

QUAESTIONES DISPUTATAE

Begründet von
KARL RAHNER UND HEINRICH SCHLIER

Herausgegeben von
PETER HÜNERMANN UND THOMAS SÖDING

QD 262

HANDELN GOTTES
Beiträge zur aktuellen Debatte



Internationaler Marken- und Titelschutz: Editiones Herder, Basel

HANDELN GOTTES

Beiträge zur aktuellen Debatte

Herausgegeben von
Roman A. Siebenrock und Christoph J. Amor

HERDER 

FREIBURG • BASEL • WIEN

Die Rede vom „Geschenkten Wir“ als Metapher für das Handeln Gottes im (kirchlichen) Kommunikationsgeschehen – ein Differenzierungsversuch

Matthias Scharer

„Eine Gesellschaft von Stachelschweinen drängte sich, an einem kalten Wintertage, recht nahe zusammen, um, durch die gegenseitige Wärme, sich vor dem Erfrieren zu schützen. Jedoch bald empfanden sie die gegenseitigen Stacheln; welches sie dann wieder voneinander entfernte. Wenn nun das Bedürfnis der Erwärmung sie wieder näher zusammen brachte, wiederholte sich jenes zweite Übel; so dass sie zwischen beiden Leiden hin und hergeworfen wurden, bis sie eine mäßige Entfernung von einander herausgefunden hatten, in der sie es am besten aushalten konnten. So treibt das Bedürfnis der Gesellschaft, aus der Leere und Monotonie des eigenen Innern entspringen, die Menschen zueinander; aber ihre vielen widerwärtigen Eigenschaften und unerträglichen Fehler stoßen sie wieder voneinander ab. Die mittlere Entfernung, die sie endlich herausfinden, und bei welcher ein Beisammensein bestehen kann, ist die Höflichkeit und feine Sitte. Dem, der sich nicht in dieser Entfernung hält, ruft man in England zu: Keep your distance! – Vermöge derselben wird zwar das Bedürfnis gegenseitiger Erwärmung nur unvollkommen befriedigt, dafür aber der Stich der Stacheln nicht empfunden. Wer jedoch viel eigene, innere Wärme hat, bleibt lieber aus der Gesellschaft weg, um keine Beschwerde zu geben, noch zu empfangen.“¹

Arthur Schopenhauer bezieht die Fabel von den Stachelschweinen unmittelbar auf die menschliche Gesellschaft. Vom letzten Satz der zitierten Textpassage ausgehend, scheinen dem Philosophen jegliche Wir-Gemeinschaften derart suspekt zu sein, dass er anrät, die Gemeinschaft von Menschen zu meiden und allein zu bleiben. Voraussetzung dafür, dass man die frei gewählte Isolation von den

¹ Schopenhauer, Arthur, *Parerga und Paralipomena*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. V, hrsg. von Wolfgang Frhr. von Löhneysen, Leipzig 1979, § 396 (Vom Autor an die neue Rechtschreibung angeglichen).

anderen aushalten kann, ist, dass man „viel eigene, innere Wärme hat“.

Nur wer diese nicht hat, wird sich notgedrungen in die Gesellschaft der „Stachelschweine“ begeben, um die kalten Wintertage überleben zu können. In der Gesellschaft der Stachelschweine geht es um das nackte Überleben. Angesichts der Lebensbedrohung nimmt man sogar die großen Übel in Kauf, die jedes Wir verursacht: nämlich hin und her geworfen zu werden zwischen zu großer Nähe, welche die Stacheln des Anderen spüren lässt, und der Distanz, in der man zu erfrieren droht. Die richtige Lebensweise angesichts der beiden Grundübel des Menschen, der Nähe und der Distanz, zu finden, die das Überleben zwischen der äußerlichen Kälte und der innerlichen Leere und Monotonie sichert, wird zur großen Herausforderung.

Wenn es darum geht, sich weder an der zu großen Nähe zu verletzen noch an der Distanz zu erfrieren, kommt die Frage nach der „heißen“ Grenze zwischen den Menschen ins Spiel, die menschliche Kommunikation so spannend, lebendig aber auch konfliktreich macht. Denn an der Grenze, an der sich Menschen an die anderen „heranmachen“ (lat. *adgredi*) geschieht der Kontakt, lebt die Beziehung, finden wir aber auch die in sich ambivalente Aggression: Sie kann das „Adgredi“ fördern; sie kann aber auch, wenn Gewalt ins Spiel kommt, genau das Gegenteil auslösen. Doch menschliche Kommunikation kommt ohne Bewusstsein für die Grenze nicht aus: Wo es keine Grenze gibt, gibt es auch keinen wirklichen Kontakt.

Wie aussichtslos und frustrierend menschliche Beziehungen sind, die keine Grenze kennen, zeigt die konventionelle Lösung des Konflikts zwischen Nähe und Distanz, mit der sich die Fabel zufrieden gibt: Man richtet es sich auf einer „mittleren Entfernung“ ein. Dass man eine solche Beziehungslosigkeit auch noch „Höflichkeit und gute Sitte“ nennt, verschärft Schopenhauers Zynismus gegenüber der menschlichen Möglichkeit, lebendige Beziehung aufzunehmen und ein menschenwürdiges Wir zu gestalten. Die Lösung der Fabel befriedigt zwar nicht, aber für Schopenhauer ist sie das kleinere Übel zwischen dem Erfrieren aus Mangel an eigener Wärme und den Verletzungen an den Stacheln des anderen.²

² Der Beitrag, den ich ursprünglich im Forschungszentrum RGKW im Kontext unseres Diskurses zum Handeln Gottes vorgestellt hatte, wurde bereits in einem ande-

1. Die Unvermeidbarkeit und die gleichzeitige Ambivalenz eines partikularen „Wir“

Schopenhauer ist Recht zu geben, dass menschliche Wir-Gemeinschaften unvermeidbar sind; dass das nur für Menschen gelten soll, die zu wenig innere Wärme haben, muss bestritten werden. Schließlich werden alle Menschen in eine – zumindest rudimentär vorhandene – Primärgruppe, in ein Familiensystem hineingeboren. Es ist hinlänglich untersucht, welche psychischen und auch physischen Schäden das grundsätzliche Versagen der frühesten Wir-Gemeinschaft eines Menschen verursachen kann. Wie selbst der große Begegnungsphilosoph M. Buber in seinen autobiografischen Fragmenten berichtet, kann es zur „Vergegnung“ anstatt zur „Begegnung“ mit der eigenen Mutter kommen; oder es findet von Anfang an nur wechselseitige Ablehnung zwischen Eltern/Mutter und Kind statt.³ Trotz

ren Kompendium abgedruckt: *Scharer, Matthias*, Wie „wirkt“ Gott im Leben einzelner Menschen? Zu einer theologischen Kriteriologie persönlicher Lebens-/Glaubenserfahrung in kairologischer Absicht, in: *Boschki, Reinhold / Biesinger, Albert* (Hrsg.), *Religionspädagogische Grundoptionen. Elemente einer gelingenden Glaubenskommunikation*, Freiburg i. Br. 2008, 78–92. Der kairologisch-biografische Beitrag wurde gemeinsam mit dem Beitrag von W. Sandler, der in diesem Buch veröffentlicht ist, im Forschungskreis diskutiert. Die beiden Beiträge beziehen sich deshalb aufeinander. Dieser neue Beitrag setzt die Überlegungen zur biografischen Dimension Kommunikativer Theologie auf die „Wir-Dimension“ hin fort, nimmt aber naturgemäß stärker Gemeinschaftstheorien in den Blick. Das Ziel dieses Beitrags sind erste Überlegungen zu einer „Wir-Theologie“ aus kommunikativ-theologischer Perspektive; dabei geht es zunächst vor allem auch darum, einer zu unbeachteten Rede vom Handeln Gottes im Wir, was die Metapher vom „geschenkten“ Wir ja ausdrücken will, im Kontext der Vernunfts- und Freiheitsgeschichte (spät)moderner Menschen kritisch zu begegnen. Auf Grund dieser Akzentsetzung ist der Einwand von N. Wandering berechtigt, dass man bei aller theologisch-kritischen Würdigung der Rede von einem „geschenkten“ Wir nicht darauf vergessen darf, dass natürlich gerade auch eine als glückend erfahrenen Gemeinschaft, die aufgrund menschlicher Planung entsteht, auf ein Handeln Gottes zurückgeführt werden kann: Vgl. den Beitrag von N. Wandering in diesem Buch.

³ Dramatische literarische Beispiele für das Verfehlen der primären Wir-Gemeinschaft finden sich u. a. in M. Bubers Erzählung über die „Vergegnung“ mit seiner Mutter (vgl. *Buber, Martin*, *Begegnung. Autobiographische Fragmente*. Mit einem Nachwort von Albrecht Goes, Heidelberg ³1978) oder in Th. Bernhards Schilderung der „Eferdingerin“, die als Mutter der Romanfigur „Roithamer“ nie Kontakt zu ihrem Sohn findet und umgekehrt (vgl. *Bernhard, Thomas*, *Korrektur*, Frankfurt a. M. 1975).

dieser dramatischen Gefährdungen schon des frühesten Wir eines Menschen ist es unvermeidlich.

Wer wie Schopenhauer das Grundbedürfnis von Menschen, ein partikulares Wir zu bilden, das kleiner ist als die Menschheit⁴, nur zynisch-pessimistisch als äußerste Notlösung gegen das Erfrieren wahrnehmen und dessen Interaktionen einzig in konventionellen Routinen beschreiben kann, die das Überleben sichern, dem bleiben die lebensfördernden und Freiheit ermöglichenden Seiten einer Wir-Gemeinschaft verschlossen, die trotz aller Gefährdungen des Wir bestehen. Der Text von Schopenhauer ist auch ein gutes Beispiel dafür, wie sehr bei einem Philosophen, gerade dann, wenn er sich der metaphorischen Rede bedient und bewusst eine Fabel auswählt, um seine Sicht über das menschliche Wir darzulegen, der weltanschauliche Horizont durchschlägt⁵.

