechselseitigen individuellen und kollektiven Anteteilnehmens und Anteilgebens beziehenden Theologie nicht „unmenschlich“; es kann tiefere Glaubenseinsichten aufdecken und erschließen, die in den Erfahrungen vom Wirken Gottes in den biblischen Zeugnissen in lebendiger Vermittlung im Dialog mit anderen religiösen Traditionen und in den persönlichen Lebens-/Glaubenserfahrungen, den Gemeinschafts- und Welterfahrungen und dem Zusammenspiel der Lebens- und Glaubens-texte verborgen sind (vgl. Forschungskreis 2007, 58-93). Gleichzeitig produziert eine sich grundsätzlich distanzierende Theologie vom solidarisch-anteteilnehmenden und anteilgebenden Kommunikationsgeschehen als Kern des Glaubensvollzugs auch erhebliche Probleme.

Die Kommunikative Theologie als alternative Kultur des Theologie-Treibens (vgl. Scharer/Hilberath 2003; 2008) versucht, aus dem Dilemma von methodisch angebrachter Distanzierung und anteteilnehmender Beteiligung durch die Vernetzung von drei Ebenen theologischer Forschung zu entkommen: der Beteiligungsebene, der Erfahrungs- und (primären) Deutungsebene und der (wissenschaftlich ausgewiesenen) Reflexionsebene.

„Die vertikale Vernetzung der drei Ebenen bezieht sich auf die Beobachtung, dass es im gängigen Wissenschaftsverständnis eine Trennung zwischen Erfahrungs- und Reflexionsebene gibt und dass die unmittelbare Beteiligungsebene überhaupt äußerst selten in den Blick kommt. Parallel dazu entsteht eine Trennung zwischen PraktikerInnen und WissenschaftlerInnen bzw. ForscherInnen. Kommunikative Theologie verfolgt das Anliegen, diese Trennung zu überwinden und gerade aus der Zusammenschau der Ebenen wissenschaftliche Erkenntnisse zu erlangen. Das bedeutet eine Veränderung des Wissenschaftsverständnisses dahingehend, dass einerseits unmittelbare Involviertheit und konkrete Erfahrung ihre legitimen Orte im Wissensgewinnungsprozess erhalten und dass andererseits PraktikerInnen an diesem Prozess beteiligt werden. Involviertheit und Erfahrung verknüpfen sich mit wissenschaftlicher Reflexion“ (Forschungskreis 2007, 88).

Die Vernetzung der Ebenen theologischer Erkenntnisgewinnung ist in der kommunikativ-theologischen Forschung, ähnlich wie in der Befreiungstheologie, mit Optionen verbunden, unter denen das Theologisieren erfolgt:

- Option für die Gelassenheit angesichts aller Machbarkeitsfantasien
- Option für die Armen
- Option für das „Dableiben“, auch wenn nichts mehr geht
- Option für die Contemplatio und das Mystisch-Mystagogische (vgl. Forschungskreis 2007, 106-113)

### **3. THEOLOGISCHE FORSCHUNG AN DER SCHNITTSTELLE ZUR PRAXIS**

Anteilnehmen, wie es bisher beschrieben und am Beispiel Kommunikativer Theologie weiter vertieft wurde, verbindet theoretische Forschung und praktisches religionspädagogisches Handeln in Schule und Gemeinde eng miteinander. Es liegt auf der Hand, dass in einem Theologiekonzept, in dem die drei oben angesprochen Ebenen als zum theologischen Forschungsprozess gehörig eingestuft werden, eine einfache Trennung in einen Theorie- und einen Praxisbereich im Sinne der Anwendung der theoretischen Einsichten auf die Praxis sinnlos wäre. Konzepte des forschenden Unterrichtens, wie sie auf allgemeindidaktischer Ebene seit längerer Zeit diskutiert werden (u. a. Altrichter 2007), haben die Kluft zwischen Forschenden und Unterrichtenden auch außerhalb der Theologie mit Hilfe handlungsforschender Ansätze bereits überwunden, ohne die Unterscheidung von Forschung und Praxis grundsätzlich aufzugeben. Wir haben uns in der Untersuchung zum Leiten in der Kirche, in der LeitungspraktikerInnen wie der Bischof, einige Pfarrer, PastoralreferentInnen, Ordensobere, SchulleiterInnen, ReligionslehrerInnen usw. eng mit uns als Forschungsteam zusammengearbeitet haben, dafür entschieden, die „theologischen ExpertInnen in der Praxis“ von denen, die unmittelbar in Forschungszusammenhängen arbeiten, zu unterscheiden und sie gleichzeitig über den ExpertInnenbegriff als TheologInnen in ihrer Professionalität ausdrücklich anzusprechen und eng miteinander zu verbinden (vgl. Panhofer 2008).

Anteilnehmende theologische Forschung ist in diesem Sinn immer auch schon Praxis, als die „awareness“ im Forschungsprozess heilsame Prozesse und Begegnungen im Blick hat; dies gerade auch dort, wo an gestörten oder zerstörten Beziehungen, an Brüchen und dem Fragmentarischen des Lebens (siehe die Optionen Kommunikativer Theologie) geforscht wird. Theologische Forschung als ein methodisch und inhaltlich auf das „gute“ Leben für alle ausgerichteter Prozess, der dem nicht klischeehaften Anteilnehmen am Leben anderer Raum gibt, nimmt die Frage nach der theologischen Qualität des Forschungssettings und der Forschungsmethoden in den Blick. Demzufolge zeigen sich aus kommunikativ-theologischer Perspektive jene empirischen Forschungen als zu kurz gegriffen, die deshalb, weil sie ein religionspädagogisch relevantes Praxisfeld zum Gegenstand haben, bereits als religionspädagogische Forschungen eingestuft werden. Hier werden Fragen einer theologischen Methodenkritik, die sich gerade aus der Perspektive des Anteilnehmens / Anteilgebens heraus zeigen, in der Regel unkritisch übergangen.

