



INTERKULTURELLE UND INTERRELIGIÖSE KOMMUNIKATION

Beiträge aus dem
Internationalen Seminar 2005

ISSN 1431 – 8962

13

Impressum

Interkulturelle Seelsorge und Beratung

Schriftenreihe der
Gesellschaft für Interkulturelle Seelsorge
und Beratung e.V.

SIPCC

Society for Intercultural Pastoral Care and Counselling

Herausgeberkreis

**Dr. Karl Federschmidt;
Klaus Temme; Helmut Weiß**

Geschäftsstelle

Helmut Weiß
Friederike-Fliedner-Weg 72
D - 40489 Düsseldorf

Tel. 0211-479 05 25

Fax 0211-479 05 26

e-mail:

helmut.weiss@sipcc.org

hewe.sipcc@t-online.de

web-site: www.sipcc.org

Nr. 13

Interkulturelle und interreligiöse Kommunikation

Beiträge aus dem Internationalen Seminar 2005

Eine englische Version dieses Heftes ist erschienen mit dem Titel:

INTERCULTURAL AND INTER-FAITH COMMUNICATION

Materials from the International Seminar 2005

Düsseldorf August 2006

Redaktion und Layout
dieses Heftes:
Helmut Weiß

ISSN: 1431 - 8962

INHALTSVERZEICHNIS

I) Leben in multikulturellen und multireligiösen Gesellschaften

Peter Kuster

Die interkulturelle Situation in der Schweiz.....S. 6

Jan-Albert van den Berg - Arnold Smit

Reisebericht eines seelsorglichen Engagements
in einer südafrikanischen multireligiösen
Gesellschaft.....S. 14

Charles K. Konadu

Leben in multikulturellen und multireligiösen
Gesellschaften: Beispiel Ghana.....S. 21

James Farris

Leben in multikulturellen und multireligiösen
Gesellschaften: Eine brasilianische Sicht.....S. 29

II) Interkulturelle Kompetenz

Elisabeth Rohr

Interkulturelle Kompetenz.....S. 36

Philipp Hauenstein

Mittendrin und doch am Rand - Auf dem Weg
zu einer interkulturellen Kompetenz im Alltag.....S. 41

Hans de Wit / Daniel Schipani

Mit den Augen eines Anderen:
Interkulturelle Bibellese.....S. 47

Edwina Ward

Interkulturelle Kompetenz im Umgang
mit Krankheit und Heilung : Anregungen
aus Südafrika.....S. 61

Edison Munthe

Interkulturelle Kompetenz im Kontext Indonesiens.....S. 67

III) Interreligiöse Kommunikation

Ferdinand Schlingensiepen

Neugierig auf den Anderen
Anmerkungen zu Multikulturalität.....S. 70

Reinhard Kirste

Prinzipien in der Kommunikation mit anderen
Glaubensweisen und Religionen.....S. 74

IV) Neue Perspektiven und Herausforderungen für Seelsorge und Beratung

Emmanuel Y. Lartey

Neue Perspektiven und Herausforderungen für
Seelsorge und Beratung in einer
sich globalisierenden Welt.....S. 83

Daniel J Louw

Paradigmenwechsel und neue Perspektiven
der Anthropologie in Seelsorge und Beratung:
cura animarum als *cura vitae*.....S. 91

James Farris

Die Theologie der Prosperität, Religion, Magie
und geistige Gesundheit.....S. 106

Joseph George

Emotionale Umbrüche und Fluchtverhalten in Beziehungen
im Kontext Indiens: Eine interkulturelle Untersuchung
und ein Vorschlag für eine seelsorgliche Therapie.....S. 111

I)

**LEBEN IN
MULTIKULTURELLEN
UND
MULTIRELIGIÖSEN
GESELLSCHAFTEN**

DIE INTERKULTURELLE SITUATION IN DER SCHWEIZ

Peter Kuster

Widersprüchliche Eindrücke und Stimmungsbilder

Mit meinen Ausführungen möchte ich einen Eindruck von der Situation in der Schweiz als multikultureller und multireligiöser Gesellschaft vermitteln, weil die Schweiz immer wieder als Beispiel für große Leistungen in Sachen Integration von Menschen mit anderen Kulturen hingestellt wird.

Ich beginne mit einigen *Stimmungsbildern*. Sie geben einen Eindruck von der Widersprüchlichkeit der Tendenzen. In einem weiteren Abschnitt gebe ich einen kurzen *geschichtlichen Rückblick* zum Thema „Humanitäre Tradition der Schweiz - ein Beispiel für den Umgang mit fremden Kulturen und Immigranten“. Danach lasse ich einmal Zahlen sprechen: einige *statistische Angaben*. Dann einige *Beispiele* dafür, was in der Schweiz konkret schwierig ist am interkulturellen Dialog. Schliesslich schildere ich *Bemühungen auf institutioneller und individueller Ebene*, verschiedene Kulturen zusammenzubringen.

Die Schweiz – ein Vorbild?

Die Schweiz – ein Vorbild !

Ich sitze mit einem Kollegen in einem Strassenkaffe an der Metzgergasse in Zürich. Wir werden von einem tamilischen Kellner bedient. Er spricht fliessend deutsch. Staunend schauen wir der Menschenmenge zu, die da promeniert: Menschen aus allen Ländern der Erde. Man merkt es an den für uns ungewohnten Kleidern, an der Hautfarbe, an den Sprachen. Ein babylonisches Durcheinander in bester Atmosphäre. Quirlendes, sprudelndes Leben.

Ich blättere im Telefonbuch einer mittelgrossen Schweizer Stadt. Ich lese mir wohlvertraute Namen, die typisch schweizerisch sind wie Schnyder, Ackermann, Aebi, Baumgartner, Berger, Huber, Villiger usw.; ich stosse aber auch auf eine Unmenge von ursprünglich nicht schweizerischen Familiennamen: De Moulin,

Conti, Bellardi, Dr. Tjöng, Thouway, Dr. Tejero, usw.

Man könnte anhand des Telefonbuches geradezu die Einwanderungs- und Einbürgerungswellen in unserem Land nachzeichnen: es kamen Deutsche, Österreicher(innen), Italiener, dann Spanier und Portugiesen, dann Tamilen, die Jugoslawen (noch sehr undifferenziert als eine homogene Bevölkerungsgruppe wahrgenommen), dann Kosovoalbaner.

Alles nach dem Motto: Die Schweiz – ein Vorbild. Doch ist sie das?

Die Schweiz – kein Vorbild!

Ein paar andere Eindrücke:

Nationalfeiertag 2005 auf dem Rütli (dem „Ursprungsort“ der Schweizer Demokratie). Bundespräsident Samuel Schmidt hält die Erstaugustansprache. Jedes Mal, wenn er von Integration spricht, wird er von einer leider zahlenstarken Gruppe von Rechtsradikalen ausgebuht. Deren Auftritt hat leider bereits eine mehrjährige Tradition.

Ich lese an einem Montag nach einem Abstimmungswochenende die Zeitung. Ich schaue die Ergebnisse in Strohwillen an, meinem Wohnort, einem kleinen ländlichen Dorf in der Ostschweiz: 4 Personen haben für eine erleichterte Einbürgerungsinitiative für Ausländerinnen und Ausländer gestimmt, die bereits in der 2. Generation in der Schweiz leben, alle anderen dagegen. Jedermann im Dorf weiss, wer die 4 Ausschwerenden sind: ein aus dem Kanton Zürich zugezogenes junges Ehepaar und „Pfarrers“. Alle anderen folgen brav den Parolen der SVP, einer rechtsstehenden Schweizerpartei, die sehr auf Fremdenhass setzt.

An der Grundschule Grenchen wurde ein Kopftuchverbot erwogen.

In einer Zeitung vom 21.1.03 (es ist seither schlimmer, nicht besser geworden!) war zu lesen: „Die Ausländerkommission ist besorgt über das rauer werdende Klima, das sich in der politischen Diskussion rund um Migrations-themen abzeichnet“.

Jörg Schild, Basler Polizeidirektor, in einem Interview: „Aber für mich mindestens so wichtig ist, dass die Ausländer von Anfang unseren Rahmen und unsere Spielregeln kennen. Wir müssen die gesetzlichen Möglichkeiten haben, Leute, die sich nicht an die Spielregeln halten, so rasch wie möglich dorthin zu schicken, wo sie herkamen. Wir können in der internationalen Migrationsbewegung nicht der Sammeltopf für Delinquenten sein.“

Ich könnte Ihnen eine Vielzahl solcher Stimmungsbilder schildern. Die einen stimmen im Hinblick auf interkulturelle Bemühungen freudig, die anderen nachdenklich.

Ideal und Wirklichkeit

Ich habe Ihnen in Stimmungsbildern eine Schweiz geschildert, die zwischen Traum und Wirklichkeit hin und her gerissen ist. Oder etwas liebevoller formuliert: zwischen Integrationsbemühungen und Ablehnung.

Ideal: Die Schweiz ist Vorbild für die ganze Welt

Der Traum ist der: Die Schweiz gibt ein Muster für Integration für die ganze Welt. Dieser Traum hat eine gewisse Berechtigung in der Geschichte der Schweiz:

Sprachenvielfalt: *wir sprechen in unserem Land seit Generationen vier Sprachen: deutsch (in einer Fülle von Dialekten allerdings), französisch, italienisch und romanisch (konkret 2 verschiedene Dialekte). Dahinter verbirgt sich im Grunde genommen ein Konflikt von verschiedenen Kulturen. Schweizer sind stolz auf den konkreten Lösungsversuch eines friedlichen Nebeneinanders.*

Die Verfassung von 1848 war eine Pionierleistung der Liberalen und tatsächlich bahnbrechend was die humanitäre Einstellung anbetrifft. Sie diente später als Muster für den jungtürkischen Staat Atatürks.

Und neuerdings für Serbien: *Lidija R. Basta Fleiner aus Serbien wollte die Schweizer Sprachenlösung übertragen, bisher erfolglos. Vielfalt werde gefördert, nicht nur geduldet. Sie versuchte, die „staatliche Willensnation“ der Schweiz für Serbien umzusetzen.*

Als Vorbild für die Welt verstehen sich viele Schweizer selber. Wir sind stolz auf diesen Ruf, viele Kulturen, viele Völker und Religio-

nen und Konfessionen in unserer eigenen Kultur vereint zu haben.

Wirklichkeit: Es wird kalt in der Schweiz

So rein ist die Weste der Schweiz aber nicht. Ein kurzer Rückblick:

Es gab immer wieder nationalistisch und fremdenfeindlich gefärbte Initiativen (in den 70er Jahren etwa die Schwarzenbach – Initiativen gegen Überfremdung, in den letzten Jahren die Initiativen der Schweizerischen Volkspartei SVP.)

Von vielen als Schandfleck empfunden wurde das sog. Saisonierstatut: es erlaubte, die früher begehrten Arbeitskräfte für die Zeit einer Arbeitssaison aus den Nachbarländern ins Land zu lassen und nach Ablauf der Saison wieder heimzuschicken. Ein Bundesrat hat vor Jahren ohne rot zu werden öffentlich erklärt: „Wir haben das Problem der Arbeitslosigkeit nicht: wir exportieren sie.“

Neue Gesetze rund um die Fragen von Asyl und Einbürgerung zeigen eine schleichende Erosion der humanitären Tradition.

Auch in der Schweiz gibt es in einzelnen Quartieren die Gettoentwicklung: Schweizer ziehen aus, Ausländer konzentrieren sich nationalitätenweise.

Als Mobbingbeauftragter im Kantonsspital Frauenfeld habe ich vor kurzem eine Lehrlingstochter aus dem Balkan beraten: sie war – eindeutig aus rassistischen Gründen - am Arbeitsplatz gemobbt worden. Ich machte ihr Mut, sich zu wehren. Mit Erfolg übrigens.

Geschichtliches: ein kurzer Rückblick

Integration und Multikulturalität als Kennzeichen der Schweiz

Die Geschichte der Schweiz ist geradezu ein Musterbeispiel für die Entwicklung einer multikulturellen Gesellschaft, ein Hin und Her zwischen integrativen Bestrebungen und gewaltsamen Lösungsversuchen. Die Schweiz ist nicht nur multikulturell, sondern auch religiös plural gestaltet. Pluralismus wuchs über Jahrhunderte.

Rudolf Dellsperger, Professor für Kirchengeschichte an der Universität Bern, beschreibt die Schweiz in der neuesten RGG wie folgt:

„Die Schweizerische Eidgenossenschaft (Confederatio Helvetica, CH) ist 1848 durch den Zusammenschluss eines Staatenbundes zu einem Bundesstaat mit föderalistischer, direkt – demokratischer Verfassung entstanden. Den Landesprachen Deutsch, Französisch, Italienisch und Rätoromanisch entsprechen vier Regionen mit eigener Kulturellen Identität.“

Ich fasse im folgenden die Geschichte der Schweiz ganz knapp unter dem Gesichtspunkt von kulturellen Brüchen und Verfolgung anders denkender Menschen zusammen:

Helvetien wurde im Jahre 15 vor Christus von den Römern besetzt. Erste Christen in den Legionen wurden getötet. Im Verlauf der folgenden Jahrhunderte wurde Helvetien christianisiert. Ein weiterer Einschnitt war die Einwanderung der Alemannen nach 530 im östlichen Teil des Landes. Auch sie wurden christianisiert, aber wesentlich später. Eine Reihe von Klostergründungen durch irofränkische Missionare wie Gallus – besonders bekannt St. Gallen – und viele Pfarreien ermöglichten eine geistliche Blüte um 900 n. Chr. Im 14. / 15. Jahrhundert kam es zu ersten grossen Verfolgungen Andersgläubiger wie Juden, Beginen, Waldenser und Hexen. Ein Weiterer Einschnitt war die Reformation in Zürich in den Jahren nach 1522 durch Zwingli. Auch hier wiederum Verfolgungen: diesmal der Täufer. Zudem entstand ein tiefer kultureller Riss: Die Konfessionsgrenzen entsprachen in etwa den Grenzen der Kantone: Stadtkantone wie Zürich, Bern und Basel und später auch Genf waren reformiert, Landkantone weitgehend katholisch: Die Konflikte wurden durchaus kriegerisch ausgetragen. Eine Folge davon waren innere, oft erzwungene Wanderungsbewegungen wie der Auszug der Täufer in den Jura oder nach Holland. Dellsperger meint: „Dieser Graben wurde im 18. Jahrhundert weitgehend überbrückt, im 19. Jh. durch den Ultramontanismus und den Kulturkampf erneut verschärft. Der Heilungsprozess dauerte dann hundert Jahre.“ (!)

Im Verlaufe der Jahrhunderte erlebte die Eidgenossenschaft immer wieder Flüchtlingsströme, z. B die aus Frankreich vertriebenen Hugenotten. Diese Menschen brachten dem Land enorme intellektuelle und wirtschaftliche Impulse (Uhren und Textilwirtschaft = Entwicklungsschübe für Industrialisierung.)

Wieder ein tiefer Einschnitt war die Französische Revolution. In der Schweiz fand sie ihren Niederschlag in der sog. Helvetischen Republik. Sie war zwar von kurzer Lebensdauer

(1798 – 1803) für unser Thema aber insofern von Interesse, als sie Glaubens-, Gewissens- und Kultusfreiheit garantierte. Damit waren z.B. die Täufer wieder gesellschaftlich anerkannt und rehabilitiert. Allerdings kam es noch einmal zu kriegerischen Auseinandersetzungen im Sonderbundkrieg von 1847 zwischen den liberalen Kräften und den katholischen Kantonen der Zentralschweiz. Die Tagsatzungstruppen siegten, die (katholischen) Jesuiten wurden des Landes verwiesen. Man löste die Probleme in der Schweiz manchmal also durchaus mit Gewalt.

Die Tendenz zum toleranten liberalen Staat ging weiter in der Verfassung von 1848, in der wesentliche demokratische Rechte festgeschrieben wurden. Nach der Unfehlbarkeitserklärung des Papstes und nach dem 1. Vatikanischen Konzil kam es zu einer Spaltung in der katholischen Kirche, ein Konflikt, der ausnahmsweise nicht gewaltsam gelöst wurde. Der sog. Kulturkampf 1872 – 75 war eine Belastungsprobe zwischen dem laizistischen Staat und der katholischen Kirche. In der Bundesverfassung wurden eindeutig antikatholische Artikel aufgenommen, so ein Berufsverbot für die Jesuiten und das Verbot von neuen Bistumsgründungen. 1874 schliesslich wurde die Gewissens- und Glaubensfreiheit erstmals in der Bundesverfassung als unverletzlich bezeichnet. Damit ist auch rechtlich der Grundstein gelegt für eine weltoffene Haltung der Schweiz. Es entwickelte sich im 19. Jh. In der Schweiz auch eine Vielzahl neuer christlicher Gemeinden, wie Methodisten, Pfingstbewegung, diverse Freikirchen, die evangelische Gesellschaft, die Neutäufer usw., Heilsarmee und lutherische und anglikanische Auslandergemeinden.

Was sind die Konzepte schweizerischer Politik, die es erlaubt haben, über Jahrhunderte hinweg immer wieder andere Kulturen zu integrieren und in einem multikulturellen Kontext zusammenzuleben? Im folgenden stelle ich die Prinzipien der schweizerischen Politik der Gegenwart etwas vereinfacht dar.

Es ist ein Bündel von Überzeugungen und politischen Strukturen. Kurz zusammengefasst: ein kompliziertes aber bewährtes System von *institutionalisierten* Entscheidungsprozessen sichert einen kontinuierlichen Wandel und den Minderheiten gute Überlebenschancen. Im Detail:

Toleranz: Die Integration von Impulsen fremder Menschen hat eine Jahrhunderte lange Tradition. Toleranz ist ein Kennzeichen

schweizerischer Mentalität. Selbst die religiösen Kriege der Nachreformation zerrissen die Eidgenossenschaft nicht. Die christlich – humanistische Tradition ist tief verwurzelt. Eine Reihe mutiger Menschen hat sie immer wieder hoch gehalten.

Gewaltentrennung: Die politischen Gewalten sind getrennt: *rechtsetzende* und *rechtsprechende* Instanzen sind unabhängig voneinander. *Politik* und *Militär* sind ebenfalls getrennt, das Militär ist klar der Politik untergeordnet.

Politische Rechte: Ein weiterer Grundstein Schweizerischer Demokratie ist das *Initiativrecht* und das *Referendumsrecht*: die StimmbürgerInnen können selber durch Unterschriftensammlungen Änderungen der Verfassung veranlassen (Initiativrecht) oder Beschlüsse des Parlamentes infrage stellen (*fakultatives Referendum*). Tiefgreifende Reformen unterstehen sogar dem *obligatorischen Referendum*. Von diesen Rechten wird ausgiebig Gebrauch gemacht. Minderheiten können sich so wehren.

Konkordanzpolitik: die Regierung wird nicht durch eine einzige Partei (oder durch eine Koalition) gebildet, sondern gemeinsam durch die Parteien, die bei den Wahlen am besten abgeschnitten haben: nach den Wahlen einigen sich diese Parteien auf ein minimales gemeinsames Regierungsprogramm.

Zweikammersystem:

- der *Ständerat* repräsentiert die verschiedenen Staaten mit ihren lokalen Interessen (die Staaten haben einen besonderen sprachlichen, einst auch konfessionellen Hintergrund). Dadurch sind regionale Minderheiten geschützt.
- der *Nationalrat* vertritt die Parteiinteressen. Hier kommen die Mehrheitsverhältnisse zum Tragen.
- Bei Meinungsverschiedenheiten zwischen den beiden Kammern kommt es zu einem oft langwierigen Hin und Her (zur sog. „Differenzbereinigung“). Dadurch werden Minderheiten geschützt

Geduld und Langsamkeit: politische Beschlüsse werden in langwierigen Prozessen ausgehandelt. Ein Gesetzesentwurf z.B. geht in die Vernehmlassung, die Anregungen werden eingebaut und erst dann wird im Parlament debattiert. Selbst Beschlüsse des Parlamentes können vom Souverän (allen Stimmberechtigten) durch ein Referendum wieder infragegestellt werden.

Minderheitenschutz: Die verschiedenen Sprachregionen und Minderheiten sind faktisch

geschützt. Gesetze werden mehrsprachig verfasst.

Autonomie: Dazu kommt, dass die einzelnen Staaten recht souverän sind, die Gemeinden ihrerseits wiederum gegenüber den Staaten (Man spricht von Gemeindeautonomie: viel Alltägliches können die Gemeinden selber entscheiden, d. h., es wird von oben nach unten delegiert). Auch das erlaubt Subregionen einen eigenen Lebensstil.

Erleichternd kam hinzu, dass in der Geschichte **wenig interne kriegerische Auseinandersetzungen** stattfanden (Ausnahme ist etwa der Sonderbundkrieg im vorletzten (!) Jahrhundert). Diese Kriege waren nicht so gravierend traumatisierend wie bei anderen Völkern Europas und liegen so weit zurück, dass sie nicht mehr die politische Stimmung prägen.

Dieses Konzept von Demokratie ist z.Z. **gefährdet**: einerseits, weil es unterlaufen wird (man kann einen zunehmenden Rechtstrend und zunehmenden Fremdenhass feststellen), andererseits, weil diese Prozesse bei dem rasanten Wandel der gesellschaftlichen Gesamtsituation manchmal zu langsam sind. Hinzu kommt, dass dieses Regelsystem letztlich in einer christlichen Kultur funktionierte. So verschieden die einzelnen Regionen kulturell auch waren oder sind, sie waren / sind alle christlich geprägt: im Grunde genommen war die Schweiz nicht multikulturell, sondern nur multikonfessionell. Das ändert sich zusehends: auch die Schweiz wird ein echt multikulturelles Land – und damit wird das Zusammenleben auch bei uns schwieriger.

Neuere Entwicklungen

Neue Entwicklungsschübe brachte die Industrialisierung vor allem durch die Schwerindustrie im 20. Jahrhundert: die Eisenwerke von Roll, Brown Boveri u.a.m., die Uhrenbranche, die Maschinen - und Textilindustrie (Sulzer) benötigten viele Arbeitskräfte. Diese wurden aus dem benachbarten Ausland „importiert“: Italiener, dann Spanier und Portugiesen, später auch Jugoslawen. Deren Integration brachte allerdings auch massive Probleme und negative Reaktionen in der Bevölkerung: eine Reihe von fremdenfeindlich geprägten Initiativen von Schwarzenbach etwa.

Die Schweiz ist bekannt für ihre grosse humanitäre Tradition. Umso weniger ist die

Behandlung der jüdischen Flüchtlinge im 2. Weltkrieg ein Ruhmesblatt. Die offizielle Politik war die nach dem Motto „Das Boot ist voll.“ Es sind viele Juden an der Grenze zur Schweiz zurückgewiesen und damit dem sicheren Tod in einem Konzentrationslager ausgeliefert worden. Die alte humanitäre Tradition wurde einer Anpassungs- – und Überlebensstrategie geopfert. Es waren einige einzelne mutige Menschen, die sich für die Flüchtlinge wirklich eingesetzt haben, so der Flüchtlingspfarrer Paul Vogt.

Interessant sind die neuesten Entwicklungen. So wird in den Medien immer wieder auf den Röstigraben hingewiesen: in den Abstimmungen wird oft deutlich, dass die Romands und Tessiner anders denken und abstimmen als die Deutschschweizer. Auch die Unterschiede Stadt – Land sind grösser geworden und vergrössern sich weiter: 2003 wohnten mehr als 2/3 (73,2 % = 5,3 Mio.) in städtischen Gebieten, die Hälfte in den Städten Basel, Bern, Genf, Lausanne und natürlich Zürich. Es gibt so etwas wie einen „fruchtbaren Halbmond“ von Genf dem Jura entlang (inkl. Basel) via Zürich über Winterthur bis St. Gallen: eine wirtschaftlich florierende Region mit raschen Veränderungen auch in weltanschaulichen Fragen: In den Städten leben doppelt so viele Konfessionslose wie auf dem Land, in der französischsprachigen Westschweiz ist der Anteil höher als im deutschsprachigen Teil der Schweiz und im Tessin. Neue religiöse Gruppen entstehen vor allem in Basel, Zürich und in der Ostschweiz. Es gibt buddhistische Klöster, muslimische Moscheen, hinduistische Tempel sowie Bildungszentren dieser Gruppen. Die Juden konzentrieren sich auf Zürich und Genf. Konflikte zwischen christlichen Konfessionen haben eher zugenommen (gemeinsame Abendmahlsfeiern). Grosse Städte leiden zudem mehr unter der Kriminalität als Landregionen. *Basler Polizeidirektor Jörg Schild beantwortet die Frage, weshalb Basel so viele ausländische Kriminaltouristen und delinquierende Asylbewerber aus andern Kantonen habe, so: „Das ist das Problem jeder städtischen Agglomeration. Bei uns kommt erschwerend hinzu, dass wir im Dreiländereck für potenzielle Delinquenten relativ günstig liegen..... den anderen Kantonen wirft er eine unsolidarische Verhaltensweise vor.*

Statistisches

An dieser Stelle möchte ich statistisches Material einfügen, das diese neueren Veränderungen illustriert:

Von 1850 – 1990 waren in der Schweiz etwa 60 % der Bevölkerung evangelisch und 40 % katholisch. Bei der letzten Volkszählung von 2000 waren noch 33 % evangelisch resp. 42 % katholisch. Die Zunahme der Katholiken erklärt sich durch Zuwanderungen aus katholischen Ländern: 25 % der Katholiken sind ausländischer Nationalität, bei den Protestanten sind es lediglich gute 3 %. Vor allem hatten sich von 1990 – 2000 die Muslime durch Zuwanderungen aus dem Balkan zahlenmässig verdoppelt. Die Landeskirchen verloren im gleichen Zeitraum etwa 12 %. Selbst innerhalb der Christen gibt es einschneidende Veränderungen: gab es 1980 erst 5 % konfessionsverschiedene Ehen, so waren es 1990 bereits 25%, Tendenz zunehmend. Auffallend ist also der Rückgang der beiden Mehrheitskonfessionen von 95 % der Gesamtbevölkerung auf 79% und eine zunehmende Pluralisierung in Form von neuen religiösen Gemeinschaften. In den Städten gibt es doppelt so viele Konfessionslose wie auf dem Land. Allein in Zürich sind über 360 verschiedene Religionsgemeinschaften bekannt.

Das religiöse Verhalten und die Glaubenszugehörigkeit sind mehr und mehr dem Entscheid des Einzelnen überlassen. Eindrücklich ist auch die demographische Struktur: die Jungen gehören weniger einer Konfession an oder sie wenden sich neuen religiösen Gruppen zu. Religion wird in der Familie tradiert, und Christen haben weniger Kinder als Muslime. *Ein illustratives Detail: wer die Namen auf einer Tafel der Neugeborenen im Kantonsspital Frauenfeld liest, stellt fest, dass die meisten (!) Namen nicht mehr genuin schweizerisch sind.*

Konkrete Schwierigkeiten

Die konkreten Schwierigkeiten werden vor allem an folgenden Brennpunkten des Alltagslebens sichtbar: in Schulen, in Spitälern, am Arbeitsplatz oder im Wohnquartier.

Die Hauptbarriere ist immer wieder die fehlende Sprachkenntnis: die Schweizer beherrschen nur selten die Sprache der ImmigrantInnen, und nur wenige ImmigrantInnen sprechen Deutsch. Das hat zur Folge, dass z.B. die Kinder von AusländerInnen in der Schule nur schwer Fortschritte machen. Häufig sprechen zwar die Kinder die Sprache des Gastlandes,

nicht aber die Eltern. Diese geraten dadurch zusätzlich in die Isolation.

Einige Beispiele: Helen Stähli unterrichtet in einer von 2 Kleinklassen, in denen von 24 Kindern 20 Ausländerkinder und 4 Schweizerkinder sind. In einem Interview weist sie auf folgendes hin: die Kinder sprechen ihre eigene Muttersprache nicht mehr richtig. Sie müssen die sprachliche Verständigung mit der Umwelt übernehmen und sind mit dieser Brückenfunktion überfordert. Grossfamilien und Sippenstruktur sind zerbrochen. Der Familiennachzug veränderte schlagartig die Situation der Väter (sie sind nicht mehr nur Geldgeber, sondern auf einmal auch wieder Erzieher). Die Annäherung ist ein Prozess, der nicht einfach von heute auf morgen funktioniert.

Boris Banga, Stadtpräsident Grenchen, beobachtet Sezessionstendenzen: Serben und Kosovoalbaner verlangen dass ihre Kinder nicht mehr den gleichen Kindergarten besuchen müssen. Die Lehrstellensuche für Mädchen mit Kopftuch ist praktisch aussichtslos. Das werde von Lehrmeistern als Zeichen fehlender Integration gedeutet.

Und noch einige verstreute Beobachtungen: Eltern von Begabten Kindern nehmen diese aus den öffentlichen Schulen. Muslimische Väter respektieren Lehrerinnen nicht. Die Eltern sind wenig informiert über das Schweizer Schulsystem. Immigrantenkinder kommen 7 x mehr in Sonderklassen als die Schweizer. Fazit: Trotz wiederholter Forderungen nach Integration werden Immigrantenkinder in besorgniserregendem Ausmasse separiert.

Die Werte der Balkanvölker sind weniger friedfertig als etwa die von Tamilen. So kommt es zu einem Wertekonflikt des liberalen Rechtsstaates mit Sippennormen (Ehrenkodex) der Balkanvölker.

Auch in Spitälern werden die kulturellen Differenzen schmerzlich spürbar: hier wirkt sich die Sprachbarriere noch mehr aus: wichtige Informationen über Diagnose und Therapie können kaum vermittelt werden. Viele Besucher bringen Stress in ein Zimmer. Schwer haben es Leute aus dem Balkan, die noch wenig geschätzt werden. Vor einigen Jahren mussten sogar serbische, kroatische und albanische Wöchnerinnen getrennt werden. Muslimische Männer sind sich nicht gewohnt, sich von einer Frau etwas sagen zu lassen.

Umgekehrt haben Hebammen Mühe, wenn ein Muslim ein Mädchen als Kind ablehnt. Oder als einmal eine Muslima mit Kopftuch bei uns im Kantonsspital Frauenfeld als Assis-

tenärztin auf der Urologie arbeitete, meinte einmal ein 75 jähriger Prostatapatient zu mir: „Wissen Sie, Herr Pfarrer, es ist schon komisch, wenn ein junges Mädchen mit Turban mein Pffli (meinen Penis) untersucht.“

Integrationsbestrebungen und Hoffnungen

Ich wende mich nun den Integrationsbemühungen zu. Es ist auffallend, wie viel in dieser Hinsicht getan wird: von Institutionen, von Gruppen und auch von Einzelnen. Bund, Kantone und Gemeinden sowie die Landeskirchen unternehmen sehr viel in dieser Hinsicht. Und auch die Ausländer selber sind aktiv.

Bund / Staaten / Gemeinden

Es gibt eidgenössische und kantonale Ämter zur Integration von Ausländern oder gegen Rassismus, eine Fachstelle für Rassismusbekämpfung, eine eidgenössische Ausländerkommission sowie eine Fülle von Gesetzen und Verordnungen, welche die Integration von Ausländern regeln und auch fördern sollen: *eine Verordnung über die Integration von Ausländerinnen und Ausländer, eine Verordnung über die Unterstützung von Sensibilisierungs- und Präventionsprojekten für Menschenrechte sowie gegen Antisemitismus, Rassismus und Fremdenfeindlichkeit. Bund und Kantone unternehmen viel, um ihre Angestellten auf die neuen Aufgaben im Kontakt mit Menschen mit anderen Kulturen vorzubereiten (Fortbildungsprogramme für die Angestellten im öffentlichen Dienst.)*

Ein Beispiel: die IKOM (Interkulturelle Kommission für Integration) der Stadt Zürich hat die Aufgabe, den Stadtrat in integrationsrelevanten Fragen zu beraten. Interessant ist dabei die interkulturelle Zusammensetzung: ein echter Italiener, ein Italiener, der seit der Geburt in der Schweiz lebt, eine Frau aus Ghana, die mit einem Schweizer verheiratet ist, ein Kurde, eine Griechin, eine Muslima aus Syrien. Hier wird deutlich, dass Integration nicht etwas ist, das Schweizer für Ausländer tun, sondern ein gemeinsam getragener Prozess gegenseitiger Begegnung.

Auf verschiedene Weisen soll auch das Bewusstsein gefördert werden, dass Integration eine unausweichliche Perspektive ist: ein Fonds „Projekte gegen Rassismus und Menschenrechte“ wurde 2001 mit 14 Mio. Fr. pro

Jahr dotiert, 2005 wurde erstmals ein Schweizer Integrationspreis für hervorragende Projekte im Bereich Integration von Migrantinnen ausgeschrieben, dotiert mit Fr. 30000.-.

Auf Gemeindeebene lässt sich ein ähnliches Engagement beobachten. *Als Beispiel wähle ich die Städte Rorschach (in der Ostschweiz) und Basel. Rorschach erarbeitete ein Gemeinde - Leitbild, die vorbereitende Arbeitsgruppe, bestehend aus 120 Ausländerinnen und Ausländern und Schweizern, schlug u. a. vor: Verbesserung der Sprachkenntnisse der Ausländerinnen und Ausländer, Förderung der Vereine zum multikulturellen Leben, Einbezug der Wirtschaft, lokales Stimm und Wahlrecht für Ausländerinnen und Ausländer, ein Begegnungszentrum, und ein Ethnofestival. Kleinbasel will die Integration der Mütter, deren Sozialkontakte und Selbständigkeit fördern und, wichtig: Alles muss sich nach den Bedürfnissen der Ausländerinnen und Ausländer richten.*

Auf dem Bildungssektor wird einiges unternommen: Vorlesungen an verschiedenen Universitäten befassen sich mit dem ganzen Fragenkomplex, das öffentliche Personal wird in Fortbildungen geschult, selbst in der Schule sind ganze Projekte entworfen und Experimente durchgeführt worden, um den interkulturellen Dialog schon unter Kindern und deren Eltern zu fördern. Z.B. das „Ideenbüro“, ein interkultureller Beratungsdienst in Biel: „Kinder beraten Kinder“ (!).

Zu den Bemühungen der Schule gehören Angebote für die Eltern wie Sprachkurse für Eltern nach dem Motto: „Mein Kind lernt deutsch - ich lerne auch deutsch“. Andere arbeiten gezielt am Aufbau des Kontaktes mit Eltern. Auch Spitäler sind Brennpunkte interkultureller Konflikte und Begegnungen. Spitäler fördern Dolmetscher, bieten Fortbildungen an und stellen Checklisten oder Merkblätter für interkulturelle Gespräche zur Verfügung. Die Küchen bieten alternative Menüs an (koscheres Essen, fleischloses Menu, usw.). Auf Wunsch werden Koranlesungen ab CD abgespielt und die Ausübung spezifischer Bräuche ermöglicht. Untersuchungen von Frauen werden strikt durch Frauen vorgenommen.

Kirchen

Besonders die Kirchen engagieren sich auf diesem Gebiet. Eine Vielzahl von Gruppen, Anlässen, mehrere Ämter für Migration und Integration sowie spezielle Informationsbeauftragte dokumentieren den Ernst des Anliegens.

Gerade von kirchlicher Seite wird immer wieder betont, wie wichtig es ist, von Mensch zu Mensch Brücken zu bauen. Neben all den manchmal etwas theoretischen anmutenden Anregungen von Politikern legen sie Gewicht auf das zwischenmenschlich Konkrete.

Einige Zitate: Madeleine Strub (Mission 21): „Ich gehe grundsätzlich davon aus, dass es wichtig ist, auf die Menschen einer anderen Kultur zuzugehen und ihnen zuzuhören... Dabei muss ich mir immer Rechenschaft darüber ablegen, ob ich alle "Antennen ausgefahren habe", auch diejenige, die mir signalisiert, wenn eine Frage zu weit geht. Die Menschen sind ja grösstenteils verunsichert...“

Walter Büchi, Leiter von tecum in der Kartause Ittingen: „Unbekannte Räume erschliessen sich – hoffentlich auf Gegenseitigkeit – vor allem in der Begegnung freundlich interessierter und unvoreingenommener Menschen. Dies wird aber dann am besten gelingen, wenn alle zuerst über ihren eigenen Glauben Bescheid wissen.“

Ähnlich Magdalena Zimmermann von der Mission 21 (Basel): „Im Umgang mit anderen Kulturen ist mir die eigene Kultur und eigene Identität immer wichtiger geworden... Mein Glauben ist gerade im interreligiösen Gespräch "bekenntnishafter" geworden und Zeugnis abgeben von meinem Glauben auch und gerade im interreligiösen Gespräch ist mir wichtig (obwohl ich einen explizit relativen Religionsbegriff vertrete). So ist aus dem interreligiösen Gespräch ein Gespräch über den jeweilig eigenen Glauben geworden. Dies habe ich von MuslimInnen gelernt, die mir gesagt haben: "Jetzt sag doch mal was über deinen Glauben und nicht über deine Toleranz".

Eine Reihe von Experimenten avisiert die Integration und den interkulturellen Dialog. Eines ist die Basler Mitenand – Gemeinde: Das ist eine (Kirch-) Gemeinde, die von Einheimischen und MigrantInnen gestaltet ist, sie feiert jeden Sonntag einen langen Gottesdienst mit vielen Liedern, mit Theater zu einem biblischen Text und einer Auslegung samt Fürbitte... Gerade da ist Zuhören, zuhören und nochmals zuhören angesagt.

Ruedi Dellsperger, Kirchengeschichtler in Bern, meint: „Interkulturalität ist schwierig aber möglich und birgt einen reichen Schatz an Erfahrungen...Voraussetzung ist eine neugierige, undoktrinäre Wahrnehmung.“ Kurz gesagt: Wertschätzung des Fremden und des Eigenen. Und ähnlich Hans Küng (ein Schweizer Theologe): „Eine einzige Weltreligion zu erhoffen,

ist eine Illusion, sie zu befürchten ist Unsinn. Nach wie vor verwirrend ist in der Welt von heute die Vielfalt der Religionen, Konfessionen und Denominationen, der religiösen Sekten, Gruppen und Bewegungen. Ein kaum überschaubares Miteinander, Durcheinander und Gegeneinander, das nicht auf einen Nenner gebracht werden kann oder soll.“

Andere Institutionen und Gruppen

Es gibt in der Schweiz eine Vielzahl von Institutionen, Initiativen, Gruppen, Komitees, die sich mit viel Fachwissen, Zeiteinsatz und der nötigen Öffentlichkeitsarbeit engagieren. Ich nenne einige nur mit dem Namen: Helvetas, Swissaid, Brot für alle, Caritas, HEKS, das Europäische Institut für interkulturelle und interreligiöse Forschung. *Und einige Details: die Unicef Schweiz hat einen Förderpreis Fr. 50.000 gestiftet für Projekte für Kinder zwischen 3 und 12 Jahren, welche das Verständnis zwischen Kulturen fördern. Hans Küng hat 1996 die Stiftung Weltethos Schweiz für interkulturelle und interreligiöse Forschung, Bildung, Begegnung gegründet. Die Interreligiöse Arbeitsgemeinschaft der Schweiz IRAS vereinigt in der Schweiz niedergelassene und tätige Organisationen und Institutionen mit religiöser und kultureller Zielsetzung, sofern sie den interreligiösen Dialog respektieren. Die IRAS versteht sich als Brücke der Verständigung zwischen Mehrheiten und Minderheiten, zwischen ausländischen und einheimischen religiösen Gemeinschaften, Institutionen, Kirchgemeinden und Behörden. Sie fordert würdige Kulturräume für alle und die Möglichkeit, die vorgeschriebenen Festtage der eigenen Religion feiern zu können.*

Fachleuten ist wichtig, dass die Integrations- und Begegnungsarbeit nicht nur von Schweizern für Ausländer sondern von den Ausländerinnen und Ausländer selber geleistet wird. Auch da geschieht viel Bemerkenswertes. Beliebt sind Quartierfeste: Türken oder Tamilen kochen für die Anwohner. Die meiste Integrationsarbeit in Basel leisten die Ausländerverbände selber. Etwas seltsam mutet dabei an, dass sie sich praktisch alle selbst finanzieren, während von der Basler Integrationspolitik die meisten Gelder an rein schweizerische Institutionen fließen.

Individuelle Initiativen

Von Mensch zu Mensch geschieht weit mehr, als öffentlich bekannt wird. Immer wieder haben Menschen, die ich interviewt habe, gesagt: das Entscheidende ist, die Anderen zu respektieren. Madeleine Strub meint: „Es ist wichtig, auf Ausländer zugehen und ihnen zuhören.“ Nach und nach setzt sich die Einsicht durch, dass „Multikulti“ nicht genügt. Es braucht echte „Be-Gegnungen“.

Magdalena Zimmermann von der Mission 21: „Ich idealisiere das Zusammenleben mit anderen Kulturen nicht... Immer wichtiger wird mir die Frage der Identität. Im Umgang mit anderen Kulturen ist mir die eigene Kultur und eigene Identität immer wichtiger geworden. Das Unterschiede, Fremdheiten verwischende Multikulti behagt mir nicht. Ich habe gelernt, meine Heimat zu schätzen - und daraus heraus kann ich nachempfinden, was anderen ihre Heimat bedeutet - und aus eigenen Fremderfahrungen nachempfinden, wie fremd es bei uns für Menschen anderer Kulturen ist... Wichtig ist mir auch, meine Grenzen zu spüren. Es gibt Dinge von anderen Kulturen, die ich als fremd stehen lassen kann. Bei vielen Wertfragen merke ich jedoch, dass meine Toleranz aufhört und ich vieles auch nicht tolerieren will (z. B. Mädchenbeschneidungen, Menschenrechtsverletzungen, keine Religions- und Gewissensfreiheit etc.).

Fazit:

Die Schweiz ist bekannt für ihre humanitäre Tradition. Diese lebt heute vielfältig in vielen Bereichen der Gesellschaft. Sie ist gefährdet durch ausländerfeindliche Stimmungen und Gruppen. Eine Integration von Menschen aus anderen Kulturen ist schwierig, wenn die Verständigungsmöglichkeit (gemeinsame Sprache) fehlt und wenn sich Schweizer oder Ausländerinnen und Ausländer selber abschotten. Z. Z. scheint eine interkulturelle Begegnung in den grossen Städten eher möglich zu sein als in ländlichen Gebieten. Im Ganzen gesehen gibt es eine Fülle hoffnungsvoller Ansätze.

Peter Kuster ist Pfarrer, Spitalseelsorge und CPT-Supervisor in der Schweiz

Reisebericht eines seelsorglichen Engagements in einer südafrikanischen multireligiösen Gesellschaft

Jan-Albert van den Berg - Arnold Smit

Sharmaine ist Inderin und ist im Hindu Glauben beheimatet. Eines Tages stirbt unerwartet ihr noch junger Ehemann, während sie ihrer Arbeit nachgeht. Sie und ihre Kinder leiden unter Schock, aber auch ihre Kolleginnen werden von den Ereignissen mitgenommen. Ich fühle mich durch das Gehörte aufrufen, ihrem Haus einen Besuch abzustatten. Ich will ihr helfen, mit dem Tod ihres Mannes zurechtzukommen. Während des Besuches wird der religiöse Hintergrund der Familie ersichtlich, vor allem durch die anwesenden hinduistischen Symbole. Sie erzählt von ihrem Verlust und dass es ihr unmöglich sei, den Kindern in deren Trauerprozess zu helfen. Sie kommt auf ihre Auseinandersetzung mit Gott zu sprechen. Mit ihrem Einverständnis betet ich für sie und ihre Kinder....

Die Reise aufzeichnen...

Der Titel dieses Beitrags – wie auch der narrative Fallbericht oben – deutet auf eine Reise. Die Metapher „Reisebericht“ weist darauf hin, dass wir verschiedene Aspekte einer Reise durch eine spezifische Landschaft aufzeichnen werden. Im Bewusstsein, dass es schon verschiedene Landkarten gibt und auch verschiedene Wege durch diese Landschaft hindurchführen, gestalten wir sie auf unsere Weise, indem wir sie in Bezug auf Religion und Spiritualität mit einem Netz von Längen- und Breitengraden überziehen. Der Bereich Religion setzt „...eine kulturelle Kodifizierung wichtiger spiritueller Metaphern, Erzählungen, Glaubensweisen, Rituale, soziale Praktiken und Formen von Gemeinschaft einer Volksgruppe voraus.“ (Griffith & Griffith 2002:17). Im übrigen wird Spiritualität aufgezeichnet als „... die Suche nach Bestimmung und Sinn im eigenen Leben“ (Damianakis 2001:23) Die Reise durch diese Landschaft wird fortlaufend durch narrative Fallbeispiele (Praxis) von Reisenden mit Pseudonym zur Sprache gebracht und wird fortlaufend beleuchtet von Perspekti-

ven theoretischer Reisetagebücher (Theorie), welche neue Akzente setzen, die wiederum die weitere Routenführung mitbestimmen werden (Praxis) (Browning 1991:84)

Die Landschaft der Reise

Wir befinden uns auf der Reise durch das noch junge südafrikanische, demokratische Staatsgebilde. Seine Landschaft wird markiert durch eine Konstitution, welche weiten Raum lässt für den optimalen Schutz der religiösen Rechte (Du Plessis 2002:228). Im Gegensatz zur Landschaft, die 1994 aufgegeben wurde, „ist das Land und seine Regierung nicht mehr christlich...die öffentlichen Rundfunkbetreibenden sind gehalten, die religiöse Pluralität der Bevölkerung zu reflektieren...Sogar das Erziehungsdepartement entfernte sich von den Versatzstücken der christlichen nationalen Ideologie“ (Kritzinger 2000:99).

Diese neue Landkarte Südafrikas, mit der Betonung eines multireligiösen Verstehens der Gesellschaft, ist in diesem Klassenzimmer entstanden. Westliche Christen drückten zuvor ihre Ideologie einer christianisierten Zivilisation den Gemeinden im ganzen Land auf, und die Schule war das Vehikel, mit dem diese institutionalisiert wurde (Van Niekerk 1982:104-109) Wir meinen, dass dies mit ein Grund war für die lange heftige Debatte über religiöse Erziehung im neuen Südafrika. Es schien, als ob die Schule zuerst von der christlichen Vorherrschaft hätte befreit werden müssen.

Während wir uns bewusst sind, dass religiöse Pluralität verschiedene Institutionen und Organisationen voraussetzt (Vos 2000:180), bleibt es ein Faktum, dass die Menschen in Afrika hoch religiös sind und dass die Religion die ganze afrikanische Gesellschaft nachhaltig beeinflusst. Moyo(2001:299) hat recht, wenn er schreibt: „ Es ist eine Lebenseinstellung, in welche die ganze Gesellschaft involviert ist, und somit ist sie identisch mit dem Leben selbst.“

Die Konsequenzen dieser grösseren Umwandlung haben zu der Entdeckung geführt, dass jene, welche sich früher bequem theologisch orten konnten, sich jetzt als Suchende mit unbestimmtem Ziel vorfinden, als Pilger unterwegs (Van der Meulen 2004: 62). Was das für Menschen bedeutet, die sich am christlichen Glauben orientieren, wurde schon zuvor im amerikanischen Kontext ausgesprochen von Gerkin (1986:16):

Das bedeutet, dass die christliche Sprache, welche bis dahin den Dingen ihre Bedeutung zugemessen, menschliche Handlungen und Haltungen evaluiert und menschliche Bestimmungen formuliert hatte, sich nunmehr als eine unter vielen vorfindet und nicht mehr übereinstimmende Legitimation für sich beanspruchen kann.

Als Christen und Christinnen beginnen wir uns bewusst zu werden, dass unsere Theologie gefährdet ist, wenn wir uns nicht neu positionieren können, oder mit unserer Metapher gesprochen, wenn wir nicht bewusst andere (religiöse) Reisende treffen wollen auf dem Weg in die Zukunft.

Vergleichbar mit der neuen südafrikanischen religiösen Landschaft haben sich auch die persönlichen Reisetagebücher der Autoren verändert. Beide waren zuvor Vollzeitpfarrer der Dutch Reformed Church während einiger Jahre, darnach wurde Jan-Albert Lektor an einer theologischen Fakultät mit ökumenischer Prägung. Arnold arbeitete zuerst als ökumenischer Gemeindeberater, wurde aber kürzlich Personalmanager in der Privatwirtschaft in einer Firma mit sehr komplexer Zusammensetzung der Belegschaft, die alle Glaubensrichtungen und Kulturen der Südafrikanischen Gesellschaft aufweist.

Unterwegs ...

Im Bewusstsein der Zerstückelung der alten Landkarten, welche eine ausgegrenzte, marginalisierte Welt darstellten, teilen wir die Meinung von Browning (2000:91), dass die Theologie „... sich in Zukunft vermehrt in einer pluralistischen Gesellschaft mit unterschiedlich religiös-kulturellen Ideologien darlegen muss, in verschiedenen kulturellen Disziplinen mit widersprüchlichen ethischen Lebensmustern.“

Wir meinen, dass wir uns diesen Herausforderungen am besten stellen, indem wir uns für die narrative, hermeneutische Route der

praktischen Theologie entscheiden (Gerkin 1986:20; Gerkin 1997: 111-113; Müller 2000: 17).

Unter anderem wird die Reise gesteuert von wichtigen paradigmatischen Umstellungen in der Landschaft der pastoralen Theoriebildung. Louw (1999:21-27) zeigt auf die Bewegung von einem individuellen Denkansatz hin zum Beachten der Kontexte; vom Erklären der Probleme aus einem einseitigen Blickwinkel hin zu einem hermeneutischen Verstehen; vom Kerygma hin zum Konstruieren und Erzählen von Geschichten, und von einer einseitig professionellen Gewichtung hin zu einem kollektiven Füreinander Sorgen.

Indem die narrative, hermeneutische Praktische Theologie gewählt ist, wird die Landschaft in postmoderner Einfärbung erlebt, in welcher es Raum hat für Vielfalt und Verschiedenheit der Kultur (Singh und Kotzé 2002:183). Schon ganz am Anfang der Reise durch die neue Landschaft von Südafrika wird die „Hinwendung zu Beziehungen“ (Grenz 2003:252) zu einem Akzent mit spezieller Bedeutung. Indem Beziehungen akzentuiert werden, deutet die Kompassnadel auf mehr als nur auf ein Sich Treffen, in Wahrheit deutet sie auf ein tiefes Engagement füreinander (Müller 1996:15).

Diese theologische Route erhält eine weitere afrikanische Nuance, wenn die metaphorische Art zu Glauben stark herausgestrichen wird. „In Afrika sind Metaphern tief eingebettet in eine Kultur, welche durch eine spirituelle Welt und ein gemeinsames Bewusstsein für Mit-Menschlichkeit (ubuntu)“ Louw 2004:32) bestimmt wird.

Wir realisieren diese Reise in einer postmodernen Landschaft und benutzen den sozialen Konstruktivismus als Vehikel (Müller 200: 56-59).

Wir behaupten nicht, dass dies das einzig mögliche Vehikel sei, wir glauben aber, dass es massgeschneidert ist für diese bestimmte Reise. Es ist unsere Überzeugung, dass dieses Vehikel genau angepasst ist an das Terrain der Hermeneutik und an das Verstehen der menschlichen Kartenherstellung als einer naturgemäss systemischen. Sozialer Konstruktivismus entspricht dieser Reise, weil er den Dialog fördert (Gergen 2002:283) auf die Weise, welche Platz macht für „...die Herausforderung, über die Grenzen hinweg zu kommunizieren zwischen verschiedenen Denominationen und verschiedenen religiösen Gemeinden“ (Schweitzer 2002: 176). So ausgerüstet starten

wir unsere Reise durch Südafrika auf einem zweispurigen Weg, wobei eine Spur uns ermöglicht, den Geruch des kontextuellen Staubes wahrzunehmen, und die andere Spur uns zur Verbindung eines Netzwerkes von Beziehungen führt.

Auf der Reise der Begegnungen durch Dialog – ein mögliches Reisen...?

Ich hatte ein Erstgespräch mit Donovan, einem Inder mit Hinduglauben. Er erzählte mir seine Ehegeschichte. Er wusste selbst nicht, warum er dies tat, hatte er sie zuvor doch noch niemandem mitgeteilt. Heute Morgen hatten wir ein zweites Gespräch. Es handelte sich um seine kranke Tochter. Vor einer Woche verstörte sie alle mit plötzlichen Anfällen. Er und seine Frau hatten einen bösen Geist in Verdacht, der von ihr Besitz nahm. Deshalb holte er religiöse Hindugeistliche, um für sie zu beten. Donovan holte aber auch noch eine medizinische Diagnose ein, welche besagte, dass das Mädchen an Epilepsie litt. Es ist offensichtlich, dass sich Donovan, sowohl gebunden an Kultur und Religion, auf zwei Spuren bewegt: einerseits muss das Kind regelmässig seine Medizin einnehmen, andererseits muss der böse Geist mit Gebeten unter Kontrolle gehalten werden.

Ich diskutierte mit Donovan die Rolle der Spiritualität und versuchte ihm dabei klar zu machen, dass man in der Tat empfänglich sein soll für Möglichkeiten, durch welche die Krankheit und ihre Begleiterscheinungen optimal behandelt werden können. Ich erzählte ihm von der Leukämie unseres Sohnes und deren dreijähriger Behandlung, zeigte auf, wie wir die Verantwortung für den Glauben nicht auf den Sohn übertragen hätten, wir hätten es vielmehr auf uns genommen, Assistenten der Kraft zu werden, die er brauchte, um seine Gesundheit wieder zu erlangen. Die ganze Zeit war mir bewusst, dass Donovan im Hinduglauben beheimatet ist, und ihm war klar, dass ich christlich orientiert bin.

In der möglichen Beschreibung, wie ein Christ sich zusammen mit anderen auf den Weg macht in einer multireligiösen Gemeinschaft in Südafrika, wie eben beschrieben in Donovans Geschichte, entwickeln wir eine experimentelle Theologie, innerhalb welcher ein fortlaufender Dialog zwischen Text und Kontext vorausgesetzt wird. (Bosch 1991:427).

Wer das Gebiet der interkulturellen und interreligiösen Kommunikation betreten will, muss „...Toleranz, gegenseitigen Respekt und auch gegenseitige Wertschätzung“ (Schweitzer 2002:176) leben. Die Koordinaten dieses Konzepts sind für uns in der christlichen Gastfreundschaft vorgezeichnet:

Gastfreundschaft meint, den fremden Menschen in unsere Privatsphäre einzulassen, ob das nun heisst in den Raum des eigenen Heims oder in den Raum der persönlichen Mitmenschlichkeit. Wenn wir dies tun, ereignen sich wichtige Wandlungen... Einem fremden Menschen Gastrecht gewähren, gibt uns die Möglichkeit, unser eigenes Leben neu in den Blick zu bekommen durch die Augen des anderen (Palmer 1992:69).

Wir setzen unseren Fuss auf dieses neue Terrain mit weiteren Gesprächspartnern und lassen uns dabei gerne führen von Schweitzer (2002:177-178) und Griffith & Griffith (2002:30-46). Sie haben ganz bestimmte Wegzeichen angebracht auf der Route der Kommunikation.

Einander zuhören beim Erzählen der eigenen Geschichte(n)

Zentral für den ersten Teil einer möglichen Gesprächsrouten ist die Bedeutung der Metapher des Erzählens. Diese setzt voraus, dass unsere Geschichten unser Leben bestimmen. Dass die Geschichten selber bestimmt sind vom Kontext, dass sie von Natur aus vielschichtig sind mit vorherrschenden und alternativen Beschreibungen, und dass der Erzähler der beste Führer seiner eigenen Geschichte ist (Griffith & Griffith 2002: 83-84).

Beim Zuhören solcher Geschichten kann der wirkliche Inhalt nur gehört werden, wenn die Gesprächspartnerinnen miteinander losziehen in einem gemeinschaftlichen Engagement einer Pilgerreise hin zu einer neuen Deutung (Griffith & Griffith 2002:23).

Indem man sowohl biographischen und autobiographischen Stoff benützt, werden die Diskurse von Person und Kultur miteinander ins Gespräch gebracht auf eine nichtbedrohliche Art. Im Wiedererzählen und Hören auf die je eigene Geschichte werden von den Gesprächspartnerinnen die verschiedenen Diskurse und daraus resultierende Rollen gemeinsam

identifiziert (Freedmann & Combs 1996: 42-43; Burmann & Kotter & Levette & Parker 1997:2). Vor allem die verhindernde Weise von kulturell bestimmten Diskursen (Lester 1995:137; De Lange 2004:38) wird so offenbart, um neuen Raum zu schaffen für die Entwicklung eines neuen Verständnisses (Freedmann & Combs 1996: xiv-xv; Griffith & Griffith 2002: 75).

Wie dieses neue Verständnis entdeckt werden kann, zeigt uns das folgende Gespräch. Eine Frau kommentiert mit harten Vorurteilen die kürzlichen Explosionen in London. Der Seelsorger versucht ihre sehr dominante Beschreibung des islamischen Glaubens mit Alternativen zu erweitern:

Am 13. Juli 2005 betritt Susan mein Büro mit einer Zeitung in der Hand. Offensichtlich sind fundamentalistische Muslime verantwortlich für die Explosionen in London, durch welche 50 Menschen das Leben verloren haben. Als Christin ist sie aufgebracht und fragt sich, was das für eine Religion sei, die Menschen als Selbstmordattentäter mobilisiere.

In der nachfolgenden Diskussion erkunden wir, wie Vorurteile entstehen. Wir kommen darauf, dass es auch noch andere Beschreibungen gebe von Menschen muslimischen Glaubens.

Die Diskussion hat Susan geholfen, ihrerseits alternative Beschreibungen für das Wort „christlich“ zu finden.

Einander im Gespräch bestätigen

Unterwegs zu möglichen Begegnungen ist es wichtig, sich auf den anderen Menschen einzulassen (Müller 1996:16).

Das Sich aufeinander Einlassen wird gefunden in den verschiedenen Reliefs und Geländeformationen, von wo " ...wir sehen, dass alle ‚Andersartigkeit‘ im vergleichenden Prozess ‚eins‘ wird" (Gergen 2002:288). Der Charakter dieses Sich aufeinander Einlassens wird wie folgt gefüllt:

Was man mitbringt zu einer echten Begegnung ist nicht vor allem ein Bündel von Kommunikationstechniken, sondern sich selber, noch präziser, die persönliche Tiefe, die man teilen will. Diese Tiefe entwickelt man durch ein totales Engagement für andere, für das Leben, für Gott (Pembroke 2002:13).

Indem wir uns auf andere einlassen, entdecken wir erst, dass es einen Unterschied gibt zwischen nur Zuschauenden und denen, die sich aktiv am Prozess von Hingabe und Anteilnahme beteiligen. Erst dann machen wir in unserem Leben ernst damit, dass der Fremde eine mögliche Lehrerin sein kann.

Gott benutzt die Fremde, den Fremden, um uns von unseren hergebrachten Meinungen loszuschütteln, um die Schuppen weltlicher Vorurteile von unseren Augen zu wischen. Gott ist eine Fremde, ein Fremder für uns, wir riskieren, dass wir ihre/seine Wahrheit verpassen, wenn wir ihn/sie domestizieren und zu einer/einem Vertrauten degradieren (Palmer 1992:59).

Darum ist die Art und Weise unseres Engagements für andere nicht aus einer Machtposition heraus oder aus einer Wissenshaltung geprägt, sondern wir sind empfänglich, grossherzig und lernfähig. Das heisst nun keineswegs, dass Seelsorgende unwissend wären (Freedman & Combs 1996:44) oder keine Ausrichtung im Glauben hätten, welcher aus einer christlichen Grundhaltung heraus eine Perspektive auf die Welt anböte (Bosch 1991:9). Das heisst nun aber, dass wir uns entschieden haben, voll engagiert mit anderen zusammenzuarbeiten und uns Raum gönnen, uns auf Fragestellungen einzulassen, offen zu sein und uns zu verwundern als unsere wichtigen Gefühle (Griffith & Griffith 2002:48). Unter anderem führt es uns dahin, weniger Fragen zu stellen als vielmehr peinlich genau hinzuhören, was andere sagen (Freedman & Combs 1996: 44-45)

Das Entdecken möglicher Gesprächsstrukturen

Francois betritt mein Büro. Er hat die Nachricht erhalten, dass Miriam Letswayos Vater gestorben ist. Miriam ist Teammitglied. Sie hat noch keine Kenntnis vom Todesfall, und er hat die Aufgabe, ihr die Nachricht zu eröffnen. Bis dahin hat er so etwas noch nie machen müssen, und er ist sehr unsicher. Ich meine, dass er sofort eine ihrer besten Freundinnen herbeirufen soll, um uns zu unterstützen. Sie wird am besten wissen, wie Miriam geholfen werden kann. Aus früherer Erfahrung weiss ich, dass Schwarze mit einer Todesnachricht anders umgehen als Weisse. Sie weinen anders als wir Westlichen und sie helfen sich anders. Fran-

cois und ich erleben, wie schwarze Freunde und Kolleginnen an Miriams Kummer Anteil nehmen. Mit Körperkontakt und ermutigenden Worten wird Miriam beruhigt, bis sie über das Geschehen berichten kann. Einige weisse Mitarbeiterinnen versuchen auch, Miriam zu beruhigen, wohl in einer formaleren und distanzierteren Weise. Ich spüre, dass wir den heiligen Boden einer anderen Kultur betreten. Wir müssen noch viel lernen...

Wir finden den Hintergrund des Entdeckens möglicher Gesprächsstrukturen in Palmer's (1992: 46) Unterscheidung zwischen „öffentlichem Raum“ und „öffentlichem Mythos“. „Öffentlicher Raum“ beruft sich auf Räume, in welchen Menschen sich der Anwesenheit Fremder bewusst werden können und sich auf gegenseitige Verpflichtungen einlassen können. „Öffentlicher Mythos“ beruft sich auf die Weltanschauung, in welcher Menschen die Möglichkeit bekommen, ihre eigene Befindlichkeit zu definieren. Die Metapher „Regenbogen Nation“ bedachte Südafrika mit einem solchen Mythos. Es bleibt eine Herausforderung für die christlichen Kirchen und andere religiöse Gruppierungen, eine solche Befindlichkeit den Bewohnern Südafrikas anzubieten, damit sie so die Fähigkeit erlangen, ihren eigenen Kontext zu verstehen.