⁴ Vgl. den wiederholten Gebrauch dieser Formulierung u. a. bei: Tietz, Udo, *Die Grenzen des „Wir“*. Eine Theorie der Gemeinschaft, Frankfurt a. M. 2002. Ich verdanke es einem Hinweis von N. Wandinger, dass es keineswegs selbstverständlich ist, dass Philosophen zunächst die ganze Menschheit als ein Wir bestimmen. In den menschlichen Erfahrungen begegnen wir sowohl lebens- als auch kulturgeschichtlich zunächst partikularen Wirs: Wir werden in eine Familie hineingeboren, wir leben in einem Volk, wir gehören einer Sprachgruppe an, wir leben in einer Religion usw. Der Universalismus einer gemeinsamen Menschheit und Lebenswelt kommt vor allem im biblischen Schöpfungsglauben zum Tragen, ist also eine religiös begründete Weltanschauung. Wenn das einheitsstiftende Band der einen Schöpfung durch die Leugnung des Schöpfers und der Geschöpflichkeit aller Wesen, nicht nur der Menschen, zerbricht, müssen rationale Gründe für die Zugehörigkeit zu der einen Menschheit gefunden werden, wenn die Menschheit nicht ausschließlich in Einzelwesen bzw. in partikulare Wir-Gemeinschaften zerfallen soll. Diskurstheoretisch liegen solche Gründe in der – zumindest minimalen – Vernünftigkeit aller Subjekte, in ihrer Freiheits-, Kommunikations- bzw. Sprachfähigkeit, im „guten Leben“, nach dem alle streben. Schon am Kriterium der Vernünftigkeit aller Subjekte zeigen sich lebens- und kulturgeschichtliche Probleme einer universalen Begründung für die ganze Menschheit, wenn man an ganz junge Kinder oder an Menschen aus Kulturen denkt, denen zumindest die moderne Rationalität fremd ist. Sehr schnell gerät man mit ausschließlich „modernen“ Begründungen in ein Defizitmodell in dem Sinne, dass die Rationalität wohl angelegt, aber noch nicht entfaltet ist. Ein noch größeres Begründungsproblem ergibt sich im Hinblick auf die Verbundenheit aller Geschöpfe und allem Geschaffenen, nicht nur der Menschen, von der die biblischen Schöpfungstexte selbstverständlich ausgehen.

⁵ Hier zeigt sich einerseits bestätigend und andererseits kritisch im Hinblick auf die Sprechakte von Philosophen und Theologen, was O. Muck zum Deutehori-

Es gilt nun zunächst die Rede von einem „Wir“, das später als „geschenktes Wir“ identifiziert und in dieser Weise mit der Frage nach dem Wirken/Handeln Gottes in Verbindung gebracht werden soll, näher zu bestimmen. Dabei zeigen sich im Hinblick auf die anthropologischen Voraussetzungen des Menschen, ein Wir zu bilden, grundsätzliche Auffassungsunterschiede: Die widersprüchlichsten Positionen bestehen darin, ob der Mensch von Anfang an primär auf Rivalität oder auf Kooperation hin angelegt ist. Ohne diese Gegenpositionen hier ausreichend zur Darstellung bringen zu können, sei als prominenteste Vertretung der Rivalitätsthese an Ch. Darwins Anschauung von einem „war of nature“ erinnert:

„Wie jedes andere Tier ist auch der Mensch ohne Zweifel auf seinen gegenwärtigen hohen Zustand durch einen Kampf um die Existenz in Folge seiner rapiden Vervielfältigung gelangt, und wenn er noch höher fortschreiten soll, so muss er einem heftigen Kampf ausgesetzt bleiben ... Es muss für alle Menschen offene Konkurrenz bestehen, und es dürfen die Fähigsten nicht durch Gesetze oder Gebräuche daran gehindert werden, den größten Erfolg zu haben.“⁶

Dieser evolutionistisch begründeten Theorie der Rivalität und Konkurrenz zwischen Menschen von Anfang an stellt R. Girard eine kulturtheoretische gegenüber. Der zufolge könne man bereits beim sehr jungen Kind dem „mimetischen Begehren“ begegnen, dem der Mensch aber nicht sozialbiologisch auf Gedeih und Verderb verfallen ist, sondern das gewandelt werden kann. Das Christentum spielt in diesem Wandel für R. Girard die entscheidende Rolle.⁷

Im Widerspruch zu den soziobiologischen Theorien, welche in den Naturwissenschaften noch immer die Deutungshoheit beanspruchen, entstehen neuerdings neurobiologische Sichtweisen, die Menschen als auf „soziale Resonanz und Kooperation angelegte We-

zont von Erfahrungen in seinem Beitrag heraus arbeitet. Vgl. den Beitrag von O. Muck in diesem Buch.

⁶ Darwin, Charles, *Die Abstammung des Menschen*, Paderborn 2005, 700 (orig. 1871).

⁷ Da die Theorie R. Girards in gewisser Hinsicht eine anthropologische Basis der Dramatischen Theologie darstellt, aus der die Mehrzahl der Beiträge in diesem Buch kommt, kann auf eine weitergehende Darstellung an dieser Stelle verzichtet werden.

In einem ersten Schritt kann man also partikulare Wir-Gemeinschaften als „sich selbst identifizierende Gruppen“ verstehen, „deren Einheit eine symbolisch repräsentierte ist“¹⁴ und die eine „soziale Situation“ darstellen.

Wie kann man ein solches Wir von außen als solches erkennen? „Die Frage nach der Identität von Gemeinschaften kann ... in einer zweifachen Weise verstanden werden: Erstens als Frage nach der numerischen und zweitens als Frage nach der qualitativen Identität.“¹⁵ Beide Fragen greifen ineinander und führen uns zunächst von der philosophischen Wahrnehmung und Beschreibung des Wir in eine soziologische hinein.

1.2 Die numerische und qualitative Identität von Gruppen – (Gruppen-)soziologische Perspektive

Die Frage nach der numerischen Identifizierbarkeit eines Wir zielt darauf ab zu wissen, wann eine Gruppe/Gemeinschaft auch von außen als solche erkennbar ist. In dieser Hinsicht haben Gruppensoziologen unterschiedliche Modelle entworfen, auf die ich im Folgenden kurz eingehen werde. Hand in Hand mit der numerischen Identifizierbarkeit geht auch die Frage nach der qualitativen Identität von Gruppen. Da sich mein ganzer Beitrag im theologisch-kirchlichen Kontext bewegt und die Frage der numerischen und qualitativen Identität eines Wir eine kirchensoziologisch nicht irrelevante Frage darstellt, diskutiere ich die kirchliche Perspektive mit, insofern sich besondere Rücksichten darauf ergeben.

1.2.1 Das Gruppen-Wir

Die numerische Identifizierbarkeit eines Wir beginnt bei der Gruppe. Als Gruppe bezeichnet man in der Regel die Kleingruppe als ein Interaktions- und Kommunikationssystem, in dem sich die „Lebens- und Erlebens-Linien mehrerer Wesen miteinander mehr oder minder fest und dauerhaft verknoten“¹⁶. Gruppen sind nicht einfach nur vorgegeben; sie werden durch die freie Entscheidung von Menschen

¹⁴ Ebd., 220.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Hofstätter, Peter R., Gruppendynamik: Kritik der Massenpsychologie, Hamburg ¹⁵1972, 192.

(mit)konstruiert, welche je nach Interesse an gewisse Phänomene bestimmte Kriterien heranziehen, die ihnen die Wahrnehmung einer Gruppe als Gruppe erlauben. In diesem Sinne ist Sanders offener Bestimmung zuzustimmen: Um eine sozialpsychologische Gruppe handelt es sich dann, „wenn Ansätze von Beziehungen zwischen den Personen bestehen und im Prinzip eine Interaktion zwischen ihnen möglich ist, wobei über das notwendige Ausmaß solcher Beziehungen und Interaktionen wenig Übereinstimmung herrscht“¹⁷.

Die Sozialpsychologie ermittelt Funktionszusammenhänge, welche die Gruppenstruktur kennzeichnen:

- (1) eine bestimmte Kohäsion oder Kohärenz innerhalb der Gruppe, die sich sowohl auf den funktionalen Aspekt der Gruppennormen, im Sinne der Frage was „gut für uns“ ist, als auch auf den emotionalen Aspekt des „Wir-Gefühls“ beziehen kann;
- (2) die soziometrische Struktur, die über das Gefüge von Zuneigung, Beliebtheit bis Gleichgültigkeit und Ablehnung Auskunft gibt;
- (3) Kommunikationsmuster, die sich u. a. durch unterschiedliche Kommunikationsgeflechte unterscheiden können: So ermöglicht das zentralisierte Kommunikationsnetz eines Sterns schnelle Informationsweitergabe bei relativer emotionaler Unzufriedenheit, während der Kreis als dezentrales System eine große emotionale Zufriedenheit bei proportional geringer Präzision in der Erledigung von Aufgaben verspricht;
- (4) Rollen, die mit Positionen verbunden sind, welche die Einzelnen nach einer bestimmten Zeit in der Gruppe einnehmen und die je nach Einfluss und Macht mit einem höheren oder niederen Status besetzt werden. Zahlreiche sozialpsychologische Forschungen widmen sich der Rollendifferenzierung. Trotz großer Überschneidungen lassen sich Rollen unterscheiden, die sich stärker auf die Gruppenaufgaben, auf den sozialen Bestand der Gruppe oder auf individuelle Bedürfnisse beziehen. Jede Person kann mehrere Rollen spielen bzw. im Verlauf des Gruppenprozesses die Rolle wechseln. Erwartungen der Gruppe oder Erwartungen von außen können zu Rollenkonflikten führen. Besondere Beachtung findet in der Forschung die Rolle des Gruppenführers bzw. Gruppenleiters.

¹⁷ Sander, Manfred, *Psychologie der Gruppe*, München 1996, 40.

heste Erfahrungen einer sozialen Einheit und prägen spätere Beziehungen wesentlich mit. Primärgruppen sind relativ stabil; sie sind durch eine intime Face-to-Face-Beziehung charakterisiert und ermöglichen elementare Rollenerfahrungen, die das Verhalten in Sekundärgruppen mitprägen und häufig zu Übertragungen in andere Gruppensituationen führen.

