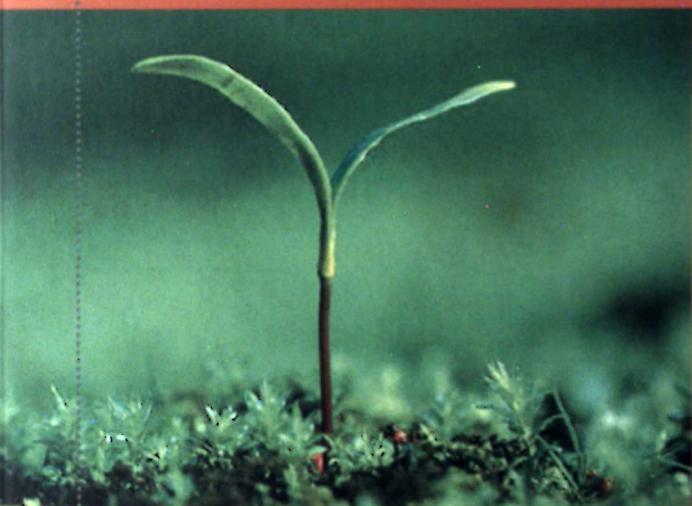


Klaus Vellguth (Hg.)



# Missionarisch

Erfahrungen und Visionen

# Kirche sein

HERDER

## An kulturell-religiösen Grenzen leben lernen

### Zum »missionarischen« Bewusstsein Kommunikativer Theologie

In der neueren missionswissenschaftlichen Diskussion wurde deutlich, dass die Mission der Kirche(n) immer konkrete Menschen und Gemeinschaften in bestimmten kulturellen und wirtschaftlichen Kontexten betrifft. In diesem Zusammenhang wurde in der Missionsdebatte die Problematik der Religionen, Kulturen und der Armut in der Welt ebenso virulent wie die des Dialoges bzw. der Kommunikation. Der »Missionsbefehl« Jesu (Mt 28,19; Mk 16,15b) würde missverstanden, wollte man ihn als Einbahnstraße und individualistisch statt dialogisch und ganzheitlich deuten.<sup>1</sup> Das evangelisierende bzw. missionarische »Wesen« der Kirche besteht nicht darin, den »Nicht-Bekehrten« eine zeit- und kultur-unabhängige katholische bzw. christliche Glaubenstradition zu vermitteln. Eine Kommunikation des Glaubens als Einbahnstraße widerspricht der inkarnatorischen und pneumatologischen Grundstruktur der christlichen Botschaft grundsätzlich. Diese hat zumindest zwei Aspekte im Blick, ohne die christliche Mission problematisch wird:

- Die »Kommunikation Gottes« in der Geschichte: Sie ereignet sich unüberbietbar in der Person Jesus Christus. Er repräsentiert als »Mensch unter Menschen« eine Kommunikationsgestalt, die »von der Wiege an«<sup>2</sup> keine Kultur oder Religion von der Gottesbeziehung ausschließt.
- Die Kommunikation der Menschen untereinander und mit Gott: Sie ist als Beziehungsgeschehen geistbegabter Subjekte aus allen Religionen und Kulturen zu verstehen, wie sie sich in einer wahrhaft »katholischen« Kirche ereignet und in der Eucharistie gefeiert wird.

Ein in dieser Weise offenes Verständnis christlicher Mission bedarf der weiteren Entfaltung.

### *In kultureller Vorläufigkeit leben*

Was kennzeichnet die Beziehung von Evangelium, Kultur und Religion / Religionen? Mehrere Aspekte rücken ins Blickfeld:

- Der biografische Aspekt: ›Missionarische‹ Menschen erschließen nicht das ›Evangelium an sich‹. Sie haben ihre je eigene Geschichte mit der Glaubenstradition und rezipieren diese in einer zutiefst mit ihrer Biografie verbundenen Weise. Sowohl die ›Geber‹ als auch die ›Empfänger‹ des Evangeliums sind biografisch geprägt.
- Der kommunikative Aspekt: Die christlichen Gruppen und Gemeinden haben ihre je eigene Geschichte ihrer ›Communio‹, ihre spezifischen Systeme und Weisen der Kommunikation des Glaubens.
- All das ist unabdingbar mit dem jeweiligen kulturellen Kontext verbunden;<sup>3</sup> mit der Frage also, auf welche Kultur(en) bzw. Religion(en) das Christentum trifft.

Eine sich in der neoliberalen Markt- und Mediengesellschaft artikulierende Glaubensbiografie und ein gemeindliches System in diesem Kontext unterscheiden sich wesentlich von einer christlichen Biografie und Communio in einer afrikanischen Kultur. Im ersten Fall steht der ›Kampf‹ zwischen den ›Göttern‹ des Marktes und der Medien und dem einen und dreieinen Gott der ChristInnen zur Debatte, im anderen Fall artikuliert sich die christliche Glaubenstradition inmitten eines religiösen Kontextes, der u. a. von der tiefen Beziehung zu den Ahnen und zum Göttlichen im ganzen Kosmos geprägt ist.