Im christlichen Kontext meinen wir, dass nur schon eine Anerkennung, - nämlich dass wir erkennen müssen durch unsere Verpflichtung füreinander, dass „die Wirklichkeit eine Fremde ist und sogar vielschichtiger, als wir uns je ausgemalt hatten...“ (Veldsman 2000:159) – für den Prozess schon eine grosse Hilfe ist. In einem multikulturellen Südafrika, welches sich auch multireligiös ausrichtet, fokussieren wir Seelsorgenden auf Demokratisierung der Seelsorgestrukturen, um Offenheit und Respekt zu erleichtern (Griffith & Griffith 2002:36). Die Demokratisierung des seelsorgerlichen Gesprächs verlangt ein Gespür für die Ausgewogenheit von Macht in Gesprächen, in welchen es nicht darum geht, den Gesprächspartner zu verändern, vielmehr die Geschichten der anderen zu verstehen. Dieser neue Raum wird betreten – aufgezeigt im vorausgehenden narrativen Fallbeispiel – indem wir fortwährend miteinander nach der Deutung von Metaphern und Ritualen suchen, um wichtige Lebensaufgaben zu verstehen (Louw 2004: 38). Das heisst, dass ein einziges Gespräch nie genug sein kann, aber dass das erste, das zweite, das zehnte zu einer neuen Entde-

ckung führt, welche nach Erklärung verlangt und ausgesprochen werden will.

Die eigene Situation hinterfragen

Nur eine Gesprächspartnerin vermag meine Voraussetzungen zu hinterfragen, indem sie ihre eigene Ausgangslage einbringt, welche mit der meinen ins Gespräch kommt. Das Hinterfragen der eigenen Ausgangslage schafft die Voraussetzung, die andere/den anderen aus einer Position heraus zu hören, die nicht schon alles zu wissen meint. (Freedman & Combs 1996: Morgan 2000:2). Indem wir uns selber hinterfragen, erkunden wir den Einfluss kultureller Werte und Normen, welche unsere persönliche Identität und unser Selbst-Bild bestimmen (Müller 2000: 17-18). Wenn wir der eigenen Lebensphilosophie auf die Spur kommen wollen, kann der Blick in die Vormoderne, in die Moderne und die Postmoderne für das Gespräch äusserst wichtig sein (Hendriks 2004:56).

Wir mit unserer Geschichte laufen Gefahr, dass wir der Macht eben nicht entsagen wollen, sondern nur versuchen, das Gebiet zu wechseln, in welchem wir unsere Macht ausüben wollen. Das christliche Ethos gestattet dies nicht.

Wir erkennen die Bedeutung dieser Aussage für die Seelsorge und lassen deshalb Arnold dazu seine Meinung äussern:

Seit kurzem arbeite ich als Theologe in der Privatwirtschaft. Da bin ich umgeben von der kulturellen und religiösen Vielfalt der südafrikanischen Gesellschaft. Dies bringt mich oft zum Reflektieren meiner theologischen Wurzeln. Ich bin angewiesen worden, meinen christlichen Glauben zur Sprache zu bringen, ihn zu verteidigen, auch zu bezeugen, was ich glaube. Diesen Weg habe ich selber an andere weitergegeben als predigender Pfarrer. Jetzt lebe ich in dem Kontext, für den ich (die Christen) so viel Rat wusste und ich merke, dass es um ganz anderes geht: es geht darum, den Menschen einfühlsam zu begegnen. Das ist der Test in Bezug auf die Frage, ob ich von anderen eingeladen werde, ihre Reiseberichte zu vernehmen. Ich vermute, dass ich von den „anderen“ nicht angefragt werde, weil ich „den Weg“ kenne, sondern weil ich versuche, ein einfühlsamer Mitreisender zu sein.

Wenn wir weiter darüber sinnen, was es bedeuten könnte, so ein einfühlsamer Mitrei-

sender zu sein, machen wir uns Gedanken über die Botschaft Christi in Bezug auf die multi-kulturelle und multireligiöse Umgebung. Was können wir ableiten von der Geschichte Christi in Bezug auf Grenzen überschreiten, Verhalten gegenüber Fremden, Gastfreundschaft und dem Dienst an anderen? Metaphorisch gesprochen, im Bild des Weinstocks von Joh. 15, ist es vielleicht der Schmerz des interkulturellen und interreligiösen Aufpfropfens, dass wir fälschlicherweise versuchen, am Weinstock der Dogmatik Frucht zu bringen, was unsere Bemühungen mit anderen Kulturen und Religionen so einschränkt. Wir brauchen einen Wurzelstock, der uns befähigt, mit anderen zusammenzuleben und einen Lebensraum im Stile Christi zu schaffen. Dafür müssen wir selber eingepropft sein in einen anderen Wurzelstock namens Christus. Vielleicht gibt gerade der christliche Lebensstil in seiner besten Lesart unter allen Religionen eine unerwartet passende Ausrichtung, mit welcher wir in und für Verschiedenheit leben können. Darum kann Forward (2000:252) sagen:

- Ich habe den Glauben gewonnen,
- dass die Praktische Theologie für Gottes Vorsehung für die ganze Schöpfung steht, mich eingeschlossen;
- dass das Leben dem Eindruck offen steht, dass Gott die anderen und mich leitet;
- dass religiöser Glaube und Gehorsam unbegrenzt erweiterbar sind;
- dass der Pluralismus sich mit der verunsichernden Verschiedenheit von Bedeutungen und Zielen abmüht.

Wir bestätigen solcherart, dass der Glaube an Gott genau davon handelt, die gebrochene Existenz und das fragmentierte Sein durch die Versöhnung mit den so genannt Fremden zu überwinden (Palmer 1992:26). Das ist genau, was Paulus meint, wenn er die urchristlichen Glaubensfrüchte unter das zentrale Thema von Gottes Gnade stellt (Apg. 17,26) und die Frohe Botschaft zum Ort wird, wo Menschen mit ihren verschiedenen Erfahrungen von Gott angenommen sind (Vos 2000:181). Für uns Christen heisst dieser Ort „eine Gemeinschaft von Mitfühlenden“ (Palmer 1992:87) mit dem Wissen darum „...dass wir das tiefe Einssein mit anderen nicht in deren Umarmen finden, sondern indem wir uns von Gott umarmen lassen“ (Palmer 1992: 109).

Miteinander neue Horizonte finden und schaffen

Indira, eine Inderin und Anhängerin des Dalai Lama, suchte mich auf, weil sie getadelt worden war in Bezug auf exzessive Telefonbenutzung während der Arbeitszeit. Sie erlebte dies als Infragestellung ihrer Integrität. Sie redete frei heraus über ihre religiöse Hingabe. Sie erzählte mir von ihren wöchentlichen Besuchen im spirituellen Zentrum, was in den Gemeinschaftszentren getan wird und von ihrer Passion leidenden Menschen gegenüber. Zusammen erwogen wir Strategien, wie sie über ihre Motive aufklären könnte, dass sie nämlich das Telefon während der Arbeit in verantwortungsvoller Weise benützt habe.

Wir überlegten uns, wie sie andere überzeugen könnte, dass sie integer sei und volles Vertrauen verdiene. Ich bekam den Eindruck, dass sie sogar ihren Teil an den sozialen Anlageprojekten der Firma beitragen möchte.

Es wird klar, dass durch das Gespräch beide Partner ihre je unterschiedliche Welten, ihre Vorurteile und Motive verstehen lernen. Das hilft übrigens nicht nur, einander besser zu verstehen, es eröffnet auch neue Perspektiven auf ein grösseres Verständnis von Leben hin. Im Entdecken neu verschmolzener Verstehenshorizonte (Gerkin 1986:101), wird ein Schwebezustand geschaffen, welcher hinführt zu einem „...’Übergangsraum’, als einer Erfahrungsdomäne, die eine Brücke baut von der internen, subjektiven Welt eines Individuums zu der Realität, wie sie die externe, objektive Gesellschaft erlebt“ (Griffith & Griffith 2002: 25).

Und noch einmal die Reise fortsetzen

Oft wird das Navigieren durch multireligiöse Gesellschaften verkompliziert durch ausgefahrene Routen, welche keine neuen Sichtweisen eröffnen und nur zu schon bekannten Problemgebieten mit weiteren Erosionen führen. Metaphern, die zur Auswahl stehen, sind oft verengt. Eine solche ist die Bergmetapher. Sie sieht die verschiedenen Religionen wie verschiedene Wege, die auf denselben Berggipfel führen. Die Dringlichkeit, neue Wege zu bereisen, könnte doch erfordern, dass man die Karte in eine andere Richtung dreht. So würde klar, dass Karten nicht nur Wege auf einen einzigen Berg beschreiben, sondern dass „ sie in Wirk-

lichkeit möglicherweise unterschiedliche Berge hoch führen...“ (Forward 2000: 252).

Auf der Reise durch die gebirgige Landschaft der neuen Situation Südafrikas ist es gerade der/die Fremde, welche unsere etablierten Gesichtspunkte herausfordert (Palmer 1992: 59) und uns dahin führt, wo wir unser Augenmerk als Christen nicht nur auf die Identität der anderen ausrichten, sondern uns selbst verstehen wollen. Im Reflektieren der eigenen Identität entdecken die Christen, dass „es eine Demarkationslinie gibt. Nur liegt der Fokus nicht darin ‚die Grenzen zu erhalten‘, sondern sich der eigenen Mitte noch einmal zu vergegenwärtigen. Die Mitte einer Person, welche sich als neues Geschöpf in Christus versteht, ist durch Ausgrenzung festgelegt, aber um die Mitte herum ist Raum für Anderssein“ (Volf 1997: 66).

Wir fragen uns während der Fortsetzung unserer Reise der Begegnungen durch Dialog, ob das nicht gerade die Auswirkung ist, welche Afrika auf uns hat. Das Nichteintreten auf einen Diskurs miteinander ist nur gerade bei westlich geprägten Diskursen üblich, wo wir um die saubere Formulierung von Wahrheit ringen. Anders eine „Ubuntu“ bezogene Diskussion; da gibt es Raum und Zeit für gegenseitige Einflussnahme. Da gibt es Raum für Geschichten, durch welche die Weisheit genährt wird durch all das, was wir von andern und der Umgebung aufnehmen (Moyo 2001: 299).

Für uns ist der oben erwähnte Reisebericht eine Einladung, von Zeit zu Zeit auf die Reise

zu gehen in der multi-religiösen Landschaft Südafrikas, um vielleicht „einmalige Antworten für kontextuelle Aufgaben“ (Smit 2001:10) zu finden. Als Reisende versuchen wir, uns einen Reim zu machen auf die unterschiedlichen Erzählungen, indem wir in einem gemeinsamen Verstehenshorizont verschmelzen.

In dieser Gemeinsamkeit finden wir die Bedeutung der Seelsorge mit Gerkin (1986: 64), wenn er schreibt: „Das praktisch theologische Denken beabsichtigt immer, dem Leben eine Umwandlung zu ermöglichen.“

Dr. Jan-Albert von den Berg, Senior Lecturer, Dept of Practical Theology, Faculty of Theology, University of the Free State, Bloemfontein, South Africa. E-mail: vdbergja.hum@mail.uovs.ac.za

Dr. Arnold Smit, HR Executive, Channel Life Ltd, Johannesburg, South Africa. E-mail: Arnolds@channel.co.za

Übersetzung: Marianne Reifers

Leben in multikulturellen und multireligiösen Gesellschaften: Beispiel Ghana

Charles K. Konadu

Einleitung

In diesem Papier möchte ich darauf schauen, wie sich unsere Welt zu einem globalen Dorf entwickelt. Dabei konzentriere ich mich auf den Wenchi-Distrikt in Ghana, wo ich jetzt fast vier Jahre gearbeitet habe. Ich möchte dabei die kulturelle und religiöse Situation untersuchen. Dabei wil ich auch die staatliche Einstellung zu Kultur berühren. Ich werde dazu eine christliche Antwort geben. Ich werde auch kurz kommentieren, wie ich die beiden Szenarien, die ich zu Anfang schildere, sehe. Ich werde enden mit einigen allgemeinen Bemerkungen.

Joyce

Joyce ist 27 Jahre alt und stammt aus Wenchi. Sie ist eine Sekretärin in einer Abteilung der Regierung. Sie ist Methodistin. Sie ist seit vier Jahren mit Ali verheiratet, der 45 Jahre alt und ein wohlhabender muslimischer Geschäftsmann ist.

Ali kommt aus dem Stamm der Dagaati (aus dem Norden von Ghana). Er wurde in Wenchi geboren und besuchte die Grundschule der methodistischen Kirche. Vor der Hochzeit äußerte Joyce ihre Besorgnis, ob sie ihre Religion ausüben könne und wegen weiterer Frauen. Da versprach Ali, dass sie in ihrer Religionsausübung frei sei und das er monogam bleiben werde.

Die Familie von Joyce war wegen der Eheschließung geteilt, aber der Vater, der selbst zwei Frauen hatte, und einige Tanten, die von Ali besondere Aufmerksamkeiten erhalten hatten, unterstützten die Ehe vehement.

Kirchliche Autoritäten wiesen Joyce auf die Gefahren einer Mischehe hin. Sie kam nicht zu dem kirchlichen Ehevorbereitungsprogramm vor der Ehe.

Vier Jahre lang gab es keine Probleme in der Ehe. Aber kürzlich wurde Joyce durch die Nachricht geschockt, dass Ali vorhabe, eine 23 jährige Frau zu heiraten, mit der ein Kind

habe. Sie ist jetzt meist depressiv. Einige Familienmitglieder sind überrascht über ihre Einstellung, da es kein Problem sein sollte, wenn er eine zweite Frau heiratete, wenn er sie nur gut versorgte. Einige Gemeindeglieder sagen: "Es geschieht ihr recht!" Sie überlegt, ihre Arbeit in Wenchi aufzugeben und zu ihrer älteren Schwester nach Accra zu ziehen.

Clement

Clement ist 45 Jahre alt, ein Katholik, vom Stamme der Frafra (aus dem Norden Ghanas). Er ist Nachtwächter in einer pädagogischen Einrichtung in Wenchi. Er und seine Familie leben in einem Haus in einem Compound (mit mehreren Häusern) zusammen mit fünf anderen Familien, die aus unterschiedlichen Stämmen kommen (Wenchi, Ashanti, Badus und andere). Der Grundbesitzer ist ein reicher Muslim, der halb Dagomba (ein Stamm aus dem Norden) und halb Bono (ein Stamm in Brong Ahafo) ist. Die beiden Hauptreligionen im Compound sind Christentum und Islam.

Nach der Geburt des 5. Kindes im letzten Jahr hat die Frau von Clement seltsame Verhaltensweisen mit tiefer Depression und Gewaltausbrüchen gezeigt. Tagelang konnte sie im Hause bleiben, ohne mit jemandem zu sprechen, weder zum Ehemann noch zu den Kindern. Während dieser Zeiten haben einige Frauen für die Kinder gesorgt, vor allem für das jüngste. Die Ehefrau sprach ohne Zusammenhänge und beschimpfte jeden und jede in Sichtweite. Manchmal zeigte sie enorme körperliche Kräfte. Mit ihren 60 kg blockierte sie die Tür zu dem Schlafzimmer und ließ niemanden hinein. Nicht einmal drei Männer konnten sie wegschieben.

Der Grundbesitzer wurde wegen dieses Verhaltens alarmiert. Er nötigte den Ehemann, medizinische Hilfe zu suchen. Als aber der Ehemann damit nicht einverstanden war, gab der Grundbesitzer Geld für medizinische Betreuung. Clement nahm das Geld, aber er konnte seine Frau zunächst nicht in die psychiatrische Klinik bringen. Es dauerte etwa 10

Tage. Die Frau nahm die Medizin, die ihr verordnet war, nach zwei Tagen nicht mehr.

Das destruktive Verhalten hielt an. Dann nahm der Ehemann sie zu einem Gebetstreffen in einem Camp mit. Aber sie weigerte sich nach dem zweiten Treffen. Clement meint, dass die Lösung darin liegt, sie in ihre Heimatstadt, die 400 km von Wenchi entfernt liegt, zu ihren Verwandten mitzunehmen. Er meint, Besuche bei traditionellen Heilern und traditionelle Rituale lösten das Problem. Als letztes habe ich gehört, dass die Mitbewohner Geld für die Fahrt gespendet haben.

Mischehen

Ich könnte weitere Beispiele aus unserer multikulturellen und multireligiösen Gesellschaft bringen. Es gibt in ghanaischen Familien immer noch eine Abneigung dagegen, Söhnen und Töchtern zu erlauben, über die eigene ethnische Herkunft hinaus zu heiraten. In einer Untersuchung¹ von 1987 habe ich gezeigt, dass unter hoch ausgebildeten Studentinnen und Studenten nur 27% der Männer und 31% der Frauen eine ethnische Mischehe stark befürworteten. Die anderen waren bedingt dafür oder lehnten sie ab.

Die Gründe für eine Ablehnung einer ethnischen Mischehe beinhalten Folgendes:

- die Erbregelungen (ob jemand aus dem matrilinearen oder patrilinearen System kommt)
- die Unterschiede zwischen den Stämmen
- die Art des Kinderkriegens und der Namengebung
- die Weise, wie der Ehekontrakt geschlossen wird
- die unterschiedlichen Sprachen
- die Beerdigungspraktiken
- ethnische und tribale Stereotypen über die anderen – und anderes mehr.

In Ghana mit seinen 20 Millionen Menschen gibt es 50 Sprachen. Eine dieser Sprachen, Akan, wird von 42% als erste Sprache gesprochen und von einem hohen Prozentsatz als zweite Sprache. In Akan selbst gibt es mehrere Dialekte. Meine Frau und ich sprechen Akan, aber in verschiedenen Dialekten. Sie

¹ Perception of Ghanaian Christian College Students Regarding Marriage as Fundamental to Pre-marriage Programme

spricht Kwahu, ich selbst Ashanti. Unsere Heimatstädte liegen etwa 120 km auseinander und wir beide gehören der matrilinearen Kultur an. Wir beide haben unsere Kinder in Accra bekommen und aufgezogen, in der Hauptstadt, eine völlig heterogene Stadt, wo die Einheimischen Ga sprechen. Jetzt haben unsere Kinder Schwierigkeiten zu sagen, woher sie kommen. Vor 50 Jahren hätten sie ohne weiteres gesagt, dass sie von dem Ort ihrer Mutter kommen – weil sie ja aus einem matrilinearen Stamme kommen.

Inzwischen zwingen Modernisierung, Industrialisierung, Urbanisierung, Ausbildung, Mischehen, Migration und andre Kräfte die Menschen, ihre ethnischen und religiösen Hintergründe zu überprüfen.

Mein Sohn in den USA ist mit einer Frau vom Stamme der Fanti verlobt, die ebenfalls in den USA lebt. Von wo werden ihre Kinder kommen? Wenn in Zukunft eines ihrer Kinder eine Person aus Nigeria heiratet, die in den USA lebt, von wo werden die Enkelkinder kommen?

Leben in multikulturellen und multi-religiösen Gesellschaften – eine globale Fragestellung

Es wird behauptet, die heutige Welt sei ein globales Dorf. Diese Aussage kann mehrere Bedeutungen haben und vielfach interpretiert werden. Eine der Bedeutungen und Interpretationen könnte sein, dass mit der Entwicklung eines effizienten Kommunikationsnetzes jeder Teil des Globus davon zeitgleich informiert werden kann, was in einem anderen Teil vor sich geht. Dadurch wird die Welt kleiner. Zusätzlich können sich durch die Reisemöglichkeiten Menschen unterschiedlicher Kulturen und Religionen mischen und zusammen an bestimmten Orten leben. Distanzen und Orte sind keine großen Hindernisse mehr, Informationen und Erfahrungen auszutauschen.

Viele Gesellschaften in der Welt bestehen heute aus Menschen von unterschiedlichen ethnischen, religiösen, sprachlichen und geografischen Regionen der Welt. Menschen waren und sind in Bewegung und sie nehmen mit sich die Kulturen und Religionen, in denen sie aufgewachsen sind. Das Zusammentreffen dieser Kulturen und Religionen in neuen sozialen Gefügen erfordern neue Lebensbeziehungen. Menschliche Identitäten werden dialogisch gebildet, durch unsere Beziehungen zu anderen. Wenn wir mit anderen leben und von-

einander lernen, vor allem von denen, die anders sind als wir, werden wir toleranter, wir nehmen uns gegenseitig an und arrangieren uns mit ihnen.

In einer multikulturellen und multireligiösen Gesellschaft sollten Menschen aus verschiedenen ethnischen, kulturellen und religiösen Ursprüngen in Harmonie zusammen leben. Aber ist das immer der Fall? Das Wort „Multikulturalität“ wurde in den 1960iger Jahren geschaffen, um die offizielle Regierungspolitik der des kanadischen „Mosaik“ zu definieren, die Einwanderer ermunterte, ihre kulturelle und ethnische Besonderheit als ein Zeichen ihrer Identität beizubehalten. Die Definition vom Multikulturalität hat sich über die Jahre hinweg geändert und wird jetzt weitgehender gebraucht, wo ethnische und kulturelle Unterschiede festgestellt werden. Multikulturelles und multiethnisches Zusammenleben benötigt gegenseitige Toleranz der verschiedenen ethnischen Gruppen und setzt einen geringen Grad von Vorurteilen und Diskriminierung voraus. Leben in einer multikulturellen und multireligiösen Gesellschaft erfordert eine „Differenz-Blindheit“. Multikulturelle und multireligiöse Gesellschaften setzen eine Basis voraus, dass alle Menschen frei, gleich und fähig sind, ihre eigene Lebensweise zu wählen, die zu ihrer Wohlfahrt führt. Daher sollten ethnische, kulturelle und religiöse Unterschiede geachtet und beibehalten werden. Diese Grundannahme, dass alle Menschen frei und gleich sind, ist eine Herausforderung und wird nicht einfach von allen ethnischen und religiösen Gruppen geteilt – auch nicht in den gleichen Gesellschaften.

Der Wenchi-Distrikt – die Situation der Stadt Wenchi

Der Wenchi-Distrikt ist einer der 19 Verwaltungsdistrikte in der Brong Ahafo Region Ghanas (in Ghana gibt es 10 Regionen). Der Wenchi-Distrikt ist Teil der Zone, wo der Regenwald in die Savanne übergeht. Es gibt zwei Jahreszeiten mit einem durchschnittlichen Regenfall von 133 mm. Die durchschnittliche Temperatur beträgt 32° C.

Die Bevölkerungsanzahl wird nach der Volkszählung von 2000 auf etwa 173.000 geschätzt mit einer Wachstumsrate von 2,6%. Die Stadt Wenchi hat 28.100 Einwohner. Die größten indigene ethnische Gruppen sind die Bonos, Banda, Mo, Nafana und Nkoran. Durch Migration gibt es auch andere Gruppen wie die Wangaras, Mossis und Mandes (aus der Sahel-

zone). Die drei religiösen Hauptgruppen im Distrikt wie in der Stadt sind Christen (60%), Muslime (20%) und Mitglieder von Naturreligionen (20%). Die Hauptbeschäftigung ist Ackerbau. Es werden vor allem Mais, Yams, Cassava, Bohnen und Gemüse angebaut. Wenchi, die Hauptstadt des Distrikts, hat drei Banken und zwei Versicherungsgesellschaften. Donnerstags ist wöchentlicher Markt. Die Straßen sind nicht in bestem Zustand. Es gibt viele ungepflasterte Wege und einige davon sind in der Regenzeit nicht befahrbar. Wenchi und neun andere kleinere Städte sind die einzigen, die an das Stromnetz angeschlossen sind.

Wenchi – eine multiethnische und multi-religiöse Gemeinde

Die Bevölkerung der Stadt Wenchi ist ethnisch und religiös heterogen. Menschen sind aus verschiedenen Gründen hierher gekommen. Darunter sind: sie wollten den Handel lernen; sie wollten Geld verdienen oder ein eigenes Geschäft aufziehen; sie suchten Ausbildung für ihre Kinder; sie wollten für sich oder andere Ackerbau treiben; sie wollten der Zauberei von zu Hause entfliehen.

Diese Menschen kommen mit ihrer Kultur und Religion. Einige von ihnen haben sich integriert. Andere sind etwas anders. Wieder andere sind völlig unterschiedlich, etwa diejenigen, die aus ethnischen Gruppen vom Norden oder Süden kommen mit ihren matrilinearen bzw. patrilinearen Systemen.

Religion in Wenchi

Im Allgemeinen sind Christen und Muslime es nur dem Namen nach. Die meisten werden der Feststellung von Fr. John Kirby, einem katholischen Missionar in Ghana (1976 – 1981) zustimmen, der das Verhalten der Menschen untersucht hat. Seine Beobachten stimmen mit denen in Wenchi überein. Er sah, dass Konversionen zu diesen beiden Glaubensrichtungen oft oberflächlich seien und dass viele Konvertierten ihre Religion nicht als etwas ansahen, was sie mit ihren Lebensproblemen in Beziehung setzen können. Wenn sie mit gewöhnlichen Lebensfragen konfrontiert seien, suchten viele Konvertierte Hilfe bei den früheren Mitteln. Einer dieser Fälle ist in der in der Einleitung beschrieben. Jedoch wird festgestellt, dass Moslems in Notzeiten ihren Glaubensgeschwistern beistünden. Sie seien gegenseitig solidarisch und übten geschwisterliche

Liebe. Aber inzwischen kann man jetzt entdecken, dass viele von ihnen gewalttätig und destruktiv sind. Menschen sehen sie nicht als solche an, die sich entwickeln wollen. Andere aber betrachten den Islam als attraktiv wegen der Mächte der Amulette und der Gebete ihrer Mullas. Bei manchen Christen stimmen Glauben und Taten nicht überein.

Mit 60% christlicher Bevölkerung sollten Christen fähig sein, die Gemeinschaft moralisch und fortschrittlich zu verändern. In letzter Zeit haben die Muslime eine Anzahl von Schulen in der Stadt errichtet. Obwohl das Analphabetentum bei allen ethnischen Gruppen hoch ist, ist es gerade unter den Muslimen besonders hoch. Die Ausbildung von Mädchen ist am schlechtesten. Frühe Heiraten sind unter den Muslimischen Mädchen gewöhnlich. Polygamie ist im Islam und in den Naturreligionen erlaubt. Einem muslimischen Mann ist die Heirat mit einer Christin erlaubt. Männliche Christen allerdings dürfen nach islamischer Tradition keine muslimische Frau heiraten. Man meint, dass der christliche Mann der Frau nicht erlauben würde, ihren Glauben zu leben und so zum Glauben des Mannes übertreten würde. Es gibt weitere Streitpunkte zwischen Christentum und Islam bzw. Naturreligionen:

- im Islam und in Naturreligionen stehen die Ehemänner über ihren Frauen
- im Islam und den Naturreligionen ist Polygamie erlaubt
- im Islam hat der Mann alleine das Recht, sich von einer Frau scheiden zu lassen
- im Islam müssen die Kinder der Religion des Vaters folgen
- Nichtmuslime können Muslime nicht beerben

Kultur in Wenchi

Es gibt größere Unterschiede in folgenden Lebensbereichen:

Heirat: Die Art und Weise, wie Ehen abgeschlossen werden, sind sehr unterschiedlich. Einige zahlen hohe Brautpreise und andere keine. Brautpreise werden oft als Kühe, als Arbeit auf der Farm des Vaters der zukünftigen Frau, als Geld, Kleidung, Kolanüsse oder anderes bezahlt. Bei der Wahl der Partner wird in manchen Gruppen den jungen Personen erlaubt mit auszuwählen, in anderen tun es die Eltern alleine.

Alle ethnischen Gruppen erlauben Polygamie, was aber zurzeit wenig ausgeübt wird. Das Christentum erlaubt Polygamie nicht, aber es gibt welche, die mehr als eine Frau hatten, bevor sie sich der Kirche angeschlossen haben. Manche Gruppen erlauben eine Ehe für Mädchen in sehr jungen Jahren.

Die Art des Kinderkriegens und der Namengebung: Einige ethnische Gruppen praktizieren die Beschneidung von Jungen und Mädchen, obwohl das letztere durch Gesetz verboten ist. Einige Gruppen haben im Gesicht und auf Körperteilen Markierungen als Zeichen für ihren Stamm.

Rituale beim Tod: Für einige Gruppen wird die Beerdigung einen Tag nach dem Tod durchgeführt. Aufbewahrungsräume in Krankenhäusern helfen, die Leichen über Wochen oder Monate bis zur Beerdigung zu erhalten. Einige ethnische Gruppen führen die Beerdigungsrituale nicht durch, bevor sie nicht die Todesursache kennen, wozu die Ahnen und Geister befragt werden müssen. Die meisten ethnischen Gruppen beerdigen die Verstorbenen in dem Herkunftsort der Familie. Die Beerdigungen werden sehr oft auch von Menschen aus der Nachbarschaft besucht, ganz gleich welcher Gruppierung oder Religion sie angehören.

Erbschaft: Sie sind je nach Gruppe sehr unterschiedlich, wobei matrilineare und patrilineare Herkunft bedeutend ist. In einigen Fällen beerbet der Bruder oder ein naher Verwandter den Verstorbenen. In solchen Fällen kann er die Witwe heiraten oder für sie sorgen, ebenso für die Kinder und für sie Verantwortung übernehmen.

Der Einfluss der Religionen in Wenchi: Das Christentum hat die Entwicklung in Hinsicht auf Erziehung und Gesundheit gefördert. Die methodistische Mission bracht Erziehung in dieses Gebiet bald um 1900 und baute in den 40iger Jahren eine Sekundarschule und in den 50iger Jahren ein Krankenhaus. Der Premierminister der zweiten Republik von Ghana war ein Wenchi und besuchte die Grundschule in Wenchi. Andere christliche Denominationen wie die Katholiken, Anglikaner und Presbyterianer haben ebenfalls Schulen in der Stadt.

Die Einstellungen des Staates zu Kultur und Religion

Die Republik Ghana erkennt an, dass verschiedene Kulturen und Religionen vorhanden sind. Deshalb wurde in der Verfassung von

1992 Kulturen und Religionen Raum geben. Unter den grundlegenden Menschenrechten und Freiheiten werden in der Verfassung genannt:

In Artikel 21: *Alle Personen haben das Recht, ihre Religion frei auszuüben und zu zeigen.*

In Artikel 26: *Jede Person hat das Recht, jede Kultur, Sprache Tradition und Religion auszuüben, zu bekennen, zu behalten und zu fördern, soweit es mit der Verfassung übereinstimmt.*

Was jetzt die inhaltliche Bestimmung von Kultur angeht, gibt es in Artikel 39 der Verfassung Aussagen: *Der Staat soll Schritte unternehmen, die Integration von geeigneten überlieferten Werten in das Leben der Nation durch formale und informale Erziehung einzubeziehen und kulturelle Dimensionen zu relevanten Aspekten der nationalen Planungen bewusst einzuführen... Der Staat soll sichern, dass traditionelle und kulturelle Werte einbezogen und weiter entwickelt werden als ein integrierter Teil der wachsenden Bedürfnisse der Gesellschaft als Ganzer; besonders aber sollen traditionelle Praktiken, welche Gesundheit und Wohlbefinden der Person verletzen, abgeschafft werden.*

Um diese verfassungsmäßigen Bestimmung umzusetzen hat der Staat die „Nationale Kulturkommission“ eingesetzt als „gesetzliche Einrichtung, um aus einer ganzheitlichen Sicht das kulturelle Leben des Landes zu gestalten“. Eine Hauptfunktion der Kommission ist, *„zu versuchen, ein Erziehungssystem zu fördern, das traditionelle ghanaische Werte anregt, kreative mit ihnen umgeht und sie anwendet“.*

Der Pfarrer Dr. Abraham Akrong vom Institute of African Studies an der Universität von Ghana hat in einem Vortrag im Mai 2005 bei der Nationalkonferenz über Kultur und Erziehung folgendes gesagt: Erziehung sei ein Instrument der Erziehung, das die Werte und Ideale der Gesellschaft durch Sozialisation zu erhalten. Akrong ist der festen Überzeugung, dass „ohne ein Erziehungssystem, das die Kontinuität der Kultur im kollektiven Gedächtnis der Gesellschaft bewahrt, Kultur und Gesellschaft allmählich zusammen absterben“. Dieser Gedanke hat meines Erachtens den Staat beeinflusst, in Erziehung eines der Mittel zu sehen, das das Leben der Menschen gestaltet und das das Verständnis für die Kultur und Religion der Menschen fördert. Deshalb haben Schüler und Schülerinnen in Grund- und Sekundarschulen Kultur und Sozialkunde. In

einem Buch zu Kulturkunde für die Sekundarstufe schreiben die Autoren folgendes: *„Wir haben bisher kaum Sprache, Musik und Religion mit besonderer Berücksichtigung von Ghana eingeführt. Wir haben die Sprachen, Musik und Religionen der unterschiedlichen Bevölkerungsgruppen in Ghana behandelt und ihre Ähnlichkeiten und Unterschiede aufgezeigt.“* Sie hoffen jetzt, dass die Kinder, die das dort dargebotene Material studieren *„die gemeinsamen Verbindungen in Kulturen und Religionen erkennen können“.* In einem anderen Buch zur Sozialkunde heißt es: Sozialkunde ist *„Erziehung zum Bürgersein. Das Fach versucht, die Einzelnen in die Gesellschaft hinein zu nehmen, indem sie mit Wissen, Fähigkeiten, Werten und Einstellungen für ein sinnvolles Leben in der Gesellschaft und für konstruktive Veränderungen der Gesellschaft ausgestattet werden.“* Der Abschnitt endet, dass *„die Schüler die Gesellschaft Ghanas besser verstehen sollen und befähigt werden, kritisch und konstruktive die Gesellschaft zu betrachten. So wird die Gesellschaft gezwungen, eine bessere und sich bewegende Kultur zu entwickeln, die die Nation auf ein höheres Niveau bringen wird.“* Positive kulturelle Werte werden also als ein integrierter Teil der Erziehung unserer Jugend gesehen und dies ist ein kluger Weg, Menschen zu formen und eine gesunde und tolerante Gesellschaft zu schaffen.

Eine Antwort aus Sicht der Bibel und der Kirche zu multikulturellen und multireligiösen Gesellschaften

In der Apostelgeschichte Kap. 17, wo Paulus in Athen predigt, ist ein gutes biblisches Beispiel für unsere Thematik. Es ist bekannt, dass das alte Athen ein Zentrum für ethnische, kulturelle und religiöse Pluralität war, ähnlich vielen Städten der entwickelten und unterentwickelten Länder der Welt. Paulus fand die Athener „sehr religiös“. Ich stimme den Ausführungen von John Stott (1995) völlig zu, wenn er in „Multi-race Dream“ zu dem Abschnitt aus der Apostelgeschichte folgert:

- Die Einheit der menschlichen Rasse – oder der Gott der Schöpfung.
- Die Vielfalt der ethnischen Kulturen – oder der Gott der Geschichte
- Die Letztgültigkeit Jesu Christi – oder der Gott der Offenbarung
- Die Herrlichkeit der christlichen Kirche – oder der Gott der Erlösung.

Die Folgerungen, die Stott zieht, können leicht auf Multikulturalität und Multireligiosität ausgedehnt werden. Er sagt: „Wegen der Einheit des Menschseins fordern wir gleiche Rechte und gleiche Würde für alle rassischen Minderheiten. Wegen der Vielfalt von Ethnien weisen wir jeglichen kulturellen Imperialismus zurück und suchen all die Reichtümer von gemischt rassischen Kulturen, die mit der Herrschaft Christi im Einklang stehen, zu bewahren. Wegen der Letztgültigkeit Christi bestätigen wir religiöse Freiheit, die die Predigt des Evangeliums einschließt. Wegen der Herrlichkeit der Kirche müssen wir danach streben, von unterschwelligem Rassismus frei zu werden und ein Modell der Harmonie zwischen Rassen zu werden, in welchem der Traum der Vielfalt der Rassen wahr wird.“

In multikulturellen und multireligiösen Gesellschaften ist der Rat von Stott angebracht, dass „...wir (die Kirche) danach trachten sollten, das öffentliche Bewusstsein dahingehend zu erziehen, den Willen Gotte zu kennen und nach ihm zu forschen. Die Kirche sollte das Gewissen der Nation sein.“ Die Kirchengeschichte zeigt, dass Evangelisation das beste Instrument für sozialen Wandel ist. Wie auch Stott beobachtet ändert das Evangelium die Menschen und veränderte Menschen können die Gesellschaft verändern.

Rick Warren (1995) redet in dem Buch „The Purpose Driven Church“ über die Vielfalt der Menschen. Er beobachtet folgendes: Wenn du einen halben Tag lang in einem Flughafen sitzt wird es sehr schnell deutlich werden, dass Gott die Vielfalt liebt. Er erschuf eine unendliche Vielfalt von Menschen mit unterschiedlichen Interessen, Vorlieben, Hintergründen und Persönlichkeiten“ Er meint, die Kirchen haben so wenig Einfluss in unserer Welt wegen „Menschen-Blindheit“, d.h. wir nehmen die sozialen und kulturellen Unterschiede zwischen den Menschen nicht wahr. Aber für eine erfolgreiche Evangelisation ist es wichtig, die Kultur, den Lebensstil und die Weltsicht der Menschen zu verstehen.

Die Methodistische Kirche von Ghana hat eine ganzheitliche Vorstellung von ihrem Auftrag im Allgemeinen und speziell zu interkulturellen und interreligiösen Fragen. Über die 170 Jahre dieser Kirche in Ghana stand immer die geistliche Beziehung mit Gott im Vordergrund. Darüber hinaus hat sich die Kirche dem biblischen und theologischen Konzept der Hilfe zur Entwicklung von Gemeinschaften im Hinblick auf Erziehung, Gesundheit, Ernährung und in

anderen Bereichen verschrieben. Dazu hat die Kirche Schulen, Krankenhäuser, und Kliniken im Land gebaut. Diese Einrichtungen sind für die Gemeinden da vor Ort. So unterhält die Methodistische Kirche in Wenchi eine Mittelschule und ein Krankenhaus. Es ist interessant, dass 30% der Schüler Moslems sind und die Muslime im Krankenhaus pro Tag die meisten Patienten sind gefolgt von Katholiken – erst dann kommen die Methodisten.

Durch mehrere eigene Organisationen ist die Kirche dabei Frauen und Kinder zu informieren, sie zu erziehen und ihr Bewusstsein für die sozialen, politischen und wirtschaftlichen Realitäten der heutigen Welt zu stärken. Ihnen wird geholfen, die Diskriminierung, die ihnen entgegengebracht wird, zu überwinden. Die Kirchen arbeitet auch daran, Selbsthilfegruppen von Frauen aufzubauen. Sie engagieren sich in Aktivitäten, die Frauen von allen ethnischen, ökonomischen und religiösen Gruppen Möglichkeiten in Kirchen und Gesellschaft eröffnen.

Multikulturelle und multireligiöse Gesellschaften

Beobachtungen und Bemerkungen zu den beiden Fallstudien vom Beginn:

Zu Joyce

- Die Differenz von 18 Jahren zwischen Joyce und ihrem Ehemann ist gewöhnlich kein großes Problem bei Heiraten in Ghana. Es gibt sogar Kinderheiraten, aber dieser Brauch stirbt aus.
- Einige Kirchen haben Programme zur Vorbereitung zur Heirat und auch Beratung. Joyce hat den Rat der Kirche zur Ehevorbereitung ausgeschlagen und so die Gelegenheit verpasst, für sich zu untersuchen, was Mischehe, Unfruchtbarkeit und andere Probleme für Folgen haben können. John Mbiti, der bekannte afrikanische Theologe, erinnert uns daran, dass Heirat und Kinderkriegen in afrikanischen Gemeinschaften eine Einheit sind, denn „ohne Geburt von Kindern ist die Heirat nicht vollkommen“. Also sieht Ali sich selbst ohne Kind als unvollkommen an.
- Oft ist eine Großfamilie in Ghana aus unterschiedlichen Religionen und wenn aus einer Religion aus unterschiedlichen Denominationen zusam-

mengesetzt. Ein Beispiel: ein methodistischer Bischof in Ghana hat einen Cousin, der das Oberhaupt der Ahmadiya Bewegung ist (eine islamische Sekte – Näheres dazu im Internet). Im Falle von Joyce hat ihre Heirat zu Entzweiungen geführt.

- Als Namenschristen sind Menschen oft damit beschäftigt, unmittelbare Befriedigung zu erhalten. Joyce war nicht bereit, sich dem kirchlichen Programm zur Ehevorbereitung anzuschließen.

Zu Clement und seiner Frau

- Obwohl er Katholik war, war er in dieser Zeit von Krisen bereit, sich den traditionellen Heilmitteln zuzuwenden.
- Die Großzügigkeit des muslimischen Grundbesitzers und seine Sorge sind charakteristisch für diese Religion.
- Die Unterstützung in der Familie ist charakteristisch für Hilfe in Ghana.
- Die Frage bleibt unbeantwortet, woher die Kraft dieser Frau kommt und warum Clement so lange zugewartet hat, mit der Frau etwas zu unternehmen.

Noch einmal zur Einleitung zurückkehrend ist zu bemerken, dass Heiraten zwischen Personen verschiedener Ethnien Menschen mit komplizierten ethnischen hintergründen und unklarer kulturellem Erbe hinterlassen haben. Die heutigen Generationen mit Kindern sind mit dieser Komplexität konfrontiert. Es wird noch komplizierter mit den nächsten Generationen. Multikulturelle und multireligiöse Gesellschaften können Menschen hervorbringen ohne Geschichte, ohne klare ethnische Wurzeln. Individuen sind verbunden mit ihren ethnischen Gruppen und Gesellschaften und die jeweilige Gruppe hat einen wichtigen Einfluss auf die Identität der Menschen. Es ist in sich schnell wandelnden Gesellschaften lebensnotwendig, Menschen zu helfen, sich in ihrer Geschichte zu verwurzeln. Wir könnten die Liste der Herausforderungen verlängern, die uns in multikulturellen und multireligiösen Gesellschaften gestellt werden. Die Auswirkungen für jung und alt müssten untersucht werden. Es müsste dargestellt werden, wie Erziehung in multikulturellem und multireligiösem Kontext aussehen müsste. Die Einflüsse fremder Kulturen und Modernisierung und deren Auswirkungen müssten aufgezeigt werden.

Einen Punkt aber möchte ich noch kurz erwähnen, nämlich die Herausforderung von HIV/AIDS in einer multikulturellen und multireligiösen Gesellschaft. Eine der am meisten besorgniserregenden und drängenden Gesundheitsprobleme ist HIV/AIDS. Diejenigen in Ghana, die die Fakten und Zahlen über die Ausbreitung von HIV/AIDS kennen, sind alarmiert. Niemand die Ausbreitung verlangsamen oder kontrollieren kann, ist eine Herausforderung für alle Religionen. Die meisten ethnischen Gruppen im Lande sind gegen vorehelichen oder außerehelichen Geschlechtsverkehr. Die zwei großen Religionen in Ghana ermahnen ihre Mitglieder zu Enthaltbarkeit und Reinheit bezogen auf vorehelichen und außerehelichen Geschlechtsverkehr. Aber Stimmen im Lande und von außerhalb fordern die religiösen Einrichtungen und andere Gruppen der Gesellschaft auf, diese strikte Auffassung aufzugeben und Programme vor allem für die Jugend aber auch für die gesamte Bevölkerung im Kampf gegen HIV/AIDS zu unterstützen. Ein Programm, das unterstützt werden soll, ist die Ausgabe von Kondomen an unverheiratete Jugendliche. Es ist eine endlose Debatte in Kulturen und Religionen, in denen Enthaltbarkeit gefordert wird, wie man darauf antworten kann.

Zusammenfassung

Niemand kann verneinen, dass die Welt zu einem globalen Dorf geworden ist und daher multireligiöse und multikulturelle Gesellschaften Wirklichkeit sind. Wenn wir diese Tatsache akzeptieren, wird es uns auch helfen, die Herausforderungen in diesen Gesellschaften anzunehmen. Die Uhr des Lebens geht niemals zurück. Menschen werden auch weiterhin in bekannte und fremde Gesellschaften ziehen. Wenn Menschen woanders hin ziehen, lassen sie etwas zurück von ihrem ethnischen und kulturellen Erbe und ihren unterstützenden Systemen. In der Vergangenheit war die Großfamilie wie ein Nest für die Familienmitglieder. Deshalb müssen kirchliche und andere religiöse Organisationen die Hilfe und Unterstützung anbieten, die bisher die Großfamilie hatte. Es ist lebensnotwendig, diese Bemühungen bewusst aufzunehmen. Es sollte immer möglich sein, unsere Identität in und Loyalität zu unserem Glauben auch in multireligiösen und multikulturellen Gesellschaften zu bewahren. Die kirchlichen Ausbildungsprogramme sollten intensiviert werden. Es besteht die

Notwendigkeit, klare Ausrichtungen zu haben, um den Mitgliedern in den Entscheidungen des Lebens zu helfen. Andauernde Erziehung sollte die Notwendigkeit von Anpassung, Toleranz und Respekt unterstreichen.

Der Kampf gegen HIV/AIDS ist zu einem wichtigen Punkt geworden, wo die religiösen Führer in Ghana der ganzen Nation und der Welt sagen können, mit den Menschen Mitleid zu haben, die an dieser Krankheit leiden. Dies zeigt sich etwa daran, dass folgende Persönlichkeiten im nationalen Fernsehen bei Reklamespots zur Bekämpfung von HIV/AIDS auftraten: der Sekretär des nationalen Rates der Kirchen, der Hauptimam der Muslime, der Leiter der Ahmadiyya Muslim Mission; der Vorsitzende der Pfingstkirchen.

Das politische System in Ghana und in anderen Teilen der Welt sichert das Zusammenleben von vielen Kulturen und Religionen. In Ghana wurden schon immer versucht, politische Posten ausgeglichen zu besetzen. Oft wird Sorge getragen, zu welcher ethnischen und religiösen Gruppe jemand gehört, wenn politische Posten in der Nation, in der Region oder im Distrikt besetzt werden. So ist der derzeitige Präsident ein Christ, der Vizepräsident ein Muslim. In Wenchi ist der Vorsteher des Dist-

rikt eine muslimische Frau und mit ihr der Direktor ein Christ.

Der Glaube der Menschen sollte in ihr tägliches Leben ausstrahlen. Die Einstellung von Paulus zum Leben in einer pluralen Gesellschaft ist wert, zitiert zu werden:

„Denn obwohl ich frei bin von jedermann, habe ich doch mich selbst jedermann zum Knecht gemacht, damit ich viele gewinne. Den Juden bin ich wie ein Jude geworden ... Denen, die unter dem Gesetz sind, bin ich wie einer unter dem Gesetz geworden ... Denen, die ohne Gesetz sind, bin ich wie einer ohne Gesetz geworden – obwohl ich doch nicht ohne Gesetz bin vor Gott, sondern bin in dem Gesetz Christi ... Den Schwachen bin ein Schwacher geworden ... Ich bin allen alles geworden, damit ich auf alle Weise einige rette.“ (1.Kor. 19, 19 – 22)

Mst. Rev. Charles K. Konadu ist Bischof der Methodistischen Kirche in Ghana im Distrikt Wenchi

Übersetzung: Helmut Weiß

Bibliographie

- (1) Ahmad S.F, “AIDS Against Religious Background” in Muslim Herald, England, 1987
- (2) Alladin M.I., (ed), Multicultural in the 1990s: Policies, Practices and Implications, Emotions, Edmonton: EISA Publishers, 1993.
- (3) Anthias F, “Connecting ‘Race’ and Ethnic Phenomena” in Sociology 26 no. 3, August 1992.
- (4) Barker Peter, Peoples, Languages and Religion in Northern Ghana, A Preliminary Report, Asempa Publishers. 1986, WEC, England.
- (5) Cultural Studies for Junior Secondary School; Curriculum Research and Development Division, Ghana Education Service (1987). Accra
- (6) Junior Secondary School. Social Studies, Ministry of Education (2001) Accra
- (7) Kenny Joseph (OP), Views on Christian-Muslim Relations, Lagos: Dominican Press, 1999.
- (8) Konadu CK, “Perception of Ghanaians Christian College Students Regarding Marriage as Foundational to Premarriage Programme”; Thesis submitted to Wheaton Graduate School, Illinois, USA, 1987
- (9) Mc Goldrick Monica, John K. Pearce and Joseph Giordano; Editors: Ethnicity & Family Therapy, The Guilford Press, A Division of Guilford Pub. Inc. New York 1982
- (10) Samwini N.I., “The Christian View and Response to Ethnic tolerance: The Ghanaian Context”, unpublished paper presented at the Annual Ghana Fellowship of Evangelical Students Conference, Legon, June 2005.
- (11) Stott John, (1995) Decisive Issues Facing Christian Today I; Fleming H Revell, Grand Rapids MI
- (12) Todd R, Education in multicultural society, London: Cassel, 1991.
- (13) Warren Rick, The Purpose Driven Church, Zondervan; Grand Rapids, MI 1995

Leben in multikulturellen und multireligiösen Gesellschaften:

Eine brasilianische Sicht

James Farris

Kultur und Gesellschaft

Es gibt nur wenige Menschen auf der Welt, die nicht in multikulturellen und multireligiösen Gesellschaften leben. Mit der Ausnahme von ein paar isolierten Stämmen und Gruppen bestehen moderne Gesellschaften aus einer unendlichen Zahl von „Gesellschaften“. Es gibt zum Beispiel „Gesellschaften“ oder soziale Gruppen, die aus Armen, Mitgliedern der Mittelklasse, Wohlhabenden, politisch Konservativen, politisch Liberalen, Kindern, Jugendlichen, Alten, Künstler/innen, Ladenbesitzer/innen, Handwerker/innen, Banker/innen, Jurist/innen, Politiker/innen, Ärzt/innen, Lehrer/innen, jungen Müttern, jungen Vätern, alleinerziehenden Müttern, alleinerziehenden Vätern, Verheirateten, Geschiedenen, Heterosexuellen, Schwulen, Lesben, Bisexuellen und so weiter bestehen.

Wie auch immer, bevor wir weiter gehen, ist es wichtig, die Begriffe „Kultur“ und „Gesellschaft“ zu definieren.

Ich möchte eine einfache, aber klassische Beschreibung verwenden. In *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*², beschreibt Peter Berger Kultur als „die Gesamtheit menschlicher³ Produkte“.

Gesellschaft ist für Berger der Aspekt nicht-materieller Kultur, der unsere fortschreitenden Beziehungen und unsere Identität strukturiert.

Beide, Kultur und Gesellschaft, beziehen sich, wie Berger es nennt, auf „weltgestaltende Aktivitäten“. Kultur und Gesellschaft sind Ausdruck dafür, wie wir unsere Welt konstruieren und organisieren, und ebenso unsere Identität. Im Allgemeinen (Sprach-)Gebrauch

sind die Begriffe Kultur und Gesellschaft grundsätzlich austauschbar. Wichtig ist, dass sich der Begriff „Gesellschaft“ und der informelle Gebrauch des Begriffes „Kultur“ auf zwischenmenschliche Beziehungen und die Schaffung von Identität beziehen, die soziale Beziehungen schaffen. Ich glaube nicht, dass wir durch unsere Beziehungen „determiniert“ oder „definiert“ werden, aber das meiste unserer Identität ist zutiefst beeinflusst durch unsere Identifikation mit sozialen Gruppen.

In Brasilien, so wie in vielen anderen Ländern, gibt es Läden, die sich auf den Verkauf von Magazinen und Zeitungen spezialisiert haben. In der Nähe meiner Wohnung, an unserem örtlichen Marktplatz, gibt es solch einen Laden. Kürzlich habe ich mir einen informellen Überblick über verschiedene „Gesellschaften“, „Identitäten“ oder auch „Interessengebiete“ verschafft, die durch Magazine im Laden repräsentiert werden. Ich nahm an, dass Magazine Interessen und Identitäten von sozialen Gruppen repräsentieren. Nach 15 Minuten, in denen ich im Laden stand und versuchte, die „Gesellschaften“ zu gruppieren, die durch die verschiedenen Magazine repräsentiert wurden, begann der Ladenbesitzer Zeichen von Besorgnis zu zeigen. Wie auch immer, als ich ihm erklärte, was ich tat, half er mir die 113 verschiedenen Magazine auf den Regalen zu sortieren. Ich machte 37 verschiedene „Gesellschaften“ bzw. Interessengruppen aus; dazu gehörten Pflanzen, Wagen, Elektronik, Computer, Sexualität (heterosexuell, homosexuell und lesbisch), Architektur, Recht, Religion, Puzzles, Spiele allgemein, Hauspflege, Gesundheitspflege, Schönheit, Kinderpflege, Wirtschaft, Literatur, Nachrichten allgemein, Reisen und Videospiele. Die Vielfalt der Interessen und Gruppen ist enorm. Soweit ich das beurteilen kann, sind Menschen, die „Mitglieder“ dieser „sozialen Gruppen“ sind, sehr tolerant miteinander. Und es ist sehr üblich, dass

² Peter Berger. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York, Anchor Books, 1969, p. 6-7. Alle von J.F. verwendeten Zitate wurden ebenfalls von A.S. übersetzt.

³ Im englischen Original steht das Wort ‘man’; die Wörter für Mann und Mensch werden synonym verwendet.

Menschen „Mitglieder“ in verschiedenen Gruppen sind.

Obwohl diese Analyse mehr als offensichtlich zu sein scheint, ja sogar oberflächlich, ist sie dennoch wichtig. Auf der Ebene persönlicher Interessen haben soziale Gruppen und Identitäten kein großes Gewicht. Sie sind wichtig, aber sie definieren kaum soziale oder persönliche Identität. Dieser Typ von Multikulturalität ist angenehm und kann eine gewaltige Vielfalt beinhalten. Aber wenn unsere Kultur oder soziale Identität mit unseren wichtigsten Werten oder unseren am meisten gehegten Überzeugungen gleichgesetzt wird, dann wird Multikulturalität sehr viel komplexer. Das ist häufig mit der Religion der Fall.

Religion und Bedrohung

Religion und ihre dazugehörigen Moralsysteme spiegeln oft unsere bedeutsamsten Werte wieder oder drückt sie aus, Hoffnungen, Träume, Ängste, Sehnsüchte und Überzeugungen. Religion ist individuell, transzendiert aber ebenso persönliche Glaubenssysteme und Frömmigkeitsformen. Religion ist eine soziale Institution. Sie überträgt und verstärkt individuelle und soziale Identität auf eine Art und Weise, wie kaum eine andere Institution es fähig ist zu tun. Religiöse Überzeugungen, Praktiken und Moralsysteme sind mehr als bloßer Austausch persönlichen Interesses oder persönlicher Neugier, die verhältnismäßig flüchtig zu sozialen Funktionen beitragen. Religion organisiert und gibt grundlegenden Werten und Normen Ausdruck und – abschließend theoretisch – sie drückt aus, was wir glauben in bezug auf die wahre Natur des Universums. Es ist relativ einfach, tolerant gegenüber „Kulturen“ und „Gesellschaften“ zu sein, wenn sie verschieden sind von kurzlebigen persönlichen Interessen oder Vorlieben. Es ist sehr viel schwerer anderen gegenüber tolerant zu sein, wenn deren Taten oder Überzeugungen in Konflikt kommen mit dem, was für uns heilig ist, oder es stellt sich heraus, dass sie unser körperliches, gefühlsmäßiges, spirituelles oder soziales Überleben verletzen.

Religiöse und soziale Toleranz und Intoleranz haben eine komplexe Geschichte in Brasilien. Für nahezu 300 Jahre war die römisch-katholische Kirche die einzige anerkannte Kirche. Sie war eng mit allen Lebensfacetten verbunden und hat Einfluss auf diese genommen. Obwohl es einheimische und afrikanische Religionen gab, und sie waren sehr

ligionen gab, und sie waren sehr einflussreich auf eine stille Art und Weise, waren sie eindeutig begrenzt auf die armen Teile der Gesellschaft. Sie waren effektiv von den Zentren der Macht ausgeschlossen. Die römisch-katholische Kirche beherrschte Wirtschaft, Soziales und Politik. In der Mitte des 19. Jahrhunderts trafen protestantische Missionare hauptsächlich aus den USA ein. Zunächst war ihre Präsenz minimal. Generell waren sie nicht gut organisiert, finanziell schlecht ausgestattet und wurden kaum wahrgenommen. Aber die Missionskonferenz von 1910 in Edinburgh, Schottland, unternahm die ersten Schritte, um die protestantische Weltmission zu organisieren. Und ein ähnliches Ereignis in Panama im Jahr 1916 entwickelte die Ideen und Ideale weiter, die in Edinburgh diskutiert worden waren, und man richtete den Blick auf die missionarischen Aktivitäten in Lateinamerika. Eins der Ergebnisse dieser Konferenzen bestand in der Organisation und Artikulation einer gezielten missionarischen Aktion in Lateinamerika generell, und speziell in Brasilien. Die protestantische Kirche begann ihre Präsenz bekannt zu machen.

Noch während die römisch-katholische Kirche sie als Sekten betrachtete, waren die protestantischen Kirchen zunehmend gut organisiert und sichtbar. Seit den 1930ern und 1940ern wurden die protestantischen Missionsbewegungen oder Kirchen von der römisch-katholischen Kirche generell wie die einheimischen und die afrikanischen Religionen angesehen. Sie waren Sekten von geringer Bedeutung. Sie wurden toleriert. Aber sie wuchsen und sie waren zunehmend gut organisiert. In den 1950ern waren protestantische Kirchen in beinahe jedem Ort und jeder Stadt von Bedeutung in Brasilien präsent. Es ist wichtig festzuhalten, dass ich bei dem Begriff „protestantische Kirchen“ nicht nur von den traditionellen Denominationen wie Methodisten, Presbyterianern, Baptisten und Lutheranern spreche, sondern ebenso von der ersten Welle der US-amerikanischen Pfingstkirchen und einer Vielfalt „brasilianischer protestantischer Denominationen“, die sich aus den protestantischen Missionsbewegungen während dieser Periode herausbildeten.⁴

⁴ Die Beschreibung basiert auf dem folgenden Text: Antônio Gouvêa Mendonça and Prócoro Velasques Filho. *Introdução ao Protestantismo no Brasil*. São Paulo, Edições Loyola, 1990.

Es ist wichtig anzumerken, dass diese „Sekten“ oder protestantischen Missionskirchen seit den 1930ern durch die römisch-katholische Kirche effektiv ignoriert oder toleriert wurden. Sie stellten keine Bedrohung dar. Bis zu diesem Punkt waren protestantische Kirchen vorrangig mit ihrem eigenen Überleben, mit dem Dienst an protestantischem Leben in Brasilien und mit der Konversion von Nicht-Kirchenmitgliedern oder mit Personen an den Rändern der römisch-katholischen Kirche beschäftigt. Aber als sie wuchsen, begannen die protestantischen Kirchen die römisch-katholische Kirche zu kritisieren und zu konfrontieren, und sie boten eine brauchbare religiöse Alternative an. Die Ära der relativen Toleranz kam zu ihrem Ende.

Meine Frau, Lóide, und ihr Vater erzählen eine interessante Geschichte über das Leben in Araçatuba, einer mittelgroßen Stadt in einem ländlichen Gebiet des Bundesstaates São Paulo, Brasilien. In den 1950ern stand die römisch-katholische Hauptkirche nahe dem Bahnhof in der Mitte des Ortes. Auf der gegenüberliegenden Straßenseite stand die methodistische Kirche, in der Lóide und ihre Familie Mitglieder waren. Während eines Zeitraums von fast zehn Jahren herrschte ein Dauerkrieg zwischen den beiden Kirchen. Der römisch-katholische Priester hatte eine 30 Minuten dauernde Radiosendung um 9.00 Uhr morgens. Der methodistische Pastor hatte eine 30-Minuten-Sendung um 17.00 Uhr nachmittags. Beide nutzten die Sendezeit, um sich gegenseitig bzw. ihre Kirchen anzugreifen. An Sonntagen war es nicht ungewöhnlich, die Messe oder den Gottesdienst zu verlassen und seinen Wagen oder sein Motorrad bedeckt mit Eiern vorzufinden, die von „Katholiken“ bzw. von „Methodisten“ geworfen worden waren. Katholiken kauften bei katholischen Ladenbesitzern, Methodisten bei protestantischen.

Dankenswerterweise änderte sich die Situation mit der Zeit und eine gewisse gegenseitige Toleranz begann sich zu entwickeln. Noch heute vermeiden protestantische Kirchen den gottesdienstlichen Gebrauch von Kreuzen, Kerzen und Ornaten. Diese werden als „katholisch“ eingestuft. Protestantische Kirchen sind generell schlicht gestaltet und vermeiden jegliche Ähnlichkeit mit der Architektur römisch-katholischer Kirchen. Es wäre keine Übertreibung zu sagen, dass sowohl Architektur als auch Liturgie in protestantischen Kirchen Reaktionen auf „katholische“ Einflüsse darstellen. In vielen protestantischen Kirchen ist der

Begriff „ökumenisch“ nicht akzeptiert, weil er eine Bedrohung der protestantischen Identität durch Annäherung an die römisch-katholische Kirche repräsentiert. Obwohl heutzutage viel subtiler, dauert die Intoleranz an. In multikulturellen und multireligiösen Gesellschaften geht es nicht einfach um die Frage des „Tolerierens“ verschiedener Gewohnheiten oder persönlicher Interessen. Es ist eine Frage nach Identität, Macht und wahrnehmbarer Bedrohung. Es ist sehr viel einfacher, die anderen zu „akzeptieren“ oder zu „tolerieren“, wenn deren Überzeugungen oder Gewohnheiten keine Bedrohung darstellen. Wenn sie als Bedrohung wahrgenommen werden, ist der Andere nicht länger nur einfach verschieden oder ein Teil sozialen Reichtums und sozialer Verschiedenheit. Die Anderen können schnell der Feind werden. Die Bedrohung mag sich als sozial, religiös, ökonomisch oder politisch darstellen. Den Schlüssel stellt die Tiefe der wahrgenommenen Bedrohung dar. Jede Bedrohung, die als gegen Bedürfnisse des Überlebens oder gegen tiefe religiöse oder moralische Überzeugungen gerichtet wahrgenommen wird, wird häufig in kategorischen Begriffen interpretiert. Am Schluss muss das Ganze kontrolliert, im schlimmsten Fall gestoppt werden. Es kann nicht toleriert werden. Es handelt sich nicht um einen Unterschied in Stil-, Geschmacks- oder Interessenfragen. Das ganze repräsentiert eine andere Moral oder – religiös betrachtet – ein anderes Universum, das politische, soziale und ökonomische Implikationen beinhaltet. Dem Gedanken Martin Bubers folgend, wenn der Andere als tiefe oder moralische Bedrohung wahrgenommen wird, sind Beziehungen abgebrochen.⁵ Die Anderen können kein DU sein, sie sind ein ES.