Als Primärgruppen gelten neben der Familie und anderen familiären Beziehungsformen auch Freundeskreise, Wohngemeinschaften, Nachbarschaften, Vereine aber auch spezielle Lebensgemeinschaften wie Klöster oder Kibbuzim.²² Inwiefern auch sogenannte Peer-Groups (z. B. Jugendlicher), in denen „Gleichgesinnte“ ihre Beziehungen pflegen und ihre Interessen leben, den Primärgruppen zuzuzählen sind, hängt mit dem Grad der inneren Verbindlichkeit zusammen.

Sekundärgruppen sind demgegenüber weniger vom Selbstzweck einer intimen Face-to-Face Beziehung bestimmt. Sie sind eher Mittel, um einen bestimmten Zweck oder ein bestimmtes Ziel zu erreichen. Planung und Organisation spielen in Sekundärgruppen eine größere Rolle. Die Grenzen zwischen Primär- und Sekundärgruppen sind fließend.

Sowohl in Primär- als auch in Sekundärgruppen gibt es formelle und informelle Gruppen. Formelle Gruppen wie Schulklassen, politische Organisationen usw. sind stärker durch bestimmte Zwecke bestimmt; Ziele und Problemlösungen mit bestimmten Methoden spielen eine große Rolle; die Atmosphäre ist unpersönlicher; Strukturen, Rollen und Normen sind eher festgelegt; die Leitung ist in der Regel von außen bestimmt oder durch (formale) Wahl ermittelt. Demgegenüber sind informelle Gruppen beweglicher und persönlicher und in der Regel emotionaler geprägt; der Übergang zwischen formellen und informellen Gruppen ist fließend.

1.2.4 Sozialisationsmuster durch Gruppen verändern

Kann der Mensch seine Sozialisationsmuster, die er sich in den Primär- und teilweise auch in Sekundärgruppen angeeignet hat, überhaupt verändern? Diesbezüglich traten seit den dreißiger Jahren des vorigen Jahrhunderts sogenannte Selbsterfahrungsgruppen auf den Plan, wie sie sich als personenorientierte Verfahren aus der ange-

²² Vgl. Schütz, Gruppenforschung und Gruppenarbeit (s. Anm. 20), 16.

wandten Gruppendynamik – zunächst in Amerika später auch in Europa – in einem inzwischen unübersichtlich differenzierten Angebot (u. a. als T-Gruppen, Sensitivity Training, Encounter, Marathon) entwickelt und auch im kirchlichen Bereich etabliert haben. Selbsterfahrungsgruppen gleichen den Primärgruppen in ihrer inneren Verbindlichkeit und Beziehungsqualität, ermöglichen aber Experiment und Wandel primär sozialisierter Rollen.

1.3 Das ideologische Wir

Wenn von der Unvermeidbarkeit und der gleichzeitigen Ambivalenz des Wir's die Rede ist, dann darf der Aspekt des ideologischen Missbrauchs einer partikularen Wir-Gemeinschaft nicht außer Betracht bleiben. Wenn die neurobiologische, durch Spieltheorien und Beziehungsanalysen gestützte Sicht des Menschen ein Gewicht hat, der zufolge wir auf gelingende Beziehungen hin „konstruiert“ sind, und wenn die von D. Funke heraus gearbeitete „soziale Situation“ für den Menschen in mehrfacher Hinsicht elementar ist, dann bedürfen alle Menschen partikularer Wir-Gemeinschaften, denen sie sich zugehörig wissen und fühlen. Aber gerade weil das Grundbedürfnis nach einem gelingenden und menschliche Bedürfnisse erfüllenden Wir so elementar ist, deshalb ist auch die Möglichkeit des Missbrauchs so groß.

Nicht selten hängt der Missbrauch mit der voreiligen ontologischen Festschreibung eines partikularen Wir's zusammen, auch dort, wo eine solche Begründung nicht notwendigerweise zutreffen muss, sondern besonderen Interessen dient. Im Kontext der Migrationsproblematik ist das z. B. die nicht diskutierbare Vorgegebenheit einer einheitlichen Sprache, die scheinbar alle sprechen müssen, damit Immigration „gelingt“; es wird nicht mehr weiter nach der grundsätzlichen Kommunikationsmöglichkeit als Basis eines partikularen Wir gefragt, die ja auch durch das Sprechen unterschiedlicher Sprachen gegeben sein könnte. Die Sprachangleichung aller im Wir wird mit der grundsätzlichen Kommunikationsmöglichkeit im Wir verwechselt, für die es vielleicht viel kreativere Möglichkeiten gäbe als die Verpflichtung aller auf die eine Sprache. Ähnliches kann sich bei der Zugehörigkeit zu einer Nation, zu einer Religion (denken wir an Sprüche, die sich auf das eine „christliche“ Abendland beziehen), der Rasse, der Kultur, der Hautfarbe, be-

stimmter (durchaus auch intellektueller) Eliten usw. zeigen, deren Grenzen für andere, d. h. für Fremde, unüberwindbar werden, weil sie eine bestimmte Wir-Ideologie von vorne herein dicht macht. Die starke symbolische Repräsentanz, die ideologische Gemeinschaften ihrer Gemeinsamkeit geben, verschärft die Ausgrenzung.

Es ist zwar richtig, dass sich eine Wir-Identität vor allem sprachlich-symbolisch konstituiert und der Wegfall der sprachlichen oder symbolischen Identität das Wir auseinander fallen lässt. Den entscheidenden Unterschied zwischen einer grundsätzlich ausgrenzenden und einer grundsätzlich nicht ausgrenzenden Wir-Gemeinschaft kann man im Hinblick auf die gemeinsame Sprache an der Frage festmachen, ob es genau dieselbe Sprachgemeinschaft sein muss, in der sich Menschen ausdrücken.

„Um sinnvoll von einem Gemeinsinn sprechen zu können, müssen die Wesen, denen wir eine Gemeinwohlorientierung zumuten und von denen wir eine solche Orientierung auch erwarten können, ... nicht Mitglied *einer* Sprachgemeinschaft sein, sondern lediglich Mitglied einer *Sprachgemeinschaft*. Es reicht bereits aus, dass sich die Mitglieder einer solchen Gemeinschaft wechselseitig verstehen können.“²³

Das Verständnis eines Wir als einer sozialen Situation mit der Möglichkeit offener symbolisch-thematischer Orientierungen, die einen Absolutismus ausschließen, ohne einen Relativismus einzuschließen, stellt eine menschliche Voraussetzung dar, die dem ideologischen Wir widerstehen kann, für das speziell auch Religionen und Kirchen anfällig sind.

2. Die Rede von einem „geschenkten Wir“

Bisher wurde deutlich gemacht, dass partikulare Wir-Gemeinschaften für den Menschen aus verschiedensten Gründen unumgänglich sind, dass sie aber gleichzeitig eine hohe Ambivalenz im Hinblick auf Lebensförderung oder Lebenszerstörung aufweisen. Der religiöse oder spezifisch-kirchliche Kontext verhindert diese Ambivalenz

²³ Tietz, Die Grenzen des „Wir“ (s. Anm. 4), 26.

nicht, er kann sie sogar verstärken. Geht man U. Tietz folgend davon aus, dass

„ein angemessenes Gemeinschaftskonzept zunächst Raum schaffen [muss] für die Ja/Nein-Stellungnahmen bezüglich der Mitgliedschaft in partikularen Wir-Gemeinschaften, weil das Individuum ‚das So-Sein und das zu ihm gehörige Gutsein‘, das für die praktische Identität der Gruppe steht, in seine Identität aufnehmen muss,“

dann verbietet sich für religiöse und kirchliche Gemeinschaften jeglicher äußere oder innere (Gruppen-)Zwang:

„Die Angehörigkeit des Mitglieds von partikularen Wir-Gemeinschaften beruht also auf seiner mindestens impliziten Zustimmung – im Unterschied zur Mitgliedschaft in der moralischen Gemeinschaft ... Das ‚Müssen‘ bezieht sich folglich darauf, dass man selbst aus freien Stücken ein Mitglied einer bestimmten Gemeinschaft sein will, die durch die wechselseitige Forderung definiert ist, die sich bei allen Mitgliedern auf ein Konzept des Gutseins im Sinne des Gemeinwohls beziehen.“²⁴

Damit ist auf philosophischer Ebene als Wir-Kriterium behauptet, was theologisch als unumgängliches Kriterium für die Glaubenszustimmung jedes einzelnen Menschen gilt: die freie Zustimmung des Subjekts, soweit Freiheit innerhalb bedingender Grenzen möglich ist. Die religiös-kirchliche Ambivalenz gegenüber dem Freiheitskriterium, die immer noch feststellbar ist, bezieht sich nicht auf einen theologischen Widerspruch zwischen Glaube und Freiheit bzw. zwischen der Zugehörigkeit zu einer kirchlichen Gemeinschaft und der geforderten Möglichkeit der Ja-/Nein-Stellungnahme. Ganz im Gegenteil: Die Zugehörigkeit zu einer Glaubengemeinschaft als einer Wir-Gemeinschaft und die Zustimmung zu einem Glaubensgehalt setzt grundsätzlich die Freiheit des Menschen voraus.