*Gepriesen sei der Herr, der Gott ...*

›Moderne‹ ChristInnen sind von der Ehrfurcht gegenüber anderen Überzeugungen und dem Gedanken des kulturellen und religiösen Pluralismus geprägt und nicht von apologetischer Abgrenzung. Das drückt sich bis in das Gebetsleben hinein aus. So nimmt A. Rotzetter einige der kulturell-religiösen Traditionen, in denen Menschen heute leben, in seinen ›christlichen‹ Lobpreis Gottes ausdrücklich auf:

»Gepriesen sei der Herr  
der Gott Israels  
Er führt durch unwegsames Gelände  
Er befreit aus Knechtschaft und Unterdrückung  
Er verheißt eine neue Welt  
    Gepriesen sei der Herr  
der Gott Mohammeds  
Er ist groß und erhaben  
Er ist unbegreiflich und unnahbar  
Er ist groß in seinen Propheten  
    Gepriesen sei der Herr  
der Gott Buddhas  
Er wohnt in der Tiefe der Welt  
Er lebt in jedem Menschen  
Er ist die Fülle des Schweigens  
    Gepriesen sei der Herr  
der Gott Afrikas  
Er ist das Leben in den Bäumen  
Er ist die Kraft in Vater und Mutter  
Er ist die Seele der Welt  
    Gepriesen sei der Herr  
der Gott Jesu Christi  
Er verströmt sich in Liebe  
Er gibt sich hin in Güte  
Er überwindet den Tod«<sup>4</sup>

## Die plurikulturelle Spannung nach dem Zweiten Vatikanum

Rotzeters Gebet, das den ganzen Menschen und nicht nur seinen Intellekt anspricht, macht aber auch die Spannung bewusst, in die ›missionarische Menschen‹ nach dem Zweiten Vatikanum kommen können: Auf der einen Seite sind sie geprägt vom Respekt, von der Ehrfurcht und Toleranz gegenüber den unterschiedlichen religiösen Traditionen außerhalb des Christentums, wie sie das Konzil in der »Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen ›Nostrae aetate‹« vermittelt. Auf der anderen Seite wird die Kirche nur als evangelisierend-missionarische ihrem Wesen gerecht; und das bedeutet, das christliche Evangelium ›ob gelegen oder ungelegen‹ überzeugend ins Spiel zu bringen. Die massiven Weltkonflikte, in denen sich nicht zuletzt auch Konflikte zwischen den Religionen, die vielfach für politische und wirtschaftliche Zwecke instrumentalisiert werden, widerspiegeln, zeigen die Hilflosigkeit von Ansätzen, welche die Gegensätze durch Pluralisierung zu überwinden trachten. Vor allem lassen sich die kulturellen, wirtschaftlichen und religiösen Spannungen in der Welt – trotz aller Aufklärungsphantasien – nicht intellektuell bewältigen.

So warnt der bekannte muslimische Professor für Internationale Politik in Göttingen, Bassam Tibi, in seinem Essay »Selig sind die Belogenen«<sup>5</sup> vor den Täuschungen des Islam und vor dem westlichen Wunschenken, das in den christlich-islamischen Dialog gelegt wird. Er erzählt das eindrückliche Beispiel vom Hildesheimer Bischof, der, dem Dialogaufruf nach dem 11. September 2001 folgend, den Imam einer Moschee aufsuchte: »Der Imam empfing den Bischof höflich und überreichte ihm ein Exemplar des heiligen Buches der Muslime. Der Bischof nahm den Koran dankend entgegen und wollte dem Imam als Gegengabe die Bibel schenken. Doch der sah ihn entsetzt an und lehnte es ab, das Buch auch nur anzufassen.«<sup>6</sup> Nach B. Tibis Auffassung hat der Imam nach seinem Glauben »vorbildlich« gehandelt: »Wenn ein Imam einem Bischof den Koran schenkt, dann ist das für ihn ein Akt des *Da'wa* (Aufruf zum Islam), gemäß dem Koranvers: ›Und sprich ... zu den Ungelehrten: Werdet Ihr nun Muslime werden?‹ (Sure Al-Imran, Vers

20). Etwas anderes ist für ihn die Schenkung einer Bibel; das kommt für ihn einem Akt christlicher Missionierung gleich, die er natürlich ablehnt.«<sup>7</sup> Daraus zieht B. Tibi den Schluss: »Der Imam und der Bischof leben in verschiedenen Welten: Die Denkweise des Bischofs ist modern, er geht vom religiösen Pluralismus aus, in dem alle Religionen als gleichwertig gelten und daher in Frieden miteinander leben können. Der Imam hingegen ist in seinem Denken und Handeln noch vormodern und vorpluralistisch. Für ihn gilt das Gebot des Koranverses absolut: ›Die Religion bei Gott ist der Islam‹ (Al-Imran, Vers 19)«. <sup>8</sup>