Besonders dramatisch zeigt sich das Problem einer anteilslosen Forschung und Praxis im kirchlichen Kontext dort, wo empirische Analysen ohne grundlegende theologische Reflexion des Forschungssettings kirchlich handlungsrelevant werden. Um ein Beispiel dafür zu nennen: Bei einer Tagung, die ich für SeelsorgerInnen einer deut-

schen Diözese leitete, zeigte mir der Generalvikar die Analyse, die ein international bekanntes Marktforschungsinstitut über die Zukunftschancen der Kirche, den Einsatz des Personals, die kirchlichen Investitionen usw. gemacht hatte. Eine Leitfrage des analysierenden Instituts zielte auf das „Kerngeschäft“ der katholischen Kirche und die dafür notwendigen Ressourcen. Nachdem das „Kerngeschäft der Kerngeschäfte“ in der von katholischen Priestern gefeierten Liturgie erhoben wurde, folgte der Rat des Instituts, Schritt für Schritt die anderen Bereiche kirchlichen Handelns einzuschränken und notfalls auch abzubauen. Dass die Kirche bei der Umsetzung solcher Forschung in eine orthopraktische Häresie schlittert, die vor allem den diakonalen Bereich kirchlichen Handelns in das „Out“ bringt, liegt wohl auf der Hand.

#### **4. ANTEILNEHMEN UND ANTEILGEBEN IN SCHULE UND RELIGIONSUNTERRICHT**

Ich bin von der Alltagserfahrung ausgegangen, dass sich Anteilnehmen und Anteilgeben zwischen Risiko und Gnade bewegen: Ich kann sie nicht herstellen; ich kann nicht „machen“, dass sie gelingen und dass sie nicht im Klischee einer wohlmeinenden, aber unechten Beziehung ersticken. Diese Erfahrung trifft in besonderer Weise auf Schule und Religionsunterricht zu, wo Struktur und Planung das Feld beherrschen. Sollte man also in der Schule mit der Möglichkeit des Gelingens dieses sensiblen Kommunikationsgeschehens gar nicht rechnen? Sollte man die Möglichkeit des Anteilnehmens an diesem Lernort einfach ausschließen? Eine solche Verweigerung würde die Humanität von Schule und Religionsunterricht, ja letztendlich die Bedingung der Möglichkeit, dass sich auch im Kontext von Religionsunterricht Gnadenhaftes ereignen kann, schwer gefährden.

Es ist aber auf zwei Extreme in der Interaktion und Kommunikation speziell zwischen (Religions-)LehrerInnen und SchülerInnen hinzuweisen, die eine anteilnehmende und anteilgebende Begegnung auf jeden Fall gefährden; ich beleuchte sie aus der LehrerInnenperspektive: Die eine besteht in einer (menschlich-religiös übergreifigen) Nähe zu den SchülerInnen, die einen symbiotischen Charakter an sich trägt. Die andere zeigt sich im genauen Gegenteil, nämlich in einer distanzierenden Distanz. Menschliches Anteilnehmen und Anteilgeben geschieht immer an der „heißen“ Grenze zwischen Menschen, die voller Leben ist und an der beide als je Eigene, einander Vertraute und gleichzeitig sich und einander Fremde und fremd Bleibende anerkannt werden. Dort wo sich eine solche nicht herstellbare Anerkennung einstellt (vgl. Ricoeur 2006), hat sich das Geschenk des Anteilnehmens ereignet. Tiefe Dankbarkeit ist das menschliche Echo darauf.

LITERATUR:

- Altrichter, Herbert (\*2007), Lehrerinnen und Lehrer erforschen ihren Unterricht. Unterrichtsentwicklung und Unterrichtsevaluation durch Aktionsforschung, Bad Heilbrunn.
- Cohn, Ruth C. (†1998), Es geht ums Anteilnehmen. Die Begründerin der TZI zur Persönlichkeitsentfaltung, Freiburg i. Br.
- Forschungskreis Kommunikative Theologie (2007), Kommunikative Theologie. Selbstvergewisserung unserer Kultur des Theologietreibens (Kommunikative Theologie – interdisziplinär / Communicative Theology – Interdisciplinary Studies; 1/1), Wien.
- Funke, Dieter (1984), Verkündigung zwischen Tradition und Interaktion. Praktisch-theologische Studien zur Themenzentrierten Interaktion (TZI) nach Ruth C. Cohn, Frankfurt/M.
- Panhofer, Johannes/Scharer, Matthias/Siebenrock, Roman (Hg.) (†2008), Erlöstes Leiten. Eine kommunikativ-theologische Intervention (Kommunikative Theologie; 8), Ostfildern.
- Ricoeur, Paul (2006), Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein, Frankfurt/M.
- Sander, Hans-Joachim (2005), Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute. Gaudium et spes, in: Peter Hünemann und Bernd Jochen Hilberath (Hg.), *Apostolicam actuositatem. Dignitatis humanae. Ad gentes. Presbyterorum ordinis. Gaudium et spes* (Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil; 4) Freiburg i. Br., 581–869.
- Scharer, Matthias/Hilberath, Bernd Jochen (2008), *The Practice of Communicative Theology. Introduction to a New Theological Culture*, New York.
- Scharer, Matthias/Hilberath, Bernd Jochen (†2003), *Kommunikative Theologie. Eine Grundlegung* (Kommunikative Theologie), Mainz.
- Werner, Gunda (2005), *Macht Glaube glücklich? Freiheit und Bezogenheit als Erfahrung persönlicher Heilszusage*, Regensburg.