Dennoch kann kirchen- und religionspraktisch gerade im Hinblick auf das Freiheitskriterium immer wieder eine Wir-Dynamik entstehen, in der durch religiös aufgeladene Zugehörigkeits- und dazu kontrastierende Ab- und Ausgrenzungsdynamiken Situationen zustande kommen, in denen die freie Entscheidung des Menschen

²⁴ Ebd., 261f.

gerade nicht so weit wie möglich ins Spiel kommt. Das religiös bzw. kirchlich identifizierte partikulare Wir ist keineswegs davor gefeit, nicht nur freisetzend sondern auch verführend zu wirken. Eine solche Verführung käme gerade dort ins Spiel, wo die Freiheit des Menschen gegen das Handeln Gottes ausgespielt würde, indem einer religiös aufgeladenen Wir-Dynamik nicht Einhalt geboten wird, der sich einzelne Menschen nicht mehr entziehen können. Hier ist die Kompetenz von Leitung angefragt, grundsätzlich die freie Entscheidung, die Pluralität und Heterogenität einer religiösen Wir-Gemeinschaft zu schützen und zu verteidigen und sich gleichzeitig um Verständigungsprozesse zwischen den „vielfältigen Anderen“ zu sorgen. (Religiöse) Führergestalten können gerade in Krisenzeiten im Hinblick auf die Verbreitung der Ideologie von einer „rettenden Einheit“, die aber in Wirklichkeit Einheitlichkeit bedeutet, großes Unheil anrichten. Dies trifft besonders auch dort zu, wo sich FührerInnen/LeiterInnen als die großen Retter aus der (immer auch mühsamen) Vielfalt, die für sie Unheil bedeutet, aufspielen und dabei auch noch eine göttliche Legitimation in Anspruch nehmen.²⁵

2.1 Das Pfingstereignis als Kriterium für das Handeln Gottes im Wir?

Wie entkommt ein menschlich-religiöses Wir einschließlich seiner Leitung all den Versuchungen und Verlockungen, Gemeinschaft ideologisch herstellen zu wollen, d. h. u. a. die freie Zustimmung des Menschen, die Wahrung der Pluralität und Andersheit, das gemeinsame Streben nach einem guten Leben für alle, wie es auch die übrigen Menschen teilen, nicht mit dem Gegenteil zu verwechseln? An dieser Stelle wäre u. a. das naive kirchliche Vertrauen in Organisationsentwicklungs- und Managementtheorien zu kritisieren, die in den Kirchen oft als Rettung aus Führungs- und Leitungsproblemen eingesetzt werden, ohne deren weltanschaulichen Hintergrund, den sie mittransportieren, kritisch zu bedenken.

Woher gewinnen wir einen Maßstab dafür, ob wir mit einigermaßen guten Gründen sagen können, im Hinblick auf dieses Wir oder in dieser Wir-Dynamik wirkt Gott, hier geht es in das Leben und in die Liebe/Beziehung hinein; oder umgekehrt, hier führt eine Wir-Dyna-

²⁵ Vgl. Volkan, Vamik D. / Kierdorf, Theo, *Blindes Vertrauen. Großgruppen und ihre Führer in Zeiten der Krise und des Terrors*, Gießen 2005.

mik letztlich in die ideologische Verhärtung, in den Ausschluss, letztlich in den Tod. Ob wir dort, wo ein Wir sichtlich in das Leben, in Liebe/Beziehung hinein führt und der ideologischen Falle widersteht, von einem Handeln Gottes sprechen können, das dem kreatürlich vermittelten allgemeinen und ständigen Schöpferwirken (*creatio continua*) entspricht, ob es sich um ein kreatürlich vermitteltes (oder in seiner Unvermitteltheit nicht erkennbares) besonderes Handeln Gottes handelt, oder ob das unvermittelte radikal innovatorische (interventionistisch konzipierte) besondere Handeln Gottes der Fall ist²⁶, bedarf weiterer Differenzierungen, die aus menschlichem Ermessen niemals mit endgültiger Sicherheit getroffen werden können, sondern die sich erst vom Ende der „Wir-Geschichten“ her und auch nicht aus einem menschlichen Blick auf die Wir-Dynamiken zeigen, sondern die in der Perspektive des einen und dreieinen Gottes, der Liebe und Beziehung ist, endgültig aufgehoben sind. Dennoch dürfen wir danach fragen, ob es nicht bereits im Zusammenhang mit der Entstehung der ersten christlichen Wir-Gemeinschaften, wie sie uns im Neuen Testament dargestellt wird, Hinweise zumindest auf die grundlegende Unterscheidung einer heilvollen oder einer unheilvollen religiösen Wir-Gemeinschaft gibt.

Der Blick fällt auf das PfingstszENARIO. Für die Dramatische Theologie stehen wir damit im fünften Akt des Jesusdramas, wie es Raymond Schwager entfaltet hat.²⁷ Doch gerade auch das PfingstszENARIO als Ursprungsszenario der kirchlichen *Communio* als einer überraschend geschenkten und nicht etwa durch den Mut und die Entschlossenheit des JüngerInnen-Wir hergestellten Gemeinschaft kann im spätmodernen Freiheitszusammenhang ambivalent gedeutet werden²⁸:

²⁶ Vgl. zu den Unterscheidungen die Beiträge von R. Siebenrock, Ch. Amor und N. Wandinger in diesem Buch.

²⁷ Vgl. dazu vor allem die Beiträge von N. Wandinger und W. Sandler mit entsprechenden Literaturangaben.

²⁸ Das wäre eine typische Situation, wie religiöse Erfahrung unterschiedlich gedeutet werden kann und welche Rolle dabei bestimmte Faktoren spielen, die man erklären kann: Siehe den Beitrag von O. Muck in diesem Buch.

2.1.1 Geistdynamik als Zwang oder Freiheit?

Das „Brausen vom Himmel her“, der „heftige Sturm“, die „Zungen wie von Feuer, die sich auf jede und jeden von ihnen niederlassen“, das Erfüllt-Sein vom Heiligen Geist, ... all das könnte der moderne Mensch als eine Wir-Dynamik (miss)deuten, der sich der Mensch grundsätzlich nicht entziehen kann (vgl. Apg 2,1–4). In diesem Fall wäre der menschliche Freiheitsakt, dieser Gemeinschaft anzugehören, ja sich in ihr auf das Gute, das Leben und die Liebe hin bewegen zu lassen, durch die „göttliche“ Wir-Dynamik eingeschränkt oder aufgehoben. Wenn der Hl. Geist als Regisseur (N. Wandinger) unmittelbar in Szene tritt, wenn man also nicht mehr nur von einem Wirken Gottes im Sinne des kreatürlich vermittelten allgemeinen und ständigen Schöpfungswirkens (*creatio continua*) sprechen kann, sondern von einem Handeln Gottes an der partikularen Wir-Gemeinschaft der JüngerInnen gesprochen werden muss, dann könnte niemand mehr widersprechen, dann wäre es mit der Freiheit des Menschen zu Ende. Einem solchen Freiheitsentzug, der mit dem Geistwirken in Verbindung gebracht werden könnte, widerspricht der Text eindeutig. Das Geistwirken löst nämlich keine nivellierende Einheitlichkeit aus, sondern gerade das Gegenteil ist der Fall, wie die unterschiedlichen Reaktionen der Menschen, die am Geschehen beteiligt sind, zeigen: „Die einen sagten zueinander: Was hat das zu bedeuten? Andere aber spotteten: Sie sind vom süßen Wein betrunken“ (Apg 2,12b–13). Trotz der biblischen Klarheit, dass das Geistwirken am JüngerInnen-Wir zu widersprüchlichen Reaktionen in der menschlichen Freiheitsentscheidung führt, könnte man weiter ins Treffen führen, dass die JüngerInnen persönlich angesichts des Geistwirkens keine Chance gehabt hätten, auszusteigen und sich gegen die Geist-Dynamik zu stellen. Einer solchen Interpretation würde aber die ganze Verratsgeschichte der Jünger vor Tod und Auferweckung Jesu widersprechen. Aber auch nach der Auferweckung Jesu zeigt sich am Beispiel des Thomaszweifels (vgl. Joh 20,24f.), dass die verschiedenen Verständnisse selbst im JüngerInnen-Wir durch das Geistwirken keineswegs aufgehoben waren, sondern sogar im biblischen Text noch mit überliefert wurden.

2.1.2 Verführung durch religiös motivierte Wir-Dynamiken

Tatsächlich finden wir aber in der Kirchengeschichte bis heute „charismatische“ Gruppen und Bewegungen, die einer Missdeutung des Pfingstereignisses Vorschub leisten und die Dynamik des Handelns Gottes und die Freiheitsdynamik des Menschen praktisch in Widerspruch setzen. Das geschieht nicht selten unbewusst, indem von religiösen FührerInnen eine Wir-Dynamik z. B. des öffentlichen Zeugnis-Gebens über den eigenen Bekehrungsweg, als Beispiel für das Handeln Gottes in Gang gesetzt wird, der sich speziell ich-schwache Menschen schwer entziehen können. Im Hinblick auf die Rede vom Handeln Gottes in einer Wir-Dynamik kommt also der Freiheitsgeschichte von Menschen als Einzelne und in Gruppen eine besondere Sorgfalt und Diskretion zu.

2.1.3 Geistbegabung – Geist-Dynamik und Freiheit des Menschen

In Wirklichkeit verführt also das Geisthandeln am JüngerInnen-Wir nicht zur Aufgabe der freien Glaubenszustimmung jeder und jedes Einzelnen: Je klarer und deutlicher die Geistbegabung von Menschen in partikularen Wir-Gemeinschaften zum Ausdruck kommt und eine geistgewirkte Dynamik zwischen ihnen entsteht, umso entschiedener kann dem eine Alternative entgegengesetzt werden, was D. Funke als autistisches Milieu beschreibt. In gewisser Hinsicht kann man die Wirkung des pfingstlichen Geisthandeln als den paradigmatischen Aufbruch in eine „soziale Situation“ hinein verstehen: Das mutige Hinaustreten der Jüngerinnen und Jünger in der Dynamik des Hl. Geistes befreit auch die „aus allen Völkern unter dem Himmel“ Herbeigeströmten aus ihren anonymen Ihr-Beziehungen zu einer Wir-Beziehung und sozialen Unmittelbarkeit, in der einer den anderen zu verstehen beginnt. Dabei läuft die Verständigung im Geist nicht darüber, dass alle dieselbe Sprache sprechen. Ganz im Gegenteil: „jeder hörte sie in seiner Sprache reden“ (Apg 2,6b). Die „projektive Vorstrukturiertheit“ von Themen, deren typisches Merkmal eingefleischte Vorurteile darstellen, indem jeder vom und über den Anderen schon von vornherein alles zu wissen glaubt, wird radikal in Richtung einer Interaktionsgebundenheit von Themen aufgebrochen: „Alle gerieten außer sich und waren ratlos“ (Apg 2,12a). Es entstand eine Offenheit für neue thematische Impulse, denen die Petrusrede (Apg 2,14–36) mehr als genug „Stoff“ liefert. Eine neue Möglich-

keit persönliche und soziale Identität auszubalancieren eröffnet sich:

„Als sie das hörten, traf es sie mitten ins Herz, und sie sagten zu Petrus und den übrigen Aposteln: Was sollen wir tun Brüder? Petrus antwortete ihnen: Kehrt um, und jeder von euch lasse sich auf den Namen Jesu Christi taufen zur Vergebung seiner Sünden; dann werdet ihr die Gabe des Heiligen Geistes empfangen.“ (Apg 2,37–38)

Es setzt also eine (heute würden wir sagen: sakramentale) Symbolbildung durch interaktionale Interpretationsprozesse ein, die im Hinblick auf die angestammte jüdische Religion eine erstaunliche Interpretations- und Symboloffenheit zeigt. Man kann sich die neue *Communio* (Apg 2,43–47) durchaus als einen „relativ übertragungs-freien und relativ übertragungsoffenen Raum vorstellen“²⁹.