Die unterschiedlichen Haltungen führen die problematischen Extreme in der Begegnung von Menschen, Kulturen und Religionen deutlich vor Augen: Auf der einen Seite ›täuschen‹ sich insbesondere die christlich-modern geprägten Menschen darin, dass eine grenzenlose Kommunikation zwischen den Kulturen und Religionen durch eine Art ›Einschmelzung‹ der Gegensätze möglich wäre; auf der anderen Seite rufen viele, vor allem ›rechte‹ Parteien, zur Distanz und zum Ende der offenen Kommunikation auf. Wo steht in dieser Auseinandersetzung das christliche Missionsverständnis? Sowohl das Extrem der Distanzierung als auch das Gegenbild der harmonischen Verschmelzung erscheinen als Fehlformen missionarischen Bewusstseins: Der Kontakt zwischen dem menschlich-kulturell vermittelten Evangelium und den Kulturen bzw. Religionen liegt an den Grenzen. Wo diese Grenzen nicht gelebt werden, dort gibt es auch keine wirkliche Begegnung. Missionarische Menschen, Gruppen und Gemeinden leben ›an den Grenzen‹, indem sie die plurikulturellen und damit auch interekklesialen Spannungen zwischen dem kulturell vermittelten Evangelium, das sie mit aller Brüchigkeit ihrer menschlichen Existenz ›darstellen‹, und der jeweiligen Kultur bzw. Religion weder ausblenden noch harmonisieren, sondern so authentisch wie möglich zum Ausdruck bringen.

*Jede Fremde ist Vaterland und jede Heimat ist Fremde*

Ein früher Text der Christenheit, der so genannte Brief an Diognet, in dem ein ›Christ‹ Fragen eines befreundeten ›Heiden‹, der sich für das Christentum interessiert, beantwortet, führt uns im Bewusstsein darüber, was es bedeutet, an den kulturellen und religiösen Grenzen zu leben, ein Stück weiter:

»Die Christen nämlich sind weder durch Heimat  
noch durch Sprache und Sitten  
von den übrigen Menschen verschieden.  
Denn sie bewohnen weder irgendwo eigene Städte  
noch verwenden sie eine abweichende Sprache  
noch führen sie ein absonderliches Leben.

... dabei folgen sie den einheimischen Bräuchen in Kleidung,  
Nahrung und der übrigen Lebensweise,  
befolgen aber dabei die außerordentlichen  
und paradoxen Gesetze  
ihres eigenen Staatswesens.  
Sie bewohnen ihr jeweiliges Vaterland,  
aber nur wie fremde Ansässige,  
sie erfüllen alle Aufgaben eines Bürgers  
und erdulden alle Lasten wie Fremde;  
jede Fremde ist für sie Vaterland  
und jede Heimat ist für sie Fremde ...

Sie lieben alle  
und werden von allen verfolgt.  
Sie werden verkannt  
und verurteilt,  
sie werden getötet und dadurch gewinnen sie das Leben.«

In diesem Text wird deutlich, wie sehr christliches Handeln von Anfang an kulturell eingebunden, aber nicht einfach mit der geltenden Kultur identisch ist, in ihr aufgeht oder sich von ihr distanziiert. Die vorgefundene Kultur wird weder kritiklos übernommen

noch kriterienlos abgelehnt. Indem das Evangelium ins Spiel kommt, werden Reichtümer und Schwachstellen des jeweiligen kulturellen Kontextes offenbar. Dies geschieht aber nicht in einer überheblichen und besserwisserischen Art, denn auch die Sozialgestalten des Evangeliums sind nicht ›unschuldig‹ und wandeln sich durch gesellschaftliche Einflüsse.

Auf dem Hintergrund der geschilderten Probleme fragen wir nach einer Theologie, welche die Problematik der Begegnung unterschiedlicher Kulturen und Religionen ›an der Grenze‹ nicht nur theoretisch abhandelt, sondern mit der biografischen und kommunikativen Ebene des christlichen Glaubens so verbindet, dass sowohl ein plurikulturell-missionarisches Bewusstsein als auch eine entsprechende Handlungsperspektive eröffnet wird. Mit diesen Erwartungen nähern wir uns der ›Kommunikativen Theologie‹.

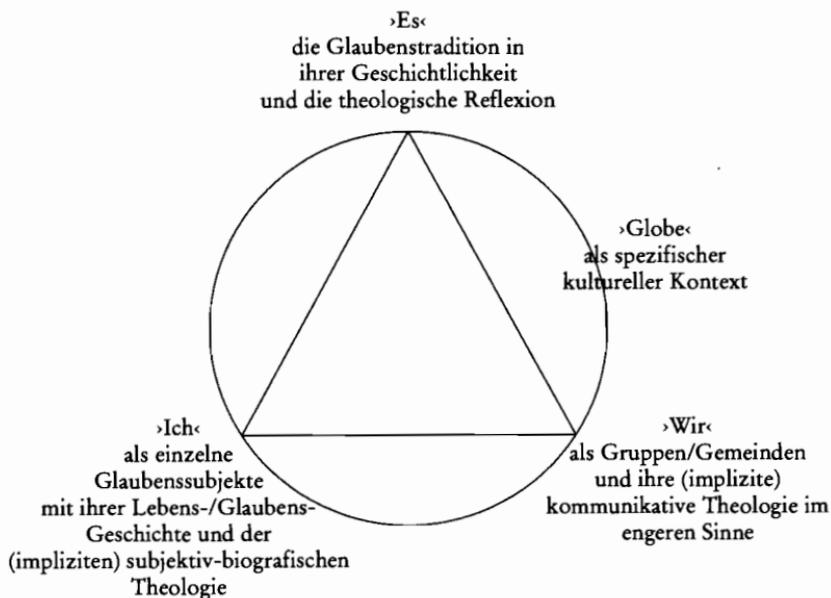
### *Kommunikative Theologie im plurikulturell-religiösen ›Globe‹*