Diese Spannung setzt sich fort in der moralischen, sozialen und religiösen Welt Brasiliens. Es existiert sicher eine religiös-soziale Toleranz gegenüber anderen. Die religiöse und kulturelle Landschaft Brasiliens ist ausnehmend komplex. Die römisch-katholische Kirche ist weiterhin die vorherrschende religiöse und bis zu einem gewissen Punkt auch soziale Kraft in Brasilien. Protestantische Kirchen sind etabliert, wachsen aber nicht. Sie sind stabil und respektiert, aber weiterhin eine Minderheit, die dazu neigen, auf andere soziale und religiöse Kräfte zu reagieren. Afrikanisch-brasilianische Religionen haben weiterhin einen starken Einfluss, vor allem in den ärmeren

⁵ Martin Buber, Ich und Du...

Schichten, obwohl das nicht überall der Fall ist. Aufgrund ihrer Vielfalt und langen Geschichte haben sie einen tiefgehenden Einfluss auf das religiöse Leben in Brasilien, aber ihre Präsenz wird oft übersehen. Weil sie nicht in den Medien repräsentiert sind, besonders nicht im Fernsehen, so wie es die römisch-katholische Kirche und verschiedene Pfingstkirchen sind.

Bis hierher wurden religiöse und soziale Toleranz und Intoleranz in Begriffen von wahrgenommenen Bedrohungsebenen identifiziert. Offensichtlich ist das nicht der einzige Faktor, der das Leben in multikulturellen und multireligiösen Gesellschaften beeinflusst. Aber in religiöser Begrifflichkeit bezeichnet er einen Schlüsselfaktor. Solange die anderen keine wirkliche oder angenommene Bedrohung auf die Identität oder das Überleben einer Gruppe darstellen, kann das toleriert oder sogar akzeptiert werden. Aber wenn eine Bedrohung wahrgenommen wird, reagieren religiöse oder moralische Gruppen häufig auf der Prinzipiengrundlage moralischer Konflikte und moralischer Ausschlussverfahren.

Moralische Konflikte, moralischer Ausschluss und Fundamentalismus

Moralische Konflikte finden statt, wenn miteinander unvereinbare moralische oder soziale Welten kollidieren. Weil die sozialen oder moralischen Welten verschieden sind, sind die mit diesen Welten identifizierten Wünsche, Überzeugungen und Bedürfnisse verschieden. Das Gleiche gilt für Aktionen, die auf verschiedenen sozialen oder moralischen Welten fußen. Wie Individuen oder Gruppen mit Konflikten umgehen, ist integraler Bestandteil einer moralischen Welt. Konsequenterweise teilen moralische Welten häufig nicht dasselbe Verständnis, wie man mit Konflikten umgeht oder wie man verhandelt, wenn sie miteinander kollidieren. Die Aktionen der einen Gruppe werden häufig von der anderen Gruppe als simpel, falsch oder feindlich interpretiert. Moralische Konflikte bringen nicht miteinander vereinbare moralische Regeln mit sich. In diesem Sinne sind moralische Konflikte mehr als Unterschiede in Macht, Meinung oder Konkurrenz um Rechte und Ressourcen. Sie sind mehr als Konflikte um Meinungen zur Ordination von Frauen, zu Abtreibung, Homosexualität u.s.w. Gruppen, die unterschiedliche moralische Welten besitzen, vertreten grundlegende Unterschiede in den Berei-

chen Respekt vor dem Leben, Wissen und Werte.

Eine moralische Ordnung oder Welt bildet die Theorie, die eine Gruppe anwendet, um Erfahrungen zu verstehen und um Handlungen zu bewerten. Es handelt sich dabei um eine Reihe von Konzepten und ein System von Regeln, die Handlung beeinflussen.

Eine moralische Ordnung gibt vor, wie Wahrheit verstanden und ausgedrückt wird. Jede Handlung, die als Bedrohung des Basis-konzepts von Ordnung innerhalb einer Tradition interpretiert wird, wird automatisch als Abscheulichkeit verstanden oder als Angriff. Ein Konflikt zwischen moralischen Welten ereignet sich oft, denn was in der einen Tradition akzeptabel oder wertgeschätzt wird, kann in einer anderen Gruppe eine grundlegende Normverletzung sein. Dieses Konzept einer Moralordnung kann als Glaubenssystem „subjektiver Gewissheit“ verstanden werden, als eine Basis für das, von dem eine Gruppe glaubt, dass es gut und wahr ist. Solche Systeme regeln, wie eine Gruppe das Wesen des Lebens, die Wirklichkeit und Sinn versteht. Folglich heißt die Moralordnung ändern, die Grundidentität und den Glauben einer Gruppe angreifen. Von einer sozialkonstruktivistischen Perspektive aus betrachtet ist Realität sozial, und die moralische Ordnung, mit der diese Realität konstruiert ist, ist Produkt historischer Prozesse. Konsequenterweise ist Wissen innerhalb einer moralischen Tradition konstruiert. Moralische Ordnung, tägliche Praktiken, die Geschichten, die historische Identität bilden, und das Wesen der Wirklichkeit sind miteinander verwoben. Jeder Angriff auf einen Teil der moralischen Ordnung repräsentiert einen Angriff auf das Leben selbst, repräsentiert Chaos. Abhängig von der Situation und der Ebene der wahrgenommenen Bedrohung, ist hier Toleranz sehr schwierig, wenn nicht gar unmöglich.

Um die Diskussion nicht auf moralische Fragen zu begrenzen, die in Beziehung zu Religion stehen, ist es wichtig klarzumachen, dass moralische Konflikte in einer großen Vielzahl von Kontexten Raum greifen. Z.B. mag sich ein Konflikt zwischen politischen Parteien auf ökonomische Praktiken beziehen, aber der zugrundeliegende Konflikt könnte verschiedene moralische Ordnungen im Hinblick auf Sinnfragen und die Funktion von Regierungen widerspiegeln. In seinem Buch *The Structure of Scientific Revolutions* [Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen] präsentiert Thomas

Kuhn ein überzeugendes Argument, dass Auseinandersetzungen zwischen wissenschaftlichen Paradigmen äußerlich über die Interpretation von Daten geführt werden, der zugrundeliegende Konflikt aber zwischen verschiedenen Sinnmodellen und der Interpretation von Wissen besteht.⁶

Eins der Schlüsselemente religiöser und sozialer Intoleranz ist der moralische Ausschluss. Es handelt sich dabei um keine Praktik, die auf religiöse Zusammenhänge beschränkt ist. Aber wenn moralische Systeme eng verknüpft oder identifiziert sind mit ultimativer Wahrheit, können Angriffe in ontologischen Begriffen interpretiert werden, und aus der Verteidigung des Glaubens kann Gewalt resultieren.

Moralische Systeme, die ihre Quelle als auf geoffenbarter Wahrheit basierend verstehen, können diejenigen als radikal verschieden oder anders kategorisieren, die nicht die gleichen Glaubensüberzeugungen haben. Das bedeutet, dass Personen und Gruppen, die nicht die gleichen religiösen oder moralischen Glaubenssätze vertreten, nicht notwendigerweise in das System von Gerechtigkeit oder Moralität dieser Gruppe einbezogen sind. Die Praktik des moralischen Ausschlusses nimmt die Anderen als außerhalb der Gemeinschaft stehend wahr und deswegen als überflüssig, unwürdig und als potenzielle Ziele für Ausbeutung, Aggression und Gewalt. Diejenigen außerhalb des moralischen oder religiösen Systems können als relativ neutral wahrgenommen werden *oder* als Bedrohung, als böse, häretisch, pervers, kriminell oder als Sünder. In großem Maß bestimmt die Interpretation der Anderen durch die Moral-Gemeinschaft, wie diejenigen außerhalb des Moralsystems behandelt werden sollten. Diese Interpretation ist sowohl durch den Grad der Identifikation zwischen dem moralischen oder religiösen System und der ultimativen Wahrheit und dem Inhalt dieser Wahrheit beeinflusst. Aber es ist die Interpretation des moralischen oder religiösen Systems, wie es in Beziehung zu anderen agieren sollte, die von fundamentaler Bedeutung ist. Das zwingt danach zu fragen, wie man mit anderen kommuniziert und welchen Typ und welche Intensität von Macht man einsetzt, um die Gruppe und ihre Wahrheit zu verteidigen. Im Extremfall kann körperliche Gewalt logi-

scher Ausdruck der Identität einer moralischen oder religiösen Gruppe sein. Solche körperliche Gewalt reicht, abhängig von der Interpretation der Moral-Gemeinschaft, vom Eierwerfen bis hin zu geweihten menschlichen Bomben.

Es ist wichtig festzuhalten, dass moralischer Ausschluss und Intoleranz nicht direkt in Verbindung gebracht werden können mit so genanntem religiösem Fundamentalismus. In diesem Kontext wird Fundamentalismus als die direkte Identifikation von moralischen und religiösen Systemen mit Werten verstanden, die Identität definieren, und als Identifikation mit dem ultimativen Zusammenhang bzw. mit der ultimativen Wirklichkeit oder mit geoffenbarter Wahrheit. Fundamentalismus wird mit radikalen konservativen Gruppen in Zusammenhang gebracht, aber das ist nicht notwendigerweise eine genaue Definition des Phänomens. Fundamentalismus ist nicht notwendigerweise durch politische oder theologische Positionen definiert, aber durch eine Haltung, die unmittelbar mit moralischen und religiösen Systemen verbunden ist, die einen Wahrheitsanspruch vertreten. An sich gibt es konservative religiöse Fundamentalismen genauso wie liberale religiöse Fundamentalismen. Im Zusammenhang der gegenwärtigen Diskussion lautet die zentrale Frage, wie die religiöse oder moralische Gruppe die Beziehung zwischen politischen oder theologischen Systemen und dem Wahrheitsanspruch interpretiert

Worin bestehen die Faktoren, die beeinflussen, wie religiöse Texte und Traditionen gelesen, interpretiert und angewendet werden? Es gibt keine einfache Antwort auf solche komplexen Fragen. Psychologische Theorien über Aggression und Gewalt neigen dazu, Modelllernen, soziales Lernen und mögliche Veränderungen in den Hirnstrukturen nach körperlichem und seelischem Missbrauch in der frühen Kindheit verantwortlich zu machen. In diesem Sinn ist es möglich, Intoleranz in Verbindung mit religiösen und moralischen Systemen zu großen Teilen als erlernt anzusehen. Sicher treten die einzelnen Persönlichkeitsmerkmale an einem gewissen Punkt zutage. Wie der/die Einzelne oder die Gruppe religiöse Überzeugungen, Texte, Traditionen und die Identität ihrer Gemeinschaft verstehen und anwenden, stellt sicher eine Mischung aus individueller Persönlichkeit, Lernen und sozialer Identität dar. Es wird relativ deutlich, dass die Identifikation oder Etikettierung jeglicher religiöser Tradition als von Natur aus „intolerant“ nicht zu rechtfertigen ist. Es handelt sich um die

⁶ Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago, University of Chicago Press, 1970.

Interpretation religiöser Tradition durch eine/n Einzelne/n oder eine Gruppe, die zum moralischen Ausschluss führen kann, und daher zur Intoleranz. Es ist in höchstem Maße zweifelhaft anzunehmen, dass irgendeine religiöse Tradition existiert, die vollkommen frei ist von Intoleranz oder moralischem Ausschluss. Aber es handelt sich nicht zwingend um ein Wesensmerkmal von Religion.

Isolierungen in der Vielfalt brasilianischer Kulturen

Zurück nach Brasilien: Es ist interessant festzustellen, dass es eine große Toleranz und Flexibilität bei Moral-Gemeinschaften gibt. Moralischer Ausschluss, der zu aggressiver Intoleranz führt, ist relativ selten. Das ergibt sich möglicherweise aus einer langen Geschichte „kultureller Invasion“. Für annähernd 500 Jahre wurde Brasilien „heimgesucht von“ oder hat eine riesige Vielfalt religiöser und sozialer Einflüsse „einverleibt“. Eine solche Vielfalt hat sicher Toleranz und Flexibilität geschaffen. Würden solche Merkmale nicht existieren, wäre Brasiliens religiöse und soziale Existenz effektiv unmöglich. Aber eine solche Flexibilität und Toleranz hat ihren Preis. Die religiöse Landschaft Brasiliens ist dermaßen breit gefächert bzw. unzusammenhängend, dass es schwierig ist ökumenische Beziehungen jeglicher Art zu begründen. Religiöse Gruppen neigen dazu, sich selbst in ihren spezifischen Gemeinschaften zu isolieren. Das Gleiche gilt in gewissem Maße von Brasiliens sozialem und kulturellem Leben. Soziale Gruppen neigen sehr stark dazu, sich voneinander zu isolieren. Das mag die enormen wirtschaftlichen Unterschiede zwischen den Reichen, der Mittelklasse und den Armen und die extreme Schwierigkeit sozialökonomischer Mobilität widerzuspiegeln. Aber die tiefer liegende Wahrheit mag darin bestehen, dass sich sowohl religiöse als auch soziale Gruppen selbst als sehr verwundbar durch wirtschaftliche Kräfte und die Einflüsse der Massenmedien wahrnehmen, die einen Lebensstil präsentieren, der auf nordamerikanischen und in gewissem Maß auch europäischen Standards und Werten basiert.

Abschließend möchte ich eine Geschichte erzählen. Im letzten Semester unterrichtete ich an meiner Theologischen Hochschule, der

„Methodist School of Theology of Brasil“ einen Kurs zum Thema „Religion und Sexualität“. Ich stellte die Aufgabe, das Buch eines lutherischen Theologen zu lesen, der eine schwule Theologie vorschlug. In brasilianischen religiösen Zusammenhängen, römisch-katholisch wie protestantisch, wird Homosexualität generell als Sünde und Krankheit betrachtet. Drei Studenten einer sehr konservativen Pfingstkirche waren sehr unglücklich und kritisierten meine Auswahl. Sie äußerten ihren Widerstand und ihre Auffassung und warteten dann, um zu hören, was ich zu sagen hatte. Ich erklärte, warum ich diesen Text ausgewählt hatte, was das Buch zu sagen hat, und ich sagte etwas darüber, wie wichtig es sei, Sichtweisen und Meinungen zu verstehen, die verschieden von unseren eigenen sind. Als ich fertig war, äußerten sie erneut ihre Bedenken, zitierten verschieden theologische Argumente und biblische Texte, und dann sagte einer von ihnen etwas sehr Interessantes „Gut. Jetzt wird es interessant. Ich habe noch nie etwas von schwuler Theologie gehört.“ In der darauffolgenden Woche waren meine drei Kritiker während der Diskussion die am meisten Interessierten und Aktiven. Sie stimmten nicht mit der Perspektive des Autors überein, aber sie hatten ganz offensichtlich den Text gelesen, diskutiert und über ihn nachgedacht. Sie griffen nicht an. Sie beschworen keinen moralischen Ausschluss herauf. Sie waren nicht unbedingt „tolerant“, aber sie waren neugierig. Das zeigt etwas von der brasilianischen Seele.

Dr. James Farris ist Professor für Praktische Theologie an der Methodistischen Universität in Sao Pauli, Brasilien

Übersetzung: Anne Simon

II)

Interkulturelle

Kompetenz

INTERKULTURELLE KOMPETENZ

Elisabeth Rohr

Am Ende des 20. Jahrhunderts und am Beginn des 21. Jahrhunderts lebten rund 150 Millionen Menschen auf Dauer außerhalb ihres Geburts- und Heimatlandes. Sie waren entweder vertrieben und geflohen, um Gewalt, Terror, Krieg, Hunger und Not zu entkommen, oder mehr oder weniger freiwillig ausgewandert, um sich und den Kindern bessere Lebenschancen zu schaffen und ein Leben in Würde zu führen.

Die Welt ist in einem bisher nicht gekannten Ausmaß in Bewegung geraten. Alleine in den letzten 35 Jahren ist die Zahl der Migranten von 75 Millionen bis auf die oben genannten 150 Millionen angestiegen, hat sich also mehr als verdoppelt. Von dieser Entwicklung bleibt auch Europa und damit auch Deutschland nicht verschont. Heute leben knapp 10 Millionen Einwanderer in Deutschland, darunter Arbeits- und Heiratsmigranten, Flüchtlinge, Kontingentflüchtlinge, Aus- und Spätaussiedler, eingebürgerte Einwanderer und sog. illegale Zuwanderer. D.h. fast jeder 8. Mensch, dem wir begegnen, ist nicht in Deutschland geboren und besitzt nicht die deutsche Staatsangehörigkeit.

Rein statistisch betrachtet ist es deshalb kaum mehr möglich dem Thema Interkulturalität zu entkommen. Man kann es jedoch auch anders, nämlich positiver formulieren:

Interkulturelle Begegnungen gehören zum gelebten Alltag. Sie stellen keine Ausnahmesituation mehr dar, haben auch längst ihre Exotik verloren, wenn auch noch nicht ihre Fremdheit und Befremdlichkeit.

Obwohl interkulturelle Begegnungen alltäglich geworden sind, heißt dies noch nicht, dass wir ungezwungen, gelassen, entspannt und souverän mit diesen Situationen umgehen können. Das gilt nicht nur für den privaten Bereich, sondern auch für professionelle Felder, insbesondere für unsere interkulturelle Arbeit in Institutionen und Organisationen.

Was wir deshalb benötigen ist eine besondere Form der Kompetenz: eine interkulturelle Kompetenz. Darüber wurde bislang schon sehr viel geschrieben, insbesondere im englischen Sprachraum liegen eine Vielzahl an Veröffentlichungen darüber vor, was z.B. Manager oder

Entwicklungshilfeexperten, die ins Ausland entsandt werden an besonderen Kompetenzen benötigen, um effizient und produktiv arbeiten zu können. In diesem Zusammenhang werden z.B. sechs Fähigkeiten genannt, die interkulturelle Kompetenz ausmachen:

- in größeren Zusammenhängen zu denken und Fachgrenzen zu überschreiten,
- Paradoxien auszuhalten und auszubalancieren,
- Sich mehr an Prozessen als an Strukturen zu orientieren
- Interesse an individueller und kultureller Selbsterfahrung,
- Überraschungen nicht zu vermeiden, sondern mit Veränderungen mitzugehen,
- Die Bereitschaft zu lebenslangem Lernen.

Bei dieser Auflistung von Merkmalen ist mir und ich vermute Ihnen auch nicht, klar geworden, was spezifisch sein soll für interkulturelle Kompetenz. Ich denke, das ist eine ziemlich präzise Beschreibung all jener Anforderungen, die die heutige Arbeitswelt an uns alle stellt, ganz gleich, wo und mit wem wir arbeiten. Denn wer von uns hat nicht flexibel und oft genug noch mobil zu sein? Und selbstverständlich wird erwartet, dass wir selbstreflexiv und differenziert in globalen Zusammenhängen zu denken imstande sind und darüberhinaus bereit sind zu lebenslangem Lernen.

Ähnlich unpräzise sind auch andere Aufzählungen, die versuchen interkulturelle Kompetenz zu beschreiben. Da wird z.B. gefordert, dass Kenntnisse über die Einwanderersubkulturen bzw. die verschiedenen psychosozialen Reaktionsmuster und Bewältigungsstrategien von Integrations- und Marginalitätsproblemen vorhanden sein müssen, ebenso wie Kenntnisse über Erscheinungsformen und Ursachen von Vorurteilen und Rassismus, außerdem Auslandserfahrungen und Sprachkenntnisse. Diese Punkte stellen jedoch nur 4 Merkmale eines umfassenden und insgesamt 13 Punkte umfassenden Forderungskatalog dar, der in seiner Gesamtheit überwältigend und einschüchternd wirkt. Wer kann all das? Wie ist all das zu lernen? Außer Schuld- und Insuffizienzgefühl-

len und einem enormen Leistungsdruck entsteht hier keine besondere Motivation sich mit interkultureller Kompetenz zu beschäftigen, bzw. sich diese irgendwie trotz aller Überforderungsgefühle, anzueignen.

Interessant fand ich hingegen ein Konzept, das spezifisch für Manager, die ins Ausland entsandt werden sollten, entwickelt worden war. Hier wird die Notwendigkeit von interkultureller Sensibilität betont, die als eine allgemeine Lernfähigkeit für neue Situationen beschrieben wird. Im Vordergrund stehen hierbei Empathie, Ambiguitätstoleranz, Coping-Strategien, Verhaltensflexibilität und ein breites Rollenrepertoire, sowie die Fähigkeit Spielregeln auszuhandeln und vorschnelle Zuschreibungen zu vermeiden. Es geht also hier besonders um die Fähigkeit, Ambivalenzen, Verunsicherungen und Ungewissheiten zu ertragen, ohne vorschnell zu handeln und gleichzeitig ein hohes Maß an Geduld und Gelassenheit aufzubringen.

Obwohl mir diese Beschreibung von interkultureller Kompetenz schon weitaus besser gefällt und sie mir weitaus zutreffender erscheint, bleibt letztendlich doch die Frage, was das spezifische nun von interkultureller Kompetenz hier wäre. Denn was hier beschrieben wird, könnte genauso gut als allgemeine soziale oder kommunikative Kompetenz gelten. Ist denn nun interkulturelle Kompetenz nichts anderes als eine soziale und kommunikative Kompetenz im interkulturellen Feld? Vielleicht, vielleicht aber auch nicht.

Interkulturelle Kompetenz hat m.E. und zwar mehr als soziale und kommunikative Kompetenz mit Gefühlen und Emotionen zu tun, oft genug auch mit schwierigen Gefühlen, mit Lust, ebenso wie mit Scham, mit Freude, ebenso wie mit Schuldgefühlen, mit Verlangen, ebenso wie mit Abwehr, mit Faszination ebenso wie mit Angst.

Zwei Beispiele

Bevor ich nun etwas tiefer in diese Thematik eintauche, möchte ich Ihnen zwei kleine Fallbeispiele aus eigener Erfahrung schildern, die die Bedeutung von Gefühlen nochmals auf einer anderen Ebene vor Augen führen und Einsichten in das interkulturelle Zusammenspiel und schließlich auch Einsichten in die eigene kulturelle und gesellschaftliche Prägungen vermitteln.

Eine meiner eigenen kostbaren Erinnerungen ist mit einer schon länger zurückliegenden,

sehr bedeutsamen interkulturellen Erfahrung mit einer Musik- und Tanzgruppe aus Ecuador verknüpft. Schon während meines langjährigen Aufenthaltes in den USA hatte ich begonnen, mich mit kultureller Diversität und eigenen kulturellen und gesellschaftlichen Prägungen zu beschäftigen. Jedoch geschah dies wenig systematisch und eher sporadisch, immer dann, wenn sich entsprechende Diskussionsgelegenheiten ergaben. Dies änderte sich mit Beginn meines entwicklungssoziologischen Studiums, meiner Faszination für die Ethnopschoanalyse und schließlich dem Beginn meiner gruppenanalytischen Ausbildung in London. Dies verstärkte sich noch mit dem Beginn meiner Feldforschungen in Ecuador und dann Anfang der 80er Jahre durch die Begleitung einer Musik- und Tanzgruppe aus Ecuador, die ich 2 Monate lang während ihrer Tournee durch die Bundesrepublik begleitete. Finanziert und organisiert wurde diese Tournee durch die Konferenz der Evangelischen Stadtjugendpfarrer im Rahmen des missionarischen Jahres. Während der vielen und zum Teil langen Bahnfahrten hatten wir für die neunköpfige Gruppe immer zwei Abteile mit je sechs Sitzen in den Zügen reserviert, so dass wir zu zehnt immer bequem Platz fanden. Doch kaum fuhr der Zug an, schon wurden die Sitze ausgezogen und mindestens sechs von ihnen legten sich ausgestreckt, Kopf an Fuß, zu einem erholsamen Schlaf in einem der Abteile nieder. Wie die Sardinen lagen sie da und erst die körperliche Enge und Wäre schien das notwendige Wohlgefühl zu vermitteln, um in einen sofortigen Tiefschlag zu versinken. Mir galt regelmäßig ihr tiefstes Mitgefühl, da ich auf solchen Reisen nicht in der Lage war, mich zu entspannen, geschweige denn in einem solchen Knäuel zu schlafen. Als Managerin, Übersetzerin, Sozialarbeiterin, Beraterin und Therapeutin war ich in all diesen Rollen mit der Gruppe und ihren Mitgliedern sehr vertraut und in viele ihrer Intimitäten einbezogen. Doch in solchen Augenblicken im Zug spürte ich ihre Andersartigkeit und Fremdheit in besonderem Maße und das Gefühl ausgeschlossen zu sein, nicht teilhaben zu können, vermischte sich mit einer Empfindung von Trauer und Melancholie. Zugleich fühlte ich mich ihnen solchen Augenblicken besonders nahe, denn ihre Fähigkeit abzuschalten und zur Ruhe zu kommen, faszinierte und berührte mich und weckte eine große Sehnsucht in mir, es ihnen doch gleich zu tun. Doch trotz all ihrer gut gemeinten Ratschläge, war mir dies nicht möglich.

Die Intensität der Gefühle rührte wohl aus der widersprüchlichen Mischung von tiefer Beglückung einerseits, so nah zu sein und von einem schmerzhaften Gefühl andererseits, doch so fern zu sein. Ich war unzweifelhaft an eine kulturelle und individuelle Barriere gestoßen, die schier unüberwindbar war und mir deshalb wohl besonders in Erinnerung geblieben ist, als etwas schmerzliches, aber auch als etwas seltsam entrücktes und zauberhaftes, das zwar nie zu erreichen war, das mich aber trotz aller Ferne zutiefst berührte.

Vielleicht ist diese Szene als ein Beispiel von interkultureller Inkompetenz zu werten, doch gerade aus diesen hier deutlich werden den Irritationen ist später ein wichtiger interkultureller Verstehensprozess entstanden, gerade weil mich diese Erfahrung so berührt und verunsichert hat.

Ein zweites Beispiel:

Kürzlich habe ich an einer internationalen Konferenz in Norwegen teilgenommen. Dort wurde ich einem Israeli vorgestellt und zwar mit dem Hinweis, das wir beide doch in Zukunft in einem internationalen Berufsverband zusammenarbeiten sollten, da wir uns mit ähnlichen, nämlich interkulturellen Fragestellungen beschäftigen würden. Ich war ihm im Übrigen als Deutsche vorgestellt worden und ich bemerkte augenblicklich ein inneres Verschießen bei meinem Gegenüber, eine Maske fiel, das war mein Eindruck und er vermochte mir nicht die Hand zu reichen. Wir begegneten uns öfter während der 1-wöchigen Konferenz, doch vermieden jeden Kontakt. Das war mir sehr bewußt und auch peinlich. Am letzten Tag der Konferenz besuchte ich einen workshop an dem auch dieser junge Israeli teilnahm, allerdings als Vortragender. Vier israelische Psychotherapeuten berichteten von ihren Begegnungen mit palästinensischen Therapeuten und von ihren Bemühungen, die Mauer des Schweigens zwischen Israelis und Palästinensern zu durchbrechen und auf diese Weise einen Beitrag zu leisten für den Frieden. Die Berichte waren sehr subjektiv gehalten, voller Emotionen, Schmerzen und Trauer. Es war schwer diese Emotionen auszuhalten. Nach dem workshop kam ich an dem jungen Israeli vorbei, der mir bereits vorgestellt worden war und plötzlich hörte ich mich zu ihm sagen, dass sein Bericht mich tief berührt hätte. Noch während ich dies sagte, spürte ich, dass ich nur mit großer Mühe meine Tränen zurückhalten konnte. Er sah und hörte dies und schaute mir

in die Augen, jedoch war sein Blick so als sähe er mich zum ersten Mal, die Maske war verschwunden, er wich innerlich nicht mehr zurück, sondern reichte mir die Hand und sagte nur, wir werden reden.

Dies ist sicherlich als eine geglückte interkulturelle Begegnung zu werten, die mit viel Abwehr begann und mit einem tiefen Gefühl von Nähe und Verstehen endete. Ich denke, diese Erfahrung hat viel mit interkultureller Kompetenz zu tun. Mit einer Kompetenz, die nicht rational zu steuern ist, die nicht kognitiv zu lernen ist, mit einer Kompetenz, die nicht willentlich zu erzwingen ist und die nicht unbedingt auf Vorurteilsforschung und Auslandserfahrung etc. angewiesen ist.

Interkulturelle Kompetenz: ein Spiel zwischen Nähe und Distanz

So unterschiedlich beide Fallgeschichten auch sein mögen, so wird doch bei näherer Betrachtung ein Thema deutlich, das sich wie ein roter Faden durch beide Erzählungen hindurchzieht: Es geht grundsätzlich um beide Male um das Thema von Nähe und Distanz. Interkulturelle Kompetenz ist mithin ein Spiel, ein Oszillieren zwischen Nähe und Distanz. So ähnlich nur noch poetischer hat es auch der deutsche Philosoph Waldenfels formuliert als er schrieb: „Dem Fremden komme ich nur nahe, indem ich seine Ferne aushalte“. Diese Formulierung beinhaltet m.E. eine der präzisesten und überzeugendsten Definitionen von interkultureller Kompetenz und trifft den Kern der Problematik. Denn nur darum kann es gehen: dem Fremden, dem Migrant oder dem Flüchtling, bzw. dem Kollegen aus Afrika dadurch nahe zu kommen, indem ihre Ferne, ihre Andersartigkeit, vielleicht sogar ihre Fremdheit ertragen und ausgehalten wird. Das heißt nicht, dass Sprachkenntnisse, internationale Erfahrungen bedeutungslos wären, jedoch sind diese skills auf einer anderen Ebene angesiedelt als jene Haltung, die in den Worten von Waldenfels zum Ausdruck kommt. Diese Haltung möchte ich als eine Intimitäts- und Distanztoleranz kennzeichnen.

Die Aneignung von Intimitäts- und Distanztoleranz beinhaltet eine große Herausforderung, geht es doch darum, eigene und fremde Grenzen zu akzeptieren und sich im Oszillieren zwischen Nähe und Distanz einzurichten. Dies bedeutet auch sich damit zu arrangieren, dass die Aneignung von Intimitäts- und Distanztoleranz nur als ein dynamisches, grundsätzlich

prozeßhaftes und nie abgeschlossenes Geschehen zu verstehen ist.

Interkulturelle Kompetenz: Aneignung von Intimitäts- und Distanztoleranz

Daraus ergeben sich nun einige Konsequenzen:

Die Vorstellung, dass interkulturelle Kompetenz die Fähigkeit meint, Nähe und Distanz immer wieder aufs Neue auszubalancieren, verweist bereits auf die Krisenanfälligkeit dieses Prozesses. Auf das Krisenpotential dieses Prozesses haben vor allem Ethnologen aufmerksam gemacht, die in ihrer Forschung in fremden Kulturen ja täglich darauf angewiesen sind, sich in diesem Raum zwischen Nähe und Distanz einzurichten und diesen Raum zu gestalten. Nähe herzustellen und gleichzeitig Distanz auszuhalten wird hier beschrieben als ein Prozeß des „sozialen Sterbens“, wobei kulturelle Prägungen und kulturspezifische Formen der Kommunikation und letztlich sogar die eigene Identität ins Wanken geraten. Wenn die Aneignung und die Anwendung von interkultureller Kompetenz also grundsätzlich mit einem Prozeß des sozialen Sterbens verbunden ist, so wird deutlich dass dies notwendigerweise schwere emotionale und psychische Erschütterungen erzeugen muss. D.h. das soziale Sterben kann nicht nur als Ausdruck einer professionellen Krise gedeutet werden, sondern ist zugleich Ausdruck einer sozialen und kulturellen Regression, wobei alltagspraktische Formen der Interaktion und Kommunikation wie auch einsozialisierte Verhaltensmuster nicht mehr wie gewohnt aufrechtzuerhalten sind. Diese Regression, die im Zusammenhang von interkulturellen Begegnungen auftaucht, ist bedeutungsvoll, da sie unsere Vernunft zurückdrängt zugunsten von Gefühlen. Im Zustand der Regression spielen Emotionen eine dominante Rolle, während die Vernunft und das rationale Denken nur noch partiell funktionieren. Das ist uns aus vielen alltagspraktischen Erfahrungen her wohl vertraut. Wenn wir sehr aufgewühlt oder traurig sind oder sogar weinen, fällt es schwer einen klaren Gedanken zu fassen. Deshalb bedeutet interkulturelle Kompetenz, so paradox dies auch klingen mag, nicht nur Orientierungslosigkeit und Wahrnehmungsverzerrungen zu ertragen, sondern damit auch souverän umzugehen. D.h. sie nicht zu verdrängen, zu banalisieren, zu bagatellisieren oder zu relativieren. Interkultu-

relle Kompetenz heißt deshalb zunächst viel an Inkompetenz zu ertragen. Das aber ermöglicht Kontakt, das schmälert Dominanzunterschiede, mindert Unterlegenheitsgefühle und wirkt deshalb ausgleichend in Bezug auf kolonialistisch oder imperialistisch etablierte, bzw. noch virulente und verinnerlichte Herrschaftsbeziehungen.

Interkulturelle Kompetenz bedeutet von daher, auf einen einfachen Nenner gebracht, mit eigenen wie fremden, individuellen wie kulturellen Schwächen, mit regressiven und manchmal auch aggressiven Impulsen umgehen zu können, Ohnmachtsgefühle, Versagensängste, Insuffizienzgefühle bei sich und anderen auszuhalten und falls möglich, die erlebte Krise produktiv und kreativ zu wenden. D.h. es geht darum, die Krise, die Verunsicherung und die erlebte Hilflosigkeit als eine andere Art der Begegnung und als Chance eines anderen Verstehens und einer anderen Art der Annäherung zu begreifen. Es geht mithin um eine Begegnung und um Formen der Kommunikation, die sowohl Intimität und Distanz, Berührung und Abwehr als auch Verstehen und Nicht-Verstehen ertragen.

Das „soziale Sterben“ und die damit verbundene Krise in der interkulturellen Kommunikation und die Notwendigkeit der Aneignung von Intimitäts- und Distanztoleranz betrifft jedoch nicht alleine die Expertin oder den Experten, sondern alle in die interkulturelle Situation involvierten Personen. Von daher heißt interkulturelle Kompetenz auch auf unterschiedlichen Ebenen der Interaktion und Kommunikation gesprächsfähig zu bleiben und im Falle auftretender Störungen weder das Gespräch, noch die Beziehung abubrechen, sondern im Gespräch und in der Beziehung zu bleiben und, wenn es gelingt, die Störung selbst zum Gegenstand der Kommunikation zu machen. Daraus mag eine gemeinsame Anstrengung entstehen, die darauf zielt, den Prozeß einer gemeinsamen und gegenseitigen Verständigung wieder in Gang zu bringen.

Interkulturelle Kompetenz beinhaltet deshalb prinzipiell einen gegenseitigen und gemeinsamen Lernprozess und zwar auch im Sinne eines gegenseitigen, selbstreflexiven Dialogs. Diese Gegenseitigkeit aber ist bedeutsam und wird in den Debatten zum Thema beharrlich verschwiegen. Hierbei wird oft stillschweigend unterstellt „interkulturelle Kompetenz“ sei lediglich eine noch zu erlernende Kompetenz einer Expertin oder eines Experten. Seltsam ist jedoch, dass die andere Seite dabei

unterschlagen wird so als sei interkulturelle Kompetenz eine völlig einseitige, fast monologische Angelegenheit. Vielleicht ist es eine seltsam falsch verstandene Toleranz, die dazu verführt zu glauben, die anderen, die fremdkulturellen Gesprächspartner, die Migranten, die Flüchtlinge, den ausländischen Kollegen etc. seien zu schonen, von ihnen können nichts gefordert und gewünscht werden. Doch „politically correct“ ist dies nicht, vielmehr kommt hier allenfalls eine patriarchalische und kolonialistisch gefärbte Attitüde zum Vorschein, die fremdkulturelle Gesprächspartner, auch Migranten oder Flüchtlinge, bzw. Kollegen aus Afrika etc. in ihrem Subjektstatus nicht ernst nimmt und damit auch nicht gleich behandelt. Aus dieser Logik heraus ist es sogar zwingend davon auszugehen, dass interkulturelle Kompetenz ein gegenseitiger und gemeinsamer Lernprozeß zu sein hat, ansonsten wird er dem Anspruch einer prinzipiellen Gleichheit aller Menschen nicht gerecht.

Das bedeutet konkret, nicht nur die Expertinnen und Experten in den sozialen, kirchlichen oder therapeutischen Einrichtungen, nicht nur die Auslandsmitarbeiter großer Firmen bedürfen interkultureller Kompetenz, sondern

ebenso Migrantinnen und Migranten, Flüchtlinge, Bäuerinnen und Bauern in Entwicklungshilfeprojekten ebenso wie chinesische Firmenvertreter oder den Kollegen in Afrika, Asien oder Lateinamerika, denn ohne eine gegenseitig zu entwickelnde Intimitäts- und Distanztoleranz, werden Integrationsprozesse ebenso scheitern wie entwicklungspolitische Kooperationen oder internationale Wirtschaftsunternehmen oder ein interreligiöser Dialog. Nur wenn ein gemeinsamer und gegenseitiger Lernprozeß zustande kommt, werden kreative Kräfte freigesetzt, die eine neue Art der Begegnung und eine neue Art der gegenseitigen Anerkennung erlauben.

Dr. Elisabeth Rohr ist Professorin für Pädagogik an der Universität Marburg

Mittendrin und doch am Rand

Auf dem Weg zu einer interkulturellen Kompetenz im Alltag

Philipp Hauenstein

Mein Zugang

Lassen Sie mich mit einem biographischen Zugang beginnen. Ich bin evangelischer Theologe und habe mit meiner Familie zusammen sieben Jahre in der Evangelisch-lutherischen Kirche von Papua-Neuguinea als Mitarbeiter auf Zeit aus der Ökumene kommend, sozusagen als Gastarbeiter, gelebt und gearbeitet. Seit 1992 arbeite ich im Missionskolleg des Missionswerks der Evangelisch-lutherischen Kirche in Bayern. Seit vielen Jahren bereite ich dort Menschen auf ein Leben und Arbeiten in einem ihnen fremden kulturellen Umfeld vor. Was ich in diesem Beitrag mitteilen möchte, ist aus der Reflexion der eigenen Erfahrungen, aber auch aus der Begleitung und Vorbereitung von Menschen für eine spezielle Aufgabe in Übersee entstanden. Dieser Hintergrund hat manches mit Situationen im Zusammenhang internationaler Entwicklungszusammenarbeit, aber auch mit Arbeits- und Lebenssituationen von Mitarbeitenden in einem internationalen Industrieunternehmen gemeinsam. Hier gibt es interessante Schnittmengen. Die Besonderheit ist jedoch der Kontext der christlichen Kirche und Theologie in ökumenischem Horizont. Aus diesem Kontext heraus denke und formuliere ich.

Die Erfahrung der Fremdheit

Frauen und Männer, die sich als ökumenische Mitarbeitende in ein anderes Land und damit in eine andere Kultur senden lassen, machen sehr ambivalente Erfahrungen.

Auf der einen Seite erleben sie Gastfreundschaft, Gemeinschaft und ein gefordert Sein durch eine sinnvolle Aufgabe in der Kirche als einer Kultur übergreifenden Baustelle Gottes, wie dies für viele im eigenen heimischen Kontext kaum möglich gewesen wäre. Sie selbst gewinnen dadurch unendlich viel.

Gleichzeitig werden ökumenische Mitarbeitende aber mit einem hohen Maß an Fremdheit konfrontiert. Die Werte und Rollenverständnisse

der anderen Kultur können vielleicht kognitiv gewusst werden, ihre Fremdheit aber hält an. Bei aller gelungenen Integration, bei allen geschlossenen Freundschaften bleibt der Status des Gastes, und selbst langjährige Mitarbeitende können sagen: „Manchmal packt es einen schon, dass man ein Leben lang nie ganz dazugehört.“ Viele fühlen sich auch nach Jahren noch „mittendrin und doch am Rand.“⁷

Wer sich in einen anderen kulturellen Kontext begibt, begegnet aber nicht nur fremden Menschen, die er zunächst nicht versteht. Er macht vielmehr die überraschende Erfahrung, selbst zum Fremden zu werden. Bei den Menschen, mit denen er lebt, hat er den Status eines Fremden. Dies macht ihn verletzlich und verwundbar. Wie kein anderer ist er darauf angewiesen, dass ihm Gastrecht und Raum zum Leben und Arbeiten gewährt wird. Wer sich ernsthaft auf eine andere Kultur einlässt, geht ein Wagnis ein. Seine Unkenntnis der Werte und Wertigkeiten machen ihn verwundbar. Er wird abhängig von Hilfe. Er braucht Menschen, die ihn einführen. Gerät er an die verkehrten, so sind Enttäuschungen inbegriffen. Von diesem Wagnis ist unser Glaube an Jesus Christus nicht ausgeschlossen. Wir riskieren ihn. Die Fremde macht unsicher. Sie wird darum nicht selten als Grenzerfahrung erlebt. Doch ebenso überraschend ist die Erfahrung, dass sich gerade für einen Fremden Möglichkeiten auftun, von denen er nicht zu träumen gewagt hätte. Diesen besonderen Bedingungen gilt es nachdenken.

Fremdheit als Charisma

Die Fremdheit des von außerhalb Gekommenen bedeuten Machtlosigkeit und Verwundbarkeit. Die Fremdheit bedeutet aber eben auch eine wichtige Außenansicht. Der kulturdifferente Standpunkt eröffnet besondere Perspektiven.⁸

⁷ Vgl. Hauenstein, Philipp: *Mittendrin und doch am Rand*, Erlangen 2002 und ders.: *Fremdheit als Charisma*. MWF.NF10, Erlangen 1999.

⁸ Zur Funktion des Missionars als Außenseiter siehe Hollenweger, Walter J.: *Geist und Materie*.

Diese aus gelebter Konvivenz heraus in das Fragen nach der Bedeutung Christi für Leben und Handeln in einem bestimmten Kontext mit einzubringen ist die besondere Chance.

Die Schwachheit kann damit zur Stärke werden, der Mangel zur Begabung. Die Fremdheit wird zum Charisma, vorausgesetzt man verharrt nicht in der Position des Kulturschocks.

Handelt es sich wirklich um eine vom Heiligen Geist geschenkte Gabe, so ist ihre Zielrichtung der „Nutzen aller“ (1Kor 12,7). Wie alle neutestamentlichen Charismen so wird dann auch die Gabe der Fremdheit zum Aufbau der Gemeinde eingesetzt werden (1Kor 14,26).

In der neutestamentlichen Terminologie sehe ich zwischen dem Charisma der Fremdheit und der prophetischen Rede“ eine gewisse Ähnlichkeit. Der „prophetischen Rede“ wird von Paulus ein hoher Stellenwert eingeräumt (1Kor 14,1ff). Mit Prophetie dürfte bei Paulus eine auf die konkrete gottesdienstliche Versammlung bezogene Verkündigung von Gottes Anspruch und Zuspruch in Jesus Christus gemeint sein. Auch das Charisma der Fremdheit eröffnet eine besondere Perspektive, um nach der Bedeutsamkeit Jesu Christi in einer konkreten Situation zu fragen. Vielleicht ist die Gabe der Fremdheit aber auch mit dem Charisma „die Geister zu unterscheiden“ verwandt (1Kor 12, 10). Der „kulturdifferente Standpunkt“ könnte dies ermöglichen. Vielleicht gibt die Fremdheit aber auch allen anderen denkbaren Charismen eine besondere Note. In jedem Fall ist sie nicht Selbstzweck, sondern dient dem Leib Christi. Von außerhalb Kommende können diese besondere Gabe einbringen. Was sie zu sagen haben, wird oft kontrovers bleiben. Ob ihr Beitrag brauchbar ist oder nicht, das entscheiden nicht sie, sondern die Gemeinde bzw. die einheimische Kirche. Sie sind *ein* Ferment, nicht mehr, aber auch nicht weniger.

Ihren inneren Bezugspunkt und den richtigen Rahmen erfährt aber auch diese Begabung durch die Liebe (1Kor 13). Ohne sie ist auch das Charisma der Fremdheit nichts. Die Liebe bleibt übrigens nicht schemenhaft, sondern nimmt sehr konkrete Formen an. Nicht umsonst spricht Paulus davon, nach ihr als einer der höheren Gaben zu „streben“ (1Kor 12,31). Das heißt an dieser Stelle nichts anderes, als das intensive, geduldi-

ge Bemühen um das Verstehen des fremden Anderen. Beide Aspekte - das Eingehen auf die Menschen der fremden Kultur, aber auch die besonderen Perspektiven, welche die eigene Fremdheit eröffnen, gehören zusammen. Sie sind Teil der besonderen Aufgabe der von außen Kommenden.

Ganz bewusst nenne ich die Fremdheit nicht nur eine besondere Fähigkeit, sondern ein Charisma, das in die paulinische Charismenlehre mit eingebunden werden muss. Ihr Bezugsrahmen ist die Liebe Christi. Fremdheit übernimmt nicht automatisch eine konstruktive Funktion. Der Rückzug ins Ghetto oder beißender Zynismus als Ausdruck von Ethnozentrismus sind ja ernstzunehmende Möglichkeiten, denen wir oft gegenüberstehen. Wir erinnern uns: Scheitern ist möglich! Die Bezeichnung Charisma deutet an, dass es sich nicht nur um eine schon immer mehr oder weniger vorhandene menschliche Fähigkeit handelt, die es zu kultivieren gilt. Es ist vielmehr eine Gabe des Heiligen Geistes. Ihr Zielpunkt ist der Aufbau der Gemeinde, wie alle Charismen darin ihr Ziel finden. Dies wird sicher weder im anthropologischen Sinn noch im theologischen Sinn die einzige Fähigkeit und das einzige Charisma sein, das ökumenische Weggefährten durch ihre bloße Präsenz leben. Es ist aber eine Besonderheit, die wir uns nicht entgehen lassen sollten. Wollte man es als Imperativ verstehen, so wäre es sicher missverstanden und in der Tat eine Überforderung. Es bleibt bei allem, was wir selbst dazu beitragen können eine Gabe Gottes. Sie zu erbitten und darauf zu hoffen, dass Gott sie schenken wird, gehört zur „praxis pietatis“ einer ökumenischen Existenz. Gleichzeitig hat die Entdeckung des Charismas aber auch eine eminent entlastende Funktion. Was als Defizit – das Fremdsein – empfunden wurde, birgt ungeahnte, sinnvolle Möglichkeiten in sich.

Das ökumenische Modell von Kirche geht davon aus, dass Kirche nur als vielstimmiger Chor sich in die Mission Gottes mit hinein nehmen lassen kann. Welche Rolle kommt hier ökumenischen Mitarbeitenden zu? Durch sie (und sicher auch für sie) wird weltweite Kirche „in personam“ erfahrbar. Sie können zu Fermenten in dem Prozess, die lebenswichtige Bedeutung Jesu Christi immer neu zu entdecken, werden. Ihre Außenansicht, ihr Charisma der Fremdheit, kann einen wichtigen Beitrag zu konkreten Schritten in der Nachfolge Jesu Christi leisten.

Interkulturelle Theologie 3. München 1988, S. 217. Zur Funktion des Missionars als Katalysator siehe schon Ahrens, Theo: Missionarische Präsenz in einem synkretistischen Feld. In: Italiaander, Rolf (Hg.), Heißes Land Niugini. Erlangen 1974, S. 229-249.

Voraussetzung ist allerdings, dass die betreffenden Kirchen bereit sind, ein gewisses Maß an Fremdheit unter sich selbst zuzulassen. Sonst bleiben wichtige Chancen ungenutzt.

Spiritualität der Nachfolge Jesu in der Fremde

Wer selbst zum Fremden wird, ist in seinen physischen und psychischen Kräften gefordert. Dem haben wir in der Vorbereitung von ökumenischen Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen, in ihrer Begleitung während des Aufenthaltes in einer gastgebenden Kirche und nach der Rückkehr ins eigene Land Rechnung zu tragen. Hierzu ließe sich viel sagen. Interkulturelle Seelsorge und Supervision können hier viel leisten. Wenngleich es manchmal nicht einfach ist, Formen zu finden, in denen dies im Einzelnen umgesetzt werden kann. Ich möchte an dieser Stelle aber herausstellen, dass auch unsere Spiritualität⁹ gefragt ist. Wie sieht aber die Gestaltung einer „praxis pietatis“, eines geistlichen Lebens aus, die dem besonderen Kontext der Fremdheit Rechnung trägt, in dem ich dem Fremden begegne und selbst zum Fremden werde. Was sind die Kennzeichen einer Spiritualität der Nachfolge Jesu in der Fremde, die bittet und hofft, dass Fremdheit zum Charisma wird?

Einige Elemente einer solchen „praxis pietatis“ möchte ich skizzieren. Sie sind weder objektiv noch vollständig, aber vielleicht eine Anregung.

Betrachtendes Gebet

Manfred Josuttis hat in seinem pastoraltheologischen Entwurf die Tätigkeiten einer Pfarrerin oder eines Pfarrers als pastorales Grenzgängertum bezeichnet.¹⁰ „Pfarrer und Pfarrerin führen über die Grenze. Sie vermitteln zwischen unterschiedlichen Gruppen und

⁹ Zu Spiritualität siehe allgemein Fahlbusch, Erwin u.a.: Spiritualität. In: EKL 4 (3. Aufl.), Sp. 402-419.; Barth, Hans-Martin: Spiritualität. BenH 74, Göttingen 1993.

¹⁰ Ein gesamtes Kapitel widmet Manfred Josuttis in seiner Monographie "Die Einführung in das Leben" den Grenzen. Ihre Eigenart versucht er unter der Perspektive der Soziologie, Philosophie, Psychologie und Linguistik herauszuarbeiten (Josuttis, Manfred: Die Einführung in das Leben. Pastoraltheologie zwischen Phänomenologie und Spiritualität. Gütersloh 1996, S. 34-49).

bewegen sich selbst im Spannungsfeld zwischen Glaube und Wissenschaft. Sie begleiten Menschen in den Grenzsituationen des Lebens.“¹¹ Sie haben von Berufs wegen mit dem Heiligen zu tun und sollen davon reden. Sie bewegen sich an den Grenzen. Gibt es eine „Spiritualität der Grenzüberschreitung“¹², die das berücksichtigt? Die Antwort von Josuttis lautet: „Die Religion stellt seit alters ein einfaches und doch schwieriges Werkzeug für den großen Grenzverkehr zur Verfügung. Der elementarste Akt sprachlicher Grenzüberschreitung besteht im Gebet.“¹³

Wir hatten gesehen, dass ökumenische Mitarbeitende interkulturelle Grenzen überschreiten. Sie werden dadurch verwundbar, aber sie können auch das besondere Charisma der Fremdheit erhalten. Auch für eine Spiritualität der interkulturellen Grenzüberschreitung ist das Gebet der Ort, an dem man lernen kann, „zwischen Menschen zu vermitteln, in Krisen zu begleiten, innere Blockaden abzubauen und mit Hilfe von Sprache die Alltagswelt zu transzendieren“.¹⁴

Um es noch genauer zu fassen: Hilfreich ist das „betrachtende Gebet“. Was ist damit gemeint? Mein eigener Zugang zu einem betrachtenden Gebet hat eine wichtige Vertiefung durch die Tradition christlicher Meditation erfahren. Meditation stellt bekanntlich in vielen Religionen Wege zur Verfügung, um sich auf das Wesentliche zu konzentrieren. Manfred Seitz sieht eine enge Verbindung zum Gebet, wenn er schreibt: „Man kann für Meditation auch betrachtendes Gebet sagen; denn es ist ein Sichsammeln vor Gott, ein Stillwerden auf ihn hin und ein Nachsinnen vor seinen Augen.“¹⁵

Betrachtendes Gebet ist kein monologischer, sondern ein dialogischer Vorgang. Sicher, ich komme Gott gegenüber zu Wort. Meine Hoffnung und meine Freude, aber auch meine Ratlosigkeit und mein Unvermögen bringe ich hier bewusst vor Gott. Vor allem aber erwarte und erhoffe ich, dass mir an meinem besonderen Ort in und zwischen verschie-

¹¹ Ebd., S. 45.

¹² Ebd., S. 47-49.

¹³ Ebd., S. 47.

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Seitz, Manfred: Christliche Meditation. In: ders., Praxis des Glaubens. Gottesdienst, Seelsorge und Spiritualität. Göttingen 1978., S. 204.

denen Kulturen von Gott herkommend etwas Lebenswichtiges „ein-fällt“.

Betrachtendes Gebet bedeutet keinen Rückzug ins Innerliche. Im Gegenteil - die Konzentration auf das Wesentliche eröffnet ein neues Verstehen, und Fremdheit kann wirklich zur Gnadengabe, zum Geschenk, zum Charisma werden. „Ich beginne zu sehen. Ich sehe die Schöpfung. Ich erfahre ihren Herrn. Ich spüre den Geist. Nachsinnen, Meditieren, Gottes Wort überdenken öffnet die Augen. Ein russischer Mönch sprach im Sterben: 'Der Christ sollte wie die Cherubim ganz Auge werden'.“¹⁶ Antoine de Saint-Exupéry lässt in seiner Erzählung „Der kleine Prinz“ den Fuchs zum kleinen Prinzen sagen: „Hier mein Geheimnis. Es ist ganz einfach: Man sieht nur mit dem Herzen gut. Das Wesentliche ist für die Augen unsichtbar.“¹⁷

An der Grenze der interkulturellen Begegnung hilft das betrachtende Gebet, mit dem Herzen zu sehen. Lernen wir das Sehen mit dem Herzen nicht, werden wir den Fremden kaum verstehen, und die Fremdheit als Charisma wird ungenutzt bleiben.

Nachdem es darum geht, mit dem Herzen zu sehen, also mit dem Innersten, das uns meist nicht so einfach zugänglich ist, bedarf betrachtendes Gebet wie Meditation der Anleitung. Dies ist eine allgemeine Regel.¹⁸ Es ist wichtig, unter erfahrener Begleitung die ersten Schritte auf diesem Weg zu gehen. In Übersee wird dies selten möglich sein. Dann ist man vielmehr gefordert, es selbstverständlich zu praktizieren. Eine Einübung ist deshalb schon im Vorfeld nötig.

Humor

Um in einer interkulturellen Lebenssituation bestehen zu können, braucht es eine gewisse psychische und intellektuelle Beweglichkeit, die ein Lernen ermöglicht. Ist eines von beidem oder noch schlimmer beides nicht vorhanden, werden ökumenische Mitarbeitende zu Einzelkämpfern, die das Charisma der Fremd-

heit kaum einsetzen können. Ihre Energien benötigen sie dann für das bloße Überleben. Sie werden zu freudlosen Zeitgenossen, mit denen eine Zusammenarbeit und ein gemeinsames Leben schon im eigenen kulturellen Umfeld sehr anstrengend sein kann.

Damit ist das letzte Stichwort gefallen, das ich in diesem Abschnitt zu einer Spiritualität in der Fremde aufnehmen möchte.

Als Zeichen einer psychischen Beweglichkeit, aber auch als Ausdruck einer evangelischen Lebenshaltung, die zwischen den Kulturen von Nöten ist, nenne ich deshalb einen gesunden Sinn für Humor.

Es geht um folgenden Sachverhalt¹⁹: Wer sich zwischen oder in verschiedenen Kulturen bewegt, wird Fehler machen. Das ist unvermeidbar. Er wird sich in Situationen wiederfinden, die ihm auf Grund seiner eigenen Wahrnehmung grotesk oder absurd erscheinen müssen. Die berühmten Fettnäpfe wird er treffen, ohne sie ausdrücklich gesucht zu haben. Das verursacht Stress. Gelingt es ihm, an dieser Stelle sich selbst nicht so ernst zu nehmen und über sich zu lachen, so ist für ihn und seine Mitmenschen viel gewonnen.

In einer kleinen Phänomenologie des Humors bemerkt der Psychotherapeut Juan Andrés Bernhardt:

„Weiterhin stellen wir fest, dass der Humorvolle die Welt und sich selbst in einer erweiterten Optik, einem größeren Bezugsrahmen sieht. Wir 'Normalneurotiker' neigen dazu, unser Leben, unsere Probleme und Ängste, unseren Ärger unter einem sehr engen Blickwinkel zu sehen. Wir überschätzen sie in ihrer Bedeutung. Diese Einstellung behalten wir zwanghaft bei und erkennen nicht, dass eine andere Betrachtung 'aus höherer Warte' das Problem schlagartig lösen würde. Der Humorvolle ist fähig, seinen Blickwinkel zu verän-

¹⁶ Ebd., S. 205.

¹⁷ Saint-Exupéry; Antoine de: Der Kleine Prinz. In: Gesammelte Schriften Band 1. München 1978, S. 556.

¹⁸ Peters, Albrecht: Gebet und Meditation zwischen prophetischer Gottesbegegnung und mystischer Gotteseinung. Mit Anregungen zur persönlichen Meditation. In: Reller, Seitz, (Hg.), Herausforderung: Religiöse Erfahrung, S. 54-80., S. 59.

¹⁹ Allgemein zu Humor siehe z.B. Steiger, Lothar: Humor. In: TRE 15, S. 696-701; Weiter z.B. Barth, Karl: Die kirchliche Dogmatik. Dritter Band. Die Lehre von der Schöpfung, Vierter Teil. KD III/4, Zürich 1951, S.763-766; Bernhardt, Juan Andrés: Humor in der Psychotherapie. Eine Einführung für Therapeuten und Klienten. Weinheim/Basel 1985; Bohren, Rudolf: Predigtlehre. EETH 4. München 1980, 4. Aufl., S. 242-252; Thiede, Werner: Das verheißene Lachen. Humor in theologischer Perspektive. Göttingen 1986; Thielicke, Helmut: Das Lachen der Heiligen und Narren. Nachdenkliches über Witz und Humor. Freiburg/Basel/Wien 1982, 5. Aufl.

dern und so eine andere Haltung zu einer Situation einzunehmen.²⁰

Damit ist eine anthropologische Möglichkeit angesprochen, die grundsätzlich für jeden Menschen offen steht. Die Schwierigkeit scheint nur darin zu bestehen, die Betrachtung aus „höherer Warte“ zu erreichen.

Unter theologischen Gesichtspunkten möchte ich die „erweiterte Optik“ und „die höhere Warte“ noch genauer bestimmen. Der größere Bezugsrahmen lautet hier: Weil Gott uns ganz ernst nimmt, müssen wir uns selbst nicht tod-ernst nehmen. Weil Gott uns das Recht zu leben schenkt, erscheinen unsere Ängste und Sorgen in einem neuen Licht.

Sicher, manche Probleme werden sich auch in diesem neuen Licht kaum schlagartig lösen. In der fremden Umgebung werden undurchschaubare ambivalente Situationen dadurch noch nicht eindeutiger. Doch ich selbst werde ihnen *gelöster* begegnen können. Das aber schafft Raum für neue Perspektiven.

Innerhalb eines theologischen Systems hat Humor seinen Platz in der Eschatologie.²¹ Er lässt damit schon jetzt in aller Vorläufigkeit das umfassende Heil, das Gott schafft, erfahrbar werden. Der Himmel und die neue Erde werfen in ihm ihre Schatten voraus. Seine inhaltliche Begründung findet Humor im Geschehen von Ostern. Eine liturgische Form wurde ihm im „*risus paschalis*“, dem Osterlachen in der Tradition der Ostkirche gegeben. „Bei der Nachricht: 'ER ist auferstanden, ER ist wahrhaftig auferstanden' stimmt die Gemeinde ein schallendes Gelächter an, weil Hölle, Tod und Teufel österlich überwunden sind.“²² Humor, der von diesen Quellen lebt, ist damit eine besondere Form der österlichen Freude. Sie nimmt das, was Gott durch Jesus Christus für uns tut, wichtiger als das, was wir selbst zustande bringen. Das bedeutet keine Geringschätzung oder Abqualifizierung des eigenen Handelns. Dies wäre ein großes Missverständnis. Im Gegenteil - gerade weil wir von der „*iustitia aliena*“ leben, kommt es zu einer realistischen Einschätzung der eigenen Möglichkeiten. Es ist aber richtig, dass dieser spezifisch christliche Humor eine gewisse

Nähe zur Demut hat. In diesem Sinn nennt auch Karl Barth Dankbarkeit, Demut und Humor die uns angemessenen Reaktionen auf die Ehre, die uns Gott in Christus verschafft.²³ „Es kann ja nicht anders sein, als dass der von Gott geehrte Mensch sich selbst - gemeint ist: sich selbst als Objekt dieser Ehrung - reichlich verwunderlich finden muss.“²⁴ Man könnte noch einen Schritt weitergehen und sagen: Humor wird damit eine Form der Demut. Dies erschließt uns eine wichtige Dimension dieser weithin missverstandenen und zu Recht oder zu Unrecht in Misskredit geratenen christlichen Tugend. Als Fähigkeit über sich selbst zu lachen, zeigt Humor, dass Demut nicht eine krampfhaft, verbissene Haltung ist, sondern dem Menschen im tiefsten Sinn gut tut.

Helmut Thielicke zitiert in seinen Ausführungen zum christlichen Humor eine Fabel, die er geradezu als Modellgeschichte für christlichen Humor ansieht. Ich übernehme sie, weil sich in ihr wichtige Aspekte wieder finden lassen, die das Leben und Arbeiten ökumenischer Mitarbeitender und nicht zuletzt auch unser eigenes Handeln in Missionswerken und „*sending agencies*“ heilsam relativieren.

„In einer alten Fabelsammlung wird von einem Vogel erzählt, der auf dem Rücken lag und seine Beine starr gegen den Himmel streckte. Als ein anderer Vogel diese etwas merkwürdige Position beobachtete, flog er herbei und fragte: 'Warum liegst du denn so auf dem Rücken und streckst die Beine von dir weg?' - 'Weißt du', erwiderte der andere, 'ich trage nämlich den Himmel mit meinen Beinen. Wenn ich die Beine anzöge und losließe, würde das ganze Himmelsgewölbe einstürzen!' Als er das kaum gesagt hatte, fiel ein Blatt von dem nahe dabei stehenden Baum und raschelte dicht neben ihm nieder. Das versetzte dem Vogel einen solchen Schreck, dass er seine hehre kosmische Sendung jäh vergaß und nicht nur seine Beine einzog, sondern auch in Panik

²⁰ Bernhardt, Juan Andrés: Humor in der Psychotherapie. Eine Einführung für Therapeuten und Klienten. Weinheim/Basel 1985, S. 42-43.

²¹ Thielicke, Helmut: Das Lachen der Heiligen und Narren. Nachdenkliches über Witz und Humor. Freiburg/Basel/Wien 1982, 5. Aufl., S. 76.