2.2 Gruppen-/Gemeinde„wunder“?

Frauen und Männer, die Prozesse in Gruppen, Gemeinden oder Gemeinschaften leiten oder in solche involviert sind, kennen Situationen, in denen nichts mehr geht. Alles stagniert, alle Hoffnungen auf Veränderung oder auf einen Neuanfang sind geschwunden. Besonders dramatisch wird eine solche Situation, wenn Gewalt im Spiel ist: sei es Gewalt innerhalb der Gruppe, welche einzelne Mitglieder betrifft, wie das z. B. beim Bulling in Schulklassen³⁰ oder beim Mobben in Betrieben, Organisationen oder Gemeinschaften der Fall ist, oder äußere Gewalt, die einzelne Mitglieder oder eine Gruppe als Ganze treffen. Leiterinnen und Leiter erleben sich in solchen Passagen nicht selten hilflos und ohnmächtig, manchmal auch von außen gesteuert oder unter Druck gesetzt. Das Gefühl Leitungskompetenz zu haben, in dem sich eine selbstverständliche Leitungsmächtigkeit ausdrückt, ohne die Führung und Leitung nicht möglich sind, verwandelt sich in solchen Situationen nicht selten in ein Gefühl radikaler Ohnmacht und Hilflosigkeit. Manche sagen dann: In dieser

²⁹ Vgl. Funke, Verkündigung (s. Anm. 9), 239.

³⁰ Einen kompetenten Beitrag aus der Perspektive Dramatischer Theologie leistet die folgende Arbeit: Bödefeld, Axel, „... und du bist weg!“. Bulling in Schulklassen als Sündenbock-Mechanismus, Wien 2006.

Gruppe/Gemeinde/Gemeinschaft ist es „zum Davonlaufen“; nicht wenige tun es auch.

Doch mitunter geschieht gerade in einer solchen kollektiven Depression oder Bedrohung ein Durchbruch, eine überraschende Wende, die nicht vorhersehbar war: Nicht die LeiterInnen aus ihrer Leitungskompetenz heraus oder mit Hilfe von geschickten Plänen „erlösen“ aus der kollektiven Stagnation oder Gefahr. Auch die anderen Akteure in der Gruppe/Gemeinde/Gemeinschaft werden nicht von heute auf morgen zu Kommunikations- und Konfliktlösungs-genies³¹. Manchmal verändert sich eine Gewaltsituation „objektiv“ auch nicht wirklich. Und doch scheint eine „andere“ Macht, eine neue „dynamis/Dynamik“, die nicht kalkulierbar und schon gar nicht herstellbar ist, zu wirken, die als überraschender Durchbruch manchmal auch als Einbruch eines neuen Geistes erfahren wird, der auf eine neue und andere Kommunikationskultur, Beziehungsfähigkeit oder Umgangsweise hin öffnet, als sie bisher geherrscht haben³².

Ein solches „Gruppen- oder Gemeindewunder“, das nicht über die Freiheit und Verantwortung der handelnden Personen hinweg geschieht und dennoch den Akteuren und dem, was sich zwischen ihnen ereignet, eine neue Dynamik verleiht, die unverhofft in das Geschehen einbricht, bedarf auf jeden Fall der theologischen Reflexion darüber, was sich in gruppendynamischen Veränderungs- und Wandlungsprozessen auf eine neue Kommunikations- und Beziehungsfähigkeit in einer Gruppe, Gemeinde oder Gemeinschaft hin zeigen kann, und wie man sich gleichzeitig einem solchen Aufbruch in das Leben hinein auch verschließen kann. Wie bereits angedeutet wurde, ist gerade in einer winterlichen Kirche die Seh-

³¹ Hier ergibt sich ein unmittelbarer Konnex zum Beitrag von M. Kraml in diesem Buch. M. Kraml bearbeitet die spannende Frage, wie eine Didaktik zu denken wäre, die trotz ihrer unvermeidlichen Ausrichtung auf Planung, mit dem Unverfügbaren rechnet.

³² N. Wandinger fragt in diesem Zusammenhang zu Recht nach der Wechselwirkung von menschlichen AkteurInnen und dem Offenhalten einer – gerade als ausweglos erscheinenden – Gruppen-/Gemeinschaftssituation für den Geist als „Regisseur“ der verkörperten Rollen. Wie Wandinger richtig sagt, wirkt dieser Regisseur nicht unabhängig von den menschlichen Akteuren, sondern durch sie; gleichzeitig stellt sich aber bei den Akteuren das Moment der Überraschung über das Wehen des Geistes, wo und wie er will, ein: Es geht nicht mehr so weiter, wie sie es sich vorgestellt oder wie sie es vielleicht geplant haben.

sucht nach derartigen Aufbrüchen besonders groß und ihr ideologischer Missbrauch deshalb doppelt gefährlich. Im Hinblick auf das Handeln/Wirken Gottes, das als „geschenktes Wir“ identifiziert wird, ist immer kritisch zu fragen:

- Welche „Macht“ ist in Gruppenprozessen und speziell in Aufbrüchen von Gruppen/Gemeinden/Gemeinschaften überhaupt am Werk? Falls der Gott des Lebens am Werk sein sollte, ist Er es – anschließend an das Pfingstereignis – über das hinaus, was wir als das kreatürlich vermittelte allgemeine und ständige Schöpferwirken (*creatio continua*) bezeichnen? Wie steht es mit der Freiheitsgeschichte der einzelnen Mitglieder der Wir-Gemeinschaft einschließlich ihrer LeiterInnen?
- Mit welchen Kategorien ist ein unerwarteter „Einbruch“ einer auf das Leben in Beziehung ausgerichteten Kommunikationsdynamik, die aus der Stagnation heraus führen kann, „vernünftig“ beschreibbar?
- Kann das Handeln Gottes vielleicht gerade deshalb nicht erkannt werden, weil das säkulare Knowhow über Gruppen- und Leitungsprozesse, über Organisationsentwicklung und Gruppendynamik für ein solches Wirken keine Artikulationsmöglichkeit zur Verfügung stellt? Sollte man also schweigen, worüber man nicht nachvollziehbar und allen Menschen verständlich reden kann, obwohl das unmittelbare Erleben und die primäre Erfahrung als spontane Deutung des Geschehens uns auf eine andere Fährte lenken?
- Sind Kirchen speziell im Hinblick auf die Deutung von Interaktions- und Kommunikationsdynamiken vielleicht auf einem Auge blind, weil ihnen für die Wahrnehmung und das Verständnis dieser Bereiche weitgehend theologische Methoden und Kategorien fehlen und sie sich deshalb mit Deutungen säkularer Wissenschaften zufrieden geben?

Um an diese Fragen auf dem Hintergrund der bisherigen Ausführungen noch näher heranzukommen und weitere Kriterien für das Handeln Gottes im Wir zu gewinnen, fokussiere ich jene Gesichtspunkte einer Kommunikativen Theologie³³, die dem Handeln Gottes

³³ Das kommunikativ-theologische Paradigma wird neben dem der Dramatischen Theologie im Forschungszentrum „Religion – Gewalt – Kommunikation – Weltordnung“ betrieben.

in kirchlichen Wir-Gemeinschaften mit Rücksicht auf die bisher entfalteten Fragen und Einsichten nachgehen. Dies geschieht im Bewusstsein eines theologischen Prozesses, der sich in seinen Einsichten auf eine differenzierte Korrelation zwischen den vier Dimensionen kommunikativen Theologietreibens stützt:

- Die Dimension der biblischen Tradition in lebendiger Vermittlung (in Dialog mit anderen Traditionen),
- die Dimensionen der biografisch geprägten Lebens-/Glaubenserfahrung der Subjekte,
- die Dimension der Gemeinschafts- und Kirchenerfahrungen,
- die Dimension des gesellschaftlichen Kontextes/der Welterfahrung, welche die drei bisherigen Dimensionen tangiert.

Jede dieser Dimensionen wird von der Selbstmitteilung und vom Geheimnis Gottes berührt, sodass sie zu theologischen Erkenntnisorten (*loci theologici*) werden. Die Rede vom „geschenkten“ Wir ist mit der Dimension der Gemeinschafts-/Kirchenerfahrung innerlich verbunden. Die vier Dimensionen in der Kommunikativen Theologie haben in ihrer Grundidee beim Vier-Faktoren-Modell der Themenzentrierten Interaktion R. Cohn (TZI) Anleihe genommen. Das Wir ist einer der vier Faktoren neben dem Ich, dem Es und dem Globe. Daher ist auch zu diesem Konzept die Verbindung herzustellen.

2.3 Die Metapher vom „geschenkten Wir“ und das Wir in der TZI und in der Kommunikativen Theologie

In einem Aufsatz, den ich im Anschluss an Erfahrungen auf einem Treffen der brasilianischen Basisgemeinden 1997 in Sao Luís geschrieben hatte³⁴, fiel mir jene Metapher³⁵ zu, die inzwischen speziell im Kontext Kommunikativer Theologie breite, ja zum Teil inflationäre Verwendung gefunden hat und die auch in die Grundlagentexte

³⁴ Scharer, Matthias, Das geschenkte Wir. Kommunikatives Lernen in der christlichen Gemeinde, in: Weber, Franz (Hrsg.), *Frischer Wind aus dem Süden. Impulse aus den Basisgemeinden*, Innsbruck 1998, 84–100.