Kommunikative Theologie versteht sich als ›Theologie im Prozess‹<sup>9</sup>: Die Glaubenskommunikation und die theologische Reflexion darauf stehen in einem interdependenten Verhältnis. Um die bleibende Spannung zwischen den unterschiedlichen theologischen Ebenen deutlich zu machen, welche sowohl die Glaubenskommunikation als auch die theologische Reflexion auf die Glaubenskommunikation der Kirche(n), also die Theologie, bestimmen, wird das Arbeitsprinzip der Themenzentrierten Interaktion von R. C. Cohn (TZI) eingeführt.<sup>10</sup>

### *Das ›Dreieck in der Kugel‹ als hermeneutische Perspektive*

Das so genannte ›TZI-Dreieck in der Kugel‹ eignet sich als hermeneutische Perspektive, welche die unterschiedlichen Ebenen der Glaubenskommunikation und der Glaubensreflexion in ein solches Verhältnis bringt, das sowohl die Spannung als auch die wechselseitige Zusammengehörigkeit zwischen diesen Ebenen deutlich werden lässt: Neben der gewohnten Ebene der Glaubens-tradition (ES) werden auch die subjektiv-biografische- (ICH-), die intersubjektive (WIR-) und die Kontext-(GLOBE-)Ebene in ih-

rem je eigenen theologischen Charakter angesprochen und in Zusammenhang gebracht.



Für R. C. Cohn kommt dem Globe, den näheren und weiteren Bedingungen allen kommunikativen Geschehens, eine besondere Bedeutung zu. Er durchzieht alle Ebenen der Kommunikation und verändert sie: Das ICH, das WIR und das ES. »Wer den Globe nicht achtet, den frisst er«, dieses geflügelte Wort von R. C. Cohn macht auf die unausweichliche kulturelle Bedingtheit allen kommunikativen Handelns aufmerksam und gewinnt im Hinblick auf das missionarische Handeln der Kirche eine besondere Brisanz. Wenn sich der ›Globe‹ in der Kommunikativen Theologie verändert, wenn er also auf das plurikulturelle Bewusstsein hin ausgeweitet wird, ändern sich damit auch alle anderen Perspektiven der Theologie. Eine Mission ›an den Grenzen‹, die sich weder vom kulturellen Globe distanziert noch ihn harmonisiert, wird möglich. Wie aber sind die unterschiedlichen theologischen Ebenen näher zu bestimmen, wenn sich der ›Globe‹, der alle Ebenen tangiert, auf ein plurikulturell-religiöses Bewusstsein hin verändert?

## *Mission als Konfliktkultur*

Wir gingen von der unumgeharen Grenz- und Konfliktproblematik aus, die eine dialogisch-kommunikative Betrachtungsweise des Missionsauftrages der christlichen Kirchen zu Tage fördert. Wenn bewusst wird, wie kulturell geprägt alle Ebenen der Glaubenskommunikation und Glaubensreflexion sind, dann wird die bleibende Spannung zwischen den in der Kommunikativen Theologie in einen Zusammenhang gebrachten Ebenen erst wirklich deutlich: das Verhältnis zwischen

- den kulturell vermittelten Glaubenstraditionen,
- den kulturell geprägten Glaubenssubjekten,
- deren kulturell eingebundene Interaktion / Kommunikation der Gruppen und Gemeinden
- unter den jeweiligen kulturellen Bedingungen des Globes.

Eine konsequente ›Globeerweiterung‹ im Sinne der weltkirchlichen Perspektive aller Ebenen der Glaubenskommunikation und -reflexion stellt auch die Eurozentriertheit der Theologie radikal in Frage. Sie wird insgesamt zur Herausforderung aller Ebenen der Glaubenskommunikation und Glaubensreflexion. Dies umso mehr, als es im Wesen Kommunikativer Theologie liegt, dass sie nicht nur aus theoretischer Reflexion besteht, sondern dass ihre Lebensrelevanz in Gruppen und Gemeinden existentiell erfahrbar wird und in persönlich bedeutsamen Interaktions- und Kommunikationsprozessen Theologie ›entsteht‹. Dazu verändert sich der hermeneutische Raster in folgender Weise:



Wie sind die einzelnen Ebenen im plurikulturellen Kontext auf ein Missionsverständnis hin näher zu bestimmen, das sich als konflikatives und gleichzeitig ›geschenktes‹ Leben an den Grenzen versteht?

### *Betroffene als fragmentierte und beschenkte Subjekte*

Durch die ganze Theologiegeschichte hindurch zieht sich ein Bewusstsein dafür, dass das Leben des Menschen in seiner individuellen Geschichtlichkeit eine theologische Würde hat. Ebenso oft wurde diese theologische Wahrheit aber auch vergessen. Im neuscholastischen Ringen um eine ›objektive‹ Glaubenslehre wurde z. B. die biografische Dignität des Glaubens und der Theologie hintangestellt; sie ist aber in den letzten Jahren nicht nur in der Kommunikativen Theologie neu in das Blickfeld getreten.<sup>11</sup>

Was bedeutet das Prinzip von der theologischen Würde des Biografischen und Subjektiven im Hinblick auf ein Missionsverständnis als konflikatives und ›geschenktes‹ Leben an den Grenzen?