²² Ebd., S. 74.

²³ KD III/4, S. 763-766.

²⁴ Ebd., S. 765. Als Beispiel verweist Barth auf das Lachen Saras (Gen 18,12ff) und das Lachen Abrahams (Gen 17,17) bei der Ankündigung der Geburt Isaaks. Er stellt dann die Frage: "War ihr Lachen nur ein ungeistliches Lachen?" (ebd.). Die Antwort kann nur "Nein" heißen. Wer von Gott so geehrt wird, kann nur über sich selbst lachen.

davonflog. Der Himmel wölbte sich weiter über der Erde.“²⁵

Gerade in Mission und kirchlicher Entwicklungsarbeit gleichen wir in unserem Handeln zu oft dem kleinen Vogel, der meint, das Himmelsgewölbe tragen zu müssen. Fällt ein Blatt raschelnd zu Boden (welches, überlasse ich Ihnen), vergessen wir allzu schnell unsere „lehre Mission“. Gelänge es dagegen, uns selbst aus der Perspektive dieser Fabel zu sehen, so würden wir nicht nur Humor beweisen, sondern wirklich zu Beteiligten in Gottes Mission werden.

Spott, Hohn, Zynismus und Sarkasmus gehören nicht zum Humor. Sie haben eine Aggressivität in sich, die ihm fremd ist. Wer dagegen über sich selbst lachen kann, wird auch mit anderen Menschen barmherziger umgehen können. Der Blick aus der Distanz ermöglicht ihm die Entdeckung der Originalität und Einmaligkeit des anderen. Umgekehrt gilt ebenso: Wer sich selbst nicht so wichtig nimmt, wird auch von anderen eher ernst genommen.

Eine solche Haltung ist uns aber nicht immer verfügbar. Sie zu fordern, würde wenig nützen. Nicht umsonst wird ja Humor in der Eschatologie, also in der Lehre von den letzten Dingen angesiedelt. Er setzt eine Distanz des Menschen zu seiner eigenen konkreten Situation, eine Betrachtung von höherer Warte voraus, die oft nicht einfach zugänglich ist, auch wenn wir sie begrifflich einigermaßen genau bestimmen können. Dies ist vor allem dann der Fall, wenn wir uns unmittelbar in der schwierigen oder misslichen Situation befinden. Eschatologie ist aber nicht einfach die Lehre von den letzten Dingen, sondern spricht von dem, was wir hoffen dürfen. So ist die höhere Warte uns auch im Hoffen auf den Heiligen Geist in Reichweite. Von ihm schreibt Paulus verheißungsvoll: „Wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit“ (2Kor. 3,17). Er ermöglicht die Distanz, die wir brauchen, um uns selbst nicht verbissen oder gar verbittert anzusehen. Er verschafft die innere Freiheit, um über sich selbst zu lachen.

Ich komme zum Schluss: Unsere Situation zwischen den Kulturen erleben wir an einem Tag als mittendrin im Geschehen und ganz dazugehörig. Doch schon am nächsten Tag werden wir mit alter oder neuer Fremdheit

konfrontiert und fühlen uns am Rand. Die Spannung wird bleiben. Aber Fremdheit ist nicht nur eine Last, sondern kann sogar einen positiven wichtigen Beitrag leisten, ja zum Charisma werden. Die Fähigkeit mit dem Herzen zu sehen und die innere Freiheit, über sich selbst zu lachen sind wichtige Schritte auf dem Weg zu einer interkulturellen Kompetenz, die wir als Grenzgänger zwischen den Kulturen brauchen.

Dr. Philipp Hauenstein war viele Jahre Missionar in Papua New Guinea and arbeitet jetzt als Referent im Missionswerk der Bayerischen Landeskirche.

²⁵ Thielicke, Helmut: Das Lachen der Heiligen und Narren. Nachdenkliches über Witz und Humor. Freiburg/Basel/Wien 1982, 5. Aufl., S. 98.

Mit den Augen eines Anderen

Interkulturelle Bibellese

Hans de Wit

Ein müder Mann sitzt ganz allein an einem Brunnen am Fuss der Berge. Es ist heiss. Er ist durstig. Wasser ist vorhanden, aber er hat keinen Eimer und der Brunnen ist tief. Eine Frau kommt aus dem Dorf, um Wasser zu schöpfen, sie ist allein. Wir erfahren ihren Namen nicht. Sie ist auch durstig. Der Mann und die Frau sind sich nie zuvor begegnet. Gemeinsam sind ihnen der Durst und eine gemeinsame Vergangenheit. Darüberhinaus gibt es ungeheure Unterschiede. Er ist ein Mann, sie eine Frau. Sie gehören nicht zum selben Volk. Der Mann überquerte eine Grenze, um zu diesem Brunnen zu kommen; seine Leute kommen gewöhnlich nicht zu dem Platz, an dem er nun sitzt. Ihre Leute werden von seinen Leuten verachtet. Der Mann spricht sie an und bittet um Wasser. Sie könnte ihm helfen, seinen Durst zu stillen, da sie einen Eimer mitgebracht hat. Sie tut es nicht. Sie stellt ihm eine Frage: "Warum sprichst du mit mir? Deine Leute sprechen nicht mit uns." Da ändert sich alles. Eine Unterhaltung beginnt: über Durst und Wasser; darüber, wer sie wirklich sind und über die Tradition, die sie hervorgebracht/geformt hat; über Heil und Heilung. Etwas Fundamentales geschieht mit ihnen beiden. Er unterbricht seine Reise, bleibt bei ihr und ihren Leuten; sie ändert ihr Leben; sie braucht nicht mehr vor ihrer Vergangenheit zu fliehen, sie beginnt zu säen. Sie werden einander nie vergessen.

• Einleitung

Während der letzten 3 Jahre haben Hunderte gewöhnlicher Leser aus mehr als 25 Ländern und verschiedenartigsten Glaubensgemeinschaften diese Szene von der Begegnung am Brunnen, die in Johannes 4 erzählt wird, studiert. Sie taten dies unter der Überschrift/im Rahmen: Mit den Augen eines anderen/Aus der Sicht eines anderen.

Unseres Wissens nach ist es das erste Mal, dass ein solches Projekt mit dieser Präsentation und Reichweite durchgeführt wurde.

Eine internationale Studentengruppe hat die Leseberichte bearbeitet und viele nahmen an den Lesegruppen teil. Die Kernfrage des Projekts war die: was geschieht, wenn Christen aus extrem unterschiedlichen Kulturen und Lebenslagen dieselbe biblische Geschichte lesen und darüber miteinander zu sprechen beginnen? Kann das vereinte, interkulturelle Lesen von biblischen Geschichten in eine neue Methode der Bibellese münden und das Glaubensgespräch ein Katalysator für eine neuen, Grenzen überschreitenden Dialog und Identitätsbildung sein?

Die teilnehmenden Studierenden, verbunden durch Entwicklungen und Herausforderungen, die in in den vergangenen Epochen in dem breiten Spektrum der Theologie ans Licht gekommen sind. Sie teilen eine grosse Besorgnis über die negativen Auswirkungen der Globalisierung und die wachsende Ungleichheit/Ungleichgewichtigkeit in der Welt. Sie sind überzeugt vom Reichtum der Bibellesepraxis von normalen Lesern und von der Tatsache, dass dies ein sehr vernachlässigtes Gebiet ist, das enorme Möglichkeiten eröffnet. Sie sind sich der Verschiedenartigkeit in der Welt und der Notwendigkeit bewusst, neue Interaktionsformen zu etablieren, die zu Bewusstseinsweiterung und Veränderung beitragen. Es ist nicht die Suche nach der ultimativen Bedeutung des Bibeltextes, die unser Hauptaugenmerk bildet, sondern die Entwicklung einer neuen Perspektive.

Der Gesichtskreis/Bereich des Projekts ist breit. Bestimmte Ziele erschienen machbar bei der Einführung/Implementierung, mache Hypothesen wichtig und fruchtbar, andere verschwanden im Hintergrund, erwiesen sich als zu diffus und müssen genauer definiert werden. Eine Anzahl von Annahmen vom Gesichtspunkt der Erfahrung zu testen, war eins der Ziele des Projekts.

Im Folgenden möchte ich kurz über einige zentrale Aspekte des Projekts reflektieren. Was war der Hintergrund/die Grundlage und was sind die Ziele des Projekts? Welche Methode des interkulturellen Lesens wurde angewandt? Wie funktioniert es und was kam dabei heraus? Was sind seine Ziele/Implikationen und was muss noch vertieft, aufgebürstet/poliert, untersucht werden, wenn das Projekt fortgesetzt wird?

Hintergrund/Grundlagen

Das Projekt berührt Herausforderungen und Lücken in modernen Wissenschaften wie Literatur, Hermeneutik, Philosophie, Kulturwissenschaften und natürlich Theologie, Exegese und biblische Hermeneutik.

Sein direkter Hintergrund ist in der Tatsache und der Erfahrung der Globalisierung und ihrer nicht segensreichen Auswirkungen begründet: der immensen Ungleichheit in der Welt, der vorzeitigen Tod von so Vielen, und von daher der Frage nach dem Menschlichen der Menschheit; ob oder ob die Einbeziehung der Schrift in all dies nicht zu mehr Frieden, mehr Verständnis, weniger Sorge und Kummer beitragen kann? Das Verschwinden der Situation des Kalten Krieges schaffte Raum für ein neues Bewusstsein einer alten Tatsache, nämlich der Existenz vieler lokaler Konflikte, mit denen Gruppen und Nationen zu tun hatten. Mit Respekt für Europa, wo während der letzten Dekaden ein wachsendes Bewusstsein dafür entstand, in eine Situation von Multikulturalität geworfen zu sein, die nicht mehr nur attraktiv und inspirierend erlebt wird, sondern eher als Bürde, als nicht vorgesorgte und vorhergesehene Situation und doch ein Spiegel, was in dieser unserer weiten Welt vorgeht. Die Lage der Christen untereinander kann mit einem wohl- bekannten Bild verglichen werden, das der niederländische Soziologe Geert Hofstede in der Einleitung zu seinen Studien über kulturelle Unterschiede benutzt. Zwölf Mitglieder einer Jury sitzen zusammen. Die kulturellen Unterschiede sind gross, sie haben sich nie zuvor gesehen, aber sie müssen zusammen dahin kommen, die ihnen auferlegte Aufgabe zu lösen, bevor sie weggehen dürfen. Wie zwölf Mitglieder einer Jury, schreibt Hofstede, sind Menschen, Gruppen und Nationen mit gemeinschaftlichen Problemen konfrontiert, die nur durch Ko - operation gelöst werden können. (Hofstede 1995:13)

Wenn ich für meinen eigenen Kontext sprechen darf: selten in der Geschichte meines Landes wurden "andere" so gründlich durchleuchtet, befragt, zu Objekten gemacht, *abgewertet zu Statistik*, über sie diskutiert wie die grosse Gruppe der Muslime in den Niederlanden. Die, die die westliche Philosophie für ihren Griff nach der Macht durch zum Objektmachen der Anderen kritisieren, üben immer Macht aus über ihn/sie, indem sie die Andersartigkeit als Bedrohung betrachten, haben sicher ihr Hauptargument hier.

Was sind - auf mehr wissenschaftlicher Ebene - die Lücken und Herausforderungen, die das Projekt aufgreifen will? Lassen Sie mich das Wichtigste zusammenfassen. Von einer eher *philosophischen* Warte gesehen, lehnt sich das Projekt direkt an gängige in der Hauptsache jüdische Nachkriegsphilosophie und - Philosophen an (Buber, Rosenzweig, Levinas, Derrida), die die dominanten philosophischen Strömungen der Aufklärung und der Moderne für die Art, wie des/das Andere wahrgenommen, definiert und in das System aufgenommen/einverleibt wird, heftig kritisieren.

Vielfalt ist kein Bruch, wie diejenigen argumentieren, die gerne den „Standard einer epistemologischen Rigidität“ benutzen, der sich nur mit Mathematik begnügt (und nicht nur dort), besser gesagt, ist exegetischer Pluralismus ein Produkt und ein Tribut an den Pluralismus, der für die menschliche Gesellschaft konstitutiv ist. Vielfalt ist eine Spiegelung *gelebter Ethik* (Hervorhebung von mir), *der Pluralismus des von Angesicht zu Angesicht, ist auf der einen Seite auch ein Ergebnis und ein Tribut an die gelebte Ethik, die sich widerspiegelt in wesentlichen Pluralismus* (nicht "reine" oder "unglückliche" Zwiespältigkeit oder Zweideutigkeit) *der Textbedeutung auf der anderen Seite. Was die fundamentale Wahrheit der Textbedeutung ausmacht, ist kein Generalnenner, der einen Rückschritt bedeutet, sondern ein einzigartiger Gottesdienst, die Einzigartigkeit eines jeden im Angesicht des Anderen* (Hervorhebung von mir).

Offenbarung hat einen bestimmten Weg, eine Bedeutung herzustellen, der darin begründet liegt, auf das Einzigartige in mir anzusprechen. Es ist als ob die Vielfalt der Personen...als ob jede einzelne Person, durch die Kraft der ihr eigenen Einzigartigkeit, in der Lage war, die Offenbarung eines einzigartigen Aspekts der Wahrheit zu garantieren, so dass einige ihrer Facetten nie entdeckt worden wären, wenn bestimmte Personen in der Menschheit nicht vorhanden gewesen wären.... Ich schlage

vor, dass die Gesamtheit der Wahrheit durch den Beitrag einer Vielzahl von Menschen zu Stande kommt: die Einzigartigkeit eines jeden Hörens transportiert/trägt das Geheimnis des Textes; die Stimme der Offenbarung, in genau der Beugung/Flexion, die das Ohr einer jeden Person ihr geliehen hat, ist notwendig für die Wahrheit des Ganzen/der Gesamtheit.... Die Vielfalt der Menschen, von denen jeder unverzichtbar ist, ist notwendig, um alle Dimensionen der Bedeutung herzustellen; die Vielfalt der Meinungen ist /ein Ergebnis/ der Vielfalt der Menschen /geschuldet/. " (E. Levinas, Offenbarung in der Jüdischen Tradition, in: Levinas Reader, S. 159)

Nach Levinas braucht die Wahrheit selbst zu ihrer Entfaltung als lebendige, fortschreitende Offenbarung, viele Ausdrucksformen.

Zum zweiten teilt das Projekt den Nachdruck und das Bestehen dieses Philosophen auf der Notwendigkeit, Kritik und Weisheit, Vernunft und Tugend, kritische Grundhaltung und Feingefühl zu verbinden. Für Derrida reserviert der bestimmte, konkrete Text immer eine Überraschung für die Anatomie oder Physiologie einer Kritik, die meint, ihr Spiel bewältigt zu haben, indem sie all ihre Bedrohungen auf einmal überwacht, sich dabei aber selbst täuscht mit dem Wunsch, einen Text zu betrachten ohne ihn zu berühren, ohne die Hand auf das Objekt zu legen, ohne zu riskieren, es hinzuzufügen (1972b:71).

Das erste von Levinas' vier Kriterien für gutes Lesen nennt er *konkrete und produktive Integrität von Geist und Buchstaben*. Wenn es keine Integration gibt, kein Lesen mit der Seele (Buber), kann Lesen leicht zum Spiel werden (wie in einigen postmodernen, dekonstruktivistischen Entwürfen) und "kann eine exzessive und deshalb falsche optimistische moralische Großzügigkeit nach oben spülen", eine "engelsgleiche" Traumseligkeit, die unaufmerksam und unverbunden mit geschichtlichen Gegebenheiten und den konkreten Beweggründen menschlicher Bedingungen ist (Levinas). Die Bibel zu lesen, bedeutet nicht nur, den Text um seiner selbst willen zu analysieren, sondern auch einen Text zu lesen, der zu einer religiös ethischen Tradition gehört, die sich ausdrücken möchte über die Menschlichkeit des Menschen. Obgleich Interpretationen unzählig und unerschöpflich sind, sind sie dennoch verwurzelt mit früheren Deutungen, mit früheren Texten, mit Texten, die eine Vergangenheit haben, eine Vergangenheit, die auf die Zukunft zielt, (verwurzelt) mit einer Tradi-

tion, die im Fall des Judentums laut Levinas "so alt ist wie die Welt", das heisst, so alt wie "die Menschlichkeit des Menschen". Für das Projekt bedeutet dies Widerstand gegen alle Bestrebungen zu leisten, die endgültige, letzte und ultimative Bedeutung des Textes herauszufinden.

Während der letzten Jahrzehnte erlangten wir durch *Anthropologie*, Soziologie und Kulturstudien ein Bewusstsein *Soziologie und Kulturstudien* ein Bewusstsein für die Bedeutung des Kontextes und der Kultur bei der Herausbildung von Weltbildern und Deutungsprozessen bei grundlegenden religiösen Texten. Das bedeutet für die Hermeneutik und für Bibelstudien, dass wir, wenn wir uns dieser Faktoren wirklich bewusst werden und sie analysieren können wollen, wir da zu sein haben, wo dies geschieht: bei ganz gewöhnlichen Lesern, deren Annäherung an die Schrift existentiell ist und manchmal mehr als auf der Ebene wissenschaftlicher Annäherungen, gefüllt ist mit Elementen des Lebenszusammenhangs und der Kultur: diejenigen, die die Schrift lesen wie einen Brief, der an sie direkt, in ihren Kontext, ihre Kultur gerichtet ist.

Aus einem mehr theologischen, hermeneutischen und - ich füge hinzu - mehr ethischen Blickwinkel heraus begründen mehrere andere Herausforderungen die Grundlagen des Projekts. In erster Linie ist es das Desaster des Ausschlusses der Mehrheit der Bibelleser. Wenn die wahre Bedeutung und die Wahrheit eine Vielfalt an Lesern und Lesarten erfordern, und "wenn jeder Leser unersetzbar ist, so wie jeder unersetzbar durch einen anderen ist" (Cohen, S. 249f), dann ist es schwer zu verstehen, warum die grosse Mehrheit der Bibelleser vom Bibelstudium ausgeschlossen wurde. Dies Projekt will hermeneutische Prinzipien achten als Vielfalt, Konfrontation mit Lesarten, die als seltsam, exotisch, oberflächlich, manchmal schockierend angesehen werden. Das Projekt möchte (gerade) deshalb mit normalen Lesern zu tun haben. Wenn Autoren von der südlichen Halbkugel, wo während der letzten Jahrzehnte mehr als jemals in Europa für diese grosse Gruppe um Aufmerksamkeit gebeten wurde - wir sprechen über gewöhnliche Leser, die in Situationen von Armut, Ausschluss, Verfolgung, Krankheit und Apartheid leben... und die Bibel lesen. Dies ist Lesen mit einem verwundeten Herzen, Lesen mit der Erfahrung und aus einer Perspektive des Lebens selbst. Es betrifft Menschen, die verzweifelt sind und dennoch die Bibel lesen. Dies

Projekt setzt alles daran, sie einzubeziehen und betrachtet sie nicht als sonderbare Gruppe von Ungebildeten was Exegese betrifft, sondern als Quelle der Weisheit und neuer Einsichten. Um es genau zu sagen, ist das Lesen der Bibel aus dem Lebenszusammenhang heraus aus hermeneutischer Sicht keine Verunreinigung, keine Kontaminierung des "Ursprünglichen". Späteres, erneutes Lesen mag die Bedeutung des Textes bereichern, mag sogar eine Auswirkung auf den Text haben: *Die Schrift wächst mit den Lesern* (Gregor der Große). Es wird deutlich im Prozess des Lesens der Bibel aus dem Lebenszusammenhang, dass der Interpretationsprozess nicht auf die Wiederherstellung des ursprünglichen Textes in Folge oder auf Folgen wiederholter Aktualisierung beschränkt bleibt, sondern dass dieser Prozess das Modell wieder - erfindet, wieder - verkörpert und neu orientiert. (Ricouer 1998:xi)

Es gibt noch ein weiteres Element, das ich betonen möchte. Das Projekt möchte die enorme Gruppe gewöhnlicher Leser als eine Gruppe betrachten, deren Bedeutung weit über das hermeneutische Prinzip hinausgeht, das für sie gefunden wurde. Das führt uns zu einer letzten hermeneutischen These. Während der letzten Jahrzehnte wurde eine wachsende Anzahl sogenannter Genitiv - Auslegungsmuster entwickelt: Theologie der Rastafari, Calypso, schwule (lesbische), Schwarze, Dalit, feministische, städtische, Pfingstlerische, afrikanische, Afro-brasilianische, Ayamara Theologie /Hermeneutik/...die Liste ist endlos. Die Bibel aus all diesen neuen, speziellen Perspektiven zu lesen, war ein sehr grosses Ereignis. Aber - und das ist mein Problem - kann dies zugleich als neue Suche nach Totalität, Abschluss, Verdichtung angesehen werden. Ein einzelner Aspekt lebender Menschen wird objektiviert und als einzig gültiger Schlüssel betrachtet, der sie zugleich unterscheidet und definiert: Schwarze Hautfarbe bei den Schwarzen, die Kaste bei den Dalits, die Lebensbedingungen bei den Armen, das Frausein bei den Frauen, usw. Das Problem ist doppelter Natur: die Armen sind mehr als ihre Armut; Armut ist nicht länger nur eine beschreibende Kategorie, sondern zugleich eine hermeneutisch etablierte Norm: die Armen sind die besten Ausleger der Bibel (Milton Schwantes). Dies ist ein neuer Griff nach der Macht/Deutungshoheit/, eine neue Totalität/ein neuer Totalitätsanspruch/.

Nun gut, dies Projekt möchte einen Schritt weiter gehen als von einer wachsenden Zahl spezieller Interpretationsweisen gepriesen zu

werden. Jedes Hören auf den Text ist einzigartig und kann nicht unterdrückt werden, kann und soll sich nicht erschöpfen in Definition gemäß aufgesetzter oder konstruierter Kriterien. Und wir dürfen ergänzen, das ist genau ein Ergebnis des Projekts: die Armen lesen unterschiedlicher als manche von den Armen entwickelten Interpretationsschemata vorschlagen.

Nein, was das Projekt zeigt, ist mehr in Übereinstimmung mit dem, was Levinas über die Vielfältigkeit schreibt, wie bereits angeführt.

Wir könnten eine Menge mehr Faktoren aufzählen, die das Projekt in Betracht ziehen möchte: die Kraft des Erzählens, die Bedeutung gemeinsamen und gemeinschaftlichen Lesens der Bibel, die Frage nach kultureller Tiefendimension, aber was ich bis jetzt bedacht habe, mag reichen.

Ziele des Projekts

Es ist unnötig, zu sagen, dass wir die Welt verändern, ein bisschen mehr Frieden und ein wenig weniger Spannung haben möchten. Aber das würde schwer zu erreichen sein. Deshalb haben wir uns entschieden, zufrieden zu sein - auch in Zukunft -, wenn wir in der Lage wären, einen neuen, verändernden Weg der Bibellese zu entdecken und vorzuschlagen, der Unterscheide nicht auf Gleichheit reduziert, sondern als eine Möglichkeit neuer Einsicht betrachtet, als neue, friedvolle Haltung dem Anderen gegenüber. Nun, um das zu erreichen, um den Einfluss ausgebleichter Lesetraditionen nieder zu reissen, um provinzieller oder kolonialer Blindheit oder Engstirnigkeit zu entkommen, mussten wir Konfrontation *organisieren*. Gelegenheiten zu sich erweiternden Horizonten oder Perspektivenwechsel mussten ausprobiert werden, indem wir neue Faktoren ins Spiel brachten. Einer dieser Faktoren ist *kulturelle Vielfalt*. Nun, das ist genau das, was wir mit dem Projekt "*Mit den Augen des Anderen*" versuchten. Kulturelle Vielfalt wurde als hermeneutischer Faktor eingeführt, Konfrontation war damit *herbeigeführt*. Die Grundidee des Projektes besteht darin, dass wir einen Wert hinzufügen können, wenn die Verschiedenartigkeit ernst genommen wird.

Und im Geist des Projekt war unsere Ausgangsfrage eine offene Frage: Was geschieht, wenn Christen aus radikal unterschiedlichen Kulturen und Lebensbedingungen dieselbe biblische Geschichte lesen und anfangen, sich

darüber auszutauschen? Kann vereintes, interkulturelles Lesen biblischer Geschichten zu einer neuen Bibellesemethode führen und zu einem Glaubensgespräch, das ein Katalysator für einen neuen, grenzüberschreitenden Dialog und Identitätsfindung ist?

Der Prozess

Der zentrale Text war Johannes 4. Johannes 4 ist voll von kulturellen Tiefendimensionen, um diesen Ausdruck zu benutzen. Eine Machtfrage ist darin, eine Begegnung von Mann und Frau, Tradition gegenüber neuen religiösen Einsichten (zum Beispiel: die Kultstätte), die Frage der sozialen Gruppen, mit denen Jesus und die Samaritanerin zu tun haben (Jünger und Dorfbewohner), von sozialem Ausschluss, ethnischer Unterschiede und Diskriminierung, des unterschiedlichen sozialen Status. Die Methode, die wir angewandt haben, wurde geschmiedet und poliert durch mehrere internationale Begegnungen und Kongresse.

Gruppen wurden rekrutiert über Regionalkoordinatoren. Die Kontinente wurden in Regionen unterteilt und ein Hauptkoordinator für jede Region vorgeschlagen. Wir entschieden uns außer bei Gruppengröße (möglichst nicht mehr als 15 - 20 Teilnehmende) keine Vorbedingungen zu stellen. Jede Region wurde gebeten, so viel Verschiedenartigkeit wie möglich zu haben - unter Berücksichtigung des Prozents zwischen Männern und Frauen, Stadt und Land, Volksgruppenzugehörigkeit, sozialer Status, kirchlicher Hintergrund, neu gegründete Gruppen, zwischen Studierenden und Ungebildeten, Herkunftsland. Außerdem mußten die Gruppen einwillig, am *Gesamtprozess* teilzunehmen, der sich über mehr als Jahr erstrecken könnte. Da nicht ein bestimmtes gruppendynamisches Setting zu verschiedenen soziokulturellen Situationen führt und weil Lesemethoden auch bereits kulturell determiniert sind, hatten die Gruppen große Freiheit. Die Gruppen durften den Text so lesen, wie sie es gewohnt waren. Festgelegt wurden einige Grundsätze für die Verlauf in der Gruppe, und ebenso für den Umgang mit der Partnergruppe: Gleichheit (der andere hat die gleichen Rechte), Freiheit (der andere ist kein Objekt), und Gegenseitigkeit (die Kommunikation konzentriert sich auf Antwort). In jeder Gruppe waren zwei Rollen von besonderer Bedeutung zu besetzen: Ein Berichterstatter (reporter) und ein 'Moderator' (facilitator), die zuständig waren für die Protokollierung und für den Verlauf

des Gruppenprozesses. Beide werden darum ausführlich in dem Protokoll beschrieben, das für jede Gruppe verfügbar war.

Wie wurden die Gruppen miteinander *verbunden*? Über diese Frage wurde lange nachgedacht. Es stellte sich heraus, dass es für Gruppen so viele Unterscheidungsmerkmale gibt, dass erzwungene Verbindungen aufgegeben werden mussten. Schliesslich kamen drei negative Kriterien zum Einsatz: Nicht aus der gleichen Kirche (Denomination), nicht aus dem gleichen Land, möglichst nicht aus dem gleichen sozialen Kontext. Man beschloss, die Gruppen nicht mit ihrer jeweiligen Partnergruppe zu verbinden, bevor nicht Phase 1 beendet war und der Bericht bei der zentralen Koordinationsstelle in Amsterdam vorlag. Auf diese Weise sollte sichergestellt werden, dass die Verbindung zu dieser oder jener Gruppe keinen Einfluss hatte auf das Lesen in der ersten Phase. Bei der Herstellung der Verbindungen wurden die Wünsche der betroffenen Gruppen soweit möglich berücksichtigt. Wir haben den Fortgang viermal im Jahr in Amsterdam festgehalten und die Verknüpfung der Gruppen erfolgte nach dem Lesen der vorliegenden Berichte.

Der (biblische) Text wurde *zunächst* in der Vertrautheit der kleinen Gruppe gelesen. In der Folge wurde ein Kontakt hergestellt mit einer Partnergruppe auf der anderen Seite der Welt, und die Geschichte wurde neu gelesen, diesmal mit den Augen der Partnergruppe. Ein inniger Kontakt wurde geschaffen zwischen einigen Gruppen; man schrieb sich Briefe, schickte Geschenke oder Photos. Andere Gruppen beendeten den Prozess vorzeitig. Berichte wurde verfasst von allen Gruppentreffen. Annähernd 3000 Seiten Text stellen nun dar, wie Gruppen den Text lasen: Sie liefern einen umgangssprachlichen Kommentar zu Johannes 4. Das Material ist von überwältigendem Reichtum. Es liefert ein faszinierendes Bild von dem, was Leser mit einem biblischen Text machen, und was ein biblischer Text mit seinen Lesern macht.

Von jedem Treffen wurde ein Bericht verfasst. Zusätzlich zur Wiedergabe der Textauslegung enthalten die Berichte auch Informationen über die Gruppe: Den Kontext der Teilnehmer, persönliche Informationen, den kirchlichen Hintergrund. Manchmal enthalten die Berichte Beilagen: Photos der Gruppe, Videoaufzeichnungen des Treffens, Bilder der Samaritanerin, oder Lieder, die für diese Gelegenheit entstanden. Die Berichte wurden dann an

die zentrale Koordinationsstelle in Amsterdam geschickt und übersetzt. Auf der Grundlage der erhaltenen Berichte und einiger vorher festgelegter Kriterien wurden dann Gruppen mit ihren Partnern verbunden. Die Berichte wurden an die Partnergruppen geschickt. Der zeitliche Abstand zwischen der ersten und zweiten Phase liess sich überbrücken mit einer Anzahl von Treffen, deren Augenmerk auf den Kontext der jeweiligen Partnergruppe gerichtet war, die man ja inzwischen kannte.

Dann begann die *zweite* Phase. Die Gruppen lasen die Geschichte erneut, jetzt aber durch die Augen der Partnergruppe. Wo waren die Ähnlichkeiten, wo die Unterschiede? Welche Rolle spielte die Kultur beim Lesen? Liess sich etwas lernen von der Partnergruppe? Entdeckten Menschen etwas im Text, was ihnen beim ersten Durchgang nicht aufgefallen war? Trat ein Perspektivwechsel ein? Auch von dieser zweiten Phase wurde ein Bericht angefertigt. Die Gruppe beendete die zweite Phase in der Regel mit einer Antwort an die Partnergruppe, normalerweise war das ein Brief.

In der *dritten* Phase antwortete die Gruppe auf die Antworten der Partnergruppe, blickte zurück auf den ganzen Prozess, und beriet über die Frage, ob sie weiteren Kontakt [mit der Partnergruppe] haben wollten.

Analytische Methode: gegründete [*grounded*] Theorie

Die Texte, also die Leseberichte, die das Grundlagenmaterial unseres Projekts darstellen, verlangen eine sorgfältige Analyse. Da die empirische Hermeneutik ein neues Forschungsgebiet ist, musste auch neues analytisches Werkzeug entworfen werden. Ich verweise auf die entsprechenden Beiträge in *Through the Eyes of Another* zur weiteren Information. Wir haben eine empirische Methode verwendet, die einerseits Raum lässt für Ausgangsfragen und Hypothesen des Forschers, die aber zugleich induktiv ist, womit gemeint ist, dass die Methode dem erhaltenen Material Gerechtigkeit wiederfahren lässt. In diesem Sinn konnten eine Reihe von Einsichten und Verfahren gebraucht werden, wie sie Glaser und Strauss entwickelt und ihrem Modell einer *gegründeten [*grounded*] Theorie* beschrieben haben. Dieses induktive Verfahren ist für die Diversität offen, und passte darum sehr gut zu den theoretischen Annahmen unseres Projekts.

Dokumentierte Ergebnisse

Mehr als 120 Gruppen aus mehr als 23 Ländern nahmen an dem Projekt teil, und mehr als 30 Wissenschaftler bzw. Theologen waren an der Forschung beteiligt. Von Anfang an waren sich die Wissenschaftler sehr bewusst, dass die Lesegruppen und ihre Berichte etwas Vorläufiges waren. Eine Gruppe kann am nächsten Tag etwas völlig anderes äussern, oder sie kann sich aus verschiedenen Teilnehmern zusammensetzen. Die Leseberichte wurden in vielen verschiedenen Formen vorgelegt, manchmal wörtlich, aber manchmal auch zur Enttäuschung der Partnergruppe, sehr kurz und ohne biographische Information. Manchmal wurde von den Lesegruppen eine fast eschatologische Erwartung gefordert. Manchmal brauchte eine Phase länger als zwei Jahre, oder sie endete vorzeitig, weil eine Gruppe sich aufgelöst hatte. Wie in allen Fällen von interkultureller Kommunikation gab es im Verlauf Enttäuschungen, Frustration, Ärger, Missverständnisse, Vorurteile, und Kolonialismus. Von den 120 Gruppen beendeten 90 den gesamten Prozess, was man, statistisch gesprochen, einen Erfolg nennen darf.

Die erstaunlichsten Verknüpfungen kamen zustande, sowohl Süd-Süd als auch Nord-Süd. Kuba wurde mit Indonesien verbunden, Nigeria mit Peru, Kolumbien mit Südafrika, Bolivien mit den Niederlanden, Salvador mit Südafrika, Südafrika mit den USA, Indien mit den Niederlanden, Korea mit Kolumbien, Ungarn mit Ghana, und Schottland mit den Niederlanden. Einige europäische Gruppen waren enttäuscht, als sie sich mit einer anderen europäischen Gruppe verbunden fanden, wie im Fall einer schottischen Gruppe und der Gruppe aus Appingedam in Holland.

Das Projekt ist ausgedehnt ökumenisch, im weiteren Sinn des Wortes. Die Teilnehmer stammen aus mehr als 100 Ortsgemeinden, die ihrerseits eine Fülle von Bekenntnissen [denominations] vertreten. Die Kirchen bzw. Gemeinden tragen die allerschönsten Namen: *Novia del Cordero* (Braut des Lammes), die Basisgemeinschaft *Santa Maria de la Esperanza* (Heilige Maria der Hoffnung), *Äthiopische Kusch Kirche*, *Reformierte Apostolische Kirche von Zion*. Ausser einer Anzahl von Teilnehmern aus presbyterianisch-reformierten Tradition finden sich viele römisch-katholische Teilnehmer (eine beträchtliche Anzahl von sogenannten Basisgemeinschaften, aber auch aus der charismatischen römisch-katholischen

Erweckung), Menschen aus den Pfingstgemeinden, Baptisten, Anglikaner, Lutheraner, Quäker, Mitglieder unabhängiger Kirchen und solche Zionistischer Prägung.

Es gibt Frauengruppen, aber auch Männergruppen, und natürlich zahlreiche gemischte Gruppen. Der jüngste 'Teilnehmer' ist 4 Jahre alt, der älteste gehört in die Gruppe 80+. Das Durchschnittsalter der holländischen Teilnehmer ist ungefähr 55, anderswo sind es rund 20 Jahre weniger. In den Niederlanden ist darüber hinaus die Altersvariation pro Gruppe bedeutend geringer als anderswo.

Aus welchen Schichten der Bevölkerung stammen die Teilnehmer, und was tun sie? Wir finden Witwen und Witwer, getrennt lebende Männer und Frauen (mehr Frauen als Männer), verheiratete Menschen und Einzelpersonen. Die Teilnehmer sollten sich selbst vorstellen mit Hilfe eines Gruppenportraits. Die Gruppenportraits enthalten Hinweise auf den sozialen Status und die Berufe der Teilnehmer. Da gab es Gruppen die sich selbst als arm und machtlos beschrieben - einige indische Gruppen gehören zu den Unberührbaren -, aber auch Gruppen, die von sich sagen, sie gehörten zu den Mächtigen, und die sich zur Mittel- oder Oberschicht zählten. Da gibt es Teilnehmer, die nicht lesen können, viele haben nur einige Jahre Grundschule erlebt. Es gibt auch Studenten und ausserordentlich hoch gebildete Teilnehmer. Schuhmacher nahmen teil, Steinmetze, Lastwagenfahrer und Betonarbeiter, Theologieprofessoren, Priester, Prediger, Manager und Reinigungspersonal, Sekretärinnen und Künstler, Krankenschwestern und Musiker.²⁶ Es gibt auch Arbeitslose und Rentner.

²⁶ Berufe, wie sie die Teilnehmer selbst notieren: Chauffeur, Schneider, Manager, Musiklehrer, Bauarbeiter, Lehrer, Sekretärin, Prediger, Theologe, Priester, religiöse Frau (Nonne), Student (Theologie, Chemie, Architektur, Erziehung, Biologie, Management, Kommunikationswissenschaften, Recht, Krankenpflege), Maler, Gelegenheitsarbeiter, Händler, Buchhalter, Biochemiker, Beamter, LKW-Fahrer, Elektriker, Hausfrau, Gärtner, Mechaniker, Steinmetz, Arbeiter in der Leder- und Schuh-Industrie, Markthändler, Verkäufer auf einem Marktstand, 'einfacher Arbeiter', Zahnarzt, Erzieher, Sozialarbeiter, Psychologie, Kinderarzt, Verwalter, Hochschullehrer, Professor, Physiotherapeut, Schreiner, Techniker, Arzt, Krankenschwester, Photograph, Büroangestellter, Philosoph, Kunstweber, Theaterschneiderin, Mitarbeiter bei Nicht-Regierungs-Organisation, Tierarzt, Bezirksstaatsanwalt, Rechtsanwalt, Schriftsteller/ Verleger, Mitarbeiter der Weltbank, Bibliothekar, Buchhalter,

Eine der Gruppen aus Kuba berichtet von einer Anzahl von taubstummen Menschen.

Das Projekt spiegelt die ungeheure Asymmetrie und Ungleichheit in der Welt wieder. Das Verhältnis der armen zu den eher wohlhabenden Teilnehmern liegt etwa bei 70 zu 30. Die letztere Kategorie findet sich offensichtlich vorwiegend, aber nicht ausschliesslich, unter den westlichen Teilnehmern. Es gibt Gruppen, die sich in herrschaftlichen Privathäusern oder Kirchen treffen, in sicheren Stadtvierteln oder in Dörfern, deren Bevölkerung als homogen und ruhig beschrieben wird. Es gibt Gruppen, die sich in Slumgebieten treffen, die mit jugendlichen Banden rechnen müssen, die sich nicht treffen können, weil Regen den Verkehr lähmt, oder zu langen und gefährlichen Reisen zwingt.

Das Verfahren

Es ist nicht nur faszinierend zu sehen, wie verschiedene Gruppen sich auf die Geschichte fokussieren (als Beziehung zwischen den Komponenten der dargestellten Geschichte und der Art, wie Leser damit umgehen), sondern auch zu sehen, wie stark die *Art* des Treffens und Lesens bereits kulturell geprägt ist.

Während sich einige Gruppen für ein Wochenende in die Berge zurückziehen, um Johannes 4 zu lesen, gestalten sie es festlich und nehmen symbolische Objekte mit auf den Weg. Demgegenüber sagt eine holländische Gruppe: "Bei diesem ersten Treffen bemerken wir, dass wir keine symbolischen Objekte benutzen. Niemand dachte vorher daran. Wir schliessen daraus, dass wir keine an Zeichen orientierten Leute sind. ... Wir merken, dass es etwas über unsere Kultur aussagt, was wir zu einem Treffen hier in den Niederlanden mitbringen. Jeder hat einen Stift mitgebracht, einen Notizblock und einen Terminkalender. Das Protokoll schreiben wir mit dem Laptop. Offensichtlich fühlen wir uns wohl mit Pragmatismus und Effizienz."

Geschäftsmann, Wirtschaftswissenschaftler, Hebamme, Milchbauer, Modeverkäufer, Steuerfachangestellter, Angestellter einer Computerfirma/einer Versicherung, Grundschullehrer, Konrektor, Sozialarbeiter/ Entzugstherapeut, Drogist, Diätassistent, Mitarbeiter im Personalbüro, Mitarbeiter in der Gesundheitsfürsorge, Übersetzer, Rechtsberater, Milchmann, Möbelschreiner/Innendekorateur, Landwirtschaftsingenieur, Koch, Zofe, Fabrikarbeiter (Öl, Zucker, Zement, Süßwaren).

Eine klare Unterscheidung kann getroffen werden zwischen einem kollektiven und einem mehr individualistischen Lesen. Bestimmte Gruppen, zum Beispiel aus Mittel- und Südamerika, und aus Afrika, lesen kollektiv. Dies bedeutet, dass die Gruppendiskussion sich nicht so sehr in den Text vertieft, sondern vielmehr vertieft, was andere in der Gruppe bedacht haben, um es zu unterstützen, um es weiter zu führen. Die Berichte vom Lesen der westlichen Gruppen erscheinen für die nicht-westlichen Partner oft sehr individualistisch. Sie vergleichen sie mit einem Hühnerstall, wo jedes um sich selbst herum aufpickt, man aber niemals zu einer gemeinsamen Meinung oder zu einem gemeinsamen Vorhaben kommt. Die Berichte der Lesegruppen zeigen, dass gemeinschaftliche Bibellektüre in einer kleinen Gruppe, in gegenseitigem Vertrauen und Nähe, seinerseits eine neue Kultur schafft. Dieser Prozess ist zart und empfindlich. Die Menschen erleben einander auf eine neue Weise. Die *Gegenstrategie* erhält hier tiefere Bedeutung, und positioniert sich nicht nur kritisch und komplementär gegenüber dem akademischen Lesen, sondern auch in Bezug auf erstarrte, blasse Aufnahme in der kirchlichen Tradition. Manches kommt hoch, das nicht hätte ausgesprochen werden dürfen, Leute äussern Sachverhalte, die ihnen vorher nicht erlaubt waren zu denken oder zu fühlen, sie zweifeln, wo ihnen das Zweifeln nicht erlaubt gewesen war. Hier wird, was Scott die "verborgene Lesart" (hidden transcript) nennt, und dessen Bedeutung von Gerald West u.a. so betont wird, vollständig deutlich.

Die Berichte der Lesungen zeigen uns, dass in dem geschützten Raum, in der Intimität der kleinen Gruppe aus dem Gespräch über die "gefährliche Erinnerung" von Johannes 4 eine Hoffnung auf eine neue Zukunft entspringt. "Was wir hier tun nährt unsere Hoffnungen: Wir wollen ein Werkzeug Gottes sein, und wir wollen beginnen" sagt eine argentinische Gruppe.

Der Text

Erste Phase: Wenn man die 3000 Seiten der Berichte von den Lesungen durchblättert, dann staunt man, man ist wirklich überwältigt von den unendlichen Möglichkeiten, die ein Text seinen Lesern bietet. So ist die Wahrheit, und eben auch die Offenbarung, in ihrer vollständigsten, erstaunlichen, und komplexen Form. Man entdeckt und wird überwältigt von

dem, was die Heilige *Schrift* ist und mit Menschen macht. Dieser Blick ins Angesicht des Anderen, diese Entdeckung des Angesichts eines weit entfernten Anderen hat für viele Gruppen beinhaltet, sich zu üben in der Kunst des Mitgefühls, der Sensibilität, der Selbstkritik. Bei der Auswertung der Leseberichte begannen wir von der Mystik dieses Projekts zu sprechen. Dass ein einziger Text so viel Spiritualität evozieren konnte! Man spürt eine *Spiritualität des Lesens* in den Berichten. Gruppen feiern, essen, singen, tanzen, beten und gedenken gemeinsam. Gruppen lassen sich betreffen von dem, was Menschen bedrückt und verletzt.

Unter den Kräften, die diesen Verlauf beeinflussen, ist die Kultur sehr wichtig, ebenso wie der soziale Status; aber noch mehr ist es die kirchliche Zuordnung. Zu einer Pfingstkirche zu gehören, prägt in vielen Fällen mehr als die Armut, wenn man das so sagen kann.

Die eigene Kultur hat eine unmittelbare Auswirkung auf die Deutung einer biblischen Geschichte. Während einerseits einige Gruppen betonen, wie ungewöhnlich das Zusammentreffen zwischen Jesus und der Samaritanerin ist - sie sind allein, zu einer ungewöhnlichen Tageszeit, ein Mann spricht eine unbekannte Frau an - lesen andere den Text, ohne dies überhaupt zu bemerken. Einige Gruppen verweilen auf der Erklärung, dass das Treffen in der sechsten Stunde stattfindet; Andere bemerken kaum, dass dieser Vers ungewöhnlich ist. Auch wie die Haltung der Samaritanerin wahrgenommen wird, ist kulturell geformt, genau wie die Wahrnehmung Jesu und seiner Jünger.

Die Gruppen beziehen sich nicht nur auf völlig verschiedene Teile des Textes, und lassen andere ausser acht, die Gruppen unterscheiden sich zutiefst hinsichtlich der Person der Samaritanerin (Prostituierte, Sünderin, Opfer?), hinsichtlich der Haltung Jesu (paternalistisch, liebevoll, streng?), hinsichtlich der Bedeutung des Brunnens (Treffpunkt, Heiligtum?), und hinsichtlich der Zeit des Zusammentreffens (sucht die Frau ein kleines Abenteuer [und Jesus auch?], will sie anderen Menschen ausweichen?), hinsichtlich der Bedeutung der Frage 'Gib mir zu trinken' (man kann niemandem Wasser verweigern, oder Jesus hat kein Recht, sie darum zu bitten?), hinsichtlich des Brunnens von Jakob (Vorfahren?), hinsichtlich der Frage 'Geh, hole deinen Mann herbei' (sie wird die Wahrheit sagen müssen, dann erst wird sie frei sein, bzw. Jesus will ihr sagen: ...

Der mit dem du verheiratet bist, hat die Hochzeitsriten nicht vollzogen.

Zweite Phase: Der Austausch. Es gibt mehr als die Unterschiede. Alle Gruppen entdecken die radikal neue Haltung Jesu der Frau gegenüber, und wie darin kulturelle und religiöse Differenzen überwunden werden.

Es ist interessant hervorzuheben was sich wirklich beim Austausch zwischen den Gruppen abgespielt hat. In aller Kürze haben wir folgendes beobachtet: *Die Menschen nehmen das Lebensumfeld der anderen wahr (1), sie entdecken Ähnlichkeiten (2), sie korrigieren Vorurteile (3), [from longing to unity](4), und schliesslich wird die asymmetrische Situation in kritischer Weise zum Teil der Diskussion(5). Man versucht, eine Struktur und einen Ursprung für die Unterschiede zu finden (6), die Unterschiede in Beziehung zu setzen und ein einigendes Band zu finden(7). Man blickt kritisch auf den eigenen Kontext(8). Die Ausschlussmechanismen der Partner-Gruppe werden kritisiert (9)*

In theologischer und hermeneutischer Hinsicht führt der Austausch manchmal zu einer Neu-Orientierung der ursprünglichen Deutung der Gruppe(1), zu einer Horizonterweiterung(2), zu kritischen Fragen hinsichtlich der Kirche, zu der die Partnergruppe gehört(3) oder hinsichtlich der angewandten Methode zu Lesen: hier will man die der Partnergruppe kopieren, dort wirft man der Partnergruppe vor, ihr Leben nicht ausreichend in das Lesen hereingetragen zu haben, dort lässt die Partnergruppe Frauen nicht zu Wort kommen, dort findet man die Partnergruppe zu oberflächlich oder zu offen(4); man verändert die Haltung der eigenen Gruppe gegenüber anderen Kirchen am Ort(5), man lässt kleine interkulturelle Freundschaften entstehen(6).

Bis hierher betrafen die Beispiele das ökumenische Lernen und den den ökumenischen Austausch. Nimmt man alle diese Antworten zusammen, dann zeigt sich etwas neues in all der Vielfarbigkeit, in den kleinsten Elementen dieses Projektes, dass Schreiter als Umriss einer neuen Katholizität beschrieben hat:

Eine neue Katholizität wird also ausgezeichnet durch die Ganzheit dessen, was sie einschliesst, durch die Fülle des Glaubens in einem Muster von interkulturellem Austausch und Vermittlung. In dem Mass wie solche Katholizität verwirklicht werden kann, wird sie

ein Muster schaffen für das Aussehen einer universalen Theologie heute, die imstande ist, Gleichheit und Verschiedenheit zu umfassen, die in Orthopraxie verwurzelt ist, und die Ziele (teloi) vorgibt für eine globalisierte Gesellschaft (Schreiter 1997: 133).

Schlussfolgerungen und Konsequenzen

Die Auswirkungen dieses Projektes für die Mission, für die Ortsgemeinden, und für die akademische Theologie sind enorm. Was wir neu entdeckt haben ist ebenso simpel wie ausschlaggebend für unsere Art, die Bibel auszuliegen, und für unsere Art, diese Auslegung zu unterrichten. Der Text ist kein Objekt, das man beherrschen kann, wenn man über entsprechende Werkzeuge verfügt, nein, der Text ist vielmehr ein Vehikel, ein Instrument, ein Mittel, das uns instand setzt, das Gesicht des Anderen zu entdecken, und uns unserer ethischen Verantwortung zu stellen. Und schliesslich, ja, das gemeinschaftliche, interkulturelle Lesen eines fundamentalen Textes kann katalytisch wirken in kreativen, profunden, und neuen Formen des Dialogs. Die Bedingungen dafür sind umrissen in dem Projekt: Offenheit, Verletzlichkeit, Bereitschaft zum Austausch, Bereitschaft zum Abstandnehmen von den eigenen religiösen Einsichten und Überzeugungen, die Bereitschaft, sich gedanklich dem immensen Leiden so vieler auszusetzen.

Zugegeben, viele Gespräche unter den Partnergruppen blieben momentan, nur kurze Begegnungen. Aber der Gewinn blieb, dass alle Teilnehmer mit dem Reichtum an Begegnungen mit dem anderen konfrontiert wurden. Alle Gruppen wurden konfrontiert mit der *Möglichkeit* eines neuen Lebens, [with the and stay with clean hands...]

Aussichten

Das Projekt tritt bald in sein zweites Stadium. Einige Gruppen wollen fortfahren, neue Gruppen haben sich beworben. Jetzt werden wir uns darauf konzentrieren müssen, wie wir Gruppen instand setzen, ihre eigene dialogische Fähigkeit zu entdecken. Welche Elemente sollte eine Gruppe haben oder beherrschen, um zum Eintritt in einen wirklichen Dialog fähig zu sein? Wie wird es möglich sein, einen echten Wechsel der Perspektive zu erreichen, wo immer das notwendig scheint? In philosophischer Allgemeinheit: Wie kann die unendliche

Fülle noch zu Befreiung und Veränderung führen?

In mehr praktischer Hinsicht wollen wir die bereits vorhandene Website nutzen als Datenbank für die Texte, wie sie von den Gruppen gelesen worden sind. Wir wollen ausserdem eine Art Tauschbörse schaffen, wo sich Gruppen präsentieren oder eine neue Partnergruppe auswählen können. Wir wollen die teilnehmenden Wissenschaftler in drei Arbeitsgebieten zusammenfassen, und weitere Wissenschaftler bitten, die Forschung ihrer Kollegen zu begleiten, je nach Spezialisierung und Interesse. Wir wollen Raum schaffen für örtliche Umsetzungen, wo das internationale Projekt als gemeinsamer Rahmen dient. Wir wollen mit weiteren Texten beginnen, die sich vorwiegend, zum Beispiel, mit der Frage des *Reiches* beschäftigen.

Während der Entwicklung des Projekts wurde die Welt in dramatischer Weise mit etwas konfrontiert, das viele vergessen hatten, nämlich dass alte Texte in heiligen Büchern zu einem beachtlichen das Verhalten von Menschen bestimmen können, zum Guten wie zum Bösen. In paradoxer Weise wird hier ein zentrales Anliegen des Projekts betont. Wie kann ein Verfahren erreicht werden, das *befreien* soll, solange Menschen biblische Texte benutzen wollen im Gespräch über die Zukunft der

Erde? Mieke Bal hat einmal für die Bibel starke Worte gefunden:

Die Bibel ist unter allen Büchern das gefährlichste; es ist ausgestattet mit der Macht zu töten (Bal 1991:14)

In der Tat haben viele Lesarten des alten Buches zum Tod geführt, zum Ausschluss, zum Kolonialismus, zur Abwertung und zur Sklaverei. Aber andere haben auch zur Freiheit geführt, zur Umkehr, zu neuem Leben. Nun also, was wir mit unserem Projekt erreichen wollten, war dies: Ein Verfahren für die Bibellese zu entwerfen, das es erlaubt, die Unterschiede zu sehen; welche Lesarten sind wahrhaft lebensspendend, und welche führen zu Ausschluss und Trauer (Riches 2000:87). Die Beiträge in diesem Projekt erweisen, ob wir auf dem richtigen Weg sind.

Dr. Hans de Wit ist Professor für Theologie an der Freien Universität Amsterdam, Niederlande; er ist der Initiator des „Interkulturellen Bibellesens“.

Mit den Augen der praktischen Theologie

Daniel Schipani

In letzten Jahrzehnten hat sich ein neues Verständnis der praktischen Theologie als akademischer Disziplin entwickelt. Die wird verstanden als Handlungswissenschaft mit beschreibend-empirischer Dimension, mit interpretierenden, normativen und pragmatisch-strategischen Dimensionen und Aufgaben.²⁷ In

²⁷ Eine umfassende Theorie der praktischen Theologie bei Gerben Heitink, Gerben Heitink, *Practical Theology: History, Theory, Action Domains*, trans. Reinder Bruinsma (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1999). Heitink bestimmt praktische Theologie als die "empirisch orientierte Theorie der Vermittlung des christlichen Glaubens in die Praxis der modernen Gesellschaft.(6)

der Tat kann als Alleinstellungsmerkmal der praktischen Theologie ihre Kontext-Beziehung genannt werden, d.h. ihr Fokus auf konkrete menschliche Wesen in vorgegebenen historischen und kulturellen Situationen. Zweitens hat die praktische Theologie eine empirische Basis, sie kümmert sich um systematische Beobachtung tatsächlicher menschlicher Erfahrung, wobei sie sich der Werkzeuge aus den Verhaltens- und Sozialwissenschaften bedient, z.B. Survey und Interview-Techniken. Drittens ist die praktische Theologie eine hermeneutisch angelegte theologische Unternehmung, die durchweg interdisziplinäres Arbeiten erfordert, speziell in der sorgfältigen Vermittlung zwischen den Perspektiven und Beiträgen der

Theologie einerseits, der Humanwissenschaften andererseits. Schliesslich ist die praktische Theologie strategisch ausgerichtet: Sie umfasst erweiterbare Richtlinien in Form von "Kunstregeln"²⁸, die denen helfen sollen, die beteiligt sind oder sogar führen in bestimmten Handlungsfeldern des Glaubens, oder den Kunstfertigkeiten des Pfarramtes, also z.B. Bibel lesen und führen und anleiten in Bibel-lesenden Gruppen.

Alle praktischen Theologen träumen davon, sich an Forschung zu beteiligen, die wesensmässig interdisziplinär ist, international ausgerichtet, ökumenisch in ihrem Wesen, und gleichermaßen unterstützt von universitären und kirchlichen Körperschaften. Dementsprechend habe ich mich gefreut, als ich vor einigen Jahren eingeladen wurde, mich einer kleinen Gruppe von Praktikern und Wissenschaftlern anzuschliessen, um ein kürzlich abgeschlossenes Programm auszuwerten, das entworfen worden war, um inter-kontextuelles Bibellesen und eine Verständigung über kulturelle Grenzen zu fördern, und um zu erforschen, wie ein viel grösseres Projekt gestartet werden könnte.²⁹ In der Folge war ich beteiligt an dem Projekt *Interkulturelle Lektüre der Bibel* als Berater, als Regionalkoordinator, und Forscher. Die folgenden Beobachtungen verdanken sich dieser Beteiligung.

Interkulturelle Lektüre der Bibel im Licht der vier praktisch-theologischen Dimensionen

In den folgenden Abschnitten wird die praktisch-theologische Art des Projekts augenfällig. Ich werde dabei verknüpfte Dimensionen und Aufgaben aufzeigen, die zum Aufbau der praktischen Theologie gehören. Letztere wird dabei gesehen als einzigartiges theologi-

²⁸ Die Idee einer Kunstregel wurde von F. Schleiermacher eingeführt in seinem "*Kurzen Abriss des Theologiestudiums*", par. 265ff

²⁹ Das Treffen fand statt 3.-5. Juli 2000 in der Freien Universität Amsterdam, Holland, und umfasste 15 Teilnehmer. Die wichtigste Entscheidung bestand darin, im folgenden Jahr eine Konferenz in Utrecht mit Teilnehmern aus fünf Kontinenten zu veranstalten. Auf dieser Konferenz vom 28. Februar bis zum 2. März 2001, wurde das Projekt *Interkulturelle Lektüre der Bibel* einmütig unterstützt, und es wurde offiziell begonnen durch ein Netz von Personen und Institutionen, dem Interkulturellen Bibel Kollektiv.

sches Unterfangen eigener Art. Es zielt darauf, handlungsleitende Theorien für Glauben und kirchliches Handeln zu bilden, die auf den Kontext bezogen sind.

Die empirisch-deskriptive Dimension

Wie in dem Buch *Mit den Augen eines Anderen: Interkulturelle Lektüre der Bibel*³⁰ durchgängig belegt, war die Forschung konzentriert auf die reale Lebenssituation zahlreicher Bibellesegruppen in einer Vielzahl soziokultureller Kontexte. Für die Berichtersteller und die Forscher war es in Absprache mit den Gruppenmitgliedern selber sehr wichtig, so umfassend und genau wie möglich die Art des soziokulturellen Kontextes und die einzigartigen Merkmale der Gruppe zu beschreiben. Sie mussten darüberhinaus gründlich beschreiben, was in der jeweiligen Sitzung passiert war (d.h. nicht nur die faktischen Handlungen des Lesen, Sprechens, Deutens, und die Antworten auf das Lesen der Partnergruppe, sondern auch alles was mit dem Sich-Versammeln und Sich-Verabschieden zu tun hat, die Rituale, die Ausdrucksformen des Glaubens, die Gruppendynamik, die Art der Beziehungen, der Kommunikation, u.s.w.). Je detaillierter Beobachtung und Beschreibung-je genauer die Antwort auf die Frage Was geschieht?-umso besser ist die Grundlage für die Aufgabe der Deutung, die mit der Frage zu tun hat, Warum geschieht das? Auf diese Frage konzentriert sich die Aufgabe, die nachfolgend kurz besprochen wird.

Die interpretative Dimension

Ortsansässige Forscher waren ausserdem beauftragt, eine hermeneutische Analyse zu liefern über das Lesen von Johannes 4 in der jeweiligen Gruppe. Dadurch sollte die empirische Untersuchung in einen umfassenderen

³⁰ Hans de Wit, Louis Jonker, Marlene Kool, Daniel Schipani, eds. *Through the Eyes of Another. Intercultural Reading of the Bible* (Elkhart/Amsterdam: Institute of Mennonite Studies/Vrije Universiteit, 2004). Dieses Buch dokumentiert die beispiellose dreijährige Studie, die Hans de Wit in diesem Essay vorstellt. Als Leser findet man in diesem Band ein einzigartiges Zeugnis für die faszinierende Natur eines interkulturellen Bibel-Lesens und dessen mögliche Beiträge zum Leben glaubender Gemeinschaften und zur Arbeit kirchlicher Einrichtungen und der der Akademiker.

erklärenden Rahmen eingebettet werden. Es wurde schnell klar, dass Beschreibung und Deutung sich gegenseitig beeinflussen. Die hermeneutische Aufgabe deutete die Beschreibungen, aber diese Beschreibungen waren es oft, die die Deutungen eröffneten und sogar korrigierten. Die entstehenden Berichte enthielten eine reiche Vielfalt von hermeneutisch-theoretischen Analysen der Lesungen. Besondere Aufmerksamkeit wurde verschiedenen Gruppen von Kriterien zuteil, die mit Kategorien wie den folgenden zu tun hatten: (1) Durch welche Art zu lesen wurde der Text gedeutet (Studium, Musik, Kunst, anderes?); (2) Aufmerksamkeit für den Text selber und für die Welt jenseits des Textes (Waren sich die Gruppen sich bestimmter textlicher Eigenheiten bewusst? Welche Aspekte des Textes bestimmten und formten ihr Lesen?); (3) heuristische Schlüssel, Codes und Interpretationsverfahren (Wie hat die Gruppe den Text auf gegenwärtiges Leben und gegenwärtige Erfahrung bezogen?); (4) Strategien der Einbildungskraft (Wie haben die Gruppen Bedeutung aus dem Text gewonnen? Wie haben sie die Lücken im Text gefüllt?); (5) Interkulturalität und Intertextualität (Welche Eigenschaften des Textes hatten eine Beziehung zur lokalen Kultur, und inwiefern?); (6) allgemeine Tendenz beim Lesen (War es buchstäblich, pietistisch, dogmatisch, kontemplativ, psychologisierend, befreiend, anders?); (7) Selbstkritik (Waren sich die Teilnehmer bewusst ihrer eigenen interpretativen Kontexte, und ihrer Vorurteile, Ideologien, und ihrer Machtverhältnisse, die dazu tendieren, das Lesen der Bibel zu beeinflussen?); (8) praxeologische Wirkung (Haben die Gruppen versucht, neue Formen von Beziehungen, von Verhalten, von Dienst in der grösseren Gesellschaft zu entwickeln?).

Die normative Dimension

In dieser Dimension der praktisch-theologischen Arbeit steckt die Frage, welche Form sollte die Übung des Bibel-Lesens, des Leitens und der Anleitung von Studiengruppen, und die der interkulturellen Kommunikation in jedem besonderen sozialen Kontext annehmen? Der primäre Fokus liegt auf Gestaltung, Bestätigung oder Revision von theologischen und ethischen Normen. Diese Dimension ist direkt verbunden mit den beschreibenden und deutenden Aufgaben, die vorher festgehalten wurden. Die Forscher mussten eine Reihe von praktischen Herausforderungen

bedenken, so etwa, wie man die Führung und die Gruppendynamik erkennen und fördern kann, die zu besserer Kommunikation und besseren Beziehungen führt, und zu besserem Lesen der Bibel und dem Verstehen dessen, was andere zum Lesen von Johannes 4 beigetragen haben. Es wurde wiederum gleichermaßen von Teilnehmern und Forschern verlangt, sich einzulassen auf eine vielstimmige Unterhaltung, in die hinein gehörten Quellen und Beiträge aus der christlichen Tradition (z. B. biblisch begründete und theologisch geformte Richtlinien, bestehende Handhabungen der Kirchen), auch solche die in den Humanwissenschaften und in der praktischen Weisheit der Teilnehmer selbst vorhanden sind, einschliesslich des reichen Reservoirs ihrer jeweiligen kulturellen Umfeldes.