³⁵ Auf den metaphorischen Charakter der Rede vom „geschenkten Wir“ gehe ich später vor allem im Hinblick auf die biografische Bedeutung von symbolischer Rede ein.

eingeflossen ist³⁶: Die Metapher vom „geschenkten Wir“³⁷. In dieser Metapher scheint etwas zum Ausdruck zu kommen, wofür es in Gruppen und Gemeinden immer wieder Erfahrungsbezüge gibt, ohne dass man genau benennen könnte, was erfahren wird: Ein „geschenktes“ und nicht ein durch Planung, Leitungsmacht, Kommunikationswilligkeit oder nachvollziehbare Gruppendynamik hergestelltes „Wir“ stellt sich unvermutet und unvermittelt ein. Es entzieht sich der exakten Beschreibbarkeit, was in einer solch überraschenden Wende in Gruppen und Gemeinden am Werk ist. Es scheint aber nicht nur Einbildung zu sein, weil deutliche Veränderungen im weiteren Prozess feststellbar sind.

2.3.1 Der „Wir-Faktor“ in der TZI die „Wir-Dimension“ in der Kommunikativen Theologie

Im Konzept einer „Kommunikativen Theologie“ nimmt das „Wir“ einen besonderen Platz ein. Im Anschluss an das Kommunikationsmodell der „Themenzentrierten Interaktion“ (TZI) nach R. C. Cohn ist das Wir ein gleichgewichtiger „Faktor“ zum „Ich“, zum „Es“ und zum „Globe“, dessen Beachtung in einer „dynamischen Balance“ lebendige Gruppenprozesse ermöglicht. Es kann an dieser Stelle nicht weiter ausgeführt werden, welche Bezüge die Beachtung des „Wir-Faktors“ in der TZI erschließt und welche Aufmerksamkeit und Hilfen das Vier-Faktoren-Modell für die Leitung von Gruppen zur Verfügung stellt. Für R. Cohn ist das Wir jedenfalls

„kein psycho-biologischer Organismus wie das Ich, sondern eine Gestalt, die durch die jeweiligen Ichs und deren Interaktion entsteht und, wie jede Gestalt, mehr ist als die Summe ihrer Teile. Im engeren Sinn ist das Wir eine Anzahl von Menschen im selben

³⁶ *Forschungskreis Kommunikative Theologie*, Kommunikative Theologie. Selbstvergewisserung unserer Kultur des Theologietreibens, Wien/Berlin 2007, 64; Scharer, Matthias / Hilberath, Bernd Jochen, Kommunikative Theologie. Eine Grundlegung, Mainz ²2003, 119–122; Scharer, Matthias / Hilberath, Bernd Jochen, *The Practice of Communicative Theology. Introduction to a New Theological Culture*, New York 2008, 93–95.

³⁷ Nicht zuletzt in den Master- und Lizentiatsarbeiten zum Abschluss des 3. Universitätslehrgangs Kommunikative Theologie wurde diese Metapher derart oft verwendet, dass ein inflationärer Gebrauch zu befürchten ist.

Raum und in derselben Zeit, die sich aufeinander und auf ein gemeinsames Thema beziehen“³⁸.

Nach M. Schneider-Landolf umfasst das Wir in der TZI

„... diejenigen psychischen Prozesse, die sich zwischen den einzelnen Personen einer Gruppe ereignen, das gesamte Geflecht der Ich-Du-Beziehungen sowie die dadurch ausgelöste Dynamik in der Gruppe als ein Ganzes. In Termini der Sozialpsychologie umfasst es die Interaktion, die Kommunikation und die interpersonellen Beziehungen in einer Gruppe in all ihren Qualitäten; dazu gehören auch die Beziehungen zwischen den Teilnehmern und der Leitung.“³⁹

Mit diesen Wir-Beschreibungen aus TZI-Perspektive wird klar eine ontologische Begründung eines partikularen Wir zurückgewiesen.

In der Kommunikativen Theologie sind wir der Auffassung, dass das Wir – hier bezeichnet als Gemeinschaftserfahrung/Kirchlichkeit – eine eigenständige theologische Größe und damit eine spezifische Dimension theologischer Erkenntnismöglichkeit darstellt. In Weiterführung zu R. Cohns Wir-Verständnis könnte man auch vom Wir als einer „theologischen Gestalt“ sprechen, in der sich die Kommunikation der in (bedingter) Freiheit handelnden Personen in ihren Interaktionsdynamiken und Beziehungsqualitäten als ein Ganzes darstellt; dieses Wir muss sich nicht auf den Rahmen der institutionellen Kirchlichkeit beschränken, schließt diese aber auf jeden Fall ein. Der Dialog mit anderen Religionen, speziell mit Juden und Muslimen, über die Wir-Dimension in ihrer theologischen Aufmerksamkeit ist eine dringliche Herausforderung für die Kommunikative Theologie⁴⁰.

³⁸ Cohn, Ruth C., *Gelebte Geschichte der Psychotherapie. Zwei Perspektiven*, Stuttgart 2008, 354.

³⁹ Schneider-Landolf, Mina, *Wir.*, in: Schneider-Landolf, Mina / Spielmann, Jochen / Zitterbarth, Walter (Hrsg.), *Handbuch Themenzentrierte Interaktion (TZI)*, Göttingen 2009, 120.

⁴⁰ Erste Schritte in diesem Dialog waren mit Muslimen im Rahmen des 3. Kongresses Kommunikative Theologie „HEILIG-TABU. Faszinierende und erschreckende Facetten multikultureller sowie multireligiöser Begegnung“, 10.–12. April 2008 in Telfs, möglich. Siehe dazu die Publikation zum Kongress: Kästle, Daniela / Kraml, Martina / Mohagheghi, Hamideh, (Hrsg.), *Heilig – Tabu. Christen und Muslime wagen Begegnungen*, (Kommunikative Theologie, Bd. 13) 2009.

Wesentlich für die Wir-Dimension in der Kommunikativen Theologie ist, dass sie sich nicht auf die harmonische, „wohl-fühlige“ Seite einer Wir-Erfahrung einengen lässt. Durchaus das Erbe R. Cohns weiterführend, dass im Wir alle Erfahrungen – auch unangenehme und negative – Platz haben müssen, halten wir in der Kommunikativen Theologie „alle Erfahrungen, die aus einem Miteinander und Zueinander, aber auch aus einem Gegeneinander und Auseinander entstehen“ für „potentiell theologisch relevante Orte“⁴¹. Damit wird einem Communio-/Koinoniaverständnis Absage erteilt, welches allein im menschlichen Gelingen von Beziehung das Wirken Gottes erkennen kann. Gerade in der „Option für das ‚Dableiben‘, auch wenn nichts mehr geht“⁴², radikalisiert sich die Gnadenoption.

„Das Bleiben in der Beziehung durch alle Missverständnisse hindurch und das Aufrechterhalten von Kommunikation durch die Brüche, den Abbruch und das Ausgeschlossenensein hindurch kann von Menschen nicht hergestellt und auch nicht allein geleistet werden. Insofern darf das Dableiben als theologische Kategorie nicht mit der erzwungenen Selbstaufopferung des Menschen in Missbrauchsverhältnissen verwechselt werden, wo Kommunikationsabbruch notwendig wäre. Davon zu unterscheiden ist die bis zum Äußersten gehende Hingabe für Andere aus der Gnade Gottes und der menschlichen Freiheit heraus.“⁴³

Um nochmals zu zeigen, wie verführerisch es in allen Gruppen und Gemeinschaften ist, das Wir mit gelingender menschlicher Beziehungsleistung gleichzusetzen, sei an M. Schneider-Landolfs Hinweis erinnert, dass auch in der konkreten TZI-Praxis das Wir fälschlicherweise immer wieder mit einem angenehmen Gruppengefühl verwechselt wird, das aus der engen Verbundenheit untereinander entsteht:

„Wenn diese Verbundenheit fehlt, heißt es dann dort: ‚Diese Gruppe ist noch kein Wir‘. Ruth Cohns Verständnis des Wir ist umfassender gemeint. ... Das umfasst einerseits das Erleben der Atmosphäre, des Klimas in der gesamten Gruppe, welches z. B. als distanziert und kalt oder als warm und herzlich erlebt wird, ande-

⁴¹ *Forschungskreis*, Kommunikative Theologie (s. Anm. 39), 64.

⁴² Ebd., 110.

⁴³ Ebd.

rerseits werden unterschiedliche Beziehungsqualitäten zu einzelnen Personen erfahren bezüglich Nähe – Distanz, Zuneigung – Abneigung, Fremdheit – Vertrautheit, Dominanz – Abhängigkeit.“⁴⁴

2.3.2 Momente der Selbstmitteilung Gottes können sich ereignen

Mit diesen Überlegungen im Hintergrund wenden wir uns jener Passage im Leittext Kommunikativer Theologie zu, in der explizit vom Wirken, ja von der Selbstmitteilung Gottes „in einem Interaktionsgeschehen“ gesprochen und diese Rede mit der Metapher vom „geschenkten Wir“ in Verbindung gebracht wird:

In einem Interaktionsgeschehen können sich Momente der Selbstmitteilung Gottes ereignen. Diese zu erspüren ohne der Versuchung zu erliegen, solche – sowohl zeitliche als auch sachliche – Momente herstellen zu wollen, ist ein Anliegen Kommunikativer Theologie, das durch die Rede vom „geschenkten Wir“ ausgedrückt wird. In der Wahrnehmung und Beachtung solcher Prozesse kann die kirchliche Gemeinschaft Unterscheidungs- und Beurteilungskompetenz hinsichtlich ihrer eigenen Identität und Mission entwickeln.⁴⁵

Mit der Rede vom „geschenkten Wir“ soll also darauf aufmerksam gemacht werden, dass sich im Interaktions- bzw. Kommunikationsgeschehen, wie es in Gruppen und (kirchlichen) Gemeinschaften bzw. in der Kirche insgesamt aber auch in anderen Gemeinschaften, erlebt und erfahren werden kann⁴⁶, Momente des Wirkens, ja der

⁴⁴ *Schneider-Landolf*, *Wir* (s. Anm. 39), 120f.

⁴⁵ *Forschungskreis*, *Kommunikative Theologie* (s. Anm. 36), 64.