Jede und jeder einzelne Mensch bzw. jede Christin und jeder Christ in der Kirche ist insofern gleich wichtig, als ihre / seine Geschichte mit Gott und den Menschen ein ›Ort‹ göttlicher Offenbarung ist. Von daher ist eine theologische Rede von Gott ohne die Aufmerksamkeit auf die einzelnen Menschen mit ihren subjektiven, kulturell und religiös geprägten Lebens- / Glaubensgeschichten nicht möglich. Besonders herausfordernd wird diese theologische Einsicht in den Texten der Lateinamerikanischen Bischofskonferenz von Puebla (1979), wenn sie von der »Option für die Armen« spricht:

»Die Armen verdienen ein vorrangiges Augenmerk, ungeachtet ihrer moralischen oder persönlichen Befindlichkeit. Geschaffen nach Gottes Bild und Gleichnis, um seine Kinder zu sein, wird dieses Bild jedoch verdunkelt, ja verhöhnt. Daher übernimmt Gott es, sie zu verteidigen, und er liebt sie« (1142).

Nicht eine besondere moralische oder persönliche Qualifikation macht Menschen, wie die Lateinamerikaner sagen, zu »Interlokutores«, wörtlich übersetzt zu »Buchstabierern« des Evangeliums, sondern einzig und allein ihre Würde von Gott her, die sie auch dann noch behalten, wenn sie von allen gesellschaftlichen Systemen marginalisiert, ausgeschlossen und zu Opfern gemacht werden.<sup>12</sup> Damit geht das christliche Subjektverständnis über ein interdependentes Autonomieverständnis, wie es R. C. Cohn vertritt, hinaus. In der Option für die Armen, die nicht die ›spirituell Armen‹, sondern die ›tödlich Armen‹ meint; jene Armen also, die inmitten von Unrecht, Hass und Gewalt leben und darin auch verwickelt sind, mahnt die christliche Perspektive das bleibend Fragmentarische des Lebens an:

»Wir sind immer zugleich auch gleichsam Ruinen unserer Vergangenheit, Fragmente zerbrochener Hoffnungen, verronnener Lebenswünsche, verworfener Möglichkeiten, vertaner und verspielter Chancen. Wir sind Ruinen aufgrund unseres Versagens und unserer Schuld ebenso wie aufgrund zugefügter Verletzungen und erlittener und widerfahrener Verluste und Niederlagen. Dies ist der Schmerz des Fragments.«<sup>13</sup>

Wenn ich mich nicht nur vorübergehend, sozusagen im Sinne eines notwendigen Entwicklungsabschnitts, sondern insgesamt als bleibend fragmentiertes Subjekt verstehe, dann kommt der Wachstumsbegriff an die Grenze. R. C. Cohns Postulat, sich selbst zu leiten (Chairperson), fordert – theologisch betrachtet – auch zur inneren Zustimmung mit dem Fragmentarischen in mir und bei anderen heraus:

»Jede Begegnung mit anderen, die den Anderen als solchen ernst nimmt, muss zur erneuten Selbstrückfrage werden: ›Wer bin ich?‹ Das Ideal der Ich-Stärke und der gefestigten Identität, die sich von der Andersheit der begegnenden anderen nicht verunsichern und verwirren lässt, führt zur Gleichgültigkeit und Selbstabschließung gegenüber den Anderen.«<sup>14</sup>

Eine (theologisch orientierte) Biografie als Rekonstruktion des Lebenslaufes aus der christlichen Gottesperspektive heraus ist dadurch gekennzeichnet, dass durch alle erinnerten und unausgestandenen Schuld- und Schamgeschichten hindurch, Versöhnung aufleuchtet.<sup>15</sup> Zur Biografie gehört auch der Blick nach vorne: »Wie kann ich damit umgehen, dass ich eines Tages meiner Selbstmächtigkeit verlustig gehen werde?«<sup>16</sup> Aus diesem Zusammenhang bekommen die religiösen Grundfragen des Menschen und ihre symbolische Repräsentanz im Leben eine neue Dringlichkeit: »Wer bin ich? Wohin gehe ich? Was darf ich hoffen? In wessen Hände falle ich, wenn ich mir selber im Sterben aus der Hand gerate?«<sup>17</sup> Der Appell, »Ich« zu sagen, wird bei angereicherter Lebenserfahrung zur Herausforderung, die Identität nicht zu spalten und das bleibend Fragmentierte umfassend zu bejahen. Nach P. Siller besteht darin »die Authentizität und Autorität, die einer oder einem im Alter zuwächst.«<sup>18</sup> Sie ist die ›Gnade‹ des Menschen.

## *Das plurale WIR als ›geschenktes‹ WIR*

Die subjektiv-biografische Ebene der Glaubenskommunikation und der Theologie kann nicht isoliert gesehen werden. Es muss im Bewusstsein bleiben, dass der Glaube der Kirchen, den die Theologien reflektieren, mehr ist als die Summe der biografisch geprägten Theologien. Die Kirchen tradieren die Wahrheit Gottes nicht nur in den einzelnen Subjekten, sondern als ganze Gemeinschaften in ihrem Leben und in ihrer Lehre durch die Geschichte hindurch und entfalten sie. Dabei hat der Glaubenssinn des ganzen Volkes Gottes, von dem das Zweite Vatikanische Konzil eindrucksvoll spricht, für die Tradierung gläubigen Lebens, der die Theologie zu dienen hat, eine grundsätzliche Bedeutung. Wo und wie das Zusammenwirken von Gottes lebendigem Geist und den einzelnen Menschen sich ereignet, bleibt im Letzten Geheimnis. Je mehr sich glaubende Menschen der biografischen Zusammenhänge und ›ihrer‹ Wahrheit mit Licht und Schatten, mit Möglichkeiten und Grenzen bewusst werden, je transparenter ihnen also der Zusammenhang von Theologie und Biografie auf ihr ganzes Leben hin wird, umso mehr wissen sie, dass sie nicht die ganze Wahrheit besitzen und ergänzungsbedürftig sind.