Es lohnt sich festzuhalten, dass die Berücksichtigung dieser normativen Dimension nicht einfach aus der Betrachtung der empirisch-deskriptiven und der hermeneutischen Aufgaben folgt. In der Tat war dieser Aspekt von Anfang an wirksam, und trug dazu bei, diese anderen Aufgaben zu formen, auch wenn er im Gegenzug seinerseits von Beobachtung und Deutung umgeformt wurde. Darüberhinaus wurden die normativen Überlegungen auch beeinflusst von den pragmatischen und strategischen Interessen, die normalerweise praktisch-theologische Unternehmungen anregen und leiten.

Die pragmatisch-strategische Dimension

Wie oben angedeutet ist eine der einzigartigen Eigenschaften der praktischen Theologie als einer theologischen Wissenschaft ihre strategische Ausrichtung und ihre Ausrichtung aufs Handeln und auf die Veränderung. Beispielsweise spielt die praktische Theologie eine ausschlaggebende Rolle in den Bemühungen, die Formierung und Umformung im Leben der Gläubigen zu unterstützen, ebenso darin, die Vollzüge des Pfarramts zu verbessern, und neue Arbeitsformen zu entwickeln, und überhaupt darin, die Integrität und Effektivität des kirchlichen Zeugnisses in der Welt zu fördern. In eben diesem Sinn wurde dieses interkulturelle Bibel-Lese Projekt keineswegs als enge akademische, wissenschaftliche Übung, scheinbar neutral entworfen: Hinter dem Bibel-Lese-Projekt stehen pragmatische und strategische Überlegungen. Die Forscher haben sich bemüht, die Umstände und die bestimmten Verhaltensweisen zu identifizieren, durch

die möglicherweise ganzheitliches Wachstum im Leben des Glaubens ermutigt würde, sei es für einzelne oder für Gemeinschaften. Sie waren ausserdem interessiert an möglichen Auswirkungen in Bezug auf die Kommunikation und die Zusammenarbeit zwischen Kirchen, auf die [missiological] Anliegen der Mission im besonderen.

In den Augen der praktischen Theologie erscheint das Projekt darum als ein einheitliches Ganzes. Seine vier Dimensionen und Aufgaben sind eng miteinander verbunden und von einander abhängig. Demgemäss haben pragmatische und strategische Anliegen (wie sie aus der Kirche, der Universität, und den Entwicklungshilfeorganisationen erwachsen) die empirische Forschung ausgerichtet. Die deutende Analyse der tatsächlichen Erfahrung der Bibel Lese Gruppen wurde beeinflusst von theologischen und ethischen Normen, und von empirischen Untersuchungen, wodurch sich die Aufgabe der Interpretation wiederum veränderte. Der Prozess des Austausches setzte sich so bis zu seinem Abschluss fort.

Wie interkulturelle Bibel Studien und die praktische Theologie sich gegenseitig bereichern können

Man kann diese Diskussion zusammenfassen unter Verweis auf eine dreifache Analogie. Die einzigartige Struktur der praktischen Theologie, mit ihrem vierfachen Muster aus Dimensionen und Gruppen von Aufgaben, ist in einer reichen Vielfalt von Kontexten nachgebaut worden. Diese Nachbauten geschahen sowohl in den vielfältigen Einrichtungen der Bibelstudiengruppen in der ganzen Welt, die an dem Projekt teilnahmen, als auch im Gesamtplan des Forschungsprojekts selber. In schlichten Worten: ein besonderes induktives Verfahren kam in Gang, vergleichbar der in Lateinamerika bekannten Übung des Bibellesens, wie sie von den lateinamerikanischen Basisgemeinden (Base Ecclesial Communities) verbreitet worden ist, wozu gehören *sehen*, *urteilen*, und *handeln*.

Das interkulturelle Studium/Lesen der Bibel bereichert die Disziplin der praktischen Theologie erheblich, und diese besondere Studie hat uns mit einer Fülle von Erfahrung und Materialien beschert, die noch auf ihre Auswertung warten. Die praktische Theologie ist

nicht nur wesensmässig eine hermeneutische theologische Disziplin, sie braucht auch eine starke biblische und hermeneutische Grundlage für ihre interdisziplinäre Arbeit. Im Gegenzug dazu kann die praktische Theologie die interkulturellen Bibelstudien bereichern. Ein gutes Beispiel dafür ist die Frage nach der "Perspektivveränderung (perspective transformation)"³¹ als einem möglichen Ergebnis eines interkulturellen und interkontextuellen Bibellesens. Die praktische Theologie kann den Sachverhalt erhellen, indem sie Hilfsmittel aus den Humanwissenschaften hinzuzieht und anwendet (insbesondere Wahrnehmungspsychologie, Persönlichkeitsforschung, Sozialpsychologie, Anthropologie) und weiterhin aus einer Anzahl von biblisch-theologischen Quellen, um zu klären, welche Bedingungen solche Veränderung möglich machen. Praktisch-theologische Analysen können, unter anderem, dabei helfen, die unterschiedlichen Wege des Erkennens und des Lernens zu benennen, wie sie in der interkulturellen Bibellese vorkommen, und sie sind darüber hinaus unverzichtbar, um dringende ekklesiologische und andere theologische Anliegen angemessen zu verarbeiten.

Ich habe solche gegenseitige Bereicherung auf beruflicher und auf persönlicher Ebene erlebt im Kontext der theologischen Ausbildung, und besonders in der gemeinsamen Arbeit mit meiner Kollegin Mary Schertz. Wir unterrichten gemeinsam einen Kurs im Seminar zum Thema Bibel-Unterricht in der Gemeinde. Im Rahmen der interdisziplinären und abteilungsübergreifenden Zusammenarbeit, die normalerweise zu dieser Arbeit gehören, haben wir "Through the Eyes of Another / Mit den

31 Ganzheitlich verstanden, bezeichnet die Perspektivveränderung eine erhebliche Veränderung im Gesichtspunkt und Wahrnehmung (manchmal sogar einen Paradigmenwechsel), der einhergeht mit Veränderung der Haltung und einer Bereitschaft zu bestimmten Verhaltensweisen. Unter dem Gesichtspunkt der Befreiungstheologie entspricht die Vorstellung der Perspektivveränderung der Bedeutung der Bewusstseinsbildung, wie sie mit Paulo Freires Pädagogik und Erziehungskonzept verbunden werden. Gemeint ist also "ein Verfahren kulturellen Handelns, in dem Frauen und Männer sich ihrer soziokulturellen Wirklichkeit bewusst werden, sich über die Grenzen und Entfremdungen hinaus bewegen, denen sie unterworfen sind, und sich so als bewusste Akteure und Mit-Schöpfer ihrer geschichtlichen Zukunft behaupten." Daniel S. Schipani, Religious Education Encounters Liberation Theology (Birmingham, Ala.: Religious Education Press, 1988), 13.

Augen des Anderen" zu einem wichtigen Teil des Kursplans gemacht. Diese Entscheidung hat unsere Vision geschärft, und unseren beruflichen Horizont deutlicher werden lassen.

Ich habe auch wesentliche Bereicherung erlebt für meine Arbeit als Seelsorger und seelsorgerlicher Berater. Zu dieser Arbeit gehören die Bereiche der tätigen Beratung, der Lehre und auch Forschung. Aus dem Projekt kamen viele Beiträge, die meine Arbeit weiter untermauert haben. Dies war insofern besonders der Fall im Rahmen meiner jüngsten Studie über die Weisheit als Leitmetapher der pastoralen Seelsorge. Die Studie hat erneut gezeigt, wie seelsorgerliche Beratung als praktisch-theologische Disziplin mit ihrem Wesen von narrativem und hermeneutischem Charakter zu den einzigartigen Tätigkeiten des Pfarramts gehört.³² Darüberhinaus hat meine Teilnahme an dem Projekt "Mit den Augen des Anderen" weiter die ausschlaggebende Bedeutung erhellt, die interkulturellem und interreligiösen Gespräch und ebensolcher Zusammenarbeit für die geistliche Fürsorge zukommt.

Dr. Daniel S. Schipani ist Professor für Seelsorge und Beratung am Associated Mennonite Biblical Seminary, Elkhart, Indiana, USA

Übersetzung: Adelheid Vitenius

³² Vgl. Daniel S. Schipani, *The Way of Wisdom in Pastoral Counseling* (Elkhart: Institute of Mennonite Studies, 2003)

Interkulturelle Kompetenz im Umgang mit Krankheit und Heilung

Anregungen aus Südafrika

Edwina Ward

Zusammenfassung

In diesem kurzen Beitrag setzte ich den Fokus darauf, die Bedeutung von Krankheit und Heilung im südafrikanischen Kontext zu verstehen. Das ist notwendig, damit Seelsorger erfolgreich in einem Umfeld arbeiten können, in dem die Gesellschaft multikulturell ist. Jemand, der mit Leib und Seele Pastor/in ist, ist nicht automatisch frei von versteckten Voreingenommenheiten. Westliche Berater/innen erreichen Integration nicht einfach, indem sie mit afrikanischen Menschen arbeiten. Tieferes Verstehen und Einstellungsänderungen sind erforderlich.

Die derzeitige HIV/AIDS Pandemie (Epidemie großen Ausmaßes) schreit danach, dass viele Seelsorger und Beraterinnen sich ausbilden lassen und ihre Mitarbeit bei den infizierten und betroffenen Menschen anbieten.

Diese Situation bietet die Gelegenheit, den Graben zwischen westlichem und afrikanischem Verständnis von Krankheit und Heilung zu überbrücken. Anstatt sich gegenseitig zu beschuldigen und zu verunglimpfen, sind wir herausgefordert hinzuschauen, warum wir Angst haben, uns testen zu lassen und warum wir leugnen, dass alle Südafrikaner HIV positiv sind. Denn es gilt: Wenn ein Familienmitglied erkrankt ist, ist die ganze Familie erkrankt.

Das Stigma HIV positiv zu sein, wird von der Kirche noch unterstrichen als eine Sünde der Sexualität und wird von der Gesellschaft als Problem der Armen dargestellt. Demgegenüber sind alle Südafrikaner herausgefordert nicht länger zu schweigen, sondern sich um alle zu kümmern, die an HIV/AIDS leiden. Diejenigen, die das HI-Virus nicht haben, haben oft kein Verständnis für die Furcht der infizierten Menschen vor Stigmatisierung, Ächtung und Verdammung. Die heilige Schrift

fordert uns auf, unseren Nächsten zu lieben und für ihn zu sorgen. Diejenigen, die in Seelsorge und Beratung ausgebildet sind, sind herausgefordert andere Menschen zu ermutigen und zu stärken, damit sie persönliche Krisen durchstehen können und ihren Lebensstil in guter Weise verändern können. Viele westliche Berater/innen wissen, dass ihnen Einsicht in afrikanische Sichtweisen und afrikanisches Verständnis von Krankheit und Heilung fehlt.

In diesem kurzen Artikel will ich die Schwierigkeiten interkultureller Erfahrungen beschreiben, mit denen die meisten Seelsorger/innen und Berater/innen, die in einem Klima kultureller Verschiedenheit arbeiten, zu kämpfen haben.

Verstehen kultureller Unterschiede

Für multikulturelle Organisationen sowohl in der Kirche als auch in der Geschäftswelt ist es eine wachsende Sorge, besser mit stereotypen Vorurteilen und versteckten Voreingenommenheiten umzugehen³³. Die Notwendigkeit von Toleranz, ein besseres Verstehen der kulturellen Unterschiede und Empathie werden in Gruppen, die weiterhin in globalen Zusammenhängen arbeiten wollen, als Schlüsselfaktoren betrachtet.

Afrikanische Weltanschauung

Die Wahrnehmung der Welt ist für einen afrikanischen Menschen die Basis seines oder ihres Weltverständnisses. Menschen betrachten ihre eigene Kultur als die beste und als den richtigen Weg zu handeln und Dinge zu betrachten. Wir betrachten die Welt von unserem eigenen ethnischen Blickwinkel - wir sind alle

³³ D'Arcy Mary, 1989 The Challenge of Diversity. Horizon, Fall, Number 1. Page 3.

ethnozentrisch. Die Weise wie wir unsere Welt verstehen, ist der Deutungsrahmen, durch den wir unsere Welt betrachten. Da ich in KwaZulu-Natal lebe, werde ich die Weltanschauung der Zulus, die zutiefst religiös ist, diskutieren.

Es ist nicht notwendig, Zulus zu lehren wie man betet, sondern man sollte sich darauf fokussieren, die Wunder und Geheimnisse der gnädigen Gottheit auf die auszuweiten, die in unserer Fürsorge stehen. Fast alle Zulus haben einen religiösen Hintergrund und beten, wenn sie in Schwierigkeiten kommen. Wenn sie einem/r christlichen Seelsorger/in oder Berater/in begegnen, können wir sie anleiten, ihr Verständnis von Gott als einem liebenden Vater und einer liebenden Mutter zu vertiefen.³⁴

Wir westlich geprägten Menschen haben die Tendenz über den Kopf zu beten und Gott bestimmte Zeiten und Orte einzuräumen. Im Unterschied dazu erfahren Zulu Afrikaner Gott mit und durch alle Sinne und beten nur, wenn dringende Notwendigkeit besteht oder wenn etwas geschieht, das bedeutsam ist oder eine Krise ausdrückt. Ein Zulu betet eher für das, was geschehen ist als für das, was in der Zukunft passieren könnte. Für Afrikaner beinhaltet die Zeit Vergangenheit und Gegenwart, für westliche Menschen ist Zeit gleichbedeutend mit Zukunft. Wenn in Afrika Menschen sterben, sagt man, dass sie nun bei ihren Vorfahren sind. D.h. es gibt einen starken Glauben daran, dass die Verstorbenen das Leben kontrollieren.

Die Vergangenheit ist gleichbedeutend mit Tradition und die Vorfahren gehören zu der Vergangenheit. Dies ist ein bedeutsamer Teil der Weltanschauung von Zulus.

Unterschiedliche Denkart der Zulus und der westlichen Menschen

Unsere Arte zu Denken unterscheidet sich gravierend. Als westlich geprägte Menschen analysieren wir, kategorisieren und überprüfen Ideen an der Realität, um festzustellen ob sie funktionieren. Im Unterschied dazu zieht ein Zulu vor, eine Situation zu erleben, sich davon umgeben zu lassen und die Erfahrung dann ruhen zu lassen. Wenn die Erfahrung unangenehm ist, erst dann wird nach Unterstützung gefragt von den Vorfahren, der Gemeinschaft oder den Kirchenführern. Dieses verdeutlicht, dass Zulus grundsätzlich beziehungsorientiert

denken. Alles, was bedeutsam ist, wird persönlich genommen und auf die Gemeinschaft bezogen. Viele Afrikaner denken von westlichen Menschen, dass sie zu viel wissen und zu wenig fühlen. Gesten sind wichtig in der Zulu Kultur und Geschichten werden oft vorgespielt, damit die Zuhörer sie wirklich erfassen können. Wir müssen verstehen, dass es nicht negativ ist, verschieden zu sein, sondern dass unsere Verschiedenheit eine potentielle Bereicherung ist. Menschen denken leider oft, dass verschieden sein gleichbedeutend ist mit besser oder schlechter sein.

Das Sprachproblem

Meistens vergessen wir, dass unsere afrikanischen Zulu Klienten nicht in ihrer Muttersprache arbeiten. Wir sprechen viel zu schnell Englisch und benutzen ungebräuchliche Ausdrücke und Redewendungen, und begreifen nicht, dass jede Sprache außer einem unterschiedlichen Vokabular ihre eigene innere Logik hat. In Zululand z.B. antwortet jemand, der gefragt wird, wie weit er zur Klinik gereist ist: "Fünf Rand weit". Die Entfernungen werden eher in Taxigebühren als in Kilometern gemessen. Wenn ich als weiße Afrikanerin nicht versuche, die lokalen Redewendungen anzuwenden, werde ich niemals wirklich mit meinen Klienten kommunizieren können. Es scheint so, als müssten sich die Afrikaner selbst in Afrika - mehr anpassen als die westlichen Menschen. Es gibt einen natürlichen Widerstand, Vielfalt wahrzunehmen. Wir nehmen Unterschiede als Barrieren wahr; tatsächlich zeigen Untersuchungen, dass Menschen normaler Weise Fremde mit Misstrauen betrachten.

Ich glaube, dass die HIV/AIDS Pandemie alle Menschen in Südafrika in ihren Bemühungen verbindet, einen gemeinsamen Feind zu bekämpfen. Wir sorgen füreinander, beraten einander und trösten und ermutigen uns gegenseitig. (Ward 2000 BCT)

Interkulturelle Anpassung

Interkulturation bedeutet mehr als nur eine fremde Sprache zu lernen. Nonverbale Verhaltensweisen, neue Wertvorstellungen und ungebräuchliche Sitten gehören auch dazu. Diese können den Umgang mit Beziehungen, Bereiche wie Nahrung, Zeit, Gastfreundschaft betreffen. Wenn wir uns vorbereiten interkulturell zu arbeiten, werden wir langsam heimisch

³⁴ O'Reilly M, 1990 Cross-Cultural Religious Formation. Human Development. Vol 11, No 1. Page 34.

und gewöhnen uns mehr an die neue Kultur. Langsam bin ich soweit gekommen zu akzeptieren, dass Zulus nicht laut und verständlich mit mir reden, und dass das mit ihrem Respekt gegenüber einer Beraterin und Dozentin reiferen Alters zu tun hat. Ich habe realisiert, dass Zulumänner oft beim Sprechen die Hand über den Mund legen, und dass das ein Zeichen ist für ihre Unsicherheit, wenn sie mit mir in einer fremden Sprache sprechen müssen. Die Verhaltensmuster differieren und viele Körperhaltungen und Gesten haben unterschiedliche Nuancen.

Augenkontakt: Für einen Zulu ist es nahezu unmöglich, mir während einer Beratung in die Augen zu schauen. Viele junge Afrikaner empfinden es als respektlos, Älteren beim Gespräch in die Augen zu schauen. Wir mißinterpretieren das sehr schnell als ein Zeichen von Schuldbewußtsein.

Raum: In Beratungssitzungen würde ich gerne in einen gewissen Abstand von den Klienten entfernt sitzen, aber hier in KwaZulu-Natal musste ich lernen, dass der akzeptable Abstand zwischen uns viel geringer ist als in vielen anderen Kulturen. Wenn wir unseren "westlichen Abstand" halten, können wir so verstanden werden als wollten wir nicht mit den afrikanischen Menschen in Kontakt treten.

Gastfreundschaft: Zulu Menschen wertschätzen Gastfreundschaft sehr. Besucher werden als Gäste behandelt und mit Speisen und Getränken bewirtet, lange bevor der Anlass des Besuches bekannt ist. Wenn man einen sehr verzweifelten Menschen berät, so wird er erst alle möglichen Angelegenheiten diskutieren, bevor die aktuelle Sorge angesprochen wird. Das ist ermüdend für die westlichen Menschen, und doch habe ich inzwischen realisiert, dass dieses "Aufwärmen" beiden Parteien Gelegenheit gibt, sich aneinander zu gewöhnen und einander zu vertrauen.

Tabus: Es gibt sehr viele Tabus in der Kultur der Zulus. Das größte ist das Aussprechen der Worte HIV und AIDS. Ich supervidiere in einem Krankenhaus einen Seelsorgekurs (Clinical Pastoral Education Programme - CPE). In diesem Krankenhaus sind fast 75% der Patienten HIV positiv. Wenn ich die Gesprächsprotokolle der Teilnehmer/innen lese, bin ich vollkommen überrascht, dass nur 20% die Gegenwart von HIV und AIDS eingestehen.

Die meisten Patienten sind "krank" und mehr wird über die Krankheit nicht ausgesagt. Es ist nahezu unmöglich, mit einem Patienten über seinen bevorstehenden Tod ins Gespräch zu kommen wegen seiner Furcht, sich damit den Zorn der Vorfahren zu zuziehen. Ein solches Gespräch über die Zukunft wird nicht als Vorbereitung auf den Tod gesehen, sondern als Verursachung von Unglück für die Lebenden.

Ich möchte dafür eintreten, dass wir als Berater/innen mehr Zeit in das Bemühen investieren, Menschen als Individuen und nicht als Typen zu sehen. Dass wir lernen empathischer zu sein, dass wir uns bemühen, uns in die Schuhe von jemandem zu stellen und die Welt mit seinen Augen zu betrachten. Wenn wir uns in einer Auseinandersetzung mit einem Menschen aus einer anderen Kultur, Rasse oder Generation befinden, sollten wir inneren Abstand suchen und die zugrunde liegenden Wertvorstellungen, die eine Person beeinflussen, in einer so anderen Weise zu agieren oder reagieren. Jemand, der nicht die Stigmatisierung und Einsamkeit, die mit einer HIV/AIDS-Infektion einhergeht, selber erfahren hat, wird niemals die Furcht davor verstehen, aus der Liebe und Gunst der eigenen Familie, der Gemeinschaft oder der Kirchengemeinde zu heraus zu fallen.

Gemeinschaft gegen Individualismus

Abendländer gehen davon aus, dass Beratung und die Bearbeitung von Problemen am besten in Einzelgesprächen gelingen. Meiner Erfahrung nach ist das für Afrikaner nicht der beste Zugangsweg. Zulus klären Themen lieber in einem Gemeinschaftstreffen, bei dem jeder die Möglichkeit hat zu sprechen. Meine Erfahrungen aus der Klinik für Infektionskrankheiten (Communicable Diseases Clinic - CDC) haben mich schockiert darüber, wie wenig Privatsphäre und Vertraulichkeit gelten, wenn jemand als HIV positiv diagnostiziert wird. Mindestens acht Personen sind in diese Information eingeweiht, bevor der Patient das Krankenhaus verlässt, Krankenschwestern, der Arzt, die/der Berater/in etc. Wenn die Behandlung fortgesetzt werden muss, muss der Erkrankte einem Familienmitglied die Diagnose mitteilen. Dieses soll der Kontrolle dienen, damit die Medikamente regelmäßig eingenommen werden. Das ist die Situation im Leben eines/einer Zulu/s, die er oder sie nicht mit

der Gemeinschaft teilen möchte aus Furcht, geächtet zu werden.

Hier sind wir nun bei der grundsätzlichen Frage nach dem Verständnis von Krankheit und Heilung unter den afrikanischen Menschen in Südafrika. Wir betrachten jetzt kulturelle (Kon-)Texte.

Wir müssen Kultur betrachten als ein Bedeutungssystem, bestehend aus Zeichen und Codes, die Nachrichten durch kulturelle Texte übermitteln.³⁵ Als Seelsorger/innen, die in einem multikulturellen Umfeld arbeiten, erleben wir uns grundsätzlich in Frage gestellt. "Man kann die Herausforderung abweisen und in seinem ethnozentrischen Provinzialismus verharren oder man kann sich dem Prozess von Auseinandersetzung und Veränderung öffnen. Man weiß dann, dass man niemals mehr derselbe Mensch sein wird.... Lasst uns kämpfen um über das hinaus zu blicken, was wir schon wissen und verstehen, um so bereichert und beschenkt zu werden von dem, was wir nicht verstehen bei Menschen, die uns fremd sind." (D'Arcey 1989:7). Kultur als ein Bedeutungssystem zu betrachten, das aus Zeichen und Codes besteht, die Nachrichten durch kulturelle Texte übermitteln, führt uns ein in die semiotische Annäherung an Kultur.³⁶ Diese beinhaltet ein klares Verständnis von Zeichen und Symbol in der Kultur des anderen Menschen. Ein einfaches Zeichen weist auf etwas hin, z.B. ein Stoppschild sagt uns klar, dass wir das Auto an einer bestimmten Stelle der Straße stoppen müssen. Im Unterschied dazu weist ein Symbol auf mehr, z.B. Wasser gilt als Symbol für Taufe, Reinigung, rituelle Reinwaschung, reiche Ernte und ein Zufriedenstellen der Vorfahren.

Beide, Zeichen und Symbole bieten Macht an durch die Menschen einer Kultur. Oft hat ein Ritual die Kraft, einen Jungen zu einem Mann zu machen oder einen Ungläubigen zu einem Christen.

Wie lesen und verstehen wir als Berater/innen kulturelle Texte? Um die Bedeutung von Krankheit und Heilung im afrikanischen Zulu Kontext zu verstehen, müssen wir als westliche Menschen die Zeichen mit der übermittelten Botschaft ausfindig machen. Die Domäne der Semiotik ist es, kulturelle Texte zusammenzuziehen, die mit einem Thema aus

dem Bereich Krankheit und Heilung zu tun haben.

Der Bereich des Sorgens (Sich Kümmerns) bei Krankheit und Heilung

In diesem Abschnitt möchte ich die semiotische Domäne von Krankheit und Heilung an Hand von drei kulturellen Paradigmen präsentieren.³⁷ Diese sind: die westliche Kultur, die traditionelle afrikanische Kultur und die Kultur afrikanisch initiierten Kirchen. Alle drei haben einen Effekt darauf, wie unterschiedliche Gruppierungen Krankheit und Heilung verstehen. Durch diese Analyse sehen wir verschiedene Einschätzungen von Krankheit und Heilung und betrachten gleichzeitig ihre Gemeinsamkeiten. Seelsorge in Südafrika muss erkennen, dass diese multikulturelle Gesellschaft mit kulturellen Leihgaben agiert, und Berater/innen sollten dafür offen sein, dass kulturelle Vielfalt ein Geschenk ist.

Westliche Kultur:

Im westlichen Verständnis von Krankheit und Heilung enthält die Sprache Begriffe wie: Diagnose der Krankheit, Behandlung, Medizin, Chirurgie. Es gibt weitere Codes wie: klinisches Testen von Medikamenten, klinische Diagnosen und Mechanismen von Krankheit und Heilung. Wenn ein Mensch krank ist, geht er zuerst zum Arzt, um eine Diagnose zu erhalten. Diese wird gestellt, indem der Arzt die Symptome erfragt, sie analysiert, wobei er wissenschaftliche Methoden anwendet, und schließlich zu einer Diagnose kommt. Wenn ein Organ erkrankt ist, kann der Patient sich einer medizinischen Behandlung unterziehen, er kann sich operieren lassen oder Beratung in Anspruch nehmen, wenn die Krankheit pathologische Züge hat. Überflüssig zu sagen, dass es immer noch ein gewisses Stigma bedeutet, Beratung von einem/r Psychologen/in oder Seelsorger/in in Anspruch zu nehmen.

Krankheit in traditioneller afrikanischer Kultur:

³⁵ Bate S, 2002. Human Life is Cultural. Pietermaritzburg: Cluster Publications. Page 46.

³⁶ Bate S, 2002. Human Life is Cultural. Pietermaritzburg: Cluster Publications. Page 46.

³⁷ Dr Stuart Bate, OMI, Professor am St. Augustine's College in Johannesburg hat kürzlich intensiv über diese Bereiche geschrieben. Ich beziehe mich auf einen noch nicht veröffentlichten Artikel als Quelle zu diesem Thema.

Krankheit wird als die Notwendigkeit betrachtet, Beziehungen wieder herzustellen. Leben wieder herzustellen ist ein menschlicher Prozess, der körperliche Gesundheit und harmonische Beziehungen voraussetzt und so eine Balance zwischen Körper, Geist und Seele herstellt. Im kulturellen Text der Zulus werden die Ursachen für Krankheit meist in zwischenmenschlichen Beziehungen gesucht. Diese unharmonischen Beziehungen können beeinflusst sein von den Vorfahren, von Geistern oder durch andere Menschen. Zulus konsultieren den *inyanga* (Kräuterkundigen) oder den *sangoma* (traditionellen Heilen) wegen eines Heilmittels, das dann normaler Weise das Schlachten oder Opfern von Tieren beinhaltet, um die zornigen Ahnen zu besänftigen.

Heilen in charismatischen afrikanischen Kirchen:

Diese Kirchen haben ihre kulturellen Texte aus anderen kulturellen Quellen entwickelt. Sie glauben, dass einige Krankheiten mit bestimmten Medikamenten geheilt werden können. Dazu gehören Bauchschmerzen, Gliederschmerzen, Kopfschmerzen, Verspannungen, Durchfall und Verstopfung.

Sie betonen die Bedeutung von Träumen als eine Möglichkeit, um mit den Ahnen oder Geistern zu kommunizieren. So mancher Zulu hat Angst vor einem bestimmten Traum geäußert, der bei Exploration innerhalb der Beratung entschlüsselt wurde als die Schuld eines Menschen oder eine Ahnung von herannahendem Unheil. Sie messen der Unterstützung durch die Gruppe oder Gemeinschaft große Bedeutung bei. Wenn z.B. in der Gemeinschaft oder Familie eine Eheschließung missbilligt wird, so besteht wenig Hoffnung, dass diese Ehe jemals erfolgreich sein kann. Es gäbe zu viele Verwandte in der Familie des Bräutigams und der Braut, die dem Paar keine gute Zukunft wünschten. Diese Richtung afrikanischer Kirchen glaubt fest an die Bedeutung von Berührungen, Handauflegen, Musik und Tanz als Elemente des Heilungsprozesses. Kirchen, die die Bedeutung von Heilen betonen, haben z.Zt. in Südafrika sehr viel Zulauf.

Es scheint so als würden die Hauptkirchen gut daran tun, ihre Gebetsrituale zur Heilung, Handauflegungen, Anrufungen des Heiligen Geistes und Segnungen mit heiligem Wasser wieder zu beleben. Wir haben diese Rituale in unserer Kirche, aber wir setzten sie nicht im Zusammenhang mit Heilen ein. Jede der

Hauptkirchen täte gut daran, Heilungsgottesdienste und Vigilien (Nachtwachen) wieder einzuführen. In dieser entscheidenden Zeit, in der so viele Menschen an Aids sterben, hat die Kirche die Möglichkeit, ihren Gläubigen Trost zu spenden.

Die Vorstellung vom Leben

Leben ist zentral in der Erfahrung der Familiengemeinschaft.³⁸ Leben bedeutet Gesundheit, Wohlergehen und Harmonie mit den Menschen und der Welt. Diese Harmonie schließt Familienmitglieder, Nachbarn und die ganze Welt ein. Leben ist Gesundheit und Frieden. Ein Mensch, der mit seiner Umgebung nicht im Einklang lebt, wird krank werden. Wenn ein Mensch krank wird, so ist die Frage für den/die Berater/in: "Wer ist die Ursache für diese Krankheit?" oder "Welche Beziehung ist aus der Balance geraten?" Die Gesundheit wiederherzustellen und Heilung zu erreichen, würde dann bedeuten, die Beziehung wieder herzustellen. Oft muss der Berater die kulturelle Vielfalt akzeptieren und der Geschichte eines Ahnen, der erzürnt worden ist, zuhören.

Leben ist keine individuelle Angelegenheit, sondern besteht aus sozialen Beziehungen. Zulus glauben, dass "ein Mensch erst durch andere Menschen zum Menschen wird." (*umuntu ungumuntu ngabantu*). Dieses zeigt deutlich, dass "jemand" verantwortlich ist, wenn etwas schief geht und nicht "etwas". Für einen Zulu Menschen kann seine Welt infiziert werden, und das kann darauf beruhen, dass als Resultat des Handelns von Menschen oder Geistern die Umwelt eine teuflische Qualität bekommt. Dieses wird als die Ursache von Leiden betrachtet. Beispiele dafür schließen Tod, Beerdigungen und unheilbare Krankheiten wie HIV/AIDS ein.

Alle Krankheit hat eine Ursache. Die Aufgabe eines/r Seelsorgers/in besteht darin, mit dem/der Klienten/in den Grund für die Krankheit zu bestimmen. Eine harmlose Krankheit wird mit Kräutern behandelt. Ernstere Krankheiten sind normaler Weise das Ergebnis einer kranken Beziehung. Wenn es Reibereien in Beziehungen mit Lebenden oder Toten gibt, dann muss Friede wieder hergestellt werden, um Heilung zu erreichen. Üblicher Weise wird ein Geistlicher gerufen, um genau fest zu le-

³⁸ Magesa, L. 1997. African Religion: The Moral Traditions of Abundant Life. NY:Orbis

gen, welche Person verantwortlich ist. Ein Mensch, der soziale Reibereien verursacht, gilt als jemand, der moralische Lebensstandards verletzt. Wenn das Vergehen eingestanden wird, kann die Krankheit geheilt werden, was mit einem Besänftigungsritual begleitet wird.

Die Vorstellung von Heilung

Medizin kann bei der Heilung sowohl *imithi* (medizinisch) als auch symbolisch angewendet werden. Wenn sie symbolisch verwendet wird, kann man das Teuflische, das man bekämpft imitieren, z.B. ein Dorn soll eine Person davor beschützen, erstochen zu werden. Farben werden verwendet um Fruchtbarkeit zu symbolisieren (rot) oder Kraft (weiß), bestimmte Wurzeln die einem Mann ähneln, können einer Frau gegeben werden, damit sie einen Jungen bekommt.

Ein menschliches Wesen zu sein bedeutet Kultur zu haben, und Leben an sich ist Bestandteil von Kultur. Krankheit und Heilung haben den Zweck, auf gute und schlechte Beziehungen innerhalb der Gemeinschaft der Lebenden und der Toten hinzuweisen. Ein/e Seelsorger/in, der/die in einem multikulturellen Umfeld arbeitet, ist in vielfacher Weise herausgefordert zu verstehen, dass Kultur komplex und vielschichtig ist. Eine Kombination von Familie und ethnischen Wurzeln formt unsere Werte, unsere Annahmen, Meinungen,

Selbstbilder und regiert bewusst und unbewusst unser Verhalten. Es ist das Bezugssystem, das unserer Umwelt Bedeutung verleiht und uns hilft, angemessen miteinander umzugehen. Erfolgreiche Seelsorge und eine Integration von westlichen und afrikanischen Werten kommt durch Integration und dadurch, dass kulturelle Vielfalt als Ressource und nicht als Belastung gebraucht wird.

Wirklich empathisch zu werden, für eine Weile in die Schuhe des anderen zu steigen und die Welt mit seinen Augen zu sehen, wird einige Vorurteile und Denkstereotypen, die so offensichtlich sind in unserer Südafrikanischen Gesellschaft, verhindern. Die christliche Verpflichtung ist es, nicht nur Alibigruppen vor zu weisen, sondern wirklich zu multikulturellen Gruppen zu werden.

HIV/AIDS breitet sich weiter aus, und wir als Berater/innen müssen neue Wege lernen, uns um die zu kümmern, die infiziert und betroffen sind.

Dr Edwina Ward ist Dozentin für Praktische Theologie (Seelsorge und Beratung) an der Universität von KwaZulu-Natal, Pietermaritzburg. warde@ukzn.ac.za

LITERATUR

- Bate, S 1999. *The Inculturation of Christian Healing in the South African Context*. NY: Edwin Mellen.
- Bate, S 2002. *Human Life is Cultural*. Pietermaritzburg: Cluster Publications.
- Berglund, A 1976. *Zulu Thought Patterns and Symbols*. Cape Town: David Phillip.
- D'Arcy, M 1989. *The Challenge of Cultural Diversity*. Horizon, Fall, Vol. 15, Number 1
- Mbiti, J 1991. *Introduction to African Religion*. Nairobi: East African Educational Publishers.
- Mwaura, P 2000. *Healing as Pastoral Concern*, in *Pastoral Care in African Christianity*. Nairobi: Acton.
- Okure, T, van Theil, P et al. 1990. *Inculturation of Christianity in Africa*. Eldoret, Kenya: AMECEA Gaba Publications.
- O'Reilly, M 1990. *Cross-Cultural Religious Formation*. Human Development. Vol. 11, Number 1.
- Valsiner, J 2000. *Culture and Human Development*. London: Sage.
- Ward, E 2000. *Enabling lay pastoral care and counselling of people living with AIDS: Clinical Pastoral Education as a Training Ground*. *Bulletin for Contextual Theology in Africa*. 7 (1) March.

Interkulturelle Kompetenz im Kontext Indonesiens

Edison Munthe

Einführung

Ich danke den Organisatoren dieses Internationalen Seminars für die Gelegenheit, über interkulturelle Kompetenz im Zusammenhang mit Indonesien berichten zu dürfen.

Vielleicht haben Sie schon von Indonesien gehört. Ich berichte für all diejenigen unter Ihnen, die schon von Bali gehört haben und die Insel besucht haben und die sich gefragt haben: Ist Indonesien Bali? Oder diejenigen unter Ihnen, die Informationen über Indonesien gesammelt haben speziell nach der Tragödie des Tsunami und des Seebebens, das Nanggroe, Aceh, Darussalam und die Nias Insel im westlichen Teil Indonesiens im Dezember letzten Jahres zerstört hat.

Indonesien in Kurzfassung

Indonesien ist eines der größten Länder der Erde mit 200 Millionen Einwohnern. Indonesien besteht aus 13.000 Inseln und deshalb nennen viele Leute Indonesien das Archipel-Land mit 350 ethnischen Gruppen. Jede ethnische Gruppe hat ihre eigenen Kennzeichen, Sprache, Religion, Speisen, Kleidung, Erscheinung. Alle diese Faktoren haben zur Ausbildung einer jeweils eigenen Identität und einer eigenen Kultur beigetragen. Die Menschen nutzen all die erwähnten Faktoren, um sich sozial, wirtschaftlich und politisch zu entwickeln. In Bezug auf Religion ist festzuhalten, dass es fünf anerkannte Religionsgemeinschaften gibt: Die islamische, christliche, katholische, buddhistische und hinduistische. Außerdem gibt es einige lokale Religionen, die von den Menschen in den Randgebieten praktiziert werden.

Interkulturelle Begegnung

Obwohl es in Indonesien mehr als 300 ethnische Gruppen gibt mit spezifischen Eigenarten bezieht sich das hier vorgelegte Diskussionspapier nur auf einige der Gruppen. Die

Diskussion basiert auf einigen philosophischen Gedanken. Einige der ethnischen Gruppen sind: Java, Simalungun, Toba, Karo.

Einige der Javanesen sagen: **Ing ngarso sungtulodo, Ing madya mangunkarso, Tut wuri handayani.** **Ing ngarso manguntulodo** was bedeutet, dass derjenige, der in vorderster Reihe steht, ein gutes Leben führen soll um so ein Beispiel für andere zu sein. **Ing madya mangunkarso** bedeutet: Ist jemand mit einer Person beisammen, muß er in der Lage sein, dem anderen eine gute Motivation sein, neue Dinge zu schaffen. **Tut wuri handayani** bedeutet, dass die Person im zweiten Glied dem anderen eine Unterstützung sein kann. Dieses Prinzip ist als Prinzip der Erziehung übernommen worden, das von Lehrern und Führungspersonen im sozialen Kontext gelebt werden soll. Dieses Prinzip wurde von einem der Vorläufer der indonesischen Erziehung in den 1920er Jahren entwickelt.

Saling asah, asih, asuh. **Saling asah** bedeutet, gegenseitiges Lernen zu praktizieren; **saling asih** gegenseitige Liebe zu praktizieren; **saling asuh** bedeutet, gegenseitige Sorge in der Gesellschaft auszuüben. Seit langer Zeit wurde unser Volk gehalten, individualistische Lebenswege zu vermeiden und Gegenseitigkeit aufzubauen.

Mangan ora mangan pokok e ngumpul. **Ora mangan** bedeutet Nahrung, **pokok e ngumpul** bedeutet Zusammenhalt. In aller Kürze, es bedeutet ein Familiensystem aufzubauen oder ein gemeinschaftliches System. Einerseits ist es gut, andererseits ist es gefährlich, denn ohne Nahrung oder ohne harte Arbeit wird die Gemeinschaft in Schwierigkeiten geraten und leiden.

Ngono ya ngono tapi ojo ngono lah. Dies ist eine Art Antwort auf starke Kritik, die manchmal verletzend sein kann und die dazu dient, den Kritisierenden zu überreden, dieselbe Kritik nicht zu wiederholen. Andererseits ist es ein Zeichen dafür, dass der Kritisierte nicht

erträgt, kritisiert zu werden, was dazu beiträgt, einen Konflikt zwischen beiden zu schaffen.

Rambate ratah raya; gotong royong; ho lupis kuntul baris bedeutet: Komm und laß⁴ uns zusammenarbeiten, damit wir die Ziele erreichen. Das Problem, das sich später einstellt ist, dass diese Losung nicht nur dazu dient, gute Ziele zu erreichen, sondern auch schlechte Dinge zu tun. So sind betrügerische Machenschaften, Korruption und Vetternwirtschaft entstanden, die das Land politisch, wirtschaftlich und sozial ruinieren.

Etwas aus der Tradition der **Toba: Dalihan na tolu; elek marboru somba marhula-hula, manat mardongan tubu. Dalihan na tolu** ist ein Familiensystem in Toba, es bedeutet, dass eine Familie drei Engel hat. Das ist der Vater und der Familienzweig des Bruders (dongan tubu), der Familienzweig des Bruders der Mutter (hula-hula) und der Schwestern des Vaters (boru). **Elek marboru** bedeutet freundlicher Umgang mit Töchtern und Tanten. **Somba marhula hula** bedeutet wir müssen die Brüder der Mutter ehren. **Manat mardongan tubu** immer vorsichtig zu sein beim Aufbau der Beziehung zu ihnen. Dieses System schafft eine Harmonie der drei Parteien.

Anakhonki do hamoraon di au. Meine Kinder sind mein kostbarer Schatz. Dies ist die Auffassung, die Eltern befähigt, ihre Kinder zu unterstützen, damit sie das beste Ziel in ihrem Leben erreichen. Eltern werden alles tun, um das Leben ihrer Kinder zu fördern. Andererseits besteht die Möglichkeit, dass die Kinder diese Auffassung falsch verstehen, sie mißbrauchen und dadurch verdorben werden.

Suhar bona ni bulu ditait, bedeutet, dass eine Person falsche Dinge tun möchte, um seine Bedürfnisse zu stillen und seine Ziele zu erreichen. Das ist eine Art der Habsucht und ungesetzlich.

Die Karo sagen: **Kuga-kuga adi teman kapiti.** Dies ist eine Art Subjektivität, Freunde zu verteidigen. Die positive Seite dieser Philosophie ist die Solidarität. Einer sorgt sich für den anderen.

Die Simalungun sagen: **Tolu saodoran, lima sahundulan.** Dies ist der Aufbau des Familiensystems der Simalungun mit fünf „Ecken“. Es ist stärker entwickelt als das System der Toba, das auf drei „Ecken“ basiert.

Asok marsisungkunan ase ulang marsisolsolan bedeutet: Sei sorgsam und aufmerksam bevor du etwas tust. Besprich die Angele-

genheit erst mit deinen Freunden bevor du etwas entscheidest. Das negative dabei ist, dass erst spät gehandelt wird und es eine Tendenz gibt, Dinge zu verschieben.

Palobei idilat bibir ase marsahap bedeutet: Denke bevor du sprichst. Der Sprechende muß vorsichtig sein, um den Zuhörer nicht durch seine Worte zu verletzen. Dies ist eine Weise, Konflikte zu vermeiden.

Itampul bulung sihupi iparsaong bulung sihalaa, ulang manosal ipudi sedo sipaingat na so ada. Dies ist ein Ratschlag an Freunde, die Familie und die Gesellschaft, vorsichtig bei Entscheidungen zu sein, damit ein Bedauern in der Zukunft vermieden wird.

Der Inhalt einiger oben zitierter Sätze hat eine ähnliche Bedeutung in anderen ethnischen Gruppen, zum Beispiel **Rambate ratah raya (gotongroyong)** in Java ist so wie **Haroon** in Batak. Andererseits sind die genannten Leitsätze bestimmten Ethnien inhärent. Sie haben sich in der pluralistischen Gesellschaft verbreitet und in einigen Fällen werden sie auch von anderen Gruppen/Ethnien angewendet. Dies geschieht und nimmt auch immer mehr zu, da die Menschen so schnell interagieren durch die starke Mobilität und die gut entwickelten Kommunikationsmittel.

Wir haben festgestellt, dass die meisten genannten Leitsätze gut sind im Aufbau der Gesellschaft - im Persönlichen und im Gemeinschaftlichen. Diese Prinzipien haben die Menschen ermuntert, ihre eigene Integrität zu entwickeln und diese in der Gesellschaft auszudrücken. Es gibt Tatsachen und Gewissheiten, die belegen, dass sich die Integrität zwischen den Gruppen verstärkt hat. Es bleibt jedoch eine offene Frage, warum es noch immer Gruppen gibt, die anderen Gewalt antun. Zumal diese auch Mitglieder der Gesellschaft sind, die mit den gleichen Leitsätzen aufgewachsen sind. Diese extremen Gruppen haben an Zahl zugenommen und die Gewalt ist weiter verbreitet - lokal, regional und international. Die Zahl der Opfer hat zugenommen, auch die Zahl der unschuldigen Opfer. Sind diese Leitsätze heutzutage immer noch bedeutungsvoll im interkulturellen Dialog?

Ich fühle mich verbunden mit anderen, die diese Situation wahrnehmen und die eine seelsorgerische Intervention befürworten.

Die seelsorgerische Intervention findet jenseits der traditionellen Grenzen statt.

Obwohl die genannten Leitsätze durchaus negative Seiten haben können, denke ich doch, dass sie, positiv gelehrt, die Menschen anhalten können, Sinnvolles zu tun. Jede ethnische Gruppe kann von der jeweils anderen Philosophie lernen und den Diskurs erweitern. Dies kann dazu dienen, dass eine Gruppe mit einer anderen verbunden sein kann, um die Erfahrung der Gemeinsamkeit zu teilen.

Indem Gemeinsamkeit erfahren wird, lernen die Menschen Konflikte oder Krisen zu bewältigen, die zwischen den Gesellschaften entstanden sind. So leicht können sie dann auch nicht provoziert werden, denn eine Gruppe fühlt sich dann der anderen zugehörig. Sie können interkulturell verbinden.

Dr. Edison Munthe ist Gemeindepfarrer der Evangelischen Kirche der Simangulun (GKPS) in Jakarta, Indonesien; er war Bischof seiner Kirche.

III)

Interreligiöse

Kommunikation

Neugierig auf den Anderen

Anmerkungen zu Multikulturalität

Ferdinand Schlingensiepen

Die Organisatoren des Seminars und des Festabends zum 10-jährigen Jubiläum von SIPCC haben mich gebeten, heute Abend etwas zu halten, das ich in meinem Englischwörterbuch nicht finden konnte, einen „Festvortrag“. Ein Festvortrag ist eine eher kunstvolle Ansprache beträchtlicher Länge. Kein Wunder, dass die englische Sprache dafür kein Wort hat. Wie mein Freund Helmut Weiß meinte, sollte meine Ansprache nicht länger als 30 Minuten dauern. Etwas, für einen Festvortrag nicht Alltägliches. Also lasst uns den Festvortrag in etwas ändern, das wir in Deutschland eine Plauderei nennen; ein freundlicher Schwatz, der es dem Sprecher mehr oder weniger erlaubt zu sagen, was ihm gefällt, sei es passend oder nicht.

Während ich fortfahre, mögt ihr feststellen, dass mein Englisch ein wenig eingerostet ist. Jahre lang brauchte ich es bei meiner täglichen Arbeit als Auslanspfarrer in London. Heute jedoch habe ich kaum die Möglichkeit, es zu üben. Dennoch erinnere ich einige Witze, mit denen ich meine Ansprachen zu eröffnen pflegte. Den folgenden erzählte mir Donald Coggan, der ehemalige Erzbischof Canterburys. Ich erwähne diesen Umstand jedes Mal, weil unsere amerikanischen Freunde ihn eher deplaziert finden. Er geht so:

Bei einer Ansprache und besonders bei einer guten Predigt sollte man immer drei Thesen herausarbeiten. So lange man sich an diese drei hält, kann nichts schief gehen. Also dachte sich der Dozent einer englischen Lehranstalt, es wäre eine großartige Lehrmethode, an seine Studenten Texte aus zu händigen und sie aufzufordern, drei gute Thesen herauszuarbeiten. Allerdings war da ein Student, der die drei Thesen immer sofort wusste. Dies ärgerte den Dozenten. Eines Abends also nahm er die Bibel zur Hand um einen Text zu finden, der dem Jungen eine Lektion erteilen würde. In den frühen Morgenstunden fand er einen Vers bei

Jeremiah: “Oh meine Eingeweide.“ Das ist es, dachte er sich. Doch sobald er seinen kleinen vertrackten Text ausgegeben hatte, meldete sich auch schon der Student. „Ja?“, sagte der Dozent; und der Student schlug vor: 1. Eingeweide - das Innenleben eines Menschen. 2. meine Eingeweide - das persönliche Innenleben eines Menschen. 3. Oh meine Eingeweide - etwas stimmt nicht!

I

Bitte lasst mich diese drei raffinierten Thesen auf **meine Erfahrungen in einer multikulturellen und multireligiösen Gesellschaft** anwenden. Und obwohl die große Mehrheit in der westlichen Welt denkt, dass Punkt 3 von höchster Wichtigkeit sei, weil „etwas nicht stimmt“ in Bezug auf Multikulturalität und religiöse Unterschiede als die Hauptursache von Terrorismus, überspringen wir diesen Punkt einfach.

Meine älteste Tochter lebt in London. Sie fuhr gerade mit der U-Bahn als fünf Muslime, alles gebürtige Engländer, sowohl sich selbst als auch Züge, Bahnstationen und einen Bus zerstörten. Gott sei Dank reiste unsere Tochter in einer anderen Bahn. In den folgenden Tagen kauften 85.000 Londoner Fahrräder. Mittlerweile lassen sie sie zu Hause und nehmen wieder die Bahn. Fahrradfahren scheint nicht die richtige Lösung für den Terrorismus zu sein.

Vor vielen Jahren musste ich eine drei monatige Tour durch Südafrika machen. In Pretoria traf ich Pfarrer Beyers Naudè, der ein Freund wurde. Er war ein führendes Mitglied des Buren Establishment und wurde dennoch der wichtigste Kämpfer gegen die Arpartheid. Er malte mir ein sehr deutliches Bild der Situation, welche damals hoffnungslos aussah. Und dann sagte er:

“Alles was wir denken können, jegliche Art friedlicher Schritte, die zu einer Lösung führen könnten, brauchen viel Zeit. Das Problem ist

nur: Es sieht so aus, als ob keine Zeit mehr übrig sei.“

Ich zitiere Beyers Naudè, weil Gott ihnen alle Zeit gab, die sie brauchten

Am Ende kam es zu der friedlichen Revolution, für die sie so genial gekämpft hatten. Und bitte seht das heute Abend als meine wichtigste Bemerkung dieser „Plauderei“: Ihr habt etwas angefangen, das mehr Zeit braucht - als, wie die meisten Menschen denken - uns zur Verfügung steht. Nur Gott kann uns die Zeit schenken, die wir brauchen. Wenn wir anderen erlauben, besonders Terroristen, unsere Gedanken zu besetzen, werden wir unsere Zukunft verlieren.

Deshalb lehne ich es ab, auch nur darüber nach zu denken, ob „etwas nicht stimmt“, und gehe weiter zu Punkt zwei, welcher, nach Meinung des Studenten, sich beschäftigt mit

II

Meiner persönlichen Erfahrung innerhalb einer multi-kulturellen, multi-ethnischen, multi-religiösen Gesellschaft. Vor ca. 50 Jahren entschied sich einer der Cousins meiner großen Familie, nicht wie wir anderen ein Studium aufzunehmen, sondern stattdessen erst einmal eine Weltreise zu machen. Er reiste fast ohne Geld, aber es funktionierte. Als er zwei Jahre später zurück kam, erzählte er uns – unter vielen anderen Geschichten - das er Gott in Indien getroffen habe und dass Gott ein zufällig ein weiser alter Mann in den Bergen sei, den seine Jünger als Repräsentant der Gottheit ansahen. Ich erinnere mich immer noch, wie ich ziemlich wütend war, als mein Cousin die Geschichte erzählte, als ob er diesen Mann selbst für Gott gehalten hätte.

Heutzutage wo ich eine Tochter in London und eine andere in Amsterdam habe – Amsterdam ist sogar noch säkularer als die englische Hauptstadt – höre ich bei solchen Geschichten mit Interesse anstatt von Wut zu. Ich beobachtete, wie meine Töchter, die mir sehr nahe stehen, in ihrem Denken und Fühlen multikulturell werden. Jede von ihnen hat eine Tochter und die beiden werden sogar weiter als ihre Mütter gehen.

Deutschland hat eine über Jahrhunderte alte fremdenängstliche oder gar fremdenfeindliche Tradition. Kamen Menschen aus einem anderen Fürstentum angereist, keine 20-30 Kilometer entfernt, waren sie Fremde, denen man nicht trauen konnte, bis man alles über sie

wusste. Menschen anderer Hautfarbe waren Geschichten, die man sich am Missionssonntag erzählte, die man aber niemals treffen würde.

So war es auch noch, als sich unsere Nachbarn in Holland, um nicht England zu nennen, schon längst an den Umgang mit Menschen von anderen Kontinenten gewöhnt hatten. In unserem tiefsten deutschen Herzen haben wir noch immer die Tendenz fremdenängstlich zu handeln.

Wie auch immer, wir lernen dazu und sehr oft auf sehr persönliche Weise. Nehmt mich zum Beispiel. Mein Lieblingsneffe hat Ludmila geheiratet, eine russische Ärztin und Tochter eines Obersten der Roten Armee. Sie wuchs auf mit der Idee, dass Religion und Aberglaube ein und dasselbe seien.

Der Bruder dieses Neffen, Neffe Nummer zwei, fand seine Frau wesentlich weiter östlich. Sie ist eine Professorin aus der Äußeren Mongolei.

Neffe Nummer drei von einer anderen Seite der Familie heiratete eine indische Muslimin. Ihre drei Söhne wachsen in Regensburg als Moslems auf. Und als ob das nicht reichte, hat unser Sohn eine muslimische Schwägerin aus Singapur. Ihr zehn Jahre alter Sohn Ibrahim, Ibbi, hat mich als einen seiner sehr speziellen Freunde angenommen. Ich gestehe mein Herz wurde multireligiös, nicht so sehr weil es das wollte, sondern aus schierer Notwendigkeit. Das muss es sein, wenn die Leute sagen: Learning not by doing, but by being done.

Letzte Woche besuchte ich jenen Cousin, von dem ich schon erzählt habe. Als wir über mein Thema des heutigen Abends sprachen, erinnerte er sich an den Besuch bei Gott in Indien. Er erzählte mir, dass er ihn zwei Mal besucht hatte. Während des ersten Besuches war diese Gottheit so Ehrfurcht gebietend, dass er kein Wort heraus brachte. So hatte er sich ein weiteres Mal auf den weiten Weg gemacht. Diesmal hatte er seine Fragen im Vorfeld aufgeschrieben. Eine war: „Muss ich ein Hindu werden?“ Und die Gottheit sagte: „*Oh nein! Am Anfang stieg die Religion vom Himalaya hinab und während sie die vielen Täler der Erde erfüllte, nahm sie unterschiedliche Ausprägungen an. Du musst bleiben was du bist, aber lerne ein wahrer Nachfolger deiner Religion zu werden. Dann wird dich Religion wahrhaft inspirieren.*“

Übersetzen wir dies in unseren modernen Sprachgebrauch, dann heisst das: Sei tolerant. Doch um tolerant werden zu können, musst du

vor allem eine klare Identität entwickeln und finden.

Immer mehr Menschen in der westlichen Welt neigen dazu zu denken, dass Toleranz eine Einstellung ist, die sich mit der Nacht, in der alle Katzen grau sind, arrangiert. Als ob das, was wir glauben, nicht wirklich wichtig sei. Als ob wir genau so gut ohne Glauben leben könnten, wenn wir nur erst einmal richtig darüber nachdenken.

Nichts könnte in den Augen dieser indischen Gottheit weiter vom Kern entfernt liegen.

Ganz im Gegenteil, würde er sagen: *“Vor allem musst du deine Identität finden, was sehr viel zu tun hat mit dem, was du von deinen Eltern gelernt hast, mit deiner Geschichte und deiner Kultur.“*

Meine besondere Freundin inmitten all der multikulturellen Erwerbungen ist Ludmilla, die russische Ärztin. Sie dachte sich, da sie die Frau eines Lutheraners und die Schwägerin zweier sehr frommer Lutheraner werden würde, sollte sie wenigstens wissen, um was sich diese Religion dreht. Und als ihr Ehemann sie fragte, ob sie nicht der orthodoxen Kirche beitreten wolle, sagte sie: *„Oh nein. Ich würde gerne eine gut vorbereitete lutherische Predigt anhören.“* Eines Tages kam sie dann nach Hause und erzählte, sie hätte den Pfarrer der örtlichen Gemeinde gebeten, sie zu taufen. Auf der anderen Seite wird mein Freund Iby eines Tages ein erwachsener deutscher Moslem sein. Da unter seinen guten Freunden viele Christen sein werden, nehme ich an, dass er ein sehr toleranter, friedliebender und wissender Moslem sein wird; und von denen können wir in Deutschland nicht genügend haben.

III

Ich komme zu meinem letzten Punkt und nenne ihn: **Die multikulturelle Gesellschaft ist hier und wird multikulturell bleiben. Ob wir wollen oder nicht, wir sind ihre Mitglieder.**

Das klingt wie ein Thema für eine lange Vorlesung. Doch da die meisten von Ihnen wahrscheinlich wesentlich mehr als ich darüber wissen, lasst mich euch stattdessen eine Geschichte erzählen.

Es ist nicht lange her, da entdeckten Studenten und Einwohner der Universitätsstadt Göttingen, dass sie in einer multi-ethnischen Gesellschaft mit zahlreichen Problemen, für die niemand eine Lösung zu haben schien,

lebten. Es gab jedoch eine Angestellte bei der Stadt, eine Sozialarbeiterin, die von einem anderen Kontinent stammte. Sie ging herum und fragte die unterschiedlichen Gruppen, was sie am meisten vermissen würden. Und sie alle sagten dasselbe: *„Zu Hause hatten wir Gärten“.*

Daraufhin überredete die Sozialarbeiterin die Behörden, diesen Gruppen in der Stadt ein Stück Land zu geben. Das Stück wurde in einen multikulturellen Garten mit kleinen Parzellen für die unterschiedlichen Familien umgewandelt. Die Nachbarn der unterschiedlichen Parzellen mussten aus verschiedenen Ländern kommen, so dass in diesem Garten die Hauptverkehrssprache Deutsch wurde. Dieses Konzept ging so gut auf, dass die Stadt Göttingen noch wesentlich mehr Flächen für diese Art Garten zur Verfügung stellte.

Und während Menschen aus den unterschiedlichsten Ländern, Ethnien, Religionen und Kulturen ihre Gärten neben einander kultivieren, beginnen sie sogar ihre Unterschiede zu genießen. Wenn sie zusammen feiern, und sie feiern oft zusammen, feiern sie ihre Unterschiede. Sie kochen Essen aus ihren Kulturkreisen und bieten ihren Gästen an was sie selbst angebaut haben.

Gehe ich richtig in der Annahme, dass SIPCC versucht, spirituelle Gärten in Situationen zu bauen, in denen Menschen sowohl ihre Identität finden müssen als auch lernen sollen, ihre Unterschiede zu feiern? Falls das stimmt: Was für eine wunderbare und viel versprechende Idee.

Ich habe gerade erst eine Biographie über Dietrich Bonhoeffer fertig gestellt. Während ich sie schrieb, entdeckte ich Bonhoeffers frühes Interesse an interkulturellen, interreligiösen und interethnischen Fragen. Es ging weit über das Interesse jedes anderen christlichen Theologen der ersten Hälfte des 20. Jhd. hinaus, den ich kannte.

Sein Freund Paul Lehmann beschrieb ihn 1960 in einem Interview bei BBC wie folgt: *Er war neugierig auf das Neue und Andere. Sein großer Humor, seine Fähigkeit jemanden und sich selbst aus einer anderen als der eigenen Perspektive zu sehen, brachten die Unvereinbarkeit von menschlichem Anspruch und menschlichem Versagen immer weg von menschlichem Schmerz hin zu der Bereicherung von Kameradschaft.*

Es war seine Fähigkeit, Freundschaften aufzubauen, die es dem 26 Jahre alten Bonhoeffer während seiner Studienzeit in New York ermöglichte, Mitglied in der Abyssinian Baptist

Church zu werden. Um Paul Lehmann ein weiteres Mal zu zitieren: *Was so beeindruckend war, war seine Art in der er das Verständnis des Rassenproblems bis ins kleinste Detail verfolgte – durch Bücher und unzählige Besuche in Harlem, durch Beteiligung an ihrer Jugendarbeit, mehr noch durch eine bemerkenswerte Identifizierung mit der schwarzen Gemeinde, so dass er als immer schon zugehörig wahrgenommen wurde.*

Das war lange vor der Zeit von den Büchern von Carl Rogers und des Buches von Faber / van der Shoot. Und ich denke, sie wären die Ersten die beipflichteten, dass das, was Paul Lehmann hier beschreibt, der Königsweg zu den Herzen der Menschen sei. Also lasst mich euch Bonhoeffer als einen „Schutzheiligen“ für eure Unternehmung anempfehlen.

Und möge Gott uns allen genügend Zeit schenken, um sowohl botanische als auch spirituelle Gärten zu pflanzen, die sprießen und gedeihen und Früchte tragen.

Dr. Ferdinand Schlingensiepen war viele Jahre Pfarrer in London; er war Vorsteher des Diakoniewerkes Kaiserswerth; er ist Autor mehrerer Bücher; als letztes hat er eine Biographie über Dietrich Bonhoeffer geschrieben.

Übersetzung: Stefan Weiß

Prinzipien in der Kommunikation mit anderen Glaubensweisen und Religionen

Reinhard Kirste

Eine neue Sicht der Religionsbegegnung

Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781): In dieser Zeit wird bereits die Begegnung der Religionen im Sinne der Aufklärung thematisiert. Die auf *Boccaccio* zurückgehende Ringparabel, die *Gotthold Ephraim Lessing* im berühmt gewordenen „Nathan“ in einen szenischen Kontext setzt, wird sehr schnell als Dokument der Toleranz gepriesen – und wurde oft genug von intolerantem Verhalten aus der Realität verdrängt. Immerhin wird dort nichts weniger gefordert als die Aufgabe der Vorurteile, Engagement in der Liebe, friedlicher Wetteifer bei der Begegnung der Religionen um die beste Wirkung – verbunden mit Sanftmut und „innigster Gottergebenheit“. Da die drei monotheistischen Religionen letztlich eine Familie bilden, ist es dringend, den Familienstreit zu beenden, da keiner vor dem anderen einen Vorzug hat.