⁴⁶ Wir unterscheiden in der Kommunikativen Theologie drei Ebenen, auf denen theologische Erkenntnisse gewonnen werden können: Die Beteiligungsebene, auf der es um das unmittelbare Erleben in Interaktions- und Kommunikationsprozessen geht; die Erfahrungs- und (primäre) Deutungsebene, auf der die Erlebnisse in den bisherigen Erfahrungshorizont eingebunden und damit zu neuen Erfahrungen im Sinne – primär gedeuteter – Erlebnisse werden; schließlich die wissenschaftliche Reflexionsebene, die zu methodisch nachvollziehbaren, kategorial geklärten Aussagen führt. Die Ebenen sind im Prozess des Theologisierens miteinander vernetzt und beziehen sich aufeinander. Der Mehrwert für das methodische Bewusstsein, dass sich Theologie auf allen drei Ebenen vollzieht, besteht u. a. darin, darauf aufmerksam zu machen, dass theologische Einsichten nicht nur am Schreibtisch und in der Bibliothek, also auf der 3. Ebene, generiert werden, was ein akademischer Forschungsbetrieb manchmal nahelegen scheint, was aber im Kontext einer Theologie, die sich als Glaubensreflexionspra-

Selbstmitteilung Gottes zeigen können. Der Begriff „Momente“ ist nicht chronologisch gemeint. Mit diesem Wort soll eine kairologische Qualität der Zeit angesprochen werden. Es geht um die richtigen Augenblicke für etwas Bestimmtes. Das griechische Wort Kairos bezeichnet im Gegensatz zum Chronos, der die messbare Zeit meint, den günstigen oder richtigen Augenblick. Zunächst ging es um das richtige Gespür für die Zeit, wann Aussaat und Ernte angesagt sind. Wenn wir Jesus im Neuen Testament folgen, dann geht es um den richtigen Augenblick für das Kommen des Gottesreiches, den zu versäumen die Zukunft kosten kann (vgl. Lk 12,54–57).

Die „Momente der Selbstmitteilung Gottes“, also die Kairoi, können „zeitliche Augenblicke“ oder „sachliche Aspekte“⁴⁷ sein. Im Selbstvergewisserungstext Kommunikativer Theologie wird nicht näher ausgeführt, was damit konkret gemeint ist. Mit „zeitlichen Augenblicken“ sind wohl kairologisch bedeutsame Abschnitte in einem Kommunikationsgeschehen zu verstehen. Im Hinblick auf „sachliche Momente“ ist an tiefgreifende Begegnungen, aber auch an Themen, Ereignisse, Texte usw. zu denken, die in der Gruppe/Gemeinschaft existentiell bedeutsam werden. Solche Kairoi entziehen sich grundsätzlich der Planbarkeit und Herstellbarkeit durch die Mitglieder oder die LeiterInnen einer Gruppe oder Gemeinschaft.

2.2.3 Auf die Dynamik der anbrechenden Gottesherrschaft hin aufmerksam werden

Je offener ein Prozess geplant und geleitet wird, umso chancenreicher ist er dafür, dass die unverfügbaren Kairoi auch wirklich entdeckt werden können, wenngleich sie auch in verplanten Prozessen, nicht selten im Widerstand gegen die Leitung und ihren Plan, Aufmerksamkeit erlangen können. Das eigentliche Problem kann eine

xis versteht, viel zu eng gedacht wäre. Eine Art von „Labor“ Kommunikativer Theologie, in dem vor allem die beiden ersten Ebenen eine Rolle spielen, stellt der Universitätslehrgang dar. Darin arbeiten Frauen und Männer, die in der Regel kirchliche Leitungsrollen ausüben, über 11 fünftägige Seminare, dazwischensliegende Peergrouptreffen und eine Weltkirchenexkursion an zentralen theologischen Themen in einer Kultur Kommunikativer Theologie, die u. a. das Miteinander Leben und Feiern wesentlich einschließt. Erfahrungen, wie sie in diesem Beitrag aus Gruppenprozessen berichtet werden, beziehen sich in der Regel auf diesen Lehrgang.

⁴⁷ Vgl. *Forschungskreis*, Kommunikative Theologie (s. Anm. 36), 64, FN 4.

für die aufbrechenden Kairoi unsensible Leitung oder auch Gruppe/Gemeinde/Gemeinschaft darstellen, die gerade durch die Fixierung auf die eigenen Pläne überhört und übersieht, was der Geist zu Hören und Sehen aufgibt⁴⁸. Einer (kirchlichen) Gemeinschaft, die Kommunikationsprozesse, in denen Gottes Wirken erlebbar, erfahrbar und erkennbar aufleuchtet, aufmerksam wahrnimmt und beobachtet, erschließt sich aus dieser Wahrnehmung und Beobachtung eine Unterscheidungs- und Beurteilungskompetenz, also eine Kriteriologie, hinsichtlich ihrer eigenen Identität und Mission in der jeweiligen Zeit und unter den spezifischen Umständen: Aus dem aufmerksamen Wahrnehmen und Beobachten des möglichen Wirkens Gottes in Kommunikationszusammenhängen erkennt die Kirche, wer sie ist und wozu sie da ist. Dabei hängen Selbstverständnis und Sendung der Kirche eng mit der Überzeugung zusammen, dass das Kommunikationsgeschehen, das sie als Koinonia/Communio repräsentiert, nicht einfach verfügbar ist⁴⁹, sondern dass sich darin etwas

⁴⁸ In der Logik von N. Wandingers Unterscheidung von Akteuren und Regisseur kann man von einem Konflikt zwischen menschlichen Akteuren, zu denen auch die LeiterInnen von Prozessen zählen, und dem „göttlichen Regisseur“ sprechen. Inwiefern sich in diesem Zusammenhang in bestimmten geschlossenen Planungs- und Pastoralkonzepten, die dem Wirken des „göttlichen Regisseurs“ prinzipiell keinen Raum lassen, weil sie keine kairologische Sensibilität zulassen, sündhafte Strukturen zeigen, wäre in einem weiteren Schritt zu thematisieren. In diesem Zusammenhang würde sich vermutlich die enge Verbindung zu Strukturen zeigen, die auch den Raum für das menschliche Freiheitshandeln und damit für die Verantwortlichkeit aller beschneiden. Moderne Evaluierungslogiken, welche den Erfolg ausschließlich mit Mitteln der empirischen Messbarkeit von Prozessen garantieren wollen, tendieren zu einer Verfestigung des an sich sinnvollen curricularen Vierschritts: Planen – Durchführen – Evaluieren – Revidieren. Je erfolgloser kirchliches Handeln zu werden droht, umso größer wird die Bereitschaft, auf gängige Effektivierungssysteme etwa aus der Organisationsentwicklung oder dem Management aufzuspringen, ohne diese theologisch-kritisch auf die möglicherweise in ihnen enthaltenen strukturellen Unmenschlichkeiten und Widergöttlichkeiten hin zu bedenken. Gerade im Hinblick auf kirchliche Organisationsentwicklungen, die den Priestermangel kompensieren wollen, entwickeln nicht selten „einfache“ Gläubige ein Sensorium für strukturelle Sünden, das mitunter kirchlichen Verantwortungsträgern durch ihre Fixierung auf den Erfolg abhandeln zu kommen droht. Für die Kirchenleitung wäre es fatal, den diesbezüglichen *sensus fidelium* zu überhören.

⁴⁹ Der Gedanke der Unverfügbarkeit von Interaktionsprozessen schließt an M. Kramls Reflexion zur Bildung und Didaktik in diesem Band an.

von der Dynamik des Wirkens des Geistes Gottes auf die anbrechende Gottesherrschaft hin zeigt.

3. Die Eucharistie als Sitz im Leben und (weiteres) Kriterium für die Rede von einem „geschenkten Wir“

Um einem zu unbedachten Gebrauch der Metapher vom „geschenkten Wir“ vorzubeugen, wie er sich nicht zuletzt in kommunikativ-theologischen Zusammenhängen zeigt, wenn jedes „gute“ Gruppengefühl oder jede Lösung eines Konflikts bereits als „geschenktes Wir“ bezeichnet wird, sei an die Dramatik des Geschehens erinnert, aus der mir die Metapher zugefallen ist.

3.1 Die Märtyrer des Volkes gehören dazu

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 assoziiert.

Es war das Leben in der Nachfolge Jesu und 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 zutiefst spürbare 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“ Armen⁵⁰ 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 unbeachtete 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.

⁵⁰ Gustavo Gutierrez, Begründer der Befreiungstheologie, machte uns während der Arbeit mit ihm anlässlich eines Studienaufenthaltes von ca. 30 europäischen TheologInnen in Peru immer wieder auf die Unterscheidung der spirituellen Armut von der „pobreza mortal“ aufmerksam. Letztere besteht vor allem darin, dass ich aus den Lebensverhältnissen der Armut nicht ausbrechen kann. Für Gutierrez 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, Theologie der Befreiung*, München/Mainz 1973.

3.2 Individualität und Zugehörigkeit

Was aber bedingt eine Erfahrung, in der das scheinbar Unmögliche möglich wird, nämlich dichte Kommunikation angesichts tödlicher Kommunikationsbrüche? Die Eucharistiefeier in Brasilien zeigt: Hier geht es nicht nur um Gemeinschaftserfahrung qua Gemeinschaft. In dieser Gemeinschaft/Gemeinde hat sich eine große Zahl von Menschen versammelt, die je für sich auf ihre ganz persönliche Weise von der Gewalt- und Ausbeutungssituation betroffen sind. Da gibt es Katechistinnen und Katechisten, die jahrelang mit dem Volk leben und im Befreiungskampf engagiert sind; da sind einzelne Bischöfe, die bereits auf der Abschussliste der Regierung oder der Paramilitärs standen und sich dennoch nicht aus der kirchlichen und gesellschaftlichen Öffentlichkeit zurückgezogen haben; da sind Menschen aus dem Volk, denen der Ritus der Eucharistiefeier fremd geworden ist, weil sie ihn nur mehr selten in ihren Gemeinden erleben und die vielleicht einer Gruppe der Pentacostales näher stehen als der der katholischen Kirche; da sind verheiratete Menschen und solche, die allein leben; da sind Menschen, die einer Ordensgemeinschaft angehören. Da sind viele Junge und einige Ältere; Frauen und Männer.