Die theologische Würde des Subjektiv-Biografischen ist also niemals unabhängig von der Beziehung zu den Anderen und zum Ganzen der Kirche(n) zu sehen. Auch diesbezüglich ist das Bewusstsein der Themenzentrierten Interaktion nach R. C. Cohn, welches die Kommunikative Theologie kritisch rezipiert, hilfreich. Gegen den Autonomismus mancher Humanistischer Ansätze behauptet R. C. Cohn die unentschränkbare Zusammengehörigkeit von Autonomie und Interdependenz: Der Mensch ist autonom und interdependent, eigenständig und gleichzeitig bezogen auf das Ganze. Die biografische Verortung der Theologie zielt nicht auf eine Glaubensidentität des Menschen, die ihn – im Sinne der Aufklärungslogik – als autonomes Subjekt unabhängig von anderen dastehen lässt. Das Bewusstsein von der mit der Autonomie untrennbar verbundenen Interdependenz, um das sich R. C. Cohn mit anderen VertreterInnen der Humanistischen Psychologie streitet, schützt vor Identitätsfantasien, welche allein das autonome

Glaubenssubjekt in den Mittelpunkt stellen.<sup>19</sup> Nicht die Abschottung des Menschen von den Anderen oder die unbezogene Selbstverwirklichung um jeden Preis fördern seine Autonomie; es ist geradezu umgekehrt: Der Mensch wird umso autonomer, je mehr er sich seiner Bezogenheit bewusst wird und sie lebt. Das gilt speziell für ChristInnen und für die Kirche(n).

Zu den authentischen theologischen Orten, in denen sich Gott in der Geschichte von Menschen zeigt, zählt also nicht nur deren Biografie, sondern ebenso die Interaktion und Kommunikation zwischen Menschen. Im Glauben an den einen und dreieinen Gott der ChristInnen, der im Ursprung Beziehung ist, erschließt sich jede Kommunikation von Menschen als theologische Herausforderung. Diese bleibt nicht in der Abstraktheit eines theologischen Gedankenspiels: sie wird lebendig in der Kirche; aus katholischer Sicht sowohl in der Orts- wie auch in der Weltkirche.<sup>20</sup> Wenn die WIR-Ebene aus einer ekklesiologischen Perspektive betrachtet wird, dann werden sowohl die Kommunikativität wie auch die Alterität bis hin zur Fremdheit zur besonderen Herausforderung. Christliche Gemeinde ist speziell auch als feiernde Gemeinschaft nicht die charismatisch begeisterte, homogene Gruppe, in der sich alle ständig umarmen. Die Gruppe / Gemeinde ist als ›geschenktes‹ und nicht ›gemachtes‹ WIR Gabe des Geistes Gottes, trotz und mit aller Fremdheit.

In den vielfältigen Rollen und Beziehungen, in den oft schmerzvollen Wandlungen, liegt nicht eine interaktionelle Methode, sondern die prozesshaft erfahrbare Wahrheit Gottes. Im Gekreuzigten, der alle gruppenspezifischen herstellbaren Einheits- und Harmoniefantasien radikal durchbricht und den Horizont auf eine neue Fremdheit, Andersheit und Verschiedenheit einschließende Begegnungsqualität hin öffnet, wandelt sich der Blick auf Menschen anderer Kulturen und Religionen. Die Priorität von Störungen und Betroffenheiten, wie sie R. C. Cohn anmahnt, finden im gekreuzigten ›Unterbrecher‹ eine theologische Tiefe, die durch kein didaktisches Postulat eingeholt werden kann. Der Stein, den die Bauleute verworfen haben, wird zum Eckstein; der als Sündenbock ausgestoßene Gottesknecht, der das geknickte Rohr nicht zerbricht und den glimmenden Docht nicht auslöscht,

wird von Gott her zum Erlöser – auch zum Erlöser aus allzu harmonischen interkulturellen Welten. Theologisch orientierte Interaktionsgruppen ermöglichen eine hohe Konfliktfähigkeit und eine besondere Sensibilität für die Anderen und Fremden, für die Ausschluss- und Opferstrategien, gegen die kein Gruppenprozess geübt ist, und schließlich für das nicht herstellbare Geschenk, das eine lebendige Gruppe / Gemeinde<sup>21</sup> darstellt. In der WIR-Perspektive Kommunikativer Theologie geht es um ein ›geschenktes‹ und nicht um ein ›gemachtes‹ WIR.