*Es eifre jeder seiner unbestochnen
von Vorurteilen freien Liebe nach!
Es strebe von euch jeder um die Wette,
die Kraft des Steins in seinem Ring an Tag
zu legen! Komme dieser Kraft mit Sanftmut,
mit herzlicher Verträglichkeit, mit Wohltun,
mit innigster Ergebenheit in Gott
zu Hülff! Und wenn sich dann der Steine Kräfte
bei euern Kindes-Kindern äussern,
so lad ich über tausend tausend Jahre
sie wiederum vor diesen Stuhl. Da wird
ein weiser Mann auf diesem Stuhle sitzen
als ich und sprechen, geht!*

G.E. Lessing, Nathan der Weise, 3. Aufzug, 7. Auftritt

So entwickelt sich in der Aufklärung durchaus ein kirchenkritisches Toleranzverständnis. Lessing behauptet immerhin nichts Geringeres, als dass Christentum, Judentum und Islam gleichwertig seien und dass die Lie-

be zum Höchsten sie alle präge. Darüberhinaus treibt Lessing diese Idee im Blick auf die Absolutheitsansprüche der einzelnen Religionen noch auf die Spitze mit den Worten: „Der echte Ring vermutlich ging verloren.“²

Die von der Aufklärung angestossene Entwicklung liess sich auf Dauer nicht verhindern, so dass auch Staaten die verschiedenen Glaubensformen nach und nach „tolerierten“. Aber so schränkt der Religionswissenschaftler Gustav Mensching zu Recht ein: „Es ist aber deutlich, dass wir von jener Toleranz, die eine positive Einstellung zu fremden Religionen einschliesst, noch weit entfernt sind. Und doch lässt sich zeigen, dass sowohl im Urchristentum wie auch in wissenschaftlicher Erkenntnis starke Gründe gegeben sind, die diese Toleranz gebieterisch fordern.“³

Positionen des interreligiösen Dialogs

Gerade bei der Diskussion um ein angemessenes Toleranzverständnis in einer multi-kulturellen Welt ist es sinnvoll, auf die faktischen drei Hauptrichtungen der Dialogpositionen einzugehen, wie sie sich im englischsprachigen Bereich weitgehend durchgesetzt haben: Exklusivismus, Inklusivismus, Pluralismus.

Im Christentum gab es bis ins 20. Jahrhundert eigentlich nur die **exklusivistische** Position ("ausserhalb der Kirche ist kein Heil"), der man die protestantische Variante zuordnen kann: "Ausserhalb des Christentums ist kein Heil". Diese wird unter missionarischer Perspektive teilweise immer noch – wenn auch nicht mehr so offenkundig unter postkolonialen Bedingungen – gepflegt. Gustav Mensching hat darauf hingewiesen, dass hier der Wahrheitsanspruch verfälscht wird, „wenn im Stadium reflektierten Lebens jener elementare, eine intensive Bindung bezeugende Absolutheitsanspruch apologetisch bewiesen und verteidigt wird. Das bedeutet eine Verschie-

bung vom Leben auf die Lehre, von der Wahrheit als Wirklichkeit auf die Wahrheit als Richtigkeit“.⁴

Die **inklusivistischen** Positionen schieben – verkürzt gesagt – letztlich ein christliches Verständnis den anderen Glaubensweisen unter (so z.B. trotz ihrer dialogischen Offenheit Hans Küng und Walter J. Hollenweger). Karl Rahners Ausspruch von den *anonymen Christen* in anderen Religionen ist ebenso berühmt wie problematisch. Christologische Engführungen im Sinne der Verbindlichkeit auch für andere Glaubensweisen scheinen das wirkliche Handicap der inklusivistischen Position zu sein, die – wie verdeckt auch immer – von der Höherwertigkeit des Christentums ausgeht, weil sonst die anderen Christus, sein Kreuz und seine Auferstehung im Sinne einer Heilskonzeption nicht bräuchten.

Die **religionspluralistischen** Positionen versuchen dagegen jeder Glaubensweise ihr Recht zu lassen und sie als eigenständigen Weg zum Heil anzuerkennen. „Alle Religionen bedürfen einander, nicht nur in ihren Gemeinsamkeiten, sondern gerade auch in ihren Unterschieden, durch die sie einander ergänzen. Wir sollen in der eigenen Religion daheim und in der anderen Gäste sein, Gäste, nicht Fremde.“⁵ Mit diesen Worten beschreibt der evangelische Theologe und Religionswissenschaftler *Paul Schwarzenau* recht exakt, welche Ziele der interreligiöse Dialog verfolgt, nämlich die Fremdheit abzubauen und miteinander vertrauter zu werden durch Begegnung. Solche Begegnung geschieht immer zwischen Menschen. Ihr Verhalten ist dabei oft ein genauere Anzeiger ihres Glaubens als ihre Theologie oder Philosophie. Je unbeweglicher dogmatische Positionen dabei festgehalten werden, umso gefährdeter ist eine friedvolle Begegnung und ein unvoreingenommenes Religionsgespräch.

Es gibt darum innerhalb der Kirchen, in der Theologie und in der Religionswissenschaft intensive Bestrebungen, den „Gedanken von *Toleranz und Versöhnung*“ umfassend zu fördern. So heisst es in der Selbstdarstellung der Interreligiösen Arbeitsstelle (INTR^oA) in Nachrodt (Westfalen)⁶: „Bewahrung, Vertiefung und Förderung der eigenen religiösen Identität und Spiritualität sind dabei Grundlage eines weiterführenden Dialogs, der danach fragt, was die einzelnen Religionen von der Auslegung und Aktualisierung ihrer heiligen Schriften her zur Versöhnung unterschiedlich Glaubender bereits geleistet haben oder zu

leisten imstande und bereit sind. Dabei kann nicht verschwiegen werden, was einzelne Religionen in diesem Bereich versäumt und andere an Weiterführendem schon erbracht haben. Daraus ergeben sich weitere Konsequenzen:

- Dialog kann nur sinnvoll zwischen gleichen Partnern und Partnerinnen geschehen.
- Absolutheitsansprüche einzelner Religionen (wie auch des Christentums) dürfen sich nur auf die Verbindlichkeit des eigenen Glaubens beziehen. Das erlaubt kein noch so verdecktes inklusives Denken, das die anderen religiösen Traditionen in irgendeiner Form als minderwertig einstuft. Es erlaubt auch kein inklusives Vereinnahmen (z.B.: „anonyme“ Christen, Buddhisten, Muslime usw.).
- Das Missionsverständnis (besonders im christlichen Glauben) ist im Sinne eines persönlichen Zeugnisses und Engagements zu interpretieren, ohne dabei die anderen zur eigenen Glaubensweise bekehren zu wollen.
- Die verschiedenen Religionen drücken nicht endgültige Wahrheit aus. Sie sind sprachliche, rituelle und spirituelle Annäherungen an das Transzendente, an eine herkömmliches Verständnis übersteigende Wirklichkeit. Ihre Aussagen als menschliche Ausdrucksweisen sind vorläufig und bedürfen immer wieder der Revision.
- Religionen sind eingebunden in vielfältige Kulturen und differierende Denkweisen. Sie sind darum als unterschiedliche Wege zum Heil zu verstehen. Ähnliches gilt natürlich für alle Anschauungen, in denen ein Missionsverständnis zur Sprache kommt, das die Bekehrung zum eigenen Glauben im Sinne einer absoluten Wahrheit zur Voraussetzung macht.“

Erweiterung religionspluralistischer Gedanken

Die religionspluralistischen Positionen sind keineswegs eine theologische Randposition, zumal inzwischen Vertreter aus den verschiedensten Religionen weltweit die Konsequenzen für ihr eigenes multikulturelles Umfeld bedenken. So hat im September 2003 eine Konferenz religionspluralistischer Theologinnen und Theologen unter der Ägide von **John Hick** in Birmingham folgende „Grundprinzipien des

religiösen Pluralismus“ für ein interreligiöses Verständnis „auf gleicher Augenhöhe“ einstimmig eingefordert.⁷

- Interreligiöser Dialog und interreligiöses Engagement sollten die Art sein, wie sich Religionen zueinander verhalten. Dabei ist es für die Religionen von übertragender Notwendigkeit, die unter ihnen bestehenden Streitigkeiten zu heilen.
- Der Dialog sollte sich den drängenden Problemen der Welt von heute widmen, darunter Krieg, Gewalt, Armut, Umweltzerstörung, ungerechte Behandlung der Geschlechter sowie die Verletzung von Menschenrechten.
- Absolute Wahrheitsansprüche können leicht zur Anstiftung von religiösem Hass und religiöser Gewalt ausgenutzt werden.
- Die Religionen der Welt bekräftigen eine auf unterschiedliche Weisen vorgestellte letzte Wirklichkeit/Wahrheit.
- Während die letzte Wirklichkeit/Wahrheit jenseits dessen liegt, was menschliches Begreifen vollständig zu erfassen vermag, hat sie in den Religionen der Welt vielfältige Ausdrucksformen gefunden.
- Die grossen Weltreligionen mit ihren vielfältigen Lehren und Praktiken bilden authentische Wege zum höchsten Gut.
- Den Religionen der Welt sind viele wesentliche Werte gemeinsam, wie beispielsweise Liebe, Mitgefühl, Gleichheit, Aufrichtigkeit und das Ideal, andere so zu behandeln, wie man selbst behandelt werden möchte.
- Alle Personen haben Gewissensfreiheit und das Recht, ihren eigenen Glauben zu wählen.
- Während wechselseitiges Zeugnis die Achtung voreinander fördert, setzt Bekehrungseifer den Glauben des anderen herab.

Man mag einwenden, hier werde nicht sonderlich Neues gesagt. Auch waren die Formulierungen der Vorbereitungsgruppe wesentlich weitergehend. Man muss jedoch berücksichtigen, dass hier sehr unterschiedlich denkende religiöse Pluralisten einen gemeinsamen, wenn auch kleineren Nenner der Übereinstimmung gefunden haben.

Voraussetzungen für Konvergenzen in den Religionen

Im Blick auf die Frage nach den Grundprinzipien muss zum einen gefragt werden, wie die Verbindungslinien zu anderen Religionen aussehen, ob es einen gemeinsamen Urgrund aller Religionen gibt und ob sich je Religionen so weit entwickelt haben, als dass sie auf Ergänzungen und Erweiterungen verzichten könnten. Hier wird die Frage nach der *Komplementrität der Religionen* als notwendiges *Movens* für einen interreligiösen Dialog „auf derselben Augenhöhe“ angesprochen. Damit wäre man auch über Gedanken des Respekts und der formalen Toleranz gegenüber anders Glaubenden bereits hinaus gegangen.

Mit solchen Aussagen sollen die Unterschiede zwischen den einzelnen Religionen weder nivelliert, noch relativiert werden. Dennoch ergeben sich eine Reihe von konvergierenden Wesensaussagen, die sich im Verständnis ihrer Stifter, ihrer Ehrentitel und den Konsequenzen für Leben und Handeln spiegeln. So wird die theologische Diskussion die Grundfragen nach dem Sinn des Lebens, nach Gott, nach Erlösung und Heil in ihren jeweiligen Konnotationen und kulturellen Zusammenhängen zu daraufhin zu prüfen haben, ob man sich im Sinne von *Hans Küng* „nur“ auf eine globale Ethik („Weltethos“) einlässt oder im Sinne von *John Hick* auf eine gemeinsame, die vorfindliche Wirklichkeit überschreitende oder sie aufhebende Realität. Die zur Sprache gebrachten spirituellen Erfahrungen mögen personal, überpersonal oder im Sinne mystischer Einigung gedacht sein.

Bei aller Differenzierung der jeweiligen Religionsverständnisse lassen sich letztlich zwei Grundmuster festhalten, das eine mit *konvergierender*, das andere mit *divergierender* Zielrichtung:

a) Es gibt einen gemeinsamen Urgrund der Religionen, wie er durch mystische Erfahrungen als göttliche oder transzendente Macht innerhalb oder ausserhalb des Ich erlebt wird. Diese Erfahrung wird in allen Religionen bestätigt, aber nicht im wissenschaftlich-westlichen Sinne bewiesen. Begegnung der Religionen führt damit zu einer tieferen Harmonie und Transzendenz nach dem letztlich gemeinsam Verbindenden, das sich in den jeweiligen Religionen unterschiedlich äussert und eine prinzipielle Gleichwertigkeit ihrer Grundanschauungen voraussetzt.

Die unterschiedlichen Ausdrucksformen zeigen die Vorläufigkeit aller theologischen Aussagen und machen die differierenden Annäherungsweisen an das Göttliche bewusst. In diesem Sinne wird religiöser Pluralismus zur Bereicherung und Ergänzung der eigenen Glaubensweise im Sinne einer vielleicht sogar ursprünglich angelegter Komplementarität der Religionen. Gleichzeitig führt diese „Relativität“ dazu, die Vorläufigkeit aller theologischen Aussagen im Blick auf Letztgültiges festzuhalten. Übrigens scheint sich Mensching trotz seiner problematischen Unterscheidung von prophetischen und mystischen Religionen dieser Position anzunähern, wenn er schreibt: „Voraussetzung auf der Seite des Menschen ist der *sensus numinis*, die Erlebnissfähigkeit für das Mysterium, für das Heilige. Diese Erlebnissfähigkeit, die man wohl auch das religiöse Apriori genannt hat, antwortet auf Reize von aussen, auf Anlässe in der Natur, im eigenen Schicksal oder im Schicksal des Volkes. Diese äusseren Anlässe sind dem religiös empfänglichen Gemüt Durchbruchstellen einer gewitterten heiligen Macht ... Religion ist nicht Weltklärung, nicht wesentlich Vorstellung gedachter oder erfundener göttlicher Wesen, sondern zweierlei: *erlebnishaft Begegnung mit heiligen Mächten und antwortendes Handeln des vom Heiligen berührten und bestimmten Menschen*.⁸

b) Lehnt man einen gemeinsamen Grund ab, ist es wesentlich schwieriger, das Gemeinsame in den Vordergrund zu stellen. Das Trennende wird leicht zum hermeneutischen Prinzip des Verständnisses, um den andern in seinem Anderssein ernstzunehmen. Interreligiöser Dialog wird in diesem Kontext zur Möglichkeit, verschiedene Wahrheiten zu suchen. Es sind dann aber jeweils neue theologische Verbindungsstücke – fast wie Versatzstücke - notwendig, damit interreligiöser Dialog nicht ein Nebeneinanderherreden wird oder zum Monologisieren bei nicht mehr ausdiskutierten Wahrheitsansprüchen verkommt.

Bei einem angenommenen gemeinsamen Grund aller Religionen lässt sich auf der Basis des Glaubens und des jeweiligen Verständnisses von Offenbarung, Wahrheit und Heil eine Ethik entwickeln (nicht nur einen Minimal-Konsens), auf der alle Religionen von ihrem transzendenten Grund her schon miteinander kommunizieren und gemeinsame Weltprobleme lösen können, zumindest *könnten*, wenn

genügend VertreterInnen aus diesen Religionen dieses wirklich ernsthaft wollten.

Kirchliche Positionen

Angesichts der erweiterten Möglichkeiten interreligiöser Verständigung lohnt ein Blick auf die kirchlichen Positionen, von denen die des 2. Vatikanischen Konzils wegweisend (faktisch auch für einen Teil der protestantischen Kirchen) wurde, der Ökumenische Rat sich vorsichtig auf eine religionspluralistische Position zumindest partiell einlässt und die katholischen wie evangelischen Kirchen in Deutschland den religionspluralistischen Positionen eher reserviert bis völlig ablehnend gegenüber stehen.

Das Vaticanum II und die (offizielle) katholische Position

Der Konzilstheologe *Karl Rahner*, dessen 100. Geburtstag 2004 gefeiert wird, war einer der massgeblichen Vorbereiter der „*Erklärung über das Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen*“ (*Nostra Aetate*), die das zweite Vatikanische Konzil am 28.10.1965 verabschiedete.

„Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist. Mit aufrichtigem Ernst betrachtet sie jene Handlungs- und Lebensweisen, jene Vorschriften und Lehren, die zwar in manchem von dem abweichen, was sie selber für wahr hält und lehrt, doch nicht selten einen Strahl jener Wahrheit erkennen lassen, die alle Menschen erleuchtet. Unablässig aber verkündet sie und muss sie verkündigen Christus, der ist ‘der Weg, die Wahrheit und das Leben’ (Joh. 14,6), in dem die Menschen die Fülle des religiösen Lebens finden, in dem Gott alles mit sich versöhnt hat (vgl. 2.Kor. 5,18f). Deshalb mahnt sie ihre Söhne, dass sie mit Klugheit und Liebe, durch Gespräch und Zusammenarbeit mit den Bekennern anderer Religionen sowie durch ihr Zeugnis des christlichen Glaubens und Lebens jene geistlichen und sittlichen Güter und auch die sozio-kulturellen Werte, die sich bei ihnen finden, anerkennen, wahren und fördern.“

Für die katholische Kirche in Deutschland lässt sich daraus folgend zusammenfassend sagen: Sie hält sich auch offiziell zustimmend an die Verlautbarungen des *Vaticanums II* und die positive Wertung anderer Religionen. Man

blieb auf dem von *Karl Rahner* beim Konzil gewiesenen Weg, der den anderen Religionen zwar Heilswahrheit, zwar nicht in vollem Sinne zubilligte, jedoch die Möglichkeit des Heils für die anderen Religionen grundsätzlich eröffnete. Daran änderte auch nichts das von Kardinal Ratzinger initiierte Dokument: *Dominus Iesus*, das die geöffnete Tür des Vatikans hin zu anderen Religionen wieder zuschieben wollte, z.B. mit dieser faktisch exklusiven Aussage in inklusiver Einfärbung: „Es gehört nämlich zum beständigen Glaubensgut der Kirche und ist fest zu glauben, dass Jesus Christus, der Sohn Gottes, der Herr und einzige Erlöser ist, der durch seine Menschwerdung, seinen Tod und seine Auferstehung die Heilsgeschichte, die in ihm ihre Fülle und ihren Mittelpunkt findet, zur Vollendung gebracht hat.“

Entwicklungen in der Evangelischen Kirche in Deutschland

Position a: „Religionen, Religiosität und christlicher Glaube“

Die evangelischen Kirchen in Deutschland haben 1991 mit der Studie „*Religionen, Religiosität und christlicher Glaube*“ einen Anfang gemacht, der allerdings hinter den Äusserungen des Vaticanum II und des ÖRK zurückbleibt. Immerhin gibt es nun zum ersten Mal eine Art gemeinsamer, allerdings nicht offiziell von allen evangelischen Kirchen gebilligten Stellungnahme.¹²

Positiv ist hervorzuheben, dass über den Zusammenhang von Religionen und Religiosität intensiv nachgedacht wird, dass neuere religiöse Gruppierungen und religiöse Sondergemeinschaften berücksichtigt werden und dass interreligiöse Existenz als ein weiterführendes Lebensmodell verstanden werden kann, das andere ermutigt. Wichtig ist auch, interreligiösen Dialog biblisch zu begründen. Leider aber fehlt sowohl eine ausführliche und klärende Synkretismusdiskussion wie auch eine Orientierung an den drei Grundmustern des Dialogs (Exklusivismus, Inklusivismus, Pluralismus). Stattdessen wird ein aus der christlichen Ökumene stammendes Konvivenzmodell auf die interreligiöse Begegnung übertragen (im Sinne des Missionswissenschaftlers *Theo Sundermeier*).

Die Theologen und Religionswissenschaftler, die bereits erhebliche Vorarbeit geleistet haben, werden entweder gar nicht berücksichtigt oder in ihrer interreligiösen Offenheit ein-

gend missverstanden (wie z.B. *Paul Tillich*). Wichtige Vorreiter für die Begegnung der Religionen im deutschsprachigen Raum wie *Ulrich Mann*, *Paul Schwarzenau*, *Ulrich Schoen*, *Michael von Brück*, *Hans Bürkle* oder der Schweizer *Richard Friedli* werden gar nicht erwähnt. Die Autoren blenden auch die internationale Diskussion weitgehend aus. So werden der Amerikaner *Paul F. Knitter* ausführlich referiert und kritisiert, *John Hick* (gewissermaßen im Weiterwirken von *Winfried Cantwell Smith*) als einer der entscheidenden systematischen Promotoren der religionspluralistischen Theologie (wie auch *Leonard Swidler* im Blick auf den jüdisch-christlichen Dialog) jedoch nicht zur Kenntnis genommen.

Trotz und alledem: Die Verfasser der deutschen Studie haben immerhin eine systematische Klärung versucht, dass interreligiöse Existenz als ein weiterführendes Lebensmodell verstanden wird und andere ermutigen kann: „Der Dialog ist kein Palaver, sondern das Eingehen in die Vorverständnisse des anderen Glaubenden auf dem gemeinsamen Wege zur Wahrheit“¹³ Diesem herausragenden Satz folgen dann leider die Einschränkungen auf dem Fuss, nämlich wie ein Christ den Dialog zu führen hat (sic!). Zwar führen die Anfragen aus den anderen Religionen zum kritischen Bedenken und Vertiefung des eigenen Glaubens oder sollten es zumindest tun, aber mehr als „echte Anfragen“ scheinen es nicht zu sein.¹⁴ Unklar bleibt auch, wie der christliche Missionsauftrag im Sinne der *missio Dei* realisiert werden soll.

Position b: „Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen. Theologische Leitlinien“

Eigentlich hätte man erwarten können, dass die Theologische Kammer der EKD in ihren Leitlinien vom Sommer 2003 die Stellungnahme „*Religionen, Religiosität und christlicher Glaube*“ sowie die Leitlinien des ÖRK von 1979 herangezogen hätte (s.u.), wenn sie eine Grundsatzklärung zum interreligiösen Dialog abgibt. Ohne auf Details an dieser Stelle einzugehen, sei angemerkt, dass der von Eberhard Jüngel dem Dokument aufgedruckte Stempel eine verengte inklusivistische Position mit exklusiven „Ausfällen“ in theologisch umfänglichem Stil dokumentiert, und damit die Position des frühen Karl Barth zum dogmatischen „*Non plus ultra*“ erhebt: Die Religionen sind der sündhafte menschliche Versuch zu Gott zu kommen, während der christliche

Glaube Gottes Offenbarung von oben herab zu den Menschen bekennt.

Nun könnte es ja noch angehen, dass alle Menschen angesichts der Grösse Gottes als Sünder tituliert werden und der Gnade bedürfen, dass dies jedoch unter den Bedingungen allein des Evangeliums zu sehen sei, stimmt jedoch bedenklich. Die Rechtfertigung des Sünders wird demnach authentisch nur im Licht des Evangeliums formuliert. Damit haben alle anderen Religionen keinen wahrhaftigen Zugang zu Heil, ja man muss sich fragen, ob sie überhaupt noch ein paar Strahlen der Wahrheit mitbekommen. Das gestand noch die Handreichung für das Zusammenleben mit Muslimen diesen zu. Nun kennt man auch vor dem Judentum kein Pardon und fällt in alte antijüdische Denkmuster zurück. Die Arroganz, mit der andere Religionen abgewertet werden beunruhigt, denn es wird nicht nur ein Unterschied, sondern ein Gegensatz zu anderen Religionen konstruiert:

„Er wird darin sichtbar, dass andere Religionen aufgrund anderer religiöser Erfahrungen Jesus Christus *nicht als Ereignis der Wahrheit* anzuerkennen vermögen, in dem sich die Rettung der ganzen Welt vollzogen hat und vollzieht.“ Das ist Exklusivismus in Reinkultur, die nun gegen das Judentum ausgespielt wird: „Die bleibend schmerzende Urform dieses Gegensatzes ist die Ablehnung Christi als entscheidendes, Menschen errettendes Ereignis der Wahrheit im *Judentum*. Dass es andere Religionen, sogar in der Zeit nach Christus entstandene und entstehende Religionen gibt, ist ebenfalls nicht nur ein Ausdruck begrüßenswerter religiöser Vielfalt. Hier wird vielmehr entschieden bestritten, dass der christliche Glaube aus der über die ganze Welt entscheidenden Wahrheitserfahrung hervorgeht. Darüber sollte man sich bei allem Bestreben einer Verständigung des christlichen Glaubens mit den Religionen nicht hinwegtäuschen ... Wenn es aber in Jesus Christus wirklich um die Wahrheit geht, dann kann der christliche Glaube auf diese Situation nicht so reagieren, dass er die Wahrheit des Christentums zu einer Teilwahrheit ermässigt. Ein bisschen Wahrheit ist gar keine Wahrheit“.¹⁶ Was selbst Kardinal Ratzinger in „*Dominus Iesus*“ nicht gewagt hat, schreiben die Verfasser der Leitlinien: „Die Idee einer der christlichen Ökumene vergleichbaren ‚Ökumene der Religionen‘ ist deshalb als Irrweg anzusehen“¹⁷ Damit werden schon die Ketzerrüte bereit gelegt, denn vom Irrweg zur Irrlehre ist nur ein kleiner Schritt.

Selbstverständlich können Christen auch nicht an der Praxis einer anderen Religion teilnehmen. Die Freiheit der Christenmenschen, die der Apostel Paulus so schön in der Problematik des Essens von Götzenopferfleisch dokumentiert hat (1. Kor. 8, bes. V. 8) wird so in das Gegenteil einer kleinkarierten Exklusivdogmatik übergeführt.

Angesichts dieser dogmatischen Härte können dann all die gut gemeinten Aufforderungen, den interreligiösen Dialog in Respekt vor dem anderen zu suchen, nur als der hilflose Versuch gewertet werden, sich nicht ins Abseits einer religiös pluralen Gesellschaft zu stellen.¹⁸ Allerdings ändert sich am Schluss auch der sprachliche Duktus, so dass offensichtlich hier andere Autoren (?) am Werke waren.

Der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK/WCC) und seine Leitlinien des Dialogs (1979/1991)

Von dieser sich verengenden interreligiösen Richtung weicht die Position des Ökumenischen Rates der Kirchen schon seit Jahrzehnten erheblich ab. Während der 6. Vollversammlung des ÖRK 1983 in Vancouver/Kanada hatte die Fachgruppe 1 „Zeugnis in einer gespaltenen Welt“ auf den Problembereich des Zeugnisses unter Menschen anderen Glaubens aufmerksam gemacht. Die Pluralität einer Welt im religiösen und ideologischen Sinne nötigt dazu, das Zusammenleben mit Nachbarn anderer Glaubensstraditionen erneut zu durchdenken und zuerst die Einbahnstrasse von Verkündigung und Mission (im Sinne von Verkündigungs- und Missions“objekten“) in Frage zu stellen.¹⁹ Die Fachgruppe unterschied dann zwischen Zeugnis als Einladung, den christlichen Glauben als sinnvolles Lebensmuster zu prüfen und Dialog als gemeinsam verantwortliches Stehen vor einer „letztgültigen Wirklichkeit“.

Mit dem Begriff „letztgültige Wirklichkeit“ scheint ein gemeinsamer Nenner gefunden zu sein, der es erlaubt, die unterschiedlichen Glaubensweisen in einer gemeinsam verständlichen Sprache zu formulieren. Gleichzeitig kann sich derjenige/diejenige, der/die ernsthaft den Dialog will, nicht den Herausforderungen entziehen, die durch das Glaubenszeugnis einer anderen Religion entstehen. In der Praxis eines multireligiösen Alltags werden darum auch die Übergänge fließend sein. Wo aber Sympathie, Respekt vor dem anderen und vorausgesetzte

Gleichheit der Partner sich verbinden, hat der interreligiöse Dialog eine echte Chance (vgl. dazu Stanley Samartha).

Diese Chance war bereits 1979 formuliert worden: *Guidelines on Dialogue with People of Living Faiths and Ideologies*. In der erneuten Ausgabe von 1990 (inzwischen die vierte Auflage), schrieb der Leiter der Interfaith-Abteilung im ÖRK/WCC, der Methodist *Wesley Ariarajah* ein Vorwort, in dem er nicht nur die religiös plurale Situation weltweit als Chance ansieht, sondern auch die Notwendigkeit einer religionspluralistischen Theologie sieht.²¹

Die Leitlinien selbst versuchen in drei Teilen über die religiösen Gemeinschaften und überhaupt über die menschliche Gemeinschaft Aussagen in der Weise zu machen, dass die theologische Bedeutung sichtbar wird, aber keine allgemeine Theologie der Religionen die Konsequenz sein muss. Das dient sicher zur Abklärung und gegenüber dem Missverständnis des *Synkretismus*, das allzuleicht unvoreingenommene Dialogbemühungen verdächtigen und blockieren kann und dies auch oft genug getan hat.²²

Stattdessen wird faktisch eine Entwicklungslinie von der *Ökumene der Konfessionen* zur *Ökumene der Religionen* aufgezeigt:

- Die Dialogpartner sollen die Freiheit haben, ihren jeweiligen Glauben unter den für sie wichtigen Bedingungen und Voraussetzungen zu umschreiben und zu definieren. Diese Definition darf vom Dialogpartner nicht ignoriert werden.
- Aufklärungsbemühungen in der eigenen Gemeinschaft über die andere Religionen ist die notwendige Konsequenz.
- Der Alltag ist das Kriterium für das Gelingen des Dialogs. Wo gemeinsam etwas getan wird, kommt auch der Dialog voran.
- Wegen der eigenen ideologischen und kulturellen Bindungen ist eine Revision des jeweiligen religiösen Verhaltens notwendig, um im Sinne der Bergpredigt der Gerechtigkeit, der Befreiung und dem Frieden zu dienen.
- Als Christen, die nicht von der Welt abgehoben sind, haben sie in ihrem Denken und Handeln multikulturelle und multireligiöse Kontexte bewusst in Rechnung zu stellen, weil sie unter dem Zeichen der Gottesherrschaft doch Kinder der *einen* Welt sind.
- Wenn auch die Inkulturation des Christentums in die verschiedenen Lebenswelten

genügend bedacht wird, kann man überlegen, wie weit gemeinsame Feiern, Gottesdienste, Meditationen und Gebete möglich sind und sich damit logischerweise aus den bisherigen Dialogbemühungen ergeben.

- Christen und Kirchen sollten die verschiedenen Dialogangebote und Möglichkeiten entdecken und im Kontakt mit anderen Organisationen zusammen an Begegnungen interreligiöser Art nicht nur teilnehmen, sondern diese ausweiten.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass interreligiöser Dialog den Verstand und das Herz den anderen gegenüber öffnet und so der „Dienst der Versöhnung“ (im Sinne des Apostels Paulus) weiter vorangetrieben wird. Heil und Wohl der Welt werden so nicht zu Gegensätzen, sondern die Welt zum Ort gemeinsamer Verantwortung von den unterschiedlichen Glaubenstraditionen her.

Konkretionen gleich-wertiger Religionsbegegnung

Das Vaticanum II und die Leitlinien des ÖRK bahnen einen Weg zu verstärkter Gemeinschaft unterschiedlich Glaubender. Leider scheinen alle Versuche in dieser Richtung, die es seit dem Ende des 19. Jahrhunderts gegeben hat, nie sonderlich erfolgreich (gewesen) zu sein. Allein durch das Programm von Hans Küng zum „Weltethos“-Projekt hat der interreligiöse Dialog im *Weltparlament der Religionen* grössere Resonanz gewonnen. 1893 fand diese ursprünglich protestantisch organisierte Veranstaltung zum ersten Mal in Chicago statt, 100 Jahre später erinnerte man sich wiederum in Chicago an dieses erste Welttreffen, im Jahre 2000 in Kapstadt war die Zahl schon gewachsen und in Barcelona im Juli 2004 werden gar 10.000 Menschen von faktisch allen Religionen dieser Welt erwartet. Weniger spektakulär entwickelte sich der *World Congress of Faiths* (WCF), durch den englischen Offizier *Sir Francis Younghusband* 1936 ins Leben gerufen (vgl. www.wcf.org), und die *Weltkonferenz der Religionen für den Frieden* (WCRP = *World Conference on Religion and Peace*), die in Japan nach dem 2. Weltkrieg entstand. Letztere Einrichtung ist immerhin inzwischen weltweit vertreten und gewinnt auch zunehmend an Breitenwirkung (vgl. www.wcrp.org).

Ausblickende Besinnung

Es lohnt ein Blick in die Geschichte, in der immer wieder die Tendenz nach wohlwollender Akzeptanz der verschiedenen Religionen zum Ausdruck kam. Am Beeindruckendsten bis heute ist der Mystiker *Ibn 'Arabi von Murcia* (gest. 1248), der poetisch das Anhängen an der Religion aller Religionen, nämlich der Religion der Liebe, beschreibt und zusammenfasst, was das Wesentliche wahren praktizierten Glaubens und authentisch praktizierter Toleranz ist:

*„Jetzt können alle Bilder und Formen
Platz in meinem Herzen finden,
denn mein Herz wurde eine Weide für die Gazellen,
ein Kloster für die Mönche,
ein Tempel für die Götzen (auch „Götter“
möglich),
eine Kaaba des Tawaf (= der Umkreisung der Kaaba),
eine Tafel der Tora
und ein Buch des Korans.
Ich gehöre der Religion der Liebe und wandele
mit festen Schritten auf ihrer Karawanenstrasse,
denn Liebe ist mein Bekenntnis und mein Glaube.“*

(Ibn 'Arabi: L'interprète des désirs.–
eigene Übersetzung aus dem Französischen
1996, S. 117f.)

Dr. Reinhard Kirste ist Pfarrer der Evangelischen Kirche von Westfalen und Vorsitzender von INTRA, einer Institution, die sich intensiv mit interreligiöser Verständigung beschäftigt.

IV)

**NEUE
PERSPEKTIVEN
UND
HERAUSFORDERDE-
RUNGEN
FÜR SEELSORGE
UND BERATUNG**

Neue Perspektiven und Herausforderungen für Seelsorge und Beratung in einer sich globalisierenden Welt

Emmanuel Y. Lartey

Weil die Praxis der Beratung eng mit den alltäglichen Erfahrungen der Menschen verknüpft ist, mussten Berater immer schon kulturelle, analytische Fähigkeiten einsetzen. Die Erfahrungen, die wir sammeln, und die Deutungen, die wir ihnen geben, sind tiefgehend kulturell geprägt. Das Verständnis von Persönlichkeit, Gesundheit, Krankheit und entsprechender Formen der Heilung ist gesellschaftlich und kulturell geprägt.

Seelsorge und Beratung sind deshalb überall kulturell geprägt. Berater sehen sich gefordert, die kulturellen Wirklichkeiten heute, mit einer zusätzlichen Erkenntnis der besonderen Herausforderungen angesichts der multikulturellen und multireligiösen Welt, in der wir leben, zu erforschen.

Selbstverständlich ist die Welt immer multikulturell und pluralistisch gewesen. Doch erst jetzt ergibt sich aus den rasenden technologischen Entwicklungen und der Realität der Bewegung von Menschen über nationale und kulturelle Grenzen hinweg, dass wir uns ehrlich den Herausforderungen und Möglichkeiten dieser Realität zuwenden.

Die gegenwärtige Welt versetzt Menschen aus sehr unterschiedlichen gesellschaftlichen, kulturellen, wirtschaftlichen religiösen und ethnischen Hintergründen an sehr vielen Orten in große Nähe zu einander. Die Herausforderungen von Kommunikation über sprachliche und kulturelle Schranken hinweg, treten uns jetzt verstärkt entgegen. Wir können nicht mehr länger davon ausgehen, dass unsere Nachbarn die gleiche Sprache sprechen oder die gleichen religiösen Überzeugungen mit uns teilen. Ferner beeinflussen sich Menschen unterschiedlicher Kulturen, die in Kontakt miteinander treten, gegenseitig in kaum und zeitweise offen wahrnehmbarer Weise.

In dieser Hinsicht ist die Macht der Medien beträchtlich. Der Einfluss eines Radios in einer abgelegenen Dorfgemeinschaft kann erstaunlich sein. Politische und sogar nationale Revolutionen wurden auf die Macht der Medien zurückverfolgt, entweder in dem sie den Sa-

men säten oder doch den Sauerstoff der Bekanntheit für wenig bekannte Ursachen lieferten. Wir leben nicht mehr irgendwo in der Welt in Gemeinschaften, die völlig abgeschlossen oder undurchdringlich sind. Die Computertechnologie dringt sogar in die unzugänglichsten Gebiete vor. Die Aufgabe dessen, der Seelsorge anbietet, ist durch die dynamische Natur aller Kulturen noch viel widerständiger. Wir müssen uns nicht nur mit vielfältigen Erfahrungen, Hintergründen, Kulturen und Religionen beschäftigen, sondern wir sind auch aufgerufen, auf diese Unterschiede zu antworten, während sie sich in einem verwirrenden Zustand von Wandel und Veränderung durch wechselseitige Beeinflussung befinden.

Wie sollen wir mit Beratung in dieser Lage weiter machen? Was bedeutet christliche Beratung unter den gegenwärtigen Umständen? Wie sollen christliche Berater Muslimen oder Sikhs als Klienten begegnen? Was passiert, wenn der verfügbare Klinikseelsorger im Krankenhaus im entscheidenden Augenblick ein Buddhist oder Hindu ist und der Patient ein Moslem oder Christ? Wie kommen verschiedene religiöse Bekenntnisse bei der Beratung ins Spiel? Wie sollen christliche Berater Angehörige der Generation X oder sonst der Jahrtausendwende umgehen, für die die Postmoderne schon überholt ist? Berater und Seelsorger stehen ungeheuren Herausforderungen in unserer sich globalisierenden Welt gegenüber.

Die Wirklichkeiten von Vielzahl und Vielfalt

Wir leben zunehmend in Kontexten, in denen die Vormoderne, Moderne und Postmoderne (und was man allmählich als Nachpostmoderne beschreibt) nebeneinander stehen. Diese drei sind keine geschichtlichen Epochen mehr, die man voneinander trennen kann. Sie existieren zusammen und befinden sich in einer ständig wechselwirkenden Beziehung. Die

postmoderne Desillusionierung durch ehrgeizige Totalerklärungen wie sie durch die Naturwissenschaften, Religion, ökonomische oder politische Ideologien angeboten wurden, bricht schon in Extremismus auf der einen und Nihilismus auf der anderen Seite auseinander. Gewalt gegen sich selbst und andere, die aus religiösem Fundamentalismus und Verzweiflung geboren ist, sucht die Welt heim. ‚Ritzen‘ und andere Formen der Selbstverstümmelung, Selbstmord von Jugendlichen und Rückzug in die Phantasiewelt der Drogen, Bewusstseinsveränderungen und nihilistischer Selbstbeschäftigung sind gang und gäbe. Gleichzeitig und oft in den gleichen Nachbarschaften kann man auf Menschen treffen, die mit ‚Affluenza‘ (die vergiftenden und schwächenden Wirkungen des Überflusses) in unmittelbarer Nähe zu denen leben, die unter den Auswirkungen von schlimmster Armut und Krankheit leiden. Während viele Zugang haben zu Computern und dem World Wide Web, können andere in unserer Umwelt kaum lesen und schreiben. Der Wirbelsturm Katrina hat erst kürzlich diese Realität in New Orleans, LA, USA, vor der ganzen Welt entlarvt.

Verschiedenheiten religiöser Überzeugung und Praxis gelten vielerorts als selbstverständlich. Dem interreligiösen Dialog und der interreligiösen Achtung wurden am 11. September 2001 in den USA und am 11. März 2003 in Europa ein schwerer Schlag versetzt. An einigen Orten hat der 11. September Anstrengungen des interreligiösen Dialogs angespornt. An vielen anderen Orten ist der interreligiöse Dialog gegenseitigen Verdächtigungen und Beschuldigungen gewichen.

Die Philosophie der Toleranz, die in Europa lange galt, wird stark strapaziert. Dies ist eine sehr zerbrechliche und stürmische Zeit für Menschen, die an Frieden, Ökumene, Koexistenz und gute Nachbarschaft unter Menschen verschiedener Religionen glauben. Grausamkeiten, die gegen Mitglieder anderer Religionen bei ‚ethnischen Säuberungen‘ begangen wurden, kommen in Europa und anderen Stellen unerwartet ans Licht. Gezielte Morde hochgestellter Persönlichkeiten, die in den Augen einiger radikaler Fundamentalisten als solche erscheinen, die auf irgendeine Weise ihre heilige Überzeugung verletzt haben, erinnern auf frostige Weise daran, wie weit einige gehen, um ihre religiösen Werte zu verteidigen.

Wenn man der weitverbreiteten Ernüchterung durch die ersten Zivil- und dann Militärregierungen in verschiedenen afrikanischen

und anderen sogenannten ‚Dritte – Welt‘ – Ländern verfolgt, die Unabhängigkeit, Freiheit, Erlösung, Befreiung, Revolution und Fortschritt versprochen, dann sind die nachkolonialistischen Diskurse zunehmend kritisch gegenüber den neokolonialistischen Regierungen und den Gesellschaften, die entstanden sind. Falls sie nicht sogar völlig apolitisch oder zutiefst skeptisch ist, ist die Zivilgesellschaft kein Parteigänger des Rufs nach ‚Demokratie‘ oder ‚Freiheit‘, insbesondere, wenn dieser Ruf von mächtigen, militärischen Mächten ausgeht.

Perspektiven der Beratung

Das Bedürfnis nach erneuerten Formen der Beratung, die sowohl Werte des gemeinschaftlichen als auch des persönlichen Wohlbefindens einschließen, ist klar. Die Kennzeichen solcher neuer Formen der Beratung sind in einer Beschreibung der Seelsorge enthalten, die ich zuerst 1993 geschrieben und 2003 leicht revidiert habe. Sie lautet wie folgt:

‚Seelsorge besteht aus helfenden Aktivitäten, an denen Menschen beteiligt sind, die die transzendente Dimension menschlichen Lebens anerkennen, die durch den Gebrauch verbaler und nichtverbaler, direkter oder indirekter, wörtlicher oder symbolischer Formen der Kommunikation darauf abzielen, Stress zu vermeiden, Angst zu mindern oder es Menschen zu erleichtern mit Ängsten umzugehen. Seelsorge sucht das Wachstum von Menschen als vollwertigen menschlichen Wesen zu fördern zusammen mit der Entwicklung ökologisch, gesellschaftlich und politisch ganzheitlichen Gemeinschaften, in denen alle Menschen menschliche Leben leben können.‘ (Vgl. Lartey, 2003, S. 30 -31)

Meiner Meinung nach gehört Beratung, die von ihrem Wesen intensive psychotherapeutische und theologische Aufmerksamkeit gegenüber Einzelnen und Kleingruppen beinhaltet, zu einem Seelsorgebegriff, der breit, inklusiv und pluralistisch ist.

Man kann Beratung mit einem chirurgischen Eingriff vergleichen, während Seelsorge wie öffentliche oder gemeinschaftliche Gesundheitsfürsorge funktioniert. Beratung bedeutet die Intensivierung und Konzentration der allgemeinen Fähigkeiten und Ziele der Seelsorge auf einen Einzelnen oder eine Kleingruppe von Menschen – in - Beziehung.

Um gesund zu sein, braucht Beratung den Begriff und Kontext des weiteren Dienstes der Seelsorge. Ferner beruht Beratung auf der An-

erkennung der Transzendenz. Damit wird unterstrichen, dass sie mit Frömmigkeit, Sinn, Strukturen von Bedeutung und Religion zu tun hat. Beratung ist eine Form religiöser oder spiritueller Praxis.

Um weiter die Herausforderungen, denen diese Praxis entgegentritt, zu erforschen, ist es lehrreich darauf zu achten, wie unterschiedlich das Adjektiv *pastoral*³⁹ gebraucht wird, um die Natur der Beratung zu qualifizieren und zu erhellen, die in der Beratung angeboten wird.

Trotz des Protests von Praktikern und Lehrern ist das weitest übliche Verständnis, das sich durch den Ausdruck, ‚(pastorale) Beratung‘ aufdrängt, dass es Beratung *von* oder *durch* ordinierte Geistliche ist. Hier bedeutet (pastorale) Beratung Beratung der Pastoren oder einfacher, das Gespräch mit Pastoren, um ihnen bei ihren Problemen zu helfen. (Auch Pastoren *haben* Probleme!) In ähnliche Richtung weist das Verständnis von Beratung als Beratung durch Pastoren oder einfach Gespräch von Pastoren mit anderen Menschen über ihre persönlichen, familiären oder Beziehungsschwierigkeiten.

Howard Clinebell beschrieb Beratung als ‚die Anwendung von Beratungs – und Psychotherapiemethoden durch Geistliche um Einzelne, Paare und Familien zu befähigen, ihre persönlichen Krisen und Schwierigkeiten im Leben konstruktiv zu bewältigen. (s. Campbell, 1987, S. 198). Bei diesem Verständnis von Beratung liegt der Fokus auf dem, der beraten wird (Empfänger) oder der berät – (Vertreter), namentlich dem Pastor.

Dieses ‚klerikale‘ Paradigma gestaltet weiterhin vielerorts die Beratungspraxis.

Solche Beratung nimmt religiöse Fragen ernst. Wichtige Merkmale sind Religion zu erforschen und zu analysieren, religiöse Vergangenheit aufzunehmen und theologische Sensibilität einzuschätzen. Für einige Berater weisen religiöse Worthülsen auf das pathologische oder Übertragungsmaterial, auf das sich die therapeutische Arbeit konzentriert.

D.h., Religion hat einen Ort bei der Übertragung und Gegenübertragung zwischen Berater und Klient, deren Erforschung für eine wirkungsvolle Therapie entscheidend ist. Für andere kann das Glaubensgespräch, wenn es ordentlich und direkt geführt wird, helfen, dass

der therapeutische Prozess auf hilfreiche Weise voranschreitet.

In jedem Fall, wenn auch auf unterschiedliche Weise, werden Glaubensfragen nicht unterschlagen. Im Gegenteil: es gibt ein ernstes Bemühen und den Versuch, Theologie und Psychologie sowohl in die Diagnose als auch in die Behandlung einzubeziehen. Jedoch ist Religion bekanntlich nicht nur schwierig zu definieren, sondern auch schwer zu kategorisieren.

Einige, die gern die Bezeichnung Beratung beibehalten, um ein religiöses Anliegen festzuhalten, versuchen deshalb, darin alle möglichen Fragen der Religion oder letzter Betroffenheit und nicht nur religiöser Anklänge einzuordnen. (z. B. Foskett & Jacobs, 1989) Dieser Zugang versucht, die Tatsache anzusprechen, dass viele die „glauben“ nicht irgendeiner religiösen Gemeinschaft „angehören“. (Vgl. Grace Davie, 1994; Gordon Lynch, 2002). Ferner haben verschiedene Glieder von Religionsgemeinschaften Bekenntnisse, die man als unkonventionell oder unorthodox beschreiben kann. Unter diesen Voraussetzungen würde Beratung alle Fragen des Glaubens oder letzter Betroffenheit oder ‚Spiritualität‘, wie man das auch definieren oder beschreiben mag, umfassen.

Das klerikale Paradigma wurde jedoch besonders in westeuropäischen Kreisen als individualistisch, patriarchalisch, magisches Denken begünstigend, Abhängigkeit fördernd und mit einer inneren Tendenz zum Machtmissbrauch kritisiert. Theologisch betrachtet man es als mit einer monarchischen Sicht Gottes verknüpft, die mit unterdrückenden, paternalistischen, imperialistischen und kolonialistischen Praktiken in Verbindung gebracht werden kann und wurde. Ferner ist anerkannt, dass Beratung gemeinschaftlich und inoffiziell durch die Tätigkeit von Frauen, die nicht anerkannt, und Laien, die nicht beauftragt sind, geschieht.

Eine andere Art Beratung zu betrachten, ist, zu sehen wie sie aus und innerhalb einer Religionsgemeinschaft erwächst. In dieser Sicht ist Beratung eine gemeinschaftliche Beratung, die in, durch und innerhalb der Gemeinschaft geübt wird. Die gesamte Gemeinschaft ist der Berater und einzelne Berater sehen sich als Repräsentanten der Gemeinschaft. Hier sind Teamwork und Zusammenarbeit lebenswichtig. Verschiedene Menschen haben verschiedene Arten von Fachkenntnissen innerhalb der Gemeinschaft und sie bieten diese Fähigkeiten

³⁹ Zum Verständnis der deutschen Übersetzung ist zu berücksichtigen, dass Beratung im amerikanischen *pastoral counselling* heißt.

aufeinander abgestimmt und in Absprache an. Die Kritiken der klerikalen und später der klinischen Seelsorgemodelle, das Aufkommen weißer feministischer, farbiger feministischer und verschiedener Formen von Befreiungstheologien und das Heraufkommen des Postmodernismus haben alle dazu beigetragen, dass das gemeinschaftlich - kontextuelle Paradigma entstand. Praktiker, die dieses Modell anwenden, versuchen diese Disziplinen auf ihre Wurzeln innerhalb der Religionsgemeinschaften zurückzuführen. Es ist gemeinschaftlich, denn es fordert den Individualismus heraus und ermutigt gemeinschaftliche und kirchliche Gestaltung und Praxis. Die Kirchengemeinde als eine Beziehungs- und korporative Gemeinschaft ist gleichermaßen Grund und Vermittler von Fürsorge. Religionsgemeinschaften sind die Orte, wo Seelsorge und Pastoraltheologie richtig verstanden und geübt werden. Die ‚Klientel‘ ist auch gemeinschaftlich – ganze Gemeinschaften werden zum Fokus pastoraler Strategien. Es ist kontextuell, weil es den geschichtlichen, sozialen und kulturellen Kontexten der Gemeinschaften, die pastorale Fürsorge vermitteln, viel mehr Aufmerksamkeit widmet. Es zeigt, dass man der weiteren gesellschaftlichen Umwelt mehr Aufmerksamkeit widmen muss, damit wirksame Fürsorge für Menschen geleistet werden kann.

Zur Ausrüstung für dieses Modell gehören vier miteinander verbundene und sich wechselseitig verstärkende Kernwerte, die dieses Modell prägen: erstens die Schlüsselrolle von Beziehung und Gemeinschaft; zweitens, dass menschliche Entwicklung ein Beziehungsgeschehen ist, das sich in einem gesellschaftlichen Kontext ereignet; drittens, individuelle Unterschiede und kulturelle Verschiedenheit werden hoch geschätzt; viertens, Gegenseitigkeit und Wechselseitigkeit. (Scheib, 2002)

Ein ‚kirchlich – prophetisches‘ Modell ist als eine Weiterentwicklung des gemeinschaftlich – kontextuellen Modells herausgekommen. Dieses Modell betont die einzigartigen Merkmale von kirchlichen Gemeinschaften, in denen die Fürsorgepraxis verwurzelt ist. Das Verständnis jüngster Entwicklungen in der trinitarischen Theologie und Ekklesiologie werden genutzt, um die Vision einer Kirche als „Netz miteinanderverwobener Beziehungen“ zu begründen, das gekennzeichnet ist durch Liebe, Engagement, Annahme, Vergebung und Vertrautheit. Dieses Modell ruft auch die Kirchengemeinde auf, ihre Berufung zu erfüllen,

eine prophetische, verwandelnde und heilende Gemeinschaft zu sein. (Scheib, 2004)

Das interkulturelle Paradigma, das das gemeinschaftlich – kontextuelle Modell in eine globale Verbindung ausweitet und Fragen stellt in Bezug auf globale Gerechtigkeit, die insbesondere Fragen von Rasse, Geschlecht, Klasse, Sexualität und Wirtschaft einschließt, ist die jüngst entwickelte unter den auftauchenden Theorien. Sein interkultureller Ethos drückt eine ‚nichtreduzierende, offene, kreative und tolerante Hermeneutik‘ aus, die in einem globalen Sinn demokratisch ist und zeigt, dass Weisheit nicht nur einer Gruppe, Rasse, Klasse oder einer Religion gehört. (Mall, 2000, S. 6) Diese Annäherung ist vielsprachig, vielstimmig und multiperspektivisch. Viele Stimmen müssen auf unserer Suche nach einem bedeutungsvollen und erfolgreichen Leben gesprochen, gehört und geachtet werden. Auf der interkulturellen Strecke werden alle zusammenfassenden Strukturen und Systeme durch die Anerkennung der Vielschichtigkeit, Vielfalt, Zersplitterung und Vielgestaltigkeit unserer postmodernen und nachkolonialistischen Zeiten kritisiert und herausgefordert. Interkulturalität steht für eine Haltung, die sowohl extremen Relativismus als auch ausschließlichen Absolutismus verwirft. Sie schließt verschiedene Kulturen ein, sucht aber auch ihre engen Grenzen zu überschreiten. Das interkulturelle Paradigma beeinflusst zunehmend die pastoralen Disziplinen auf vielerlei Weisen, nicht zuletzt durch Begegnungen über Kulturen, gesellschaftliche Gruppen, Religionen, Geschlecht und Sexualität. Für diese neueren Modelle der Seelsorge wurde die Metapher „das lebendige menschliche Netz“ durch die Hauptmetapher das „lebendige menschliche Dokument“ ersetzt. (Miller-McLemore, 1996, S.16)

Zwei andere Annäherungen an Beratung scheinen mir einen sehr wertvollen Beitrag zur Beratung mitten in der Begrenztheit, Ungewissheit und Vielfalt der sich globalisierenden Welt zu leisten

Beratung für ganze Gemeinschaften

Zuerst wird Beratung als *Beratung für eine ganze Person in der Gemeinschaft* vorgestellt und praktiziert. Die Leidenschaft von Beratern, die ihre Praxis in diese Begriffe fassen, zielt auf das, was ich ‚Beziehungsganzheitlichkeit‘

nenne. Das Ziel ihrer Praxis ist nicht das isolierte, starke, selbstgeleitete, selbstregulierte Individuum des aufgeklärten Rationalismus, sondern sind eher ‚emotional intelligente‘ Menschen, die in Kontakt mit sich selbst sind, sich wirkungs- und teilnahmsvoll mit anderen beschäftigen und das Wohlergehen der ganzen Gemeinschaft suchen. Die Grundidee ist zu lernen, sich gut auf sich selbst und andere zu beziehen. Diese Berater arbeiten nicht isoliert. Sie bringen respektvoll das Wissen und Praxis anderer Fachleute im Gesundheitswesen ein und erwarten in diesen Teams gleichermaßen behandelt zu werden. Religions- und Glaubensfragen sind ihnen nicht als äußere Aufdringlichkeit wichtig, sondern als Äußerungen des Menschen von innen in Bezug auf einen sich selbst hingebenden und antwortenden Gott. Glaubensfragen sind nicht nur die Sache aktiver Mitglieder von Religionsgemeinschaften. Wer immer durch die Brille des Sinnes über seine Lebensumstände nachdenken will, kann bei pastoralen Beratern Hilfe und Unterstützung finden. Der Wunsch ist Menschen zu helfen ihre innere und zwischenmenschliche Ganzheit zu finden. Heutzutage suchen viele solche Ganzheit und finden sie nicht, weil fast jeder versucht, ihnen ein Produkt ihrer Hausmarke zu verkaufen. Beratung, die darauf gerichtet ist, Beziehungsganzheitlichkeit zu fördern, meidet jeden Versuch Menschen nach unserem Ebenbild zu gestalten. Vielmehr ermöglichen die Fähigkeiten, die der Berater erworben hat, Menschen auf ihrer eigenen Reise auf der Suche nach menschlicher Ganzheit zu begleiten.

Hier mag eine wichtige Unterscheidung zwischen ‚Individuum‘ und ‚Person‘ hilfreich sein. Der Begriff ‚Individuum‘ ist abgeleitet von der Idee, dass es eine Einheit von Lebenssubstanz gibt, (z.B. was man früher als das Atom annahm und so benannte) die nicht weiter unterteilt werden kann. Das Individuum ist die gesellschaftliche Einheit, die man nicht weiter herunterbrechen kann, d.h. die kleinste Einheit der Gesellschaft. ‚Person‘ auf der anderen Seite leitet sich von Beziehung ab. Das Zulusprichwort ‚Ein Mensch⁴⁰ ist erst ein Mensch durch andere Menschen‘ hält diese Bedeutung schön fest. Wir werden Personen vor der Zeit unserer Geburt durch eine Interaktion zwischen Personen. Niemand erreicht ganzheitliche Entwicklung ohne die Herausforderungen und Freuden zwischenmenschli-

cher Interaktion. Als solcher ist der Begriff Person anders als der des Individuums ein Beziehungsbegriff. Viele Berater haben eine Kombination psychodynamischer Objektbeziehungstheorien, der sozial engagierten systemischen Familientherapien und die sozio – geschichtlichen Ideen einer narrativen Therapie als nützlich gefunden, um auf die Wirklichkeiten und Herausforderungen unserer gesellschaftlichen Natur als Personen zu antworten.

Beratung, die sich auf die Wachstumserleichterung ganzer Gemeinschaften richtet, macht das, indem sie mit Personen reist, während sie die hohe See internalisierter Unterdrückung, gesellschaftlicher Entwertung und kultureller Verneinung durchschiffen. Beratung auf der Suche nach Beziehungsganzheitlichkeit entwickelt sich aus Modellen nicht nur von Krankheit, Leiden und Mangel, sondern auch aus den Quellen von Weisheit, Stärke und Mut, die man in Gemeinschaften findet, die Trauma und Elend erlitten haben. Ganzheit und Heiligkeit gehören zusammen. Ein wichtiger Richtungswechsel findet zurzeit in psychotherapeutischen und psychologischen Studien statt, weg von der ausschließlichen Konzentration auf die Pathologie dazu hin menschliche Stärken und Tugenden stärker zu erforschen. Schließlich muss es hier zu einem Ausgleich kommen, so dass wir aus beidem Nutzen ziehen können. Wie Shipani zeigt, „als solche, die besondere Formen von Seelsorge bereitstellen, sind Berater in erster Linie darauf bedacht, Menschen zu helfen, im Lichte Gottes weiser zu leben, während sie Herausforderungen und Kämpfe des Lebens entgegentreten.“ (Shipani, 2003, S. 29)

‚Weltliche‘ pastorale Beratung

In Großbritannien wird der Begriff „*pastoral*“ entschieden säkular gebraucht, was Angehörigen anderer Nationen fremd erscheint, aber viel in dem Klima, das wir beschrieben haben, zu bieten hat. Der Begriff wird in der Pädagogik gebraucht. In Großbritannien hat es Beratung in der Schule mit Disziplin, persönlicher Gesundheit und Wohlbefinden und Lernfortschritten von Schülern zu tun. Sie hat die folgenden vier Dimensionen:

- Disziplin und Ordnung
- Gesundheit und persönliches Wohlbefinden
- Lehrplan und Lernfortschritt
- Verwaltung und Organisation

⁴⁰ Amerikanisch „person“

In der Pädagogik hat Beratung in Großbritannien offenkundig nichts mit Religion oder Glauben zu tun, obwohl es mit ‚Spiritualität‘ verbunden ist. Lehrer, Tutoren, Berufsberater, Studienberater und Supervisoren haben unter anderem eine ‚pastorale‘ Verantwortung gegenüber ihren Schülern. Für mich ist es bezeichnend, dass man den Begriff ‚pastoral‘ beibehält. Dadurch wurde ‚pastoral‘ neu geprägt, so dass sein wesentlicher, funktionaler Bezugspunkt herausgestellt wird. ‚Pastoral‘ dreht sich nicht so sehr darum, ‚wer tut es‘ als vielmehr ‚was wird wie getan‘. Beratung bedeutet in dieser Hinsicht Beratung, die Wohlbefinden, gute Ordnung, diszipliniertes Leben und Erlangen des Potentials in einer wohlgeordneten Umwelt fördert oder ermöglicht.

Die Herausforderungen einer sich globalisierenden Welt

Angesichts der Vielgestaltigkeit, Begrenztheit und Ungewissheit unserer sich globalisierenden Welt stelle ich das folgende Kennzeichen der Art von Beratung, die notwendig ist um in dieser Welt zu wirken, vor.

Erstens: Was die Beratung betrifft muss sie nicht eng kirchengemeindlich sein. Beratung muss sich heutzutage darüber erheben bloß ein innerer Dialog zwischen Menschen des gleichen Bekenntnisses oder ein Versuch zu sein, Menschen entlang der Religionsgrenzen zu konvertieren. Sie muss breiter sein als das. Jeder, gleichgültig von welcher religiösen Tradition oder ohne irgendwelche, sollte von der sorgfältigen, überlegten Praxis der Beratung einen Gewinn haben. D.h. dass Berater eine multireligiöse Ausrichtung brauchen, die vertraut ist mit unterschiedlichen Religionen in einer nichtbedrohlichen und nicht sich verteidigenden Art. Berater brauchen die Fähigkeit, mit allen Religionen respektvoll umzugehen, gleichgültig wie verschieden sie von dem sind, was ihnen vertraut ist. Sicherheit in der eigenen Religion ist eine Voraussetzung, denn wo es Furcht und Unsicherheit gibt, sind Dialog und Offenheit schwierig. Offenheit setzt innere Sicherheit voraus. Berater müssen Gemeinschaften über die Grenzen ihrer Religionsgruppe hinaus dienen.

Zweitens: Beratung in diesem sich globalisierenden Kontext eignet sich für das Heilige und das Säkulare – das unerwartet Heilige wie

auch das „heilige“ Säkulare. Beratung in der gegenwärtigen Umwelt muss um Transzendenz wissen und sie in verschiedenen Formen ‚wiedererkennen‘. Ein Zeitalter der Vielgestaltigkeit braucht die Flexibilität einer Religion, die Gott an unerwarteten Stellen und Plätzen wiedererkennt. Die Religion ernst zu nehmen, fordert Aufmerksamkeit gegenüber der Theologie und wie sie sich in der Erfahrung einzelner Menschen entwickelt hat. Es bedeutet auch aufmerksam auf unkonventionelle und ungeschriebene Formen religiöser Erfahrung zu achten – und auf säkulare Erfahrung, die von heiligem Wert durchdrungen ist. Das Wissen, über das Berater verfügen, wird sein, dass sie die Bedeutung bewusster und unbewusster Ideen, Bilder und Beziehungen erforschen. Das schließt offenkundig religiöse Symbole wie auch nichtreligiöse und säkulare ein.