Wenn man in die Gesichter dieser Menschen blickt, dann löst sich die Masse auf. Die Einzelnen in ihrer Einmaligkeit und Unverwechselbarkeit werden erkennbar. Ein „geschenktes Wir“ ist also, als weiteres Kriterium, keine anonyme Masse; es ist auch kein Großevent anlässlich eines Papstbesuches, das sich heute ereignet und morgen vorbei ist. Ein „geschenktes Wir“ bildet sich aus einer Gemeinschaft von Subjekten, die sich in Freiheit zusammen finden, die aber ihre Individualität und Freiheit nicht auf Kosten anderer ausleben, sondern die sich ihrer Interdependenz mit Anderen und Anderem, die vom Beginn des Lebens bis zu ihrem physischen Ende besteht, bewusst sind. So sehr auch im aufrechten Gang der einzelnen Anwesenden das moderne Selbstbewusstsein des „Ich-Bin-Ich“ zum Ausdruck kommt, so wenig haben sie auf die alte Frage vergessen, wenn sie sich zu erkennen geben: „Wem gehörst du zu?“ Individualität in Freiheit in einer Gruppe/Gemeinschaft leben bei gleichzeitigem Wissen um die Zugehörigkeit, das ist ein weiteres Kriterium für ein „geschenktes Wir“.

3.3 Wider die Globe-Vergessenheit

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 sinnfällig hinein nimmt, 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 Vol-

kes 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.

4. Herausforderungen der Rede vom „geschenkten“ Wir in der Gruppen-/Gemeindepraxis

Die Metapher vom „geschenkten Wir“ ist wie jede andere Metapher unbestimmt und interpretationsoffen. Im Gegensatz zum Begriff, der so eindeutig wie möglich klar stellt, was gemeint ist, öffnet die Metapher einen Raum für viele Interpretationen. Jede/r kann sich mit ihren/seinen persönlichen Erfahrungen und Lebensbezügen der Metapher nähern und sich identifizieren: Ein „geschenktes Wir“ ist für mich/für uns wie ... Jemand könnte also sagen:

„Ein ‚geschenktes Wir‘ ist für mich wie ein völlig unerwarteter Aufbruch in unserer Jugendgruppe, auf den niemand mehr zu hoffen wagte und den ich mir eigentlich auch nicht wirklich erklären kann, denn alle vernünftigen Gründe sprachen dagegen, dass aus unserer Gruppe nochmals etwas werden sollte. Ich weiß nicht recht wie ich es sagen soll, aber vielleicht hat doch irgendwie Gottes Geist gewirkt.“

Und jemand anderer könnte sagen:

„Im Nachhinein gesehen war es wie eine Befreiung, dass die Gruppe, in der wir uns nur mehr durchgequält haben, endlich zu Ende ging. Niemand von uns hatte den Mut, einen Schlussstrich zu ziehen und zu sagen: ‚Jetzt ist es aus‘. Dabei gingen wir einander schon so auf die Nerven. Es war wie eine Fügung, dass drei von uns in einen anderen Ort zogen und damit klar war, dass die Treffen beendet sind. Nun habe ich wieder Luft für etwas Neues“.

Kann sich also jede Auf- und Abbruchsdynamik einer Gruppe, Gemeinde oder Gemeinschaft mit der Metapher von einem „geschenkten Wir“ verbinden und damit das Wirken Gottes im Sinne eines

gnadenhaften Geschenks für die Dynamik in ihrer/seiner Gruppe beanspruchen? Was ist mit Dynamiken, die in die Gewalt hinein führen oder die im psychischen oder im physischen Sinn tödlich sind. Diktaturen und Ideologien liefern genügend Beispiele für eine solche Gruppendynamik.

Damit die Rede von einem „geschenkten Wir“ als Metapher für das mögliche Wirken bzw. Handeln Gottes⁵¹ in der Gruppen-/Gemeindepraxis nicht in der Unverbindlichkeit und Belanglosigkeit verkommt, wurde in diesem Beitrag nach Kriterien für ihren kritischen Gebrauch gesucht. Die Kriterien wurden in den bisherigen Ausführungen einerseits in philosophischen und soziologischen Überlegungen zur Charakteristik einer partikularen Wir-Gemeinschaft als sozialer Situation und andererseits im Bezug auf das Pfingstereignis und auf die (brasilianische) Eucharistiefeyer diskutiert. Gerade die Kriterien, die sich aus der brasilianischen Eucharistiefeyer für die Rede von einem geschenkten Wir ergeben, sind möglicherweise so hoch angesetzt, dass sich LeserInnen fragen mögen, ob es für kirchliche Gruppen/Gemeinden und Gemeinschaften in Mitteleuropa nicht doch angemessener wäre, auf das Faktische begrenzten Theorien etwa aus der Gruppendynamik, aus der Organisationsentwicklung oder aus dem Management mehr zu trauen, als der unkalkulierbaren Möglichkeit des Wirkens Gottes in einem „geschenkten Wir“ nachzuhängen, das sich vielleicht erst im Durchgang durch die dunkle Nacht des Verlustes aller aktiven Gestaltungsmöglichkeiten für die Rettung kirchlicher Gemeinschaften als gültig erweist. Bedarf das kirchliche Handeln nicht „gesicherterer“ Theorien als sie die Überlegungen zu einem „geschenkten Wir“ zur Verfügung stellen, um in der modernen Welt handlungsfähig zu bleiben oder vielleicht noch effektiver zu werden, als das bisher der Fall ist?

Während die theologische Dignität von Biographien nicht nur in der Praktischen Theologie sondern auch im systematisch-theologischen Denken in der Zwischenzeit ein gewisses Heimatrecht erworben hat und ein unmittelbarer Zusammenhang von Theologie und Biografie⁵² im Hinblick auf Erkenntnisse zum Wirken/Handeln Got-

⁵¹ Vgl. den Vorschlag zur Unterscheidung von Wirken und Handeln Gottes in den Beiträgen von N. Wandering und R. Siebenrock.

⁵² Vgl. u. a. *Schneider, Michael*, Theologie als Biographie: eine dogmatische Grundlegung, St. Ottilien 1997.

tes gesehen wird, ist das in Bezug auf die „Wir-Gestalt“ des christlichen Glaubens, vor allem dann, wenn es um Vollzüge in konkreten Gruppen, Gemeinden und Gemeinschaften geht, noch kaum der Fall. Auch manche Communio-Ekklesiologien arbeiten sich im Wesentlichen an abstrakten theologischen Fragen ab, sodass die Ebene der Aufmerksamkeit auf konkrete Wir-Dynamiken davon weitgehend aus den theologischen Überlegungen ausgespart bleibt und der Ebene pastoral-katechetischer Rezeptologien überlassen wird, die von einer kritisch-theologischen Durchdringung ihrer Strategien kaum etwas wissen wollen. Wir-Prozesse werden von Seiten der Kirchen und der Theologie immer noch primär unter einer methodisch-didaktischen Perspektive gesehen und kaum als theologische Orte begriffen, an denen sich Wesentliches für den Wahrheitsanspruch des christlichen Glaubens zeigt und entscheidet. Dabei würde die Aufmerksamkeit auf die theologische Dignität von Wir-Prozessen die betroffenen AkteurInnen auf Vorgänge sensibilisieren, für die möglicherweise gruppendynamische, gruppentherapeutische oder organisationstheoretische Interpretationen zu kurz greifen.

Eine theologische Wahrnehmung und Deutung von „Wir-Prozessen“ schließt auch nicht aus, säkulare Einsichten und Deutungen des Interaktionsgeschehens einzubeziehen, wie das in diesem Beitrag ja auch der Fall ist. Das entscheidende Kriterium ist der Blick oder der generelle Interpretationshorizont, aus dem heraus das geschieht. Gerade aus der Durchdringung von anthropologischen und theologischen Deutungen von Interaktionsprozessen in Gruppen/Gemeinden und Gemeinschaften können Einsichten gewonnen werden, die bisherige Horizonte des Verständnisses von Wir-Prozessen aufzubrechen vermögen.⁵³ Doch erst aus einem theologischen Blick heraus verwandelt sich das Wir in ein dramatisches Interaktionsgeschehen zwischen Gott und dem Menschen und den Menschen untereinander in ihren jeweiligen Rollen. Es geht nicht mehr nur um eine effektive Arbeits- oder eine zufriedenstellende Sozialform. Die Herkunft des Menschen in seiner umfassenden Bezogenheit wider alle modernen Individualismen und seine Zukunft in der liebenden Gemeinschaft des Reiches Gottes stehen auf dem Spiel. Das Wir

⁵³ Dabei folge ich einem früheren Beitrag: Scharer, Matthias, Gruppe, in: Mette, Norbert / Rickers, Folkert (Hrsg.), Lexikon der Religionspädagogik (LexRP), Buch und CD-ROM, Bd. 1, Neukirchen-Vluyn 2001, 773–777.

wird zum Kairos der beziehungsreichen Gegenwart Gottes in der Welt. Diese Gegenwart ist gegeben und muss nicht erst hergestellt werden. Ähnlich wie auf individueller Ebene der Mensch als Subjekt theologisch in seiner bleibenden Brüchigkeit⁵⁴ wahrgenommen werden kann und somit moderne Selbstverwirklichungsphantasien und Selbsterlösungstendenzen auf die Möglichkeit der Wandlung von Gott her unterbrochen werden, ermöglicht die Unterscheidung zwischen einem „gruppodynamisch herstellbaren“ und einem „geschenkten“ Wir die Relativierung gruppodynamischer Allmachtsphantasien; sozialpsychologische Einsichten in das Geschehen der Interaktion und Kommunikation in Gruppen/Gemeinden/Gemeinschaften werden damit nicht obsolet, sie können aber aus einer solchen Perspektive kritisch gewürdigt werden. Auch muss das Missverständnis entlarvt werden, dass das Leiten im Bewusstsein eines „geschenkten“ Wir einer geringeren Professionalität bedürfe, weil ja das Gnadenwirken Gottes alles retten könne. Genau das Umgekehrte ist der Fall: Wer im Bewusstsein auf ein mögliches „geschenktes“ Wir leitet, bedarf einer umfassenderen Aufmerksamkeit auf die Wir-Dynamik, einer sensibleren Planung von Prozessen und einer offeneren Selbsteinschätzung des eigenen Tuns, als wenn sie/er nicht aus diesem Bewusstsein heraus handeln würde.

⁵⁴ Vgl. Luther, Henning, Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts, Stuttgart 1992.