Es liegt auf der Hand, dass die WIR-Perspektive der christlichen Glaubenskommunikation und -reflexion im Hinblick auf die Mission als konfliktives und ›geschenktes‹ Leben an den pluri-kulturellen und -religiösen Grenzen zur besonderen Herausforderung der christlichen Kirchen wird. Es geht darum, eine Konfliktkultur zu lernen, welche weder das Fremde ausschließt und damit Opfer produziert, noch grenzenlos alle einschließt und damit auch kulturell-religiös vereinnahmt. Das konfliktive Leben an den Grenzen bleibt letztlich ein Geschenk Gottes, das in der Wandlung des Menschen zum Ausdruck kommt.

### *Der kommunikative Gott und seine Kommunikation in der Geschichte*

Wie die Ich- und die WIR-Ebene der Glaubenskommunikation und -reflexion buchstabiert werden und welche theologische Würde ihnen zukommt, hängt eng mit der jeweiligen biblischen und systematischen Gott-Rede, also mit jener Ebene der Theologie zusammen, welche die Glaubenstradition reflektiert. Wenn sie als die einzig gültige Theologie betrachtet wird und die biografische, kommunikative und kontextuelle Ebene nicht als theologische ernst nimmt oder nur zum ›Anwendungsort‹ der Glaubenstradition macht, dann hat das für die Theologie insgesamt weitreichende Folgen.

Kommunikative Theologie macht bewusst, dass der christliche Gott nur als ›kommunikatives Wesen‹ gedacht werden kann. Das ist keine Projektion des gesellschaftlichen Kommunikationsbegriff-

fes, der weitgehend technokratisch ausgehöhlt und von der Wissensgesellschaft einseitig besetzt ist, in das Wesen Gottes hinein; es ist gerade umgekehrt: Dass und wie Gott mit Menschen kommuniziert und dass und wie er in sich Beziehung ist, provoziert und relativiert alle menschlichen Kommunikationsverständnisse. Allein als Beziehung ist er uns zugänglich, als der Gott für uns. Das heißt nicht, dass es Gott ohne Beziehung zu uns nicht gäbe. Aber wir Menschen und damit auch die Theologie können nur von ihm und zu ihm sprechen und ihn bedenken, insofern er eine Beziehung mit uns eingeht, mit uns Gemeinschaft haben will, von sich her mit uns kommuniziert.

Wie die Kommunikation Gottes mit uns Menschen zu verstehen ist, hat sich vom Ersten zum Zweiten Vatikanischen Konzil in wichtigen Akzenten verschoben. Zur Zeit des Ersten Vatikanums wurde die Offenbarung als autoritatives Ansprechen Gottes an den Menschen verstanden, als Offenbarung verborgener Wahrheiten und Ratschlüsse Gottes; das kognitive Moment, die Mitteilung von Satz Wahrheiten wurde betont. Wer heute ein solches Offenbarungsverständnis vertritt, arbeitet dem Kommunikationsverständnis in der Wissensgesellschaft zu, das die Sammlung und den möglichst schnellen Austausch von Informationen zum Ziel hat. Im Hinblick auf das Missionverständnis hat eine solche Offenbarungsauffassung geradezu katastrophale Auswirkungen: Technologisch und medial attraktiv aufbereitete ›Glaubenswahrheiten‹ werden grenzen- und kriterienlos kommuniziert und damit von der kommunikativen Heilsbedeutung zum informativen Wissen über das Heil verkehrt. Die Frühe Kirche hatte – etwa in der Akandisziplin – eine hohe Sensibilität für die unentschränkbare Zusammengehörigkeit von Kommunikationsgehalt, Kommunikationsgestalt und Kommunikationssystemen entwickelt; sie wusste z. B. darüber Bescheid, dass sich das Glaubenswissen über die Eucharistie in bestimmten kommunikativen Zusammenhängen in seine gegenteilige Bedeutung verkehren kann.

In der Offenbarungskonstitution des Zweiten Vatikanums liegt der Akzent anders als im Ersten Vatikanum: Es geht um das Mysterion, das Geheimnis, das Gott zum Heil der ganzen Menschheit, ja der ganzen Schöpfung dem Menschen mitteilt; nicht als eine

Mitteilung von Dekreten und Satzwahrheiten, sondern als Offenbarung der Teilhabe der Menschen am Leben des Dreieinigen Gottes. Der Akzent des kommunikativen Offenbarungsaktes Gottes liegt nicht darin, dass Gott ›Etwas‹ mitteilt. Seine primäre Beziehung ist nicht – wenn wir das bekannte Schema einführen – eine ›Ich-Es‹-, sondern eine ›Ich-Ihr‹-Beziehung bzw. die Beziehung des trinitarischen Wir zum menschlichen Wir. Nicht der Zusammenschluss in einer Wissensgemeinschaft, sondern in einer Liebes-, Freundes- und Lebensgemeinschaft steht im Mittelpunkt der Kommunikation Gottes mit den Menschen. Der Offenbarungsbegriff des Zweiten Vatikanums ist als kommunikativ-partizipatives Handeln Gottes an den Menschen zu verstehen.<sup>22</sup>