Drittens: die Formen der Beratung, die in unserem gegenwärtigen Kontext wichtig sind, ermöglichen einen Dialog der Achtung mit und zwischen einem weiten Bereich von religiösen und nichtreligiösen Menschen. Persönlich habe ich viel gewonnen, indem ich zusammen mit Muslimen studierte und lebte. Die Weisheit von Mystikern wie Khalil Gibran, Rabindranath Tagore, dem Dalai Lama unter anderen haben meine eigene Reise wie auch die vieler anderer Christen erleuchtet. Auf der Suche nach weisem Leben müssen wir anerkennen, dass Menschen aus vielen unterschiedlichen religiösen Überzeugungen sehr bedeutsame Beiträge geleistet haben. Es gibt eine reiche und breite Weisheitsliteratur der Jahrhunderte, die vielen verschiedenen religiösen Überzeugungen entnommen wurde, die die Theorie und Praxis der Beratung bereichern könnte, falls die Praktiker sich über ihr ausschließliches Verhaftetsein mit besonderen Psychologien, Theologien und Traditionen erheben könnten. Beratung braucht eine multireligiöse Orientierung von Achtung und Interaktion. In dieser Hinsicht ist es lehrreich, dass die Evangelien Jesus so darstellen, als habe er viel zu sagen über das Lob des Glaubens der Nichtjuden, sogar der verachteten Samaritaner und Römer (z. B. Mt 15, 21 – 28 die kanaänische Frau; Lk 7, 1 – 10 der römische Hauptmann; Lk 17, 11 – 19 der samaritanische Aussätzige, der als einziger unter den zehn sich für die Heilung bedankte). Jesu schärfste Rügen waren denen seiner eigenen Religion (den Schriftgelehrten und Pharisäern) vorbehalten, die sich weiger-

ten Gott außerhalb ihrer eigenen engen Vorstellungswelt zu erkennen.

Viertens: Beratung muss jetzt Beziehungen gegenüber Technik hervorheben. Mit einer theologischen Wiederentdeckung des Reichtums der Trinitätslehre geht eine Wahrnehmung der Tatsache einher, dass es der Sache mehr entspricht von ‚Beziehungen‘ statt von ‚Personen‘ der Gottheit zu sprechen. Gott, die geheiligte Trinität, ist eine Bewegung von Beziehungen, die sich gegenseitig durchdringen und innerhalb und zwischen einander wirken. Die Sprache der Beziehungen ist dem Herz der Berater sehr lieb, weil so vieles in unserer Praxis mit der Erforschung des Einflusses vergangener oder gegenwärtiger Beziehungen auf unsere emotionale und seelische Gesundheit sowie das Wohlbefinden heute zu tun hat. Man trägt einen großen Gewinn davon, wenn man erforscht, was Beziehungen in Gott bedeuten, um zu erkennen, was man daraus für Beziehungen unter und innerhalb von menschlichen Wesen, die als Ebenbilder Gottes geschaffen sind, lernen kann. Ein Gütesiegel der Beratung unter den neuen Umständen, in denen wir uns befinden, muss eine tiefere und überlegtere theologische Analyse sein. Beratung kann nicht und darf nicht das Besprengen eines psychologischen Babys mit kaltem theologischem Wasser oder das Aufbringen eines dünnen Furniers flacher Theologie auf ein psychologisches Produkt sein. In dieser Hinsicht könnte der trinitarische Relationalismus ein hilfreiches Modell sein.

Fünftens: Beratung muss auf einen Ausgleich zwischen einem Modell der Krankheit und einem der Gesundheit und Stärke ausgerichtet werden. Das Fach Beratung ist dem Krankheitsmodell gefolgt, das in der medizinischen Praxis eingebettet ist. Wie bei der Psychologie galt das Hauptinteresse der Diagnose und Behandlung der Pathologie. Während dies zweifellos wertvoll gewesen ist und weiterhin sein wird, wächst ständig die Erkenntnis, dass eine ‚positivere Psychologie‘ wichtig ist, die Stärke, Tüchtigkeit und Fähigkeit untersucht. Tugenden und Stärken zu entwickeln, ist lange Zeit eine Praxis gewesen, die mit spiritueller Ausrichtung verbunden war. Spiritualität hatte eine Neigung zu den Praktiken, die die Beziehungen mit dem Göttlichen stärken und verbessern. Wie Len Sperry *Transforming Self and Community* (2002) gezeigt hat, könnte eine integrierte Annäherung, die die Praktiken

spiritueller Ausrichtung, sittlicher Erziehung und Beratung zusammenführt, zu einem sehr wertvollen Ergebnis führen.

Sechstens: Beratung wie oben erörtert bezieht sich immer mehr auf ein reiches und vielfältiges theologisches Erbe. Beratung muss theologisch scharfsinnig bei dem Versuch sein, bewusst oder unbewusst Gottes Gegenwart in der Welt zu spiegeln, die nach christlichem Verständnis als selbsthingebend (kenotisch), zurückhaltend, unaufdringlich, nichtbedrohlich und lebensspendend umrahmt ist. Insbesondere in ‚säkularer‘ Beratung steckt ein Potential solchen Spiegels. In Anerkennung des Gottes, der, obwohl er sich selbst verbirgt, alle Menschenwesen einlädt „damit sie Gott suchen sollen, ob sie ihn wohl fühlen und finden können; und fürwahr er ist nicht ferne von einem jeden unter uns.“ (Act 17, 27) kann Beratung durch ihr ureigenes Wirken solch eine einladende Praxis üben. Gottes Gegenwart in der Welt ist zart und wird sehr oft weder erkannt noch gefeiert. Gleichermaßen wirken die besten Formen von Seelsorge und Beratung unangemeldet. Es scheint der Weg des Heiligen Geistes zu sein eher zu werben und zu locken als zu überwältigen und zu zwingen. Der Gott, in dem wir „leben, weben und sind“ (Act 27, 28a) scheint sich nicht zu fürchten, um ihre Gegenwart offen fühlen zu lassen. Gott schenkt im Glauben und Vertrauen, dass die göttliche Selbsthingabe schließlich entdeckt wird, in Christus Gottes Selbst der Menschheit. Beratung spiegelt diese sich selbst hingebende Liebe.

Siebtens: In der Beratung ist mehr als je zuvor nötig, sorgfältig auf den Menschen-in-Beziehung zu achten. Da wir jetzt gerade lernen, wie sehr wir durch die Kontexte, in denen wir leben und uns entfalten, beeinflusst sind, erkennen wir die Notwendigkeit für Berater, kulturelle Analytiken zu sein, falls unsere Praxis irgendetwas für die Menschen und die Gemeinschaften, in denen wir praktizieren, bedeuten soll. Es sieht so aus, als würden die Berater sich bewusst und sensibel für die sich verändernden kulturellen Umstände, die in und um unsere Klienten am Werk sind, so dass wir fähiger werden, authentisch bei ihnen zu sein. Diese Kontextanalyse schließt die geschichtlichen, gesellschaftlichen, politischen und wirtschaftlichen Dimensionen des gemeinschaftlichen Lebens ein. Die Welt umkreist uns sozusagen im globalen Dorf. Wie der Westen ande-

re beeinflusst hat durch Sprache und kulturelle Erzeugnisse, so unterliegen wir nun Einflüssen, die in verschiedenen Weltregionen existieren und sich ergeben. Potentiell werden wir durch empathische Beziehungen mit der gesamten Menschheit über kulturelle und ethnische Unterschiede hinweg vermenschlicht. Wir sind aufgerufen treue und nachdenkliche Praktiker der Seelsorge zu sein, indem wir aufmerksam auf eine Welt im Fluss achten.

Emmanuel Y. Lartey, PhD; Professor für Praktische Theologie, Seelsorge und Beratung; Candler School of Theology, Emory University, Atlanta, Georgia, USA

Literatur

- Campbell, Alastair V, (ed.), (1987), *A Dictionary of Pastoral Care*, London: SPCK.
- Clinebell, Howard, "Pastoral Counselling" in Alistair V. Campbell, ed., *A Dictionary of Pastoral Care* London: SPCK, 1987.
- Goleman, Daniel, (1997), *Emotional Intelligence*, New York: Bantam Books.
- Davie, Grace. (1994), *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging*, Oxford: Blackwell Publishers.
- Foskett, J. & Jacobs, M. (1989) 'Pastoral Counselling' in Windy Dryden et al (eds) *Handbook of Counseling in Britain*. London: Tavistock/Routledge.
- Lartey, Emmanuel Y. (2003), *In Living Color: An Intercultural approach to Pastoral Care and Counseling*, London & New York: Jessica Kingsley Press.
- Lynch, Gordon. (2002), *After Religion: Generation X and the search for meaning*, London: Darton, Longman and Todd Ltd.
- Mall, Ram Adhar, (2000), *Intercultural Philosophy*, New York/Oxford: Rowman & Littlefield Publishers.
- Miller- McLemore, B.J. (1996) 'The living human web: Pastoral theology at the turn of the century.' In J. Stevenson-Moessner, (ed) *Through the eyes of women*. Minneapolis: Fortress Press.
- Scheib, Karen (2002) "Contributions of Communion Ecclesiology to the Communal-Contextual Model of Care", *Journal of Pastoral Theology*,
- Scheib, Karen, (2004) *Challenging Invisibility: Practices of Care with Older Women* (St. Louis: Chalice Press.
- Schipani, Daniel S. (2003), *The Way of Wisdom in Pastoral Counseling*, Elkhart, Indiana: Institute of Mennonite Studies.
- Sperry, Len (2002) *Transforming Self and Community: Revisioning Pastoral Counseling and Spiritual Direction*, Collegetown, Minnesota: The Liturgical Press.

Paradigmenwechsel und neue Perspektiven der Anthropologie in Seelsorge und Beratung: *cura animarum als cura vitae*

Daniel J. Louw

Einführung

Wenn Anthropologie in Seelsorge und Beratung von fundamentaler Bedeutung dafür ist, Kategorien für die Theoriebildung von ‚Heilung durch pastorale Therapie‘ zu bestimmen, wird ein Paradigmenwechsel von der traditionellen cura animarum (Seel-Sorge) zur cura terrae (Sorge um/für die Erde) und cura vitae (Sorge um/für das Leben) vorgeschlagen. Ein systemisches und hermeneutisches Verständnis von ‚Sorge‘ impliziert, dass eine dualistische, reduktionistische Herangehensweise Platz machen sollte für einen integrierten und ganzheitlichen Ansatz. Wegen der neuen Herausforderungen der Postmoderne und im Zuge der Globalisierung wird über die Wiederentdeckung der Bedeutung von Spiritualität für ein qualitatives und theologisches Verständnis von pastoraler Arbeit diskutiert. Aufgrund des Einflusses von Medien und elektronischer Kommunikation (die Computerisierung des Lebens) auf uns als Menschen wird das Konzept von Cyber- Spiritualität in der Absicht vorgestellt, die spirituellen Bedürfnisse zu treffen, die durch eine virtuelle Realität erzeugt wurden.

Anthropologie in Seelsorge und Beratung bestimmt den Charakter des Heilens und der Therapie. Wie jemand die Menschen wahrnimmt spielt eine wesentliche Rolle in allen Modellen von Kommunikation und Seelsorge. Dunn (1998:51) behauptet in seinem Buch *“Anthropology of Paul”* sogar, dass die Theologie der Gnade von Paulus nicht richtig verstanden werden kann, wenn man seine Anthropologie nicht versteht.

Bei der Frage nach der Natur der menschlichen Person, unabhängig ob man sich ihr aus der Perspektive der Psychologie in Begriffen wie Verhalten und Persönlichkeit oder von der theologischen Perspektive in Begriffen wie Sünde, Schöpfung oder Wiedererschaffung

nähert, kann kein Modell von Seelsorge und Beratung die Frage nach der Natur der “Seele” oder des “Selbst” vermeiden.

Einige Gelehrte der Anthropologie und der Psychologie akzeptieren ohne zu hinterfragen, dass wir bloß das sind, was gesehen, gefühlt, wahrgenommen, gewogen und gemessen werden kann (der phänomenologische Ansatz). Andere bestehen darauf, dass wir mehr sind als unsere Körper und behaupten, dieses “mehr” ist der Geist oder die Seele. Wie stichhaltig diese Ansätze auch sein mögen, namentlich die klassischen Modelle des Materialismus und des Dualismus, sie sind ungenügend, denn sie eröffnen weder eine wissenschaftliche Debatte noch einen Diskurs über ein adäquates Verständnis der Lehre vom Menschen oder vom Selbst (Siehe McKeithen Jr 2004: 98).

Für eine ziemlich lange Zeit war innerhalb protestantischer und reformierter Kreise, *cura animarum*, die Sorge um die Seele des Menschen, eine größtenteils kerygmatische, persönliche, individuelle Bemühung. 1975 schrieb H Tacke ein Buch *„Glaubenshilfe als Lebenshilfe“*, in welchem er versuchte, die neuen Probleme und Möglichkeiten der Seelsorge und Beratung anzusprechen. Seine Intention war, die Seelsorge von ihrer offiziellen, ecclesialen und hierarchischen Befangenheit zu befreien (1975:9). Gemeinsam mit Josuttis (1980²) war seine Intention, sich von einem dialektischen und kerygmatischen Modell mit einem Schwerpunkt auf Verkündigung zu einem Modell des Kontextes mit einer Betonung der sozialen Lebensumstände zu bewegen. Anstatt eines reduzierenden Ansatzes, der Seelsorge entweder auf die Theologie oder die Psychologie beschränkte, oder sogar auf einen totalen Dualismus reduzierte, wurde man bei der theoretischen Einordnung der Pastoraltheologie darauf aufmerksam, dass es eine dynamische Bereicherung zwischen Wort und Leben gibt. In diesem Zusammenhang führte Heitink (1977) in den Siebzigern ein bipolares Modell ein.

Innerhalb europäischer Kreise brachte die Säkularisierung eine radikale Veränderung innerhalb der traditionellen Paradigmen von Seelsorge und Beratung. Der holländische Pastoraltheologe, D. Tieleman, schrieb 1995² ein Buch über die Krise der Seelsorge. Er plädierte für eine Neuentdeckung der Spiritualität. Seine Betonung auf Spiritualität implizierte, dass Seelsorge mehr sein sollte als die Summe aller psychologischen Funktionen. Seelsorge sollte sich eher auf die menschliche Würde konzentrieren, sich in Bezug zu unserer Sinnuche zu setzen und die Aufmerksamkeit auf das Ultimative innerhalb unseres Alltages zu lenken (Tieleman 1995²: 124). Selbst in stärker evangelikalen Kreisen, entwickelt sich langsam ein Konsens, dass christliche Spiritualität wieder entdeckt und in die Seelsorge eingeführt werden sollte. In den USA gab es einen wachsenden Konsens, dass die Evangelikalen es nicht schafften, den Druck und die Realitäten christlichen Lebens in der modernen Zeit ernst genug zu nehmen, um spirituelle Strategien aufzuzeigen, die es neuen und zweifelnden Christen erlaubten, mit diesen zurecht zukommen (Mc Grath 1994: 13).

Am Ende des zwanzigsten Jahrhunderts wurde Seelsorge immer mehr mit einem Konzept von Spiritualität konfrontiert. *Cura animarum* wurde mehr und mehr als eine spirituelle Sorge in einer spirituellen Richtung interpretiert und verstanden. Schon in den Achtzigern unterstrich K Leech die Wichtigkeit von Spiritualität für Seelsorge. In seinem Buch *Spirituality and Pastoral Care* (1986a) plädierte er dafür, bei beiden eine christliche Spiritualität mit der Betonung auf Reife (1986a:6) als auch eine soziale Spiritualität einzubringen (siehe auch 1986 (b):9). Der Fokus fiel auf die Transzendenz und die mystische Komponente des menschlichen Seins. Es wurde behauptet, dass alle menschliche Existenz einen spirituellen Aspekt hat (Leech 1986 (a):xxvi). In diesem Zusammenhang wird spirituelle Sorge mit einer sehr alten Tradition der Christenheit verbunden - die der so genannten Wüstenväter und ihrer Suche nach Gott (Leech 1985:130). Diese Wiederentdeckung des Bereiches der Innerlichkeit und Transzendenz (Thayer 1985:25) fällt zusammen mit der Entdeckung des Wertes symbolischer Strukturen und religiöser Erfahrung (Thayer 1985:29). Aufgrund der Vorstellung von Spiritualität liegt der Nachdruck weniger auf Selbstverwirklichung, Verhaltenstheorien und den klassischen psy-

choanalytischen Theorien menschlicher Psychologie (Thayer 1985:41-42), sondern mehr auf der innerlichen Verbundenheit zwischen Leben und Transzendenz, menschlichem Sein und Gott. Spiritualität wurde eine Suche nach einer Erfahrung übers Ich hinaus (Leech 1987). Das westlichen Dualismus und der Unterscheidung zwischen Geist und Materie ist Spiritualität seit den Neunzigern und am Anfang des 21. Jahrhunderts zu der Standardformel in Theorie und Praxis als "Leben im Geiste" und Jüngerschaft geworden (Sheldrake 1995: 514). Um Spiritualität zu betonen, begann man explizit intime Gefühle gegenüber Gott innerhalb vieler Akte öffentlicher Verehrung und Gottesdiensten auszudrücken (Drishill 1999:8).

Wegen der Globalisierung und Technologie mit ihrem "Zeitdruck" entstand ein Bedürfnis nach spiritueller Führerschaft. Säkularisierung erzeugte ein spirituelles Vakuum (Blackcaby 2001: 5-11). Es ist deshalb keine Überraschung warum H Cox, Autor des Buches „*The Secular City*“ (1965) seine eigene Theorie über Säkularisierung revidierte. In seinem Buch „*Fire from heaven*“ (1995) erkannte er an, dass seine Projektion aus den Sechzigern erwiesenermaßen falsch ist. Anstatt dass die Säkularisierung die Spiritualität gefährdet, ist es eher die Spiritualität, welche das Säkulare zerstört. "Heutzutage ist es die Säkularität, nicht die Spiritualität die gegebenenfalls in den Untergang steuert" (Cox 1995:xv).

Die Wiederentdeckung der Bedeutung der Spiritualität innerhalb von Therapie und Beratung half der Seelsorge, die Dominanz der Psychotherapie zu überwinden. Abhängig von den verschiedenen Schulmeinungen war Seelsorge entweder eine bloße Variante der Verkündigung (eine Art homiletische Prozedur oder eine liturgische Geste beziehungsweise Gebet) oder eine Variante der Selbstverwirklichung. Gerkin (1997:49) bezog sich in diesem Fall auf die "Kultur des Selbst".

Die Vorstellung von Spiritualität eröffnet jedoch neue Wege für die Sorge um die Seele. Sie fordert die Seelsorge heraus, ihren Blickpunkt neu zu justieren, von der Seele als substanziellem Wesen, das unabhängig von Körper und Leben ist, Seele als einen vitalen Bestandteil aller menschlichen, sozialen und umweltlichen Beziehungen zu verstehen. Spiritualität unterstreicht erneut die Verschlungenheit von Glauben und Leben, Seelsorge und kommunalen sowie sozialen Angelegenheiten.

Das Ziel dieses Artikels ist es, folgende Fragen zu diskutieren: Welchen Einfluss hat die neue Betonung der Spiritualität, von Sinn und Leben für das traditionelle Verständnis von Anthropologie innerhalb der *cura animarum*, sowie für die Methodik der Seelsorge als einer theologischen Disziplin? Welches sind die Paradigmenwechsel, die während des 20. Jahrhunderts stattgefunden haben und welchen Einfluss haben diese Wechsel für Sorge und Beratung innerhalb der globalen Kultur des 21. Jahrhunderts?

Paradigmenwechsel innerhalb von Sorge und Beratung

Mit Paradigmen, sind konzeptionelle Rahmenwerke und Schemata der Interpretation gemeint, die eine philosophische Weltsicht, kulturelle Konstrukte und verschiedene theologische Haltungen und Perspektiven reflektieren. Capps (1984:51) beschreibt Paradigmen als konzeptionelle Modelle um Texte und ihre Meinung verstehen zu können.

Die wichtigsten Paradigmenwechsel, die festzustellen sind, sind folgende:

Der Wechsel von individueller Bekämpfung und einer persönlichen Selbstverwirklichung zu einem systematischen Ansatz

Innerhalb der Tradition von *cura animarum* war Seelsorge meistens eine pietistische, individuelle und private Bemühung (siehe Mc Neill 1951). Heutzutage liegt die Betonung viel mehr bei einem psychosystematischen Ansatz. "Die Natur der menschlichen Persönlichkeit ist eher im Kontext zu verstehen als mittels individueller Begriffe" (Graham 1992:19). Batman (1995:10-11) nennt ein solches Verständnis einen "sozio-theologischen konstruktivistischen Ansatz".

Mit einem systematischen Ansatz ist gemeint, unser Sein innerhalb der dynamischen Netzwerke unserer Beziehungen zu verstehen. Diese Dynamik bezieht sich auf Einstellungen, Raum, Wert, Sinn und Erfahrung. Mit den Worten von Friedman (1985:24) liegt die Betonung eher auf der Position als auf der Persönlichkeit. Probleme sind daher nicht notwendigerweise mit den Symptomen des Patienten lokalisierbar, sondern oft in den Strukturen des Systems (1985:19). Zusammengefasst

heißt dies: " Die Komponenten funktionieren nicht gemäß ihrer ‚Natur‘, sondern gemäß ihren Positionen im Netzwerk" (Friedman 1985:15).

Der Vorteil eines systematischen Ansatzes ist, dass er ein ganzheitliches Konzept für Seelsorge und Beratung unterstützt. Dies bringt ein Verständnis der inneren Beziehungen innerhalb eines interdisziplinären Ansatzes. Ganzheitlichkeit in den Worten von Allen (1995:10) bezieht sich auf die Gesundheit als totale Integration von Verstand, Körper und Geist, zwischen dem Individuum und Anderen und zwischen dem Individuum, Natur und Gott. Es bezieht sich auf eine maximale Qualität von Leben, Integrität und Integration.

Der Wechsel von der Psychoanalyse zu einem erzählendem Ansatz – Geschichten erzählen

Der Wechsel von der Psychoanalyse mit ihrem Schwerpunkt auf vergangenen Ereignissen sowie unterdrücktem im Unterbewusstsein zu einer größeren Perspektive wurde schon von Gerkin verfochten (1997:51). Dieser Wechsel implizierte eine Bewegung weg von "der Kultur des Selbst" (1997:49) und der "Privatisierung religiösen Lebens" (1997:48) wie auch von dem vorher vorherrschenden „psychotherapeutischen pastoral Modell“ (1997:98) hin zum Erzählen der Geschichten unseres Lebens innerhalb des Rahmenwerkes der christlichen Erzählung (1997:97-99). Ein kommunales Modell der Sorge (1997:104) zusammen mit einem kulturellen und sprachlichen Modell wird hier vorgeschlagen.

Der erzählende Ansatz arbeitet eher mit der Voraussetzung "Ich *mache*, also bin ich" als mit der rationalistischen Vorstellung „Ich *denke*, also bin ich" (Aldridge 200:13). Bedeutung wird hier durch Lebensmuster ausgedrückt und in Beziehungen reflektiert. „Symptome sind Anzeichen des Tuns, die sowohl beobachtet als auch interpretiert werden müssen. Geschichten geben den Mustern einen Sinn, eine Art zu sprechen, wahrzunehmen und zu existieren, während Konzepte dazu tendieren, unbedeutend zu machen" (Aldridge 200:14).

Geschichtenerzählen bezieht sich auf gesprochene Konversation, die in einen größeren sozialen Kontext der Geschichten eingebettet ist, nach denen wir unser Leben leben. (Morgan 2000: 3-9)

Erzählende Therapie arbeitet mit der folgenden grundlegenden Annahme: Die Person

ist nicht das Problem, noch ist das Problem das Problem, aber die Beziehung der Person zum Problem ist das Problem. Beratende, die die narrative Methode anwenden, wollen, dass die Geschichten nach außen kommen (siehe Roth & Epston 1996: 5-12), damit sie das Problem von der Person abtrennen und es benennen können. Durch einen Prozess der Dekonstruktion wird eine Person eingeladen, den kulturellen Inhalt und Zusammenhang der wichtigsten Geschichten zu untersuchen und die Möglichkeit zu überlegen, dass die Dinge anders sein könnten. Bei einem erzählenden Ansatz bleibt man nicht beim System als solchen, sondern kommt zu der Einbettung der Geschichten in die soziale Konstruktion wie Glauben, Werte, Institutionen, Bräuche, Bezeichnungen, Gesetze, Arbeitsteilung und ähnlichem, was unsere soziale Realität ausmacht, die von Mitgliedern einer Kultur konstruiert wurden, wie diese miteinander von Tag zu Tag und von Generation zu Generation interagieren (Friedman & Combs 1996:16).

Vom substanziellen und metaphysischen Denken zum hermeneutischen Denken

Momentan beeinflusst das hermeneutische Modell die Methodik der Disziplin der Pastoraltheologie. In einem „substanziellen Modell“ dominiert die Frage des „Was“ unser Denken. In Begriffen der Metaphysik ist dies ein Versuch, rückwärts bis hin zu einem möglichen Grund oder einer Erklärung zu folgern. In der Theologie kann ein solches Modell „Behauptungs-Modell“ genannt werden.

Innerhalb der traditionellen orthodoxen Richtungen hat man versucht, inhaltliche Behauptungen, erklärende Prinzipien und objektive Wahrheiten über das Sein der Dinge festzulegen (zum Beispiel über Gott oder die menschliche Seele). Das Modell beschreibt, was ist und ist oft im Gegensatz zu dem Modell, das über Gott oder die vollendete Wahrheit in Metaphern oder poetisch spricht (Gerkin 1997:106).

In einer pastoralen Hermeneutik ist der Schwerpunkt eher in der Bedeutung der dynamischen Begegnungen zwischen Mensch und Gott zu sehen als bei dem Ursprung der Dinge und der Menschen. Innerhalb religiöser und spiritueller Erfahrungen gibt es eine bestimmte Grammatik, eine Art zu sprechen, ein Schema der Interpretation, das einem das Verstehen eines Selbst und der eigenen Welt strukturiert.

Die Rolle eines Pastors und Beraters ist dann, einen Dialog zwischen der Lebensgeschichte und der christlichen Erzählung zu vermitteln. Die Rolle des Pastors soll mehr die eines interpretierenden Begleiters werden (Gerkin 1997:113). Kurz gesagt, ich spreche von der Rolle einer interpretierenden Begleitung, die den Dialogprozess zwischen der eigenen Lebensgeschichte und der christlichen Erzählung, wie Leben zu leben ist, erleichtert“ (Gerkin 1997:114).

Schlussfolgerung: Die neue Betonung auf einem hermeneutischen Modell; der Versuch, Geschichten zu interpretieren und Leben mit spirituellen Aspekten zu verbinden; den Wert von Metaphern und Symbolen und ihre Verbundenheit mit Sinn und dem Letztgültigen; den Wert von Lebenserfahrungen in Begriffen von Systemen und dynamischen sozialen Netzwerken und Konstruktionen zu verstehen - all dieses deutet auf eine neue Beurteilung der *cura animarum* und der Glaubens-Sorge in einer engen Verbindung zur Lebens-Sorge (*cura vitae*) hin. Wie beeinflusst ein solcher Paradigmenwechsel die Anthropologie und das Verständnis von „Seele“?

Seele als Substanz, als Et-„Was“?

Für einen ganzheitlichen Ansatz innerhalb der Pastoral-Anthropologie

Die Frage soll hier bedacht werden, ob Seele als Substanz verstanden werden soll (Menschen „haben“ eine Seele) und ob ein quantitatives Verständnis von Seele (Funktionen und Merkmale einer Seele, die durch Statistiken mittels exakter phänomenologischer Beobachtung und Beschreibung beschrieben werden) auch innerhalb eines systematischen und hermeneutischen Ansatzes behauptet werden kann.

Es gibt eine tief sitzende Überzeugung, dass Seele einen Bezug zu unserer inneren Welt oder dem inneren Teil unseres Seins hat. Sie repräsentiert Bewusstsein und Unterbewusstsein, und bezieht sich auf den spirituellen Bereich innerhalb des Körpers.

Das Wort für *Psyche* ist abgeleitet von einer Wurzel, die Atem oder Atmen meint. Das hebräische Wort für Seele *néfěsh* (Gen2:7) bedeutet Atem, ausatmen, das Prinzip des Lebens (Seidl 1999:751, Brown 1778:679-680). *Néfěsh* enthält ein Prinzip des Lebens, das aus

einem Körper, sei es Mensch oder Tier, ein Lebewesen macht. Wenn *néfesh* als Psyche übersetzt wird, zeigt es, dass etwas in einem weitem Sinne vital in einem Menschen ist. In Kombination mit dem Herz (*kardia*) und dem Verstand (*nous*), beschreibt Seele in dem neuen Testament den Sitz des Lebens oder sogar Leben an sich. Es stellt die Person in ihrem weitesten Sinn dar und zeigt die Qualität der Lebenserfahrungen an. Seele bezieht sich deshalb nicht in erster Linie auf eine andere anthropologische Kategorie, sondern auf eine andere Art des Seins (Harder in Brown 1978:684).

Der Gebrauch des Begriffes Seele in der Heiligen Schrift bezieht sich auf Ganzheit und nicht auf eine Substanz wie im Hellenismus. Plato zum Beispiel lieferte uns die Idee, dass eine Seele dem Körper entzogen werden kann; dass sie nicht vollständig ihre Eigenheit erreicht, bis sie von dem Körper getrennt ist und dass sie unsterblich ist. Der Körper ist demnach bloß ein Kleidungsstück für die Seele, eine Art Gefängnis aus welchem sie entkommen und von dem sie befreit sein sollte. Neben diesem Dualismus wurde die Seele in der griechischen Philosophie als eine inspirierende Kraft angesehen. Für Aristoteles zeigt die Seele Bewegung innerhalb des menschlichen Seins an und funktioniert wie der Dampf bei Wärme.

Beide Plato und Aristoteles meinten, dass die Seele einzigartige Qualitäten hätte. Ohne die Seele als Grundlage für Weisheit (*sophia*) und Vernunft (*nous*) hätten diese keine Möglichkeit, sich zu entwickeln (Plato). Aristoteles betrachtete die Seele als in Ernährung, Wahrnehmung und Gedanken geteilt.

Für die Griechen kann die Seele gemäß ihrer unterschiedlichen Fähigkeiten trainiert werden. Wie zumindest Sokrates lehrte ist es die wichtigste Sache, die Seele (*epimeleisthai*) zu kultivieren und auf sie acht zu geben, wichtiger als Reichtum oder Glück zu erlangen. „Man könnte sagen, dass wir hier zum ersten Mal ein Konzept finden, die Seelen zu bewahren“ (Harder bei Brown 1978:678). Sokrates stellt keine Spekulationen über die Seele an, sie ist Leben vor und nach der Zeit im Körper. Seele erhält eine komplett neue Bedeutung. Da die Seele etwas Geistliches ist, das denken und richten und moralisch aufmerksam sein kann, ist die Sorge für die Seele ein Dienst an Gott (Harder in Brown 1978:678). Die Seele ist ein Teil des Kosmos, sie ist eine Lebensrea-

lität und sollte in Harmonie mit den Ereignissen des Lebens gelebt werden.

Aus der antiken Welt können wir festhalten, dass Seele ein dynamisches Prinzip innerhalb unserer Existenz ist. Es sollte in einem engen Zusammenhang mit Gefühlen und den kognitiven Prinzipien des Seins betrachtet werden. Aufgrund der Fähigkeit zur Weisheit ist die Seele mit Moral und Tugend verbunden. Beide Kompetenzen (*epitédeumata*) und Taten (*praxeis*) bestimmen die Funktionen der Seele. Die Qualität dieser Funktionen war verbunden mit den Prinzipien der Gerechtigkeit (*dikaioyné*) und der Fähigkeit zur Einsicht (*phronesis*).

Wie Malina & Neyrey (1996:24) behaupten haben Zufälle des Lebens einen direkten Bezug zu den Leistungen und Taten von Körper und Seele. Man kann deshalb schlussfolgern, dass die Seele tatsächlich ein innerer Teil der Existenz einer menschlichen Person und des täglichen Geschehens im Leben ist. „*Nephesh* sagt nicht, was eine Person hat, aber wer die Person ist, die Leben erhält“ (Anderson 2003:30).

Die Frage die nun zu stellen ist: können diese Perspektiven eingearbeitet werden innerhalb eines biblischen Verständnisses der Seele?

Unsere Interpretation von beiden, *néfesh* und *psyché*, sollte die Tatsache einbeziehen, dass die Weltsicht des Alten und Neuen Testaments innerhalb eines total anderen Kontextes und Paradigmas funktionierten. Wenn wir das Schrifttum lesen, sind wir an unseren eigenen kulturellen Zusammenhang gebunden. Es ist deshalb offensichtlich, dass ein anderes Interpretationsschema eine Rolle spielen wird bei dem, was wir herausgefunden haben.

Für unsere Diskussion ist es wichtig zu erwähnen, dass sich sowohl *néfesh* als auch *psyché* im Schrifttum auf das Leben und seine Qualität bezieht (Seidl 1999:751) (siehe Mt 16:25, Joh 15:13).

Nach Apostelgeschichte 2:41 bezieht sich Seele auf unsere gesamte menschliche Existenz. *Néfesh* ist als ein eingefleischtes Prinzip für ein sinnvolles Leben, als eine Einbeziehung der Lebenskraft in den Körper zu verstehen, was sehr nah an der ursprünglichen Intention der Autoren der Bibel sein kann. An einigen Stellen im Neuen Testament ist die Seele mit dem Geist (*pneuma*) verbunden. Für Paulus besteht eine interne Verbundenheit zwischen Seele und Geist. In einigen Texten ist die Bedeutung sogar mehr oder weniger dieselbe. Wenn Paulus sich tatsächlich auf den Geist (*pneuma*) bezieht, möchte er eine einzigartige

Beziehung zwischen Gott und den Menschen beschreiben. Mit Verweis auf die Christologie wird die Seele dann wegen der Rechtfertigung (Erlösung) ein Anzeichen und ein Ausdruck eines sehr speziellen Zustandes des Seins. Man kann sagen, dass *pneuma* die Bedingung für eine neue Person in Christus anzeigt, die gegenüber der alten Person und ihren Bedingungen, nämlich gefangen zu sein von Tod und Sünde, überlegen ist.

Im 1. Brief der Thessalonicher 5:23 spricht Paulus über die Dreifaltigkeit von Geist, Seele und Körper. Die Bedeutung hiervon ist aber nicht eine Dreiteilung, sondern verschiedene Perspektiven innerhalb einer Einheit. Der Text sollte nicht ausgebeutet und missbraucht werden für eine philosophische oder psychologische Spekulation über drei verschiedene Wesen und anthropologische Kategorien. Die Bemerkungen von Paulus sollten innerhalb seines eschatologischen Verständnisses des Königreiches Gottes und der innewohnenden Bedeutung für das neue Leben in Christus gelesen werden.

Eine biblische Sicht sollte immer entlang der Linien der Ganzheitlichkeit denken. Jeder Teil des Körpers, sei es Seele, Geist, Verstand oder die Nieren, nimmt sich des ganzen als Funktionseinheit an. Ob Seele oder Körper, jeder Teil ist mit dem anderem verbunden in einem psycho-physikalischen System und einer sozialen Einheit, die aus interaktiven Netzwerkprozessen besteht.

Die Bibel sieht die menschliche Person nicht als ein isoliertes Individuum. Aufgrund des geselligen Verständnisses unseres menschlichen Seins wird der Mensch als Person mit einer „geselligen Persönlichkeit (soziales Wesen)“ und einer „geselligen Identität“ gesehen. Es ist die Gruppe innerhalb eines kulturellen Zusammenhangs, die die Charakterzüge eines Individuums bestimmt.

Als Schlussfolgerung kann man sagen, dass „Seele“ sich auf eine kollektive Identität innerhalb der geselligen Strukturen des Lebens bezieht wie Heirat, Familie, Leben als Ganzes, Sippe und Gesellschaft. Seele reflektiert ein Netzwerk sozialer Systeme und spiritueller Kräfte und kennzeichnet eine qualitative Einstellung im Leben.

Verschiedene Perspektiven der *cura animarum* (Seel-Sorge) als *cura vitae* (Lebens-Sorge)

Unsere bisherige Diskussion zeigt, wie schwierig zu beschreiben ist, was mit Seele gemeint ist. Schon in der Heiligen Schrift wird beides *néfesh* und *kardia* in unterschiedlichen Texten und Zusammenhängen so gebraucht, dass nicht eine einzige Bedeutung abgeleitet werden kann. Die beste Möglichkeit ist es daher, mit verschiedenen Perspektiven unseres menschlichen Seins zu arbeiten.

Eine existenzielle Perspektive

In Begriffen unserer persönlichen Existenz und unseres Seins weist Seele auf das Prinzip von Entscheidungsfähigkeit sowie auf subjektives Selbstverständnis hin. Der Mensch ist verantwortlich für sein Leben und sollte daher als ethisches Wesen betrachtet werden. Es ist ein integraler Bestandteil unserer Bestimmung dass wir wichtige Entscheidungen im Lichte existierender Normen und Werte treffen. Leben ist von zwei Dingen bestimmt: der Suche nach Bedeutung (Heidegger: Sorge) und der Erfahrung tief sitzender Angst vor dem Tod. Deshalb haben wir Angst vor Nichtigkeit und Bedeutungslosigkeit. Von einer existenziellen Perspektive aus bezieht sich Seele auf ein moralischem Gefühl für Bestimmung und die Vorwegnahme von Bedeutung, die durch Einstellung (Habitus) und jeweilige Begabung (ein subjektives und individuelles Selbstverständnis, eine qualitative Bedingung des Seins) umgesetzt werden sollte.

Eine persönliche Perspektive

„Seele“ zeigt Identität (wer man ist) und Selbstbewusstsein an. Sie ist verbunden mit Einzigartigkeit und repräsentiert ein lebendiges Bewusstsein des Letztendlichen; sie ist das Bewusstsein, dass Leben mehr ist als man sehen, erfahren und wahrnehmen kann. Innerhalb des Bewussten als auch des Unbewussten handeln Menschen nach einem bestimmten Selbstverständnis. Selbstverständnis steht im direkten Zusammenhang mit Selbstwert und wird durch Selbstbewusstsein (Subjektivität) und Persönlichkeit ausgedrückt.

Eine psycho- soziale und relationale Perspektive

Seele ist verwandt mit Geist (die kognitive Komponente), Gefühlen (die affektive Komponente), Intention und Motivation, Willen und Körper (die Komponente der Neurologie

und des Körperseins). Innerhalb all dieser dynamischen Komponenten reflektiert die Seele das menschliche Ich (Ego) als Fähigkeit, Entscheidungen auf Zweckmäßigkeit hin zu treffen. Seele ist Teil der Dynamik zwischen dem Selbst und dem Ego wie es in der Dynamik von Beziehungen ausgedrückt wird.

In diesem Zusammenhang unterscheidet CG Jung (1946:588) zwischen Seele (*anima*) und Psyche. Die Seele wird dann als ein funktionaler Komplex gesehen, der als Persönlichkeit beschrieben werden kann. Für Jung ist Persönlichkeit kein festgelegtes Wesen innerhalb einer Person. Persönlichkeit variiert je nach den Umständen. Er bezieht sich auf den Ausdruck „Engel in der Fremde und Teufel Zuhause“ als ein Phänomen von Charakter-spaltung, die sich aus alltäglicher Erfahrung ableitet (1946:589). „Ein bestimmtes Milieu verlangt eine bestimmte Einstellung“ (1946:589).

Die Fülle einer Seele bezieht sich auch auf Raum und Position. Jung nennt das eine „Milieuattitüde“ (1946:589). Raum und Position markieren die Identifikation eines Egos innerhalb einer sehr speziellen kulturellen und sozialen Umgebung. Innerhalb dieser Milieuorientierung (sozialer Bedingungen und Notwendigkeiten) entwickelt eine Seele soziale Sensibilität oder soziale Apathie.

Aufgrund der sozialen Rollenfunktionen ist Seele wie eine persona - die „Maske“ der Menschen, die in dem Wissen angenommen wird, dass sie zu ihren bewussten Absichten passt, während sie auch auf die Erfordernisse und Meinungen der Umgebung trifft. Für Jung ist demnach Persönlichkeit ein angemessenes Verhalten, das in Zusammenarbeit von persönlicher Absicht und den Erfordernissen der Umwelt entsteht.

Persönlichkeit und in den Begrifflichkeiten unserer Argumentation über die menschliche Seele ist diese demnach ein „Funktionskomplex der Person“, die sich ausschließlich um die Beziehung zum Objekt kümmert (Jung 1946:591). Diese Beziehung wird in sowohl durch „äußeres Verhalten“ als auch durch „innere Einstellung“ verkörpert.

Von Jungs Argumenten halten wir fest, dass diese einzigartige Dimension der existenziellen Positionierung ein komplexes Gebilde von Funktionen ist, das in einem System der Beziehungen körperlich Gestalt annimmt, und das durch Verhalten und Einstellungen (Positionen) verkörpert wird. Es ist dabei gleichgültig, ob man das Seele oder *persona* nennt.

Eine religiöse und christliche Perspektive

Für eine christliche und religiöse Perspektive sollte die Seele als die Fähigkeit der Menschen gesehen werden, die Frage nach Sinn zu stellen und die Suche des Menschen auf das Letzendliche und Transzendente zu beziehen. Im menschlichen Sein ist mehr inbegriffen als das Wahrgenommene und Erfahrene (die phänomenologische Perspektive). Eine Phänomenologie der Seele ist nicht geeignet, die spirituelle Hermeneutik der Seele zu beschreiben. Zur Seele gehört eine spirituelle Dimension unseres menschlichen Seins, das sich in unserer Wahrnehmung von ... (Gott) ausdrückt; Leben als Sein ist mehr als ... (Transzendenz).

Innerhalb der Religion ist Transzendenz mit unserer Suche nach und unserem Verständnis von Gott verbunden. Es zeigt unsere Einstellung zu Gott an. Seele, die mit Transzendenz verbunden ist, reflektiert, wie wir Gott in der Dynamik von Beziehungen darstellen. In diesem Zusammenhang einer christlichen Perspektive zeigt Seele eine Bedingung des Seins an, welche von Kreuz und Auferstehung (Erlösung / Heil) bestimmt wird.

Eine qualitative Beschreibung einer eigenen Position im Leben ist kein Versuch, unser menschliches Sein auf Erfahrung, Funktionen, Verhalten oder sogar Spiritualität festzunageln. Wir sprechen von Ganzheitlichkeit und Einheit. **Menschliches Sein ist Verkörperung der Seele wie auch ein Seele-Werden des Körpers. Man hat keine Seele, man ist Seele in Begriffen wie Geist, Wille, Gefühl und Körper, in der Dynamik von Beziehungen und kulturellen Zusammenhängen.** Die religiöse Dynamik dieser Verkörperung und dieses Seele-Werdens ist Spiritualität, wie sie in unserer direkten Hinwendung zur Transzendenz (der göttlichen und der endgültigen) ausgedrückt und sich in allen Bereichen des Lebens Fleisch wird.

Unser Argument für Seele als Verkörperung und als ein Hinweis auf die Bedeutung von Zufällen bei den Prozessen Zusammenhänge im Leben herzustellen (Seelenfülle) leugnet nicht die Ahnung der Einzigartigkeit des Individuums, noch die Erfahrung der Autonomie, auf einzigartige Weise Mensch zu sein, die Erfahrung von *mir selbst* (Meininger 2001:17). Aufgrund des christlichen Glaubens, dass die Menschen nach Gottes Ebenbild erschaffen wurden, impliziert unsere Individualität eine Darstellung des Charakters Gottes

(Liebe/Gnade). Eine weitere Verinnerlichung ist, dass wir auf Zukunft aus sind und die Sinnfrage nach Leben stellen.

Jedoch kann man den „substanziellen“ Ansatz nicht total ignorieren. „Substanziell“ bezieht sich dann auf das Authentische und die Einstellung des Individuums vor Gott. Substanziell beschreibt einen Status des Seins und eine qualitative Bedingung, die bestimmt ist durch Gnade. Auf der anderen Seite hilft ein Beziehungsansatz, das Authentische innerhalb der Dynamik von Netzwerken zu verstehen. Man sollte sich deshalb für eine Anthropologie entscheiden, die mit den Gemeinsamkeiten in Beziehungen (*relatio*) wie auch mit der Identität des Eigenständigseins (*substantia*) arbeitet, anstatt nur mit der bloßen Vorgegebenheit von Substantia (siehe Meininger 2001:20).

Was bei meiner Argumentation herauskommt ist eine inklusive und wertende Anthropologie. Anthropologie beeinflusst heilendes Handeln, weil die Fragen „Wie sehe ich mich“? und „Wer ist der andere“? die Auffassung über das Leben ebenso wie die Prozesse bestimmen, bestimmte Positionen einzunehmen. Unsere Sorge und Unterstützung für einander sind interpretierende Aktivitäten und werden von Wahrnehmung und Vorurteilen beeinflusst. Deshalb kann hermeneutische Kompetenz als eine grundlegende Fähigkeit eines Seelsorgers gesehen werden (siehe Meininger 2001.24).

Ein hermeneutischer und systematischer Ansatz zu *cura vitae*

Cura vitae impliziert für Seelsorge und Beratung die folgenden anthropologischen Annahmen:

- Seele (*néfesh*) ist eine systemische Fragestellung. Sie sollte innerhalb der (*néfesh*) Dynamik von interaktiven Lebensbeziehungen (Netzwerken) bewertet und interpretiert werden.

- Seele ist ein qualitatives Konzept. Sie weist auf eine bestimmte Art des Seins hin (Einstellung, Vorstellung, Habitus, Position) und sollte innerhalb des Prozesses von Sinn geben und Sinn erhalten verstanden werden.

- Seele wird in den Zusammenhängen der Zufälle des Lebens gesehen. Der Begriff beschreibt eine spezielle Einstellung innerhalb der Lebensereignisse. Seele verbindet sich mit Entscheidungen und enthüllt den Charakter (*epitêdeumata*). Sie verbindet sich auch Hand-

lungen, die Intention, Motivation und Triebkräfte (*praxeis*) ausdrücken. Seele zeigt den Habitus an, sie ist flexibel aber nicht widersprüchlich und gefährlich.

- Seele kennzeichnet ein systemische Netzwerk funktionaler Positionen, die den Mechanismus einer menschlichen Person beschreiben. Innerhalb dieser Positionen deutet Seele auf Bestimmung und einen Sinn für Zielgerichtetheit und Wichtigkeit hin. In der Beziehung mit Gott gilt es, unser Verständnis von Gott zu verstehen, wie es in unser Verhalten und die soziale Interaktion (Spiritualität) umgesetzt wird. Als solche schafft sie einen Raum, der entweder Nähe (Intimität), Distanz (Trennung und Zurückweisung) oder Neutralität (Indifferenz) enthüllt.

Die vorherige Aussage stellt einen speziellen Ansatz dar. Die Wahl des funktionellen Ansatzes ist der Versuch, *cura vitae* als eine pastorale Bemühung zu beschreiben, welche in Spiritualität und den interaktiven Prozess der Beziehungen eingebettet ist.

Nach Philipper 2:5 spielt Weisheit und Einstellung eine ausschlaggebende Rolle in den Seinsfunktionen von Christen. „Ein jeder sei gesinnt wie es Jesus Christus auch war, welcher, obwohl er in göttlicher Gestalt war, es nicht als einen Raub nahm, Gott gleich zu sein, sondern entäußerte sich selbst und nahm Knechtsgestalt an, ward gleich wie andere Menschen. Er erniedrigte sich selbst und war gehorsam bis zum Tod - selbst bis zum Tod am Kreuz.“

Das Wort für Einstellung (*phronesis*) ist verwandt mit dem Verständnis des Alten Testaments von Weisheit (Goetzmann: 1976:616). Die hebräischen Äquivalente sind *hakom* und *bîn* mit ihren jeweiligen Ableitungen. Die Tatsache, dass *phronesis* Bezug auf Gottes Stellung nimmt, ist von signifikanter Wichtigkeit. Es erklärt ein kreatives Verständnis von Gott, worin Weisheit (Sophia) zusammen mit der Vorstellung von Christi Inkarnation eine fundamentale Rolle spielt. Die menschliche Seele repräsentiert eine angemessene ethische Einstellung im Leben und zeigt sich in Tugenden. Mit Tugend (*arête*) ist „die spezielle Eigenschaft, die für ein Objekt oder eine Person angemessen ist“ (H-G Link, A Ringwald 1978:925) gemeint.

Laut Plato sind die vier grundlegenden Tugenden: Weisheit (*sophia*), Mut (*andreia*), Umsicht (*sophrosyne*) und Gerechtigkeit (*dikaiosisyne*). Tugend bezeichnet ein dauerhaftes

Verhaltensmuster (hexis), das durch das Treffen von Entscheidungen und Eigenschaften des Seins gekennzeichnet ist.

Gemäß dem zweiten Brief des Petrus 1:3 sind Tugenden Manifestationen der Kraft Gottes. Dies führt zu Hingabe (*eusebeia*), Selbstdisziplin, Leidenschaft und gegenseitiger Liebe. Die Frucht des Geistes (Gal 5:22) kann als christliches Äquivalent zu den allgemeinen menschlichen Tugenden gesehen werden; Tugenden sind „Aktivitäten in Gottes neuer Schöpfung“ (Link, Ringwald 1978:927).

T Moore (1992: ix) kann in diesem Zusammenhang zitiert werden: „Seele offenbart sich in Zuneigung, Liebe und Gemeinschaft, wie auch im Rückzug zu innerer Zwiesprache mit sich selbst und Intimität“. Für Seele braucht man Ästhetik, die kreative Einbildungskraft, um die Kraft des Göttlichen in den Beziehungen zu erblicken. Ästhetik als Seelenfülle der Seele ist Weisheit, die sich in der Schönheit der Liebe, Versöhnung und Gerechtigkeit auslebt.

Seele verlangt nach Wachstum und Ganzheitlichkeit. Dies ist der Grund warum T Moore (1992:4) die Sorge für die Seele nicht primär als eine Methode der Problemlösung ansieht. „Das Ziel ist nicht ein problemloses Leben, sondern einem gewöhnlichen Leben die Tiefe und den Wert zu geben, das mit der Seelenfülle einhergeht“ (1992:4).

Unsere Argumentation kann in dem folgenden Zitat zusammengefasst werden: „Seele ist kein Ding, sondern eine Qualität oder Dimension, das Leben und uns selbst zu erfahren. Sie hat zu tun mit Tiefe, Werten, Beziehungen, Herz und persönlicher Substanz“ (Moore 1992:5).

Ein qualitatives und systemische Verständnis von Seele beinhaltet folgendes:

- Es existiert eine enge Beziehung zwischen unserer Menschlichkeit und Kultur. Seele kann nicht unabhängig von Interkulturalität festgestellt werden. *Néfésh* impliziert Ethos und Ethik, die in einen kulturellen Zusammenhang eingebettet sind. Was sind die vorherrschenden Triebkräfte im 21. Jahrhundert?
- Seele und Leben schließen fundamentale Beziehungen zur Umwelt und Natur mit ein. Spiritualität kann deshalb nicht richtig verstanden werden, ohne Ökologie mit zu bedenken. Kann Ökologie in die christliche Spiritualität einbezogen werden?

- Interpretationsschemata zeichnen das Verständnis von Seele immer in bestimmten Farben, so dass Seelsorge immer die herrschenden existierenden philosophischen und konzeptionellen Meinungen in jeder pastoralen Bewertung oder Diagnose bedenken muss. Was sind einige der Merkmale unseres post-modernen Denkens und elektronischer Kommunikation?

Wie beeinflussen dann Interkulturalität, Ökologie und die philosophischen Denkweisen der Interpretation des 21. Jahrhundert eine Spiritualität von *cura vitae*?

Zu einer möglichen Ausweitung der *cura vitae*?

Interkulturalisation, *cura terrae* und Cyber-Spiritualität

Hinter diesem Artikel steckt die Annahme, dass wir zurzeit vor allem von dem beeinflusst sind, was heute viele Globalisierung nennen (Waters 1995). Couture und Hester (1995:49-52) beziehen sich auf das ökonomische Glaubensbekenntnis einer vom Markt getriebenen Ökonomie und ihren Einfluss auf Seelsorge und unser Verständnis von Gott. Globalisierung, kapitalistische Ökonomie und die Internationalisierung menschlicher Werte sind unzweifelhaft verwickelt mit Digitalisierung und der Elektronik einer technologischen Ära. Während Säkularisierung das große Thema des 20. Jahrhunderts war, möchte ich behaupten, dass die Komplexität des Lebens im 21. Jahrhundert von den Kräften einer technokratischen und vom Markt angetriebenen Globalisierung bestimmt wird.

Baumann (1997:10) beschreibt die Moderne als die Lebensweise bei welchem Ordnung herstellen darin besteht, die „traditionelle“, ererbte und überlieferte Ordnung zu zerlegen. Rationalität und eine positivistische Einstellung zu den Angelegenheiten des Lebens spielen eine entscheidende Rolle. In diesem Bezug bestimmt die Epistemologie der Aufklärung die Form des Wissens und den Prozess des Denkens. In der Postmoderne jedoch wird die Objektivität und die „große Erzählung“ der Vergangenheit verdrängt von der Relativität, Pluralität und den Zusammenhängen (Siehe Brueggemann 1993:6-12). Wilber (2001:11) nennt diese Einstellung pluralistischen Relativismus. In der Globalisierung wird die soziale Landkarte des menschlichen Lebens von einer

technologischer Revolution neu geformt, zentriert um Informationstechnologien, die die materielle Grundlage der Gesellschaft bilden (Castells 1996:2-30). Die globale Politik der Vernetzung und die Tendenz, Menschen abgesehen von lokaler Kultur gleichförmig zu machen, ist ein Charakteristikum der Globalisierung. Technologische Bestimmtheit und Informalismus strukturieren Gesellschaften zunehmend „...um einen bipolaren Gegensatz zwischen Netz und dem Selbst“ (Castells 1996:3). Das Hineinnehmen von Postmoderne und Globalisierung in die Spiritualität der Menschen, die innerhalb des so genannten globalen Dorfes leben, führt dazu, dass unsere menschliche Vorstellung und unsere Lebensweise fundamental von Film, Medien und Telekommunikation beeinflusst werden. Die Digitalisierung des Lebens und die Aufmerksamkeit gegenüber der virtuellen Realität innerhalb des Cyberspace beeinflusst konstant unser Verständnis von Spiritualität im 21. Jahrhundert.

Was ist die mögliche Auswirkung dieser beeinflussten Faktoren auf *cura animarum* erweitert als *cura vitae*?

Interkulturalität und Gemeinschaftlichkeit

Trotz des Wertes der Kontextualisierung (wie bezieht man sich auf die relevanten zusammenhängenden sozialen, politischen und gesellschaftlichen Themen) und der Vorteile eines hermeneutischen Ansatzes der Seelsorge (die Interpretation des Glaubens innerhalb der metaphorischen Symbole und der Weltsicht einer speziellen Kultur) (siehe Bate 1995:16-19) ist unser Leben und menschliches Sein konstant dem Interkulturellen ausgesetzt, im Sinne wie verschiedene Kulturen einander beeinflussen, berühren und bereichern. Anthropologie ist nicht länger eindimensional sondern multidimensional.

In der Vergangenheit war der Schwerpunkt vieler Seelsorgemodelle eine Kommunikation auf die anderen Kulturen hin, etwa im Sinne, wie das Evangelium in andere Kulturen übersetzt werden könnte. In diesem Bezug spricht Augsburg (1986:29) von *Interpathie*. Heutzutage wird ein Ansatz sich kreuzender Kulturen durch den interkulturellen Ansatz ergänzt. Interkulturalität bedeutet, dass keine Kultur der anderen unterlegen ist (Mulvaney 2004:227). Interkulturalität in der Seelsorge hilft, die menschliche Interaktion in Begriffen

von kultureller Gemeinsamkeit und gemeinschaftlicher Gegenseitigkeit zu verstehen. In dieser Beziehung kann ein Verständnis afrikanischer Spiritualität äußerst hilfreich sein.

Innerhalb des afrikanischen Verständnisses des Lebens sind die Dynamiken des Lebens weniger individualisiert, sondern viel gemeinschaftlicher. Zum Beispiel bezieht sich TM Byamungu (2002:124) darauf, dass im afrikanischen Denken ein menschlicher Körper als lebender Organismus gesehen wird, der für Beziehungen dient. Das von dem *Kpelle*-Stamm gebrauchte Wort *Kponoo* für Körper bedeutet: das Instrument durch welches sich Menschen aufeinander beziehen (2002:125).

Ein weiteres Beispiel ist das *ubuntu*-Prinzip afrikanischer Spiritualität: Ein Mensch ist erst durch andere eine Person. Identität ist verbunden mit dem spirituellen Bereich der Ahnen und den Bräuchen des Stammes oder der Gruppe. Ohne Beziehungen entbehrt jemand nicht nur seiner Identität, sondern auch seiner Menschenwürde.

Es ist klar, dass eine bestimmte afrikanische Spiritualität und Weltsicht nicht die generelle afrikanische Weltsicht darstellt. Aufgrund kultureller Differenzierungen innerhalb afrikanischer Spiritualität kann man nicht generalisieren. Man sollte auch nicht bei der Suche nach Menschenwürde (*ubuntu*) innerhalb des afrikanischen Kontinents romantisieren. Krieg, Schwierigkeiten zwischen verschiedenen Stämmen und Misstrauen spielten sicher eine Rolle und beeinflussten das *ubuntu*-Prinzip negativ. Wegen der Globalisierung und der Verstärkung geht das *ubuntu*-Prinzip zurück. Dennoch unterstreicht die afrikanische Kultur die Wichtigkeit einer Position innerhalb eines systemischen Netzwerkes von Beziehungen. Die Weltsicht afrikanischer Spiritualität ist diesbezüglich nicht sehr weit entfernt von der gesellschaftlichen Weltsicht des Alten Testaments. Innerhalb der Zusammenkünfte von Gottes versammeltem Volk (*Qahal Jahwe*) bestimmte Gesellschaftlichkeit die Identität des Einzelnen. Die menschliche Person funktionierte innerhalb der Gemeinschaft als ein systemischer Körper innerer Verbundenheit.

Das grundsätzliche Prinzip und der Beitrag, der sich von der afrikanischen Spiritualität ableiten lässt, um *cura vitae* zu konstruieren, ist das Prinzip der Gemeinschaftlichkeit, kommunaler Zusammengehörigkeit und des Abendmahls ebenso wie der Sinn für gesellschaftliche Zugehörigkeit um *Interpathie* und interkulturellen Austausch zu stärken.

Hin zu einer öko- Spiritualität: *cura terrae*.

Wenn es möglich ist, *nefesh* (Seele) als Deutungen von Lebensereignissen (Zufällen) und Systemen (ein qualitativer Ansatz) zu verstehen, sollte man sofort auch mit bedenken, dass menschliche Angelegenheiten und Lebensfragen in der christlichen Spiritualität nicht von der Vorstellung wie Schöpfung, „Erde“ und „Land“ getrennt werden können.

Die Beziehung zwischen pastoraler Theologie und Schöpfung ist nicht neu. Clinebells Wachstumsmodell (1979) und seine Argumente für eine Ökospiritualität waren ein Versuch, die Sicht von Aristoteles über den Kosmos einzubringen. Er arbeitet mit der Annahme: „In allen lebenden Dingen ist ein innewohnendes Streben Möglichkeiten auszufüllen. Jede Eichel hat das ‚Bedürfnis‘, eine Eiche zu werden“ (1979:45). Sein Wachstumsmodell war mit einer ganzheitlichen Interpretation von Spiritualität verbunden:

Nach Clinebell besteht die spirituelle Dimension unseres Lebens in der Art, wie wir sieben zusammengehörige spirituelle Bedürfnisse befriedigen: das Bedürfnis nach einem lebhaften Verständnis des Lebens, nach kreativen Werten, nach einer Beziehung zu einem liebenden Gott, nach der Entwicklung eines höheren Selbst, nach einem vertrauensvollen Zugehörigkeitsgefühl zum Universum, nach erneuernden Erfahrungen der Transzendenz und nach einer sorgenden Gemeinschaft, die spirituelles Wachstum nährt (1979:106).

Clinebell sieht Heilung und Befreiung als umfassende Konzepte, die das Leben in seiner ganzen Fülle mit einschließen. „(Freiheit) ist das Leben in all seiner Fülle, um Fürsorge und Kompetenz zu steigern, und um kreativ zu leben“ (1984:30). Die Aufgabe der Seelsorge ist deshalb, die Natur von menschlicher Vorrherrschaft und Ausbeutung zu befreien. „Die vierte Dimension von Seelsorge und Beratung ist die Befreiung unserer Beziehung zur Biosphäre, indem wir unsere ökologische Aufmerksamkeit, Gemeinschaft und Sorge steigern“ (1984:32). Heilung in der Seelsorge impliziert deshalb: die Entwicklung und Glückseligkeit der Interaktion mit unserer großen nährenden Mutter - der Mutter Natur.

In dem Artikel „Erlösung als Heilung und Menschlichwerdung“ (1989:38) plädiert De Gruchy für die Wiederentdeckung der heiligen Paradigmen in der Theologie, die auf dem biblischen Begriff *shalom*, welcher ökologi-

sche Angelegenheit einbezieht, gründen. Spirituelle Therapie und Heilung schließt deshalb die physikalischen und natürlichen Dimensionen mit ein.

Der biblische Sinn gesellschaftlicher Verantwortung wird auf die Schöpfung als ganzes ausgeweitet und verlangt demnach, mit der Erde und ihren Rohstoffen hauszuhalten. Deshalb bedeutet menschliches Wohlergehen oder *shalom* nicht nur die physikalische und psychische (inklusive spirituelle) Gesundheit des Einzelnen, sondern umfasst auch die Gesundheit der sozialen und politischen Ordnung und die vitale Balance der Natur (1989:40).

Heilung kann nicht in einer dualistischen Art von der Natur getrennt werden. In Heilung steht unsere Menschlichkeit auf dem Spiel, und Menschlichkeit und Schöpfung sind unteilbare Konzepte. „Gesundheit ist das, was es uns in Beziehung zu uns selbst, zu unserer Gesellschaft und zur Umwelt ermöglicht, vollständig Mensch zu sein (De Gruchy 1989:43).

Klar, das Verhältnis zwischen Gott und der Schöpfung sollte von einer metaphorischen Perspektive interpretiert werden. McFagues Modell ist hierfür hilfreich. Sie sieht die ganze Welt als den Körper Gottes (1987:69). Sie nimmt nicht an, dass uns die Schöpfung eine direkte Beschreibung Gottes liefert, aber sie benützt eine „als – ob“ Methode für ihre Theologie (1987:70).