Die Kommunikation Gottes mit den Menschen und die Reflexion dieser Selbstoffenbarung, wie auch der Kommunikation der Menschen mit Gott und untereinander, ereignet sich niemals im luftleeren Raum. Sie sind unabdingbar in den geschichtlichen, kulturell-gesellschaftlichen und kirchlichen Kontext eingebunden. Hat man in bestimmten kirchlichen Epochen, insbesondere in manchen Spielarten neuscholastischer Theologie, versucht, den theologisch reflektierten Glauben der Kirche wie ein fertiges Paket weiterzugeben, so gehört heute die Kontextualität zum Standard jeder ernstzunehmenden Theologie. Was und wie von Gott geredet wird, ist unabdingbar der Geschichtlichkeit und Kontextualität unterworfen. Zu einer redlichen theologischen Arbeit gehört es also, die (wissenschaftliche) Rede von Gott in einer Denkweise und Sprachgestalt zu vollziehen, die kontextuell eingebunden ist und bleibt. Insofern verändert der Kontext die Theologie ständig. Gleichzeitig ›wirkt‹ das Gott-Denken und Von-ihm-Sprechen auf den Kontext zurück. Die ›Welt‹ als ›GLOBE‹<sup>23</sup> ist nicht einfach vorgegeben; sie ist als ›Aufgabe‹ wahrzunehmen.

## Anmerkungen

- 1 Vgl. Müller, Karl, Missionsbefehl. II. Missionswissenschaftlich, in: LThK 7, <sup>3</sup>1998, Sp. 300.
- 2 Vgl. Mt 2,1–12.
- 3 Vgl. u. a. Weber, Franz, Spannendes Abenteuer Weltkirche. Wahrnehmung welt- und ortskirchlicher Lernprozesse, in: Diakonia 33 (2002), 170–176.
- 4 Rotzetter, Anton, Gott, der mich atmen lässt. Gebete, © Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1985, 42f.
- 5 Tibi, Bassam, Selig sind die Belogenen. Der christlich-islamische Dialog beruht auf Täuschungen – und fördert westliches Wunsdenken, in: Die Zeit Nr. 23 vom 29. Mai 2002, 9.
- 6 B. Tibi, Selig, 9.
- 7 B. Tibi, Selig, 9.
- 8 B. Tibi, Selig, 9.
- 9 Vgl. Scharer, Matthias / Hilberath, Bernd Jochen, Kommunikative Theologie. Eine Grundlegung, Mainz 2002.
- 10 Vgl. Scharer, Matthias, Die Rolle der TZI in einer »Kommunikativen Theologie«, in: Themenzentrierte Interaktion 1 (2001) 33–41.
- 11 Vgl. u. a. Dormeyer, Detlev / Mölle, Herbert / Ruster, Thomas (Hg.), Lebenswege und Religion. Biographie in Bibel, Dogmatik und Religionspädagogik (Religion und Biographie 1), Münster 2000; Klein, Stephanie, Theologie und empirische Biographieforschung, Stuttgart 1994.
- 12 Scharer, Matthias, Katechese wider den Tod. Lateinamerika als Herausforderung für die Glaubensvermittlung. ThPQ 138 (1990) 135–143; ders., Fremde Gesichter. Südlicher Einspruch gegen theoretische »Brücken« zwischen modernem Leben und altem Glauben, in: Angel, Hans-Ferdinand, Tragfähigkeit der Religionspädagogik (Theologie im kulturellen Dialog 4), Graz 2000, 217–226; ders., Ein realistischer Blick auf die brasilianischen Basisgemeinden und die Kirche des Volkes an der Jahrtausendwende, in: CPB 113 (2000) 227–231. In diesem Zusammenhang verweise ich besonders auf die Abteilung für »Interkulturelle Pastoraltheologie« (Franz Weber) an der Theologischen Fakultät Innsbruck, welche die weltkirchliche Komponente in unserem Forschungsprojekt vertritt.
- 13 Luther, Henning, Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts, Stuttgart 1992, 168.
- 14 Luther, Religion, 169.
- 15 Siller, Hermann P., Die Fähigkeit eine Biographie zu haben, in: Diakonia 26 (1995), 6.
- 16 Siller, Biographie, 6.
- 17 Siller, Biographie, 6f.
- 18 Siller, Biographie, 7.
- 19 Vgl. u. a. Oser, Fritz, Wieviel Religion braucht der Mensch? Erziehung und Entwicklung zur religiösen Autonomie, Gütersloh 1988.
- 20 Vgl. LG 13.
- 21 Vgl. Scharer, Matthias, Gruppe, in: Mette, Norbert / Rickers, Folkert (Hg.), Lexikon der Religionspädagogik: Buch und CD-ROM, Bd. 1, Neukirchen-Vluyn 2001, Sp. 773–777;

Scharer, Matthias, Gruppenunterricht, in: Mette, Norbert / Rickers, Folkert (Hg.), Lexikon der Religionspädagogik: Buch und CD-ROM, Bd. 1, Neukirchen-Vluyn 2001, Sp. 777–780.

22 Vgl. Seckler, Max, Der Begriff Offenbarung, in: Kern, Walter u. a. (Hg.), Handbuch der Fundamentaltheologie, Bd. 2, Freiburg i. Br. <sup>2</sup>2000, 47f.

23 Der ›Globe‹ bezeichnet in der TZI alle näheren und weiteren Bedingungen, unter denen kommuniziert wird. Das geht von den konkreten Zuständen und Verhältnissen, unter denen eine Gruppe arbeitet, bis zu gesellschaftlichen, ja kosmischen Bedingungen.