Die Beschreibung der Welt als Körper Gottes beschreibt das Immanente Gottes in dem Begriff seiner Identifikation mit dem Kosmos. McFague (1987:72) nennt dies Pantheismus: „... das ist eine Sicht auf die Beziehung Gott – Welt, in der alle Dinge ihren Ursprung in Gott haben und nicht außerhalb Gottes existieren können, obwohl es nicht meint, Gott auf das Dingliche zu reduzieren.“ Gott hat ein emphatisches, intimes und sympathisches Wissen über die Welt, das beinhaltet, dass „die Handlungen Gottes in der Welt gleichzeitig innerlich und sorgend sind“ (1987:73).

McFagues Modell sollte nicht als ein ontologisches Modell bezeichnet werden, das Konzepte in Begriffen der Materie darstellt. Ihr metaphorisches Modell beinhaltet sowohl die Transzendenz als auch die Immanenz Gottes für ein organisches Verständnis des Kosmos.

In seinem Buch über die Schöpfung zeigt Link (1991:391), wie die Erlaubnis, sich die Erde untertan zu machen, missverstanden wurde (*Dominium terrae*). Dies hat zu der Ausbeutung der Erde geführt. Genesis 1:28 ist nicht geschrieben worden, um technologischen Fort-

schritt und wissenschaftliche Errungenschaften anzupreisen. Die Menschheit wurde erschaffen, um Gott in der Schöpfung zu repräsentieren und sie zu nähren. Jedesmal wenn wir unsere Herrschaft von der Verantwortung gegenüber Gott trennen, tauchen Ausbeutung und destruktive Kräfte auf (1991:397). Laut Link ist die Schöpfung unser Haus zum Genuss, nicht die Deponie für technologischen Müll.

Brueggemann (1984:391) unterstützt die Vorstellung von der Schöpfung als ein gut strukturiertes Netzwerk integrierter Beziehungen. Die Schöpfungspsalmen reflektieren Orientierung und sind ein Anzeichen dafür, dass der Kosmos ein geordnetes Wesen ist. „Diese Psalmen sind in verschiedenartiger Weise ein Ausdruck für Schöpfungsglauben. Sie bestätigen, dass die Welt ein wohlgeordnetes, verlässliches und Leben spendendes System ist, weil Gott es auf diese Weise geordnet hat und weiterhin effektiv über diesen Prozess wacht.“ Die Schöpfung ist keine chaotische Masse, sondern ein Bild und Zeichen. Gilkey (1994:127) beschreibt Gottes Schöpfung als ein ‚Bild‘ seiner Herrlichkeit: „In diesem Zusammenhang ist Bild als ein Zeichen, Symbol oder Sakrament des Göttlichen zu verstehen, das sich selbst durch seine göttliche Herrlichkeit offenbart. Bild, denn ich meine, in der Natur werden bestimmte unmissverständliche Zeichen des Göttlichen offenbart und enthüllt, nämlich Kraft, Leben, Ordnung und erlösende Einheit sind durch Gott dort eingebaut worden“.

Eine ökologische Theologie sollte die nahe Verbindung zwischen Christus und Kosmos mit bedenken (Rm 8:18-25). Die Lehre von Christus und die Kosmologie sollten nicht getrennt werden. Solch ein Ansatz eröffnet die Möglichkeit einer ökologischen Spiritualität. „Christliche Öko-Spiritualität versucht Spiritualitäten, die um Erlösung und um Schöpfung zentriert sind, zu integrieren, indem sie sich auf die neue Schöpfung konzentriert, die von Christus durch seine erlösende Inkarnation, Passion und Auferstehung eingesetzt wurde“ (Cummings 1991:106). Van Leeuwen (1991:65-70) versucht Kosmologie und Auferstehung zu kombinieren. "Wenn Christus durch seinen Tod Teufel und Tod ausgelöscht hat, hat er in seiner Auferstehung das Gutsein der Schöpfung gerechtfertigt, ihre Veränderung und Erneuerung zu einer neuen Schöpfung hin" (1991:61).

Das theologische Prinzip, das von der Ökospiritualität abgeleitet werden kann, um *cura vitae* als *cura terrae* darzustellen, ist das Prin-

zip des Pantheismus, das pneumatische Verständnis von Gott in der Schöpfung.

Sorge für "Netzbewohner": hin zu einer Cyber - Spiritualität?

Durch die gesamte Argumentation wurde klar, dass ein qualitativer und systemischer Ansatz der *cura vitae* im Prinzip eine Forderung nach einem ganzheitlichen Ansatz ist, der alle Sphären des Lebens umfasst. Aufgrund der Medien und internationaler technologischer Kommunikation (Digitalisierung) ist die so genannte virtuelle Realität aufgetaucht.

Die virtuelle Realität schafft eine neue Herausforderung für Seelsorge und Beratung: Seelsorge zum lebendigen menschlichen Netz (die „Tele-“ Seele des Cyberspaces) (Siehe Louw 2002:347). Menschen im globalen Dorf sind gezwungen, eine Tele-Mentalität anzunehmen. Diese Tele-Mentalität schafft Menschen, die ihr gesamtes Leben im „Netz“ leben. Waters (1995:164) nennt sie Cyberpunks.

Ein Cyberpunk könnte als eine Person beschrieben werden, die mit der Hilfe der virtuellen Realität so tut, als wäre sie jemand anders. Das Cyberspace wird durch die Simulation eines virtuellen Raumes beziehungsweise durch Informationstechnologie geschaffen. Mit einem Mausklick kann jemand einen Traum ausleben, indem er virtuelle Abbilder schafft, die nicht die Notwendigkeit der Beziehung des physikalischen Raumes in sich bergen, sondern nur durch den Computer, den man verwendet, begrenzt werden.

Man kann verstehen, dass religiöse und spirituelle Kommunikation beginnt, das Cyberspace zu nutzen. Die Art der Kommunikation sowie die Sprache, die man verwendet, ändern sich rasant schnell. Die Sprache und das Schreiben im Internet sind dabei, dem Internet und E-Mail Benutzern neue Fähigkeiten beizubringen. Dies ist der Grund, warum Autoren von einer neuen Form der Spiritualität sprechen, die sie „Cyber-Religion“ nennen, eine Form postmoderner Religiosität, die den Cyberspace als einen geheiligen Raum ansieht, durch den die Metaphysik der virtuellen Realität, Unsterblichkeit und Körperlosigkeit geschaffen werden (Karaflogka 2002:196). Ohne Hierarchien erschafft das Internet eine faszinierende Umgebung für „Netzbewohner“ (Karaflogha 2002:192), um dort zu leben.

Die Spiritualität im Cyberspace öffnet neue Kanäle religiöser Vorstellungskraft. Der „me-

diale" Ausdruck der Spiritualität erschafft neue Kraftspiele: "Am Anfang war das Netz?" (Karaflougha 2002:199).

Die Weise, in welcher wir mit den Menschen innerhalb dieses neuen heiligen Raumes kommunizieren werden, ist eine reale Herausforderung für die spirituelle Kommunikation. Eine neue spirituelle Sprache sollte angenommen werden um die „virtuellen Bedürfnisse“ der Tele-Seelen, das Leben innerhalb des Cyberspaces, anzusprechen.

In der Cyber-Spiritualität steht folgende pastorale Aufgabe auf dem Spiel: „Cyberpathie“, die Sensibilität für die Bedürfnisse der Cyberpunks sowie die Kreativität, wie man die Vorstellungskraft der Menschen nutzen kann, um den Raum der virtuellen Realität zu betreten. Das Ziel von Cyberpathie ist, die Welt des Cyberspaces zu verstehen und zu entdecken, wie man das Netz und Gewebe als einen Platz für spirituelle Kommunikation gebrauchen kann.

Folgerungen

Der Paradigmenwechsel hin zu einem systemischen, hermeneutischen und qualitativen Verständnis von *cura animarum* als *cura vitae* beinhaltet, dass ein reduzierter und dualistischer Ansatz Platz machen sollte für einen systemischen und ganzheitlichen Ansatz. „Seel-Sorge“ muss deshalb von einem bloß individuellen/persönlichen Ansatz zu einem mehr gesellschaftlichen und gemeinschaftlichen Verständnis unseres menschlichen Seins hinüber wechseln. Spiritualität sollte sich auf das Ganze im Leben konzentrieren, was die Ausweitung von der *cura animarum* sowohl auf *cura terrae* als auch auf *cura vitae* rechtfertigt.

Glaubens-Sorge als Lebens-Sorge schließt neue Entwicklungen mit ein, dies umfasst die

Sorge um Umwelt und Land (Ökospiritualität). Jede seelsorgliche Feststellung oder Diagnose sollte sensibel sein für interkulturelle Prozesse. Sie muss immer den Raum der lokalen gemeinschaftlichen Spiritualität mit bedenken. Wenn man mit spirituellen Angelegenheiten im globalen Dorf umgeht, sollte man sich der neuen Herausforderungen, die durch Telekommunikation und Massenmedien gestellt werden, für Seelsorge und Beratung bewusst sein. Cyberspace erschafft durch die virtuelle Realität eine neue Cyber-Spiritualität, die Seelsorge und Beratung dazu zwingt, ein neues Konzept seelsorglichen Helfens einzuführen, nämlich neben der bloßen Empathie und der Interpathie eine Cyberpathie zu entwickeln.

Die fundamentale Frage für die *cura animarum* ist: Wie können wir innerhalb eines existenziellen, ökologischen, systemischen und ganzheitlichen Verständnisses des Lebens die Menschenwürde erhöhen und entwickeln? Die theologische und spirituelle Frage, die bei einer seelsorglichen Anthropologie auf dem Spiel steht, lautet: Wie kann der seelsorgliche Dienst die Präsenz Gottes kommunizieren und die menschliche Suche nach Bedeutung innerhalb der Öko-Spiritualität und der Cyber-Spiritualität ansprechen?

Prof Daniel J. Louw, Professor für Praktische Theologie an der Universität von Stellenbosch, Süd Africa

Übersetzung: Christian Weiß

Bibliographie

- Aldridge, D. 2000. *Spirituality, healing and medicine*. London/Philadelphia: Jessica Kingsley Publishers.
- Anderson, R. 2003. *Spiritual care giving as secular sacrament*. London / New York: Jessica Kingsley Publishers.
- Augsburger, DW. 1986. *Pastoral counseling across cultures*. Philadelphia: Westminster.
- Bate, SC. 1995. *Inculturation & healing*. Pietermaritzburg: Cluster Publications.
- Bauman, Z. 1997. *Postmodernity and its discontents*. New York: New York University Press.
- Blackaby, H, R. Blackaby. 2001. *Spiritual leadership*. Nashville: Broadman & Holman.
- Brueggemann, W. 1984. *The message of the Psalms*. Minneapolis: Augsburg.

- Brueggemann, w. 1993. *Texts under negotiation. The Bible and postmodern imagination*. Minneapolis: Fortress Press.
- Burton, LA. 1988. *Pastoral paradigms. Christian ministry in a pluralistic culture*. Washington: Alban.
- Byamungu, GTM. 2002. Lichaamsbeleving en verbondenheid. Een overzicht van het situatie in Afrika. In: *Concilium* 2, 123-132.
- Couture, PD., R. Hester.1995. The future of pastoral care and counseling and the God of the market. In: *Pastoral care and social conflict*, P D Couture, R J Hunter (eds). Nashville: Abingdon Press, 44 – 57.
- Castells, M. 1996⁴. *The rise of the network society. The information age: economy, society and culture*. Vol. 1. Blackwell: Malden/Oxford.
- Clinebell, HJ. 1979. *Growth counseling: Hope-centered methods of actualizing human wholeness*. Nashville: Abingdon.
- Clinebell, HJ.1984. *Basic types of pastoral care and counseling: Resources for the ministry of healing and growth*. Nashville: Abingdon.
- Costello, SJ. 2002: *The search for spirituality. Seven paths within the catholic tradition*. Dublin: The Liffey Press.
- Couture, PD., R. Hester.1995. The future of pastoral care and counseling and the God of the market. In: *Pastoral care and social conflict*, P D Couture, R J Hunter (eds). Nashville: Abingdon Press, 44 – 57.
- Cox, H. 1965. *The secular city*. London: SCM Press.
- Cox, H. 1995. *Fire from heaven. The use of Pentecostal spirituality and the reshaping of religion in the twenty-first century*. Massachusetts: Addison-Wesley.
- Cummings, C. 1991. *Eco-spirituality: Toward a reverent life*. Mahwah/New York: Paulist.
- De Gruchy, J. 1989. Salvation as healing and humanization. In: Hart, T A & Thimell, DP. (eds), *Christ in our place: The humanity of God in Christ for the reconciliation of the world*. Exeter: Paternoster, 32 – 48.
- De Vos, AS, EM. Schurink, H. Strydom. 1998. The nature of research in the caring professions. In: *Research at grass roots. A primer for the caring professions*, AS de Vos (ed). Pretoria: Van Schaik, 3 – 22.
- Drishill JD. 1999 *Protestant spiritual exercises. Theology, history and practice*. Harrisburg: Morehouse Publishing.
- Dunn DG. 1998. *The theology of Paul the apostle*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Endres JC. 2002. Psalms and spirituality in the 21st century. In: *Interpretation*, Vol 56, no 2, 143 – 155.
- Freedman J, G. Combs. 1996. *Narrative therapy. The social construction of preferred realities*. New York/London: Norton & Company
- Gerkin, CV. 1997, *An introduction to pastoral care*. Nashville: Abingdon.
- Giddens, A. 2002. *Runaway world. How globalisation is reshaping our lives*. London: Profile Books.
- Gilkey, L 1994. Nature as the image of God: Signs of the sacred. *Theology Today*, 51/1, 127-141.
- Goetzman, J. 1976. Mind (*phronēsis*). In C Brown (ed.) *Dictionary of New Testament Theology*. Vol II Exeter, Paternoster Press, 616-620.
- Harder, G. 1978. Soul. In: C Brown (ed.) *Dictionary of New Testament Theology*. Vol III. Exeter: Paternoster Press, 686-687.
- Jung, CG. 1948. *Psychological types or the psychology of individuation*. London / New York: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.
- Karaflogka, A. 2002. Religion on - religion in cyberspace. In: *Predicting religion*, G. Davie , P. Heelas, L. Woodhead (eds). Aldershot: Ashgate,191 – 201.
- Kuhn, TS. 1970. *The structure of scientific revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.
- Leech, K 1986 (a). *The study of spirituality*. London: SPCK.
- Leech, K 1986 (b). *Spirituality and pastoral care*. London: Sheldon Press.
- Leech, K 1987.⁸ *Soul Friend. A study of spirituality*. London: Sheldon.
- Leech, K. 1985. *True God. An exploration in spiritual theology*. London: Sheldon Press.
- Link, C. 1991. *Schöpfung: Schöpfungstheologie angesichts der Herausforderungen des 20 Jahrhunderts*. Gerd Mohn: Gütersloher Verlagshaus.

- Louw, DJ. 2002. Pastoral hermeneutics and the challenge of a global economy: care to the living human web. In: *The Journal of Pastoral Care and Counseling*, vol 56, no 4, 339 – 350
- Malina, J. & JH. Neyrey, 1996. *Portraits of Paul. An archeology of ancient personality*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Mc Grath, AE. 1994. *Spirituality in an age of change. Rediscovering the spirit of the reformers*. Grand Rapids: Michigan.
- McFague, S. 1987. *Models of God*. Philadelphia: Fortress.
- McKeithen, JH Jr. 2004. The nature of the soul. In: *Persons in community. Theological voices from the pastorate*, WH Lazareth (ed.). Grand Rapids: Eerdmans, 98 – 105.
- Meiburg, AL. 1990. Care of souls (*cura animarum*). In: *Dictionary of Pastoral care and counseling*, RJ Hunter (ed) Nashville: Abingdon, p122.
- Meininger, HP. 2001. Authenticity and practice of an inclusive anthropology in care for persons with intellectual disabilities, In: WC Gaventa (et al.) *Spirituality and intellectual disability: international perspectives on the effect of culture and religion on healing body, mind and soul*. New York / London / Oxford: The Haworth Pastoral Press, 13-28.
- Moore, T. 1992. *Care of the soul. How to add depth and meaning to your everyday life*. London: Piatkus.
- Morgan, A. 2000. *What is narrative therapy?* Adelaide: Dulwich Centre Publications
- Mulvaney, BM. 2004: Gender differences in communication. An intercultural experience. In: *Intercultural communication. A Global reader*, FE Jandt (ed.) London/New Delhi: Sage Publications, 221 – 229.
- Naurath, E. 2003. “Die Seele spüren”. Herausforderungen an die gegenwärtige Seelsorge. In: *Pastoral Theologie*, 92, 82-97.
- Popper, KR. 1982². *Ausgangspunkte meine intellektuellen Entwicklung*. Hamburg: Hoffman & Campe Verlag.
- Allen, EA. 1995. Wholeness, salvation and the Christian health professional. In: *Transforming health. Christian approaches to healing and wholeness*, E. Ram (ed), Monrovia: Marc, 7-38.
- Rebel, JJ. 1981. Pastoraat in pneumatologisch perspectief: Een theologische verantwoording vanuit het denken van A A van Ruer. Kampen: Kok.
- Richards, LO. 1987. *A practical theology of spirituality*. Grand Rapids: Academic.
- Roth S, D Epston. 1996. Developing externalizing conversation: an exercise. In: *Journal of systemic therapies*, vol 5, no 1, 5 – 12.
- Seidl, H. 1999. Seele. Kirchen und Philosophie geschichtlich. In: J Muller (hrsg.) *Theologische Realenzyklopädie*. Bd 30. Berlin: Walter de Gruyter, 748-759.
- Sheldrake, P. 1995. Spirituality and theology. In: *Companion encyclopedia of theology*, P Byrne, L Houlden (eds). London / New York: Routledge, pp514 – 535
- Sperry, L 2002. *Transforming self and community. Revisioning Pastoral counseling and spiritual direction*. Collegeville: The Liturgical Press.
- Sullivan, DM. 2003. The conception view of personhood: a review. In: *Ethics and Medicine*. Vol 19:1, 11-33.
- Tieleman, D. 1995²: Geloofcrisis als gezichtsbedrog. Spiritualiteit en pastoraat in een postmoderne cultuur. Kampen: Kok
- Van Leeuwen, RC. 1991. Christ's resurrection and the creation's vindication. In: De Witt, CB. (ed), *The environment and the Christian*. Grand Rapids: Baker.
- Van Ruler, AA. 1974². *De vervuling van de wet*. Nijkerk: Callenbach.
- Waaijman, K. 2004 *Spiritualiteit, vormen, grondslagen, methoden*. Gent / Kampen: Carmelitana / Kok.
- Waters, M. 1995. *Globalization*. London: Routledge.
- Wilber, K. 2001. *A theory of everything. An integral vision for business, politics, science, and spirituality*. Boston: Shambala.

Die Theologie der Prosperität, Religion, Magie und geistige Gesundheit

James Farris

Die Beziehung zwischen Religion, Magie und geistiger Gesundheit ist komplex. In Brasilien, wo ich lebe und arbeite, ist diese Beziehung darüber hinaus noch dadurch verkompliziert, dass es eine Vielzahl von Religionen und religiösen Bewegungen gibt, aber ganz besonders dadurch, dass es ein starkes Wachstum bei dem gibt, was bekannt geworden ist als „Theologie der Prosperität“ oder als Prosperitäts-Religionen.

Ein kurzer Überblick über Kirchen, die ich in einer Meile Umkreis um meine Wohnung in einer Mittelklassen Nachbarschaft in Sao Bernardo do Campo vorfinde, sieht so aus:

Es gibt zwei Kirchen der Kirche des Universalen Königreiches Gottes, eine methodistische Kirche, eine presbyterianische Kirche, fünf unabhängige pfingstlerische Kirchen, ein Zentrum von Umbanda und eine römisch-katholische Kirche. Die Kirche des Universalen Königreiches Gottes ist das, was man in Brasilien eine neu-pfingstlerische Kirche nennt. Das heißt, dass sie viele der traditionellen Lehren der pfingstlerischen Kirchen beiseite gelegt hat, wie das Zungenreden und andere Geistesgaben, und dass sie äußerst stark auf die Theologie der Prosperität abhebt.

Die fünf unabhängigen pfingstlerischen Kirchen heben ebenso auf die Theologie der Prosperität ab.

Das Umbanda Zentrum ist eine indigene Religion, die afrikanische und brasilianische religiöse Elemente mischt, die stark Magie und Heilung betonen.

Die methodistische und die presbyterianische Kirche sind ziemlich traditionell.

Die römisch-katholische Kirche liegt im Zentrum unseres Marktplatzes und ist sehr konservativ.

Ich habe am Gottesdienst in den beiden Gemeinden der Kirche des Universalen Königreiches Gottes teilgenommen, sowie in einer der unabhängigen pfingstlerischen Kirche, der methodistischen, der presbyterianischen und der katholischen Kirche.

Wenn ich es ganz grob schätze, würde ich sagen, dass zu irgendeiner Woche des Jahres dreimal so viele Personen an Gottesdiensten der Kirche des Universalen Königreiches Gottes und der unabhängigen pfingstlerischen Kirche (zusammengenommen) teilnehmen wie an den Gottesdiensten aller anderen genannten Kirchen zusammen.

Für mich legt dieser kurze Überblick den Schluss nahe, dass die Kirchen, die einer Theologie der Prosperität folgen, sehr populär sind. Und diese Kirchen wachsen in Brasilien ganz deutlich. Obwohl ich darüber keine verlässlichen Statistiken habe, scheint es auch in den USA, England und Europa so zu sein, dass Kirchen, die in der einen oder anderen Weise einer Theologie der Prosperität folgen, in wachsendem Maße populär sind.

Das entscheidende Element in dieser Diskussion ist die Präsenz und der Einfluss einer Theologie der Prosperität. Allgemein gesagt ist diese „Theologie“ nicht so gut herausgearbeitet oder akademisch, wie es die traditionelleren oder historischen Theologien sind. Kurzum, die Theologie der Prosperität ist wahrscheinlich noch gar nicht eine Theologie im klassischen Wortsinne, also eine gut ausgearbeitete Formulierung dessen, wie eine Gemeinschaft ihre Beziehung zu Gott versteht. Sie ist noch sehr jung und hatte noch wenig Zeit zu reifen.

Es scheint, als habe diese „Theologie“ in den USA begonnen, wo einer ihrer bekanntesten Befürworter Kenneth Hagin⁴¹ ist.

Zentraler Glaubensinhalt dieser „Theologie“ ist, dass allen Gläubigen als Gottes Kinder einen Anspruch/ein Anrecht auf den vollen Segen Gottes haben. In diesem Sinne hat der

⁴¹ Zum Beispiel: Hagin, Kenneth. *How You Can Know the Will of God*. Los Angeles, Kenneth Hagin Ministries, 1983; *The Believer's Authority*. Los Angeles, Kenneth Hagin Ministries, 1981; *How You Can Be Led by the Spirit of God*. Los Angeles, Kenneth Hagin Ministries, 1989.

Gläubige eine gewisse Autorität in seiner Beziehung zu Gott. Diesen Segen versteht man allgemein in den Begriffen von ökonomischem und sozialem Erfolg, körperlicher Gesundheit und Glücklich-Sein. Wenn es jedoch darum geht, diesen Segen zu empfangen und ihn für sich zu reklamieren, so hängt das total vom Glauben und den Taten des Gläubigen ab. Wenn sich der Segen nicht einstellt, so ist das dem Mangel an Glauben und Taten des Gläubigen zuzuschreiben, und es liegt nicht an einem Fehler Gottes, dass er solchen Segen nicht bereithalten würde. Mit anderen Worten, wirtschaftlicher Erfolg und gute Gesundheit sind Segnungen, die sich für den wahren Gläubigen unmittelbar einstellen, wenn sie nur genug von der richtigen Art zu glauben besitzen. Eine Implikation hierbei ist, dass Gott wahrhaftig ein persönlicher, gegenwärtiger und aktiver Gott ist. Die Theologie der Prosperität bietet keinen distanzierten und „akademischen“ Gott an. Gott ist ein all-mächtiger Freund, der helfen will, und der darauf wartet, dass ein Gläubiger ihm antwortet. Dies schafft eine sehr fröhliche und unterstützende Atmosphäre in diesen Kirchen. Gottesdienste sind nie langweilig. Sie sind wirklich eine Feier der Tatsache, Kinder Gottes zu sein. Gott ist ein Vater, der sich wirklich sorgt, der wirklich das Allerbeste für seine Kinder will, der ihre Erfolge mitfeiert und der trauert, wenn sie stolpern.

Es gibt ein breites Spektrum von Ritualen, die dazu dienen, sich auf den Glauben des Glaubenden zu konzentrieren oder diesen evident zu machen. Diese Rituale variieren: z.B. kann die Sache, die man begehrt, mit Öl gesegnet werden, sei es Geld, ein neues Haus oder die Anstellung bei einer bestimmten Firma, - oder man trägt gesegnete Objekte bei sich, - oder man streut rings um sein Haus Sand aus dem Heiligen Land, um das Böse abzuwehren. Solche Praktiken geben dieser „Theologie“ eine sehr konkrete Griffigkeit. Diese Theologie fördert durch ihre typische Eigenart ein aktives Glaubensleben. Während dies zwar eine sehr kurze Bündelung dieser religiösen Perspektive ist, so stellt sie doch einige der zentralen Lehrsätze und typischen Praktiken dieser „Theologie“ vor.

Es gibt nun zwei wichtige Implikationen für geistige Gesundheit, die diese „Theologie“ mit sich bringt. Eine davon hat mit Schuld zu tun, die andere mit Magie.

Schuld

Traditionelle oder historische Religionen wie die römisch-katholische oder der Protestantismus haben typischerweise Schuld benutzt, um bestimmte typische Vorstellungsformen der Verbindung zwischen Mensch und Gott durchzusetzen oder zu verstärken.

In protestantischen Kirchen hat das typischerweise zu tun mit Sexualverhalten und allgemeinen ethischen Prinzipien. In der römisch-katholischen Kirche hat es traditionellerweise zu tun mit der Überschreitung von Regeln, Dogmen und Lehren der Kirche. Jedoch haben beide dies gemeinsam: Schuld ist hier als eine relativ gesunde emotionale Reaktion darauf gesehen, dass jemand Beziehungen verletzt, die eigentlich als die adäquateste Antwort auf Gottes Liebe zu uns angesehen werden.

Ferner wird hier „Sünde“ häufig so verstanden, dass sie sowohl individuell ist, - wo also eine Person ihr eigene Beziehung zu Gott verletzt -, als auch sozial, - wo also eine Gruppe oder Gemeinschaft in einer Weise handelt, dass dadurch die Beziehung mit Gott beschädigt wird.

Diese Kirchen bieten auch ein Spektrum von Wegen an, wie jemand Sünde und Schuld durch praktische und symbolische Mittel erleichtern kann.

In der Theologie der Prosperität sind finanzielle und gesundheitliche Probleme direkt mit individueller Sünde verknüpft. In diesem Sinne sind Armut und Krankheit durch Sünde verursacht – oder durch einem Mangel an Glauben. Das führt oft dazu, dass Menschen sich schuldig fühlen. Diese Überzeugung kann dann zu der Idee führen „ich empfangen derzeit Gottes Segnungen der Prosperität deswegen nicht, weil ich nicht genug Glauben habe“. Personen sind hier total verantwortlich für ihre eigenen Probleme, ökonomischer oder gesundheitlicher Art, und es gibt wenig oder sogar gar keine Wahrnehmung der sozialen Bedingungen, die Armut und Krankheit schaffen. Diese Denkweise lastet die Verantwortlichkeit dafür, ein „Misserfolg“ zu sein, ausschließlich der Einzelperson an, - und das kann ein hohes Maß von Schuldgefühlen hervorrufen.

Im Blick auf geistige Gesundheit würde es also so erscheinen, dass die traditionellen Kirchen zumindest ein gut ausgearbeitetes und kontextbezogenes Verständnis von Sünde und

Schuld anbieten, sowie die Mittel, um damit symbolisch und praktisch umgehen zu können.

Die Theologie der Prosperität würde also so erscheinen, dass hier Sünde und Schuld so verstanden und benutzt werden, dass dadurch Gläubige sehr effektiv in der Falle dieses individuellen Modells festsitzen, das ein hohes Niveau des Schuldgefühls gleichsam garantiert und das wenig symbolische oder praktische Mittel bereithält, solche Schuld zu erleichtern.

Wo es ringsum wenig Mittel gibt, „Erfolg“ zu erreichen, oder die persönliche Verantwortlichkeit zu reduzieren oder sie realistisch zu interpretieren, da muss das Niveau der Schuldgefühle fast unausweichlich anwachsen.

Andererseits versteht diese „Theologie“ Gott so, dass er direkt gegenwärtig in der Welt ist und auch im Leben des Gläubigen. Hier ist Gott oft viel gegenwärtiger und persönlicher als in vielen traditionellen Religionen, die ja manchmal die Tendenz haben, Gott zu einer fernen und frommen Idee zu machen oder zu einem Konzept.

In der Theologie der Prosperität ist es nicht so, dass „Gott sich von ferne sorgt“, - er ist hier direkt gegenwärtig im Leben der Gläubigen. In diesem Sinne bietet die Theologie der Prosperität einen Gott an, der im tiefen Sinne persönlich ist.

Es gibt ja wenig Zweifel, dass traditionelle Religionen Glaubensvorstellungen und Praktiken haben und pflegen, (und auch noch fortführen, das zu tun), die fähig sind, neurotische Schuldgefühle zu erzeugen.

Es erscheint aber auch so, dass sie generell Grundstrukturen des Glaubens anbieten, die in der Lage sind, heilsame oder realistische Schuldgefühle zu erzeugen, - und dass sie Mittel anbieten, solche Gefühle zu erleichtern. In gewissem Sinne könnte man sagen, dass traditionelle Religionen eher dazu neigen, sich in dem gegenteiligen Sinne zu irren. Traditionelle Religionen haben viel eher eine Tendenz, neurotische Schuldgefühle durch exzessive Repression und durch Gehorsam gegenüber äußeren Autoritäten zu erzeugen, - wenn man das der exzessiven individuellen Verantwortlichkeit gegenüberstellen würde.

Eine fundamentale Differenz scheint hier dies zu sein: während die Grundstrukturen der traditionellen Religionen ein Potential haben, exzessive oder neurotische Schuldgefühle zu erzeugen, so scheint die Grundstruktur der Theologie der Prosperität fast immer einen

gewissen Grad von neurotischer Schuld zu garantieren.

Magie

Wenn man nach der Beziehung zwischen Magie und geistiger Gesundheit fragt, an erheben sich bei der Theologie der Prosperität eine Reihe von herausfordernden Fragen. Ganz zu Anfang muss man hierbei herausstellen, dass die Beziehung zwischen Magie und Religion hier sehr vage ist.

Eine einfache Definition von Magie ist die, dass Magie die okkulte Kunst oder Wissenschaft ist, wie man unsichtbare Kräfte benutzt, um sichtbare Ergebnisse zu erlangen⁴². Oder um es mehr in der Sprache der Theologie zu sagen, Magie ist die Kunst, Gott zu etwas zu zwingen⁴³. Ideen, Riten, Zeremonien und Liturgien haben oft den spezifischen Zweck, dass sie spezifische und konkrete Ergebnisse erreichen sollen.

Magie ist ein Weg, den Menschen versuchen, damit sie ihre Wünsche Wahrheit werden lassen. Eine der klassischen soziologischen Definitionen von Magie ist diese:

Als ein Glaube ist Magie die Anerkennung der Existenz okkulten Mächte, unpersönlicher oder nur vage persönlicher Art, auf mystische Weise gefährlich und schwer im Zugang, aber tauglich dafür, dass sie kanalisiert, kontrolliert und von Menschen gelenkt werden können. Als eine Praktik ist Magie die Nutzbarmachung dieser Macht für öffentliche oder private Zwecke, seien sie gut oder böse, orthodox oder unorthodox, legal oder illegal, ganz wie es gerade der Bewertung entspricht, die ihr durch eine bestimmte Gesellschaft in einer bestimmten Epoche beigelegt wird⁴⁴.

Diese Definition weist auf zwei wichtige Qualitäten der Magie hin. Zunächst, dass die okkulten Mächte unpersönlich sind, oder nur minimal persönlich. Zweitens, dass diese Mächte von Menschen kontrolliert und gelenkt werden können.

Es gibt viele, mögliche Definitionen von Religion. Eine jedoch ist die folgende:

⁴² João Ribeiro Junior, *O que é Magia*, Brasiense, São Paulo, 1982.

⁴³ Max Weber, *Economia e Sociedade*, Brasília, UnB, 1991.

⁴⁴ Hutton Webster, *Magic: A Sociological Study*, Stanford, Stanford University Press, 1948, p. 55.

Eine Religion ist ein vereinheitlichtes System von Glaubensanschauungen und Praktiken, die in Beziehung zu heiligen Dingen stehen, das heißt zu Dingen, die man abgegrenzt und verboten hat, - von Glaubensanschauungen und Praktiken, die alle, die ihnen anhängen, zu einer einzelnen, moralischen Gemeinschaft vereinigen, was man dann Kirche nennt⁴⁵.

Diese Definition weist auf einige interessante Ideen hin. Zuerst einmal ist eine Religion ein System von vereinheitlichten Glaubensanschauungen und Werten. Das Wichtige ist hier das „vereinheitlicht“.

Zum zweiten: Religion befasst sich ausdrücklich mit dem Heiligen. Menschliche Realitäten sind ganz klar sehr wichtig, aber der Startpunkt von Religion ist das Heilige, nicht das Menschliche.

Zum dritten: Religion drückt sich in einer vereinigten moralischen Gemeinschaft aus, Kirche genannt.

Magie und Religion sind an vielen Punkten kaum zu unterscheiden. Magie und Religion sind zusammengesetzt aus Glaubensanschauungen und Riten, sie haben Mythen und Dogmen, sie benutzen Zeremonien, Liturgien, Opfer, Gebete, Lieder und Tänze. Ja mehr noch:

das Wesen, das der Magier herbeiruft, und die Kräfte, die er ins Spiel bringt, sind nicht nur von derselben Natur wie die Kräfte und Wesen, auf die sich Religion bezieht. Sehr oft sind sie auch gleichzeitig identisch⁴⁶.

Die entscheidende Differenz zwischen Religion und Magie bezieht sich auf die Einstellung, die Absicht und das Konzept, das man über die Beziehung zwischen und Menschen und dem Heiligen hat; - aber dieses lässt sich nicht leicht differenzieren. Im Alltagsleben gibt es tiefgreifende Mischungen dieser beiden. Die fundamentale Differenz in der Einstellung und der Absicht zwischen Religion und Magie ist, dass Magie annimmt, dass wir Menschen das Heilige kontrollieren und beeinflussen können. Religion, wie das klassisch definiert ist, sieht die Gott-Mensch-Beziehung in der Weise, dass Gottes Antwort auf unsere Gebete, Riten und Rituale unbekannt ist.

⁴⁵ Emile Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life*, New York, The Free Press, 1965, p. 62.

⁴⁶ Ibid, p. 57.

Dies ist der entscheidende Unterschied zwischen traditioneller Religion und der Theologie der Prosperität oder den Religionen der Prosperität. Die Funktion, die Religionen der Prosperität haben, scheint die zu sein, dass der Gläubige informiert oder in die Lage versetzt wird, Gott zu „zwingen“ oder zu „überzeugen“, dass er oder sie den wahren Glauben hat, der die himmlischen Segnungen verdient. Die bedenkliche Grundannahme ist, dass es Gott „binden“ wird mit dem angemessenen Segen zu antworten, wenn man die korrekten Verhaltensweisen, Worte und Liturgien versteht und sie anwendet. Daher hat der Gläubige ein Element der Kontrolle und Macht über Gottes Handlungen.

Es kann wenig Zweifel geben, dass viele Menschen in den traditionellen Religionen glauben – zu einem bestimmten Grade –, dass ihr frommes Verhalten, ihre Spenden an die Kirche und ihre Beteiligung am Gottesdienst den Effekt haben werden, dass sie Gottes Segen erlangen. Es wäre auch sicherlich keine Übertreibung zu sagen, dass alles religiöse Verhalten zielorientiert ist. Das Ziel von Religion ist, zumindest bis zum gewissen Grade, Erlösung zu „erwerben“, den Himmel auf Erden oder einen Platz in der Ewigkeit. Der entscheidende Unterschied ist die Einstellung, die der Gläubige bei seinem religiösen Verhalten hat. Es ist eine Sache, zu hoffen, dass wir eine Beziehung mit dem „mysterium tremendum et fascinans“⁴⁷ oder dem Heiligen aufrecht erhalten und hegen können, die letztendlich zu unserer Erlösung führt. Aber wieder etwas anderes ist es zu glauben, dass wir Gott veranlassen können, dass er gemäß unseren Wünschen handelt. Bezogensein, Macht und Kontrolle sind sehr wahrscheinlich immer bei religiösem Verhalten vermischt, aber die Vorherrschaft des einen oder anderen Elementes beeinflusst sehr stark den Kern dessen, was es meint religiös zu sein. Die Kernfrage ist die nach der Intention.

Abschließende Überlegungen

Wenn man es von der Frage der geistigen Gesundheit her betrachtet, weist diese Diskussion über den Unterschied von Magie und Religion auf die Fragen von Macht und Kontrolle. Wenn man es ganz allgemein betrachtet, dann sind die Religionen der Prosperität attraktiv für

⁴⁷ Rudolf Otto, *The Idea of the Holy*, London, Oxford University Press, 1923

Personen und Gruppen, die wirtschaftlich arm sind, benachteiligt oder verletzlich. Religionen der Prosperität sind attraktiv für die Menschen, die nicht im Wohlstand sind, die am Rande des wirtschaftlichen und sozialen Erfolges stehen, oder die leicht verletzbar sind im Lichte des Versagens von sozialen oder medizinischen Systemen, wenn diese Systeme eigentlich Lösungen für komplexe Probleme bereithalten sollten.

Hier in diesem Kontext sind Fragen der Macht und Kontrolle weniger Fragen der Macht „über etwas“, sondern Fragen der Macht „zu etwas“. Sie sind Fragen der Macht und Kontrolle hervorgebracht durch Verzweiflung und Verletzbarkeit.

Die Frage, die auf der Hand liegt, ist die, bis zu welchem Maße solche religiösen Verhaltensweisen zu geistiger Gesundheit beitragen können. Dies ist offensichtlich eine komplexe Frage, die viel mehr Aufmerksamkeit verdient, als dies hier in einem kurzen Artikel gegeben werden kann.

Es erscheint jedoch zweifelhaft, dass magische Lösungen zu praktischen Problemen ein höheres Niveau von geistiger Gesundheit widerspiegeln oder erzeugen, bezogen auf persönliche Integrität, die Fähigkeit Probleme zu lösen, oder auf soziale Integration. Hier müssen also im Blick auf die Gesundheit von religiösen Systemen, die offen magische Glaubensanschauungen und Praktiken erzeugen und verstärken, ganz ernsthafte Fragen gestellt werden

Dr. James Farris ist Professor für Praktische Theologie an der Methoditischen Universität in Sao Pauli, Brasilien

Übersetzung: Klaus Temme

Emotionale Umbrüche und Fluchtverhalten in Beziehungen im Kontext Indiens:

Eine interkulturelle Untersuchung und ein Vorschlag für eine seelsorgliche Therapie

Joseph George

Einleitung

Das 18. Internationale Seminar für interkulturelle Seelsorge und Beratung der SIPCC zielt thematisch auf interkulturelle und interreligiöse Kommunikation ab. Es nimmt dabei besonders in den Blick, neue Modelle zu ermutigen und gegenseitig zu lernen, welche neuen Richtungen bei therapeutischen Bemühungen es in unterschiedlichen Kontexten gibt.

Die weltweite Gemeinschaft von TherapeutInnen, seelsorgliche TherapeutInnen eingeschlossen, erkennt in letzter Zeit die Bedeutsamkeit der Kontext-Realitäten an bei der Reaktion auf persönlichen oder zwischenmenschlichen Stress, bei disfunktionalen Charakterzügen und bei demoralisierenden menschlichen Erfahrungen. Die Schwierigkeit besteht meines Erachtens nun darin, wie seelsorgliche BeraterInnen die anstehenden Punkte kulturell sensitiv differenzieren, wie sie jeweils regional verortete Einsichten und Methodiken ausmachen, und wie sie dann seelsorglich und therapeutisch auf die anstehenden Punkte und Anliegen antworten ohne ihre professionelle Integrität als analytisch orientierte klinische Seelsorge-BeraterInnen und ausgebildete TheologInnen zu verlieren. Der Titel meines Referates zeigt an, dass emotionale Umbrüche und Ungleichheit in Beziehungen bedeutsame Anliegen für die Angehörigen aller helfenden Berufsgruppen sind. Der Ausdruck „Fluchtverhalten in Beziehungen“ wird benutzt, um die Tiefe des emotionalen Umbruchs bzw. des emotionalen Bankrotts und die ‚ungleichen Gleichgewichtungen‘ in Beziehungen anzuzeigen, wie sie auf allen Lebensebenen sichtbar sind.

Das Ziel dieses Referates ist es, einige der Herausforderungen zu beleuchten bzw. ihren Einfluss auf persönliche Erfahrungen und Beziehungserfahrungen, wie wir das in dem indi-

sehen Kontext erfahren, in dem seelsorgliche Beratungspraxis in einer multi-religiösen, multi-ethnischen, multi-kulturellen Umgebung – einschließlich Vielsprachigkeit – geschieht. Für mich war es ein Ringen darum, wie ich eine Bezeichnung prägen könnte für den Typ des pastoral-therapeutischen Ansatzes, den ich über die Jahre hin in meiner Tätigkeit als Seelsorge-Berater in Indien entwickelt habe. Die Hauptzielrichtung dieses Ansatzes ist es, die Gesamtheit menschlicher Erfahrungen in den Bereich pastoraler psychotherapeutischer Praxis hineinzubringen, unter Anwendung von Methoden und Erkenntnissen analytisch orientierter Therapieformen. Ich bin überzeugt, dass Seelsorge-BeraterInnen nicht bloß ‚ExpertInnen‘ innerpsychischer Prozesse sind, sondern ‚AnstoßerInnen‘, die sich mit Fragestellungen, Anliegen und Herausforderungen beschäftigen die persönliche, funktionale und beziehungs-mäßige Aus- und Einwirkungen haben. Obwohl diese Erkenntnis auf der Theorieebene weithin akzeptiert ist, hat es wenig sichtbare Veränderung in der Art der pastoralen Beratungspraxis gegeben.

Von daher schlage ich einen „*Strategisch-analytischen Seelsorgeansatz*“ vor, der es den pastoralen TherapeutInnen erlaubt, kulturell sensitiv zu sein, sowie strategisch da, wo Fragestellungen und Anliegen angegangen werden müssen, ferner analytisch in der Methodik und pastoral im Blick auf die therapeutische Aufgabe und die geistliche Ausrichtung.

Die liegt auf der Linie, die die SIPCC als Lernziele vorschlägt für die Interaktionen und Erfahrungen während der interkulturellen Seminare. Hier soll ja ein wechselseitiger, ganzheitlicher Lernprozess unter den Teilnehmenden gefördert werden, um die persönlichen Fähigkeiten in interkulturellen Interaktionen zu stärken und auch die Fähigkeiten der Teilnehmenden auszuweiten, wo es um die kulturell sensitive (empathische) Qualität ihres eigenen

professionellen Seelsorge-Beratungsangebotes geht.

Im entsprechenden Text der SIPCC heißt es dazu⁴⁸:

- „Die **Internationalen Seminare für Interkulturelle Seelsorge und Beratung** wollen einen **gemeinsamen, ganzheitlichen Lernprozess der Beteiligten fördern:**
- die Teilnehmenden **erleben Menschen aus unterschiedlichen Kulturen und tauschen sich über unterschiedliche kulturelle Erfahrungen aus,**
- sie geben sich gegenseitig **Impulse für den eigenen Lebensstil,**
- sie geben sich gegenseitig **Impulse für spirituelles und gemeinschaftliches Leben,**
- sie setzen sich mit dem **kulturellen, sozialen, politischen, wirtschaftlichen und religiösen Kontext der Menschen auseinander,**
- sie unterziehen ihre **eigenen und die fremden Auffassungen einer kritischen Reflexion,**
- sie stellen ihre **seelsorgerliche und beraterrische Arbeit dar und reflektieren sie aus unterschiedlichen Perspektiven,**
- sie erweitern ihr **professionelles Wissen in der Auseinandersetzung mit dem jeweiligen Seminarthema,**
- sie treten in eine **Theoriebildung von interkultureller Seelsorge und Beratung ein.**

Fragestellungen aus dem Kontext Indiens

Wenn man/frau einen adäquaten theoretischen Bezugsrahmen formulieren und Fähig-

⁴⁸ Dieser Abschnitt ist zitiert nach den Lernzielen der SIPCC für die Internationalen Seminare (vgl. die Website der SIPCC; www.sipcc.org). Der Abschnitt ist treffend formuliert. Er dokumentiert das Bestreben der SIPCC, Personen im seelsorglich-therapeutischen Arbeitsbereich zu ermutigen, dass sie kulturell sensible Erkenntnisse sammeln, um die eigenen Fähigkeiten bei der Beratung zu verbessern, wenn sie dort mit solchen persönlichen und auch zwischenmenschlichen Problemen zu tun haben. Mir ist nicht geläufig, dass es eine andere Organisation gäbe, die die berufliche Fortbildung im Seelsorgebereich zum Ziel hat und dabei die gleiche Arbeitsrichtung hat, nämlich kulturelle Kompetenz in der pastoralpsychologischen Arbeit zu diskutieren und zu entwickeln.

keiten ausbilden will, die für die Kontextbezüge relevant werden sollen, so muss man/frau kulturell sensitiv sein und eine differenzierungsfähige Wahrnehmung haben. Es gibt zahlreiche Faktoren, auf die bei einer Diskussion von Kontext-Realitäten in Indien verwiesen werden könnte und wozu es eine Art interkulturellen Dialoges brauchte, bzw. auch interkulturellen Lernens und Handelns – auf persönlichen, sozialen und politischen Ebenen. Für die vorliegende Arbeit konzentriere ich mich auf vier unterschiedliche Hauptgebiete, in denen dann auch wieder besondere Anliegen und Fragestellungen herausgearbeitet werden könnten.

Politik, Religion, Gesellschaft und Religion

Allgemein stimmen Sozialwissenschaftler darin überein, dass es einen Einfluss von politischen Prozessen auf Religion und einen Einfluss von Religion auf Politik und auf gesellschaftliche Erfahrungen gibt, auch wenn diese Wissenschaftler unterschiedlicher Meinung sein mögen über die Natur solcher Einflüsse und über das Ausmaß, bis zu dem man sie messen könnte. Die jüngeren politischen Trends in Indien, sowohl auf nationaler wie regionaler Ebene, zeigen sehr anschaulich, auf welche Weisen hier politische Prozesse religiöse Gedanken und Interaktionen beeinflussen. Aber es stimmt in Indien auch, dass Religion politische Prozesse beeinflusst. In den letzten Jahrzehnten war es für eine jeweilige Partei schwer, die Macht auf nationaler Ebene zu gewinnen. Das gilt auch für die einzelnen Bundesstaaten. Neben den bundesweiten, nationalen Parteien gibt es unzählige regionale Parteien, die offiziell oder inoffiziell von Religionen oder ethnischen Gruppen gesponsert werden. Solche regionalen Parteien werden in Regierungskoalitionen eingebunden, um eine Regierungsmehrheit zu erlangen. Diese regionalen Parteien mit ihren religiösen Querverbindungen spielen weiterhin eine große Rolle in der indischen Politik. Jede dieser Parteien repräsentiert besondere kulturelle, religiöse oder ethnische Identitäten, und sie verlangen, dass ihre politischen Erwartungen erfüllt werden. Innerhalb dieser vorgegebenen Situation besteht der politische Prozess heutzutage in Indien darin, dass verschiedene Kulturen aufeinander treffen, wobei jede darauf aus ist, von ihren politischen ausgehandelten Abmachungen zu profitieren. Man muss bei diesen aus-

gehandelten Abmachungen registrieren, dass emotionale Umbrüche da sind, Identitätskrisen, persönliche und kollektive Unsicherheit und Verwirrungen auf der Ebene von Beziehungen. Der Einfluss solch eines verwirrenden und beunruhigenden Prozesses könnte auf allen Ebenen beschrieben werden, von den gewählten politischen Führern bis hin zu den einfachen Leuten auf den Dörfern. Darüber hinaus ist es so, dass solche Prozesse auf der persönlichen wie der interpersonalen Ebene dazu tendieren, dass entweder beziehungsmaßige Abhängigkeit und Fluchtverhalten entsteht, oder dass ein Dominieren des anderen in politischen Beziehungen entsteht, wobei normale politische Prozesse verhindert werden. Dies könnte auch für andere Nationen wahr sein, wo Koalitionsregierungen gebildet werden (- wie ist das in Deutschland nach der letzten Wahl? -) .

Religiöse Gruppen, die regionale Parteien unterstützen, profitieren auch dadurch, dass sie ihren Einfluss und ihre Macht im Rahmen der Administration und der politischen Entscheidungsbildung ausüben können. So wurde zum Beispiel die vorige indische Regierung, angeführt von der Bharatiya Janatha Partei (BJP), durch andere Parteien mit religiösen Querverbindungen gestützt. So haben religiöse Gruppen, die die kulturelle und nationale Integration mit dem „Wir sind eine einzige Kultur“-Rezept vorantreiben wollten, die Regierung ganz grundlegend beeinflusst, und sie haben damit gerechtfertigt, was immer während dieser Regierungszeit politisch passierte. Die Gewaltausbrüche 2003 in Gujarat, die Massentötungen und riesige Zerstörung von öffentlichem und privatem Eigentum wurde/wird gerechtfertigt als ihr Recht so zu handeln, um Indien und seine Kultur zu schützen. In diesem Fall brachte die Mehrheitsgesellschaft ein unglaubliches Ausmaß an Leid und Qualen über die Minderheitsgesellschaft. Solche Erfahrungen auf der „Graswurzel-Ebene“ schaffen Angst, Leid, Unsicherheit und ein Zurückweisungsverhalten gegenüber ‚anderen‘, weil ‚die anderen‘ anders sind und man ihnen nicht trauen kann.

Parallel dazu muss man auch registrieren, das sich fundamentalistische Organisationen politischer Natur bilden, die ein konfuses religiöses Programm haben, wie zum Beispiel ‚kulturelle Integration‘ oder ‚nationale Integration‘. Es gibt hierunter sogar fundamentalistische Ansätze aus christlichen Gemeinschaften heraus, die da soziale Ethos und das harmoni-

sche Zusammenleben in tiefster Weise durcheinander bringen. Hierher gehören zum Beispiel die ‚unabhängigen‘ Kirchen, die sich ganz darauf konzentrieren, Menschen anderer Religionen zum Konvertieren zu bringen, weil sie „Jesus als den einzigen Heiland“ ansehen.

Indiens Geschichte weist eine hohe Toleranz darin auf, das Inder untereinander die jeweils anderen ‚toleriert‘ haben, was die multikulturelle Existenz hier möglich machte, ohne dass soziale, emotionale und auch physische Abgrenzungen gegen ‚andere‘ aufgezwungen wurden. Die Trennung zwischen Indien und Pakistan jedoch und die Ereignisse, die kurz davor und danach stattfanden, wiesen schon in Richtung auf Intoleranz und Aggression gegen andere, wie da bis heute existiert. Darüber hinaus ist das, was die letzten 2 Jahrzehnte passierte, tief enttäuschend und schmerzlich im Blick auf interkulturelle Existenz und interkulturelles Zusammenarbeiten. Die Serie von Gewaltakten, die auch von religiösen Gruppen und ihren politischen Organisationen in verschiedenen Teilen des Landes abgesegnet wurden, brachten weit verbreitete Zerstörungen mit sich, viele Verluste von Leben, und lang währendes Leid von Einzelpersonen, ihren Familien und Gruppen. Wir begegnen Opfern solcher Erfahrungen ja in unserer therapeutischen Arbeit, die tiefes Leid erlitten haben und die nun mit Argwohn und Angst gegenüber anderen leben. Solche Situationen führen auch zu distanzierendem Verhalten auf sozialer und psychologischer Ebene, zu Isolation und Rückzug, was dann die Fülle des Lebens verhindert und auch das Erleben der Bedeutung von gemeinschaftlichem Leben.

Was bedeuten diese religiös-politischen Ereignisse und Dynamiken im Blick auf die interkulturellen Diskussionen innerhalb der SIPCC ?

Die schwindende Präsenz förderlicher Gemeinschaften

Die langen, historischen Traditionen in Indien – die Familienstrukturen, Verwandtschaften, Dorfgemeinschaften und religiöse Gruppierungen eingeschlossen – zeigen die Präsenz von Strukturen oder Agenturen an, die eine förderliche und therapeutische Funktion hatten, ganz abgesehen vom ethnischen, kulturellen oder religiösen Hintergrund. Zum Beispiel gibt es im Gefüge eines Familienverbandes (extended family; davor gab es das System der Ge-

samtfamilie – joint-family-system) ein Netz von Menschen, die verantwortlich sind für das Herausbilden und das Umsetzen von Entscheidungen. Daher gab es ein Gefühl von Unterstützung und Leitung selbst bei den schwierigsten Entscheidungsfindungsprozessen und dann, wenn man total Unbekanntem und Unerwartetem begegnete. Wann auch immer es eine persönliche Schwierigkeit gab und eine beziehungsmaßige, so gab es in diesem Setup auch immer geeignete ExpertInnen („resource persons“), in einer hierarchischen Ordnung, um mit solche Problemen umzugehen und eine Lösung zu finden. Es gab eine Gruppe zum Teilen von Erfahrungsweisheit, die die Gedanken und Handlungen der Angehörigen der jeweiligen Gemeinschaft leiteten. Edward P. Wimberley, Professor und Dekan des Interdenominational Theological Centre in Atlanta, USA, beklagt, dass der Verlust förderlicher Gemeinschaften zur Entwicklung und zu dem Vorherrschen 'therapeutischer' Gemeinschaften in der westlichen Welt⁴⁹ geführt habe. Er war sehr beeindruckt von dem Teilen von Weisheit und dem 'belebenden' Leben in den afrikanischen Gemeinschaften in Zimbabwe, im Kontrast zum engen Individualismus und den begleitenden Realitäten, wie er das in den USA wahrgenommen und erlebt hatte. Das Herausheben des Individualismus habe zum Aussterben von fürsorglichen Strukturen und Gemeinschaften geführt.

Indien betrachtet man als eines der Länder, in denen sich immer noch einige der traditionellen Familienstrukturen und religiösen Strukturen erhalten haben. Dies trifft aber nicht auf alle Lebenssituationen zu. Der Einfluss, der dadurch entsteht, dass wir in einer technologisch fortgeschrittenen Welt leben, hat nicht nur die großstädtischen Gesellschaften in Indien erreicht, sondern auch die ländlichen. Es gibt einen wachsenden Individualismus, der die persönliche Freiheit propagiert, den Wettbewerb und hervorragende Leistungen. Von Kindesbeinen an werden Heranwachsende angehalten, dirigiert und motiviert, dass sie in dieser wettbewerbsorientierten Welt erfolgreich sein sollen, damit sie „jemand sind“. Diesen Trend kann man beobachten auf dem Gebiet der Erziehung, der Berufswahl, beim Umgang mit Finanzen und auch in zwischen-

menschlichen Beziehungen. In einer Welt von Freiheit, Wettbewerb und herausragenden Leistungen verwirklichen sich viele ihre Träume und Ideale, ohne auch nur auf ihre eigenen persönlichen Bedürfnisse Rücksicht zu nehmen oder auf ihre seelische 'Nahrung', was dann in emotionaler Zerrissenheit und im Bankrott der Beziehungsfähigkeit endet. Alle, die ihre Ziele nicht erreichen, leben weiter in Bitterkeit und beschuldigen sich selbst und andere für das, was ihnen passiert ist. Von daher produziert persönliche Erfahrung in den hochgradig am Erfolg orientierten großstädtischen Gesellschaften Indiens emotionale Umbrüche und beziehungsmaßige Wirren, egal ob man zu den Erfolgstypen gehört oder den Erfolglosen.

Im Kontext solchen emotionalen Durcheinanders und solcher Verdrängung von Beziehungserfahrungen haben die förderlichen Institutionen einen natürlichen Platz für das Sorgen-Tragen und das Unterstützen. Das Verschwinden dieser Institutionen lässt die Menschen dieser verwirrenden Gesamtlage aber ohne irgendeine wirkliche Mithilfe zurück.

Emotionale Verwirrung, beziehungsmaßige Abhängigkeit und beziehungsmaßige Mangel-erfahrungen verhindern die Entwicklung zu voll handlungsfähigen Personen.

Verweist das irgendwie auf die Notwendigkeit von interkultureller Offenheit und interkulturellem Lernen? Altes und Neues, Städtisches und Ländliches, bodenständig Beheimatetes und Fremdes, Fortschrittliches und Nichtfortschrittliches als Anteile der Kultur verweisen immer wieder auf Reibungen und Ängste.

Welche Art von interkulturellem Dialog ist möglich innerhalb eines solchen Kontextes?

Globalisierung - eine interkulturelle Konversion?

Der Prozess der Globalisierung hat zu großen Veränderungen in sozio-ökonomischen und kulturellen Situationen geführt und den Lebensstil, die Geschlechterbeziehungen, die Einstellungen, Glaubenssysteme und Glaubenspraxis, primäre Beziehungen und bisher eigentümliche Verhaltensmuster beeinflusst. Globalisierung bedeutet die Begegnung von Kulturen, sie ist in vieler Hinsicht ein komplexer Prozess. Auf einem oberflächlichen Betrachtungsniveau erscheint es so, dass es eine Begegnung von entwickelten, sich entwickelnden und unterentwickelten Ländern auf den

⁴⁹ Edward P. Wimberly. *Relational Refugees: Alienation and Reincorporation in African American Churches and Communities*. Nashville: Abingdon, 2000, p. 16.

Gebieten von Handel, Beschäftigung und Finanztransfers ist. Einer der führenden Soziologen Indiens, Prof. Yogendra Singh hebt 5 Merkmale der Globalisierung hervor und ihren direkten oder indirekten Einfluss auf die Gesellschaft⁵⁰:

1. *Die Revolution in der Kommunikationstechnologie und deren weit verbreiteter Gebrauch auch im nicht-beruflichen Bereich,*

2. *die Zirkulation von Finanzkapital, das nach einer weitgreifenden technischen Modernisierung verlangt und Forderungen an den Arbeitsmarkt stellt.*

3. *eine Vereinheitlichung der Verbrauchsgüter, wodurch die normale Bevölkerung geködert werden soll, sie zu kaufen – was zu einer Veränderung im Lebensstil, im Verhalten und in der Weltsicht führt,*

4. *Erweiterung des Einsatzbereiches elektronischer Kommunikationsmedien, was die Verhaltensmuster bei der Wissensaneignung, in Beziehungen und bei sachkundigen Aktionen geändert hat,*

5. *die Zirkulation in sehr großem Umfange von gut ausgebildeten Fachkräften auf dem Weltmarkt, was das ganze Beschäftigungskonzept in Indien veränderte.*

Die höchst umfangreiche geografische Mobilität – von Menschen, die nach Indien kommen, und Indern, die in andere Länder gehen, mit kürzeren oder längeren Verweildauern dort – zwingt diesen Menschen ein Ausgesetztsein gegen interkulturelle Erfahrungen auf, was ihnen Antworten und Reaktionen abverlangt. Diese Mobilität beeinflusst nicht nur die Menschen, die sich in Bewegung setzen, sondern auch alle um sie herum, und zwar an beiden Orten: in ihrer Heimat und in ihrer neuen Zielumgebung.

Jedoch gehen diese Begegnungen viel tiefer als das, was man auf der sichtbaren Ebene erkennen kann, - sie verursachen Persönlichkeitsveränderungen und ermutigen auch zu Lebensstilen, die eigentlich und ursprünglich nicht die eigenen sind. Sogar die eigene Sicht auf die primären zwischenmenschlichen Beziehungen und auch die eigene Praxis in dieser Hinsicht machen deutliche Veränderungen durch, wodurch eine neue eigene emotionale Umwelt entsteht. Es gibt Anforderungen und

⁵⁰ Yogendra Singh, Cultural Change in India: Identity and Globalization, p. 71-72

Erwartungen, bei deren Erfüllung man/frau angeblich kompetent für den Arbeitsmarkt wäre. BewerberInnen haben keine Wahl bei der Art der Arbeit, bei Arbeitszeitbedingungen und bei ihrem Lebensstil. Selbst der Name muss bei bestimmten Einstellungs-Kontexten geändert werden, um BewerberInnen anzupassen für eine Arbeit⁵¹. Yogendra Singh hebt das Zusammenspiel zwischen dem Globalisierungsprozess, der freien Marktwirtschaft, den Arbeitsplatzchancen und dem intellektuellen und emotionalen Prozess hervor, welches die gesamte Weltgesellschaft beeinflusst hat, besonders aber die sog. „sich entwickelnden“ Länder.

Er schreibt dazu:

Es sieht so aus, dass langsam eine gewaltige 'ideologische' Veränderung in unserer Gesellschaft geschieht. Es gibt einen deutlichen Sog in Richtung der Werte von Leistung und unternehmerischem Abenteuer. Mit dem Anwachsen weltweiter Netzwerke im Bereich der Ökonomie, der Konsummuster und der kulturellen Stile findet eine Wiederbelebung von Sehnsüchten statt. Das beeinflusst die Berufswahl von Menschen und auch ihre Wahrnehmung er Lebenswelt.⁵²

Die Trends der Globalisierung beeinflussen tiefgehend die lokalen Gesellschaften in den Werten hinter ihrem Lebensstil, ihren Einstellungen und Beziehungsmustern. Das ist Globalisierung. Der allumfassende Einfluss der Globalisierung auf lokale Gesellschaften ist von Wissenschaftlern jeder Forschungsrichtung

⁵¹ Arbeitskräfte, die für Call-Center von multinationalen Konzernen eingestellt werden, müssen ein rigoroses Training durchlaufen, bei dem es um die persönliche Erscheinung geht, um Kommunikation, die Stimme, um Techniken, die Person am anderen Ende der Leitung, ob in den USA oder in England, zu verstehen. Ihnen wird auch ein eigener Name „gegeben“, der so ist, dass sie damit für den Geschmack der Leute aus der westlichen Welt zurechtgemacht sind. Zum Beispiel musste eine meiner Klientinnen solch einen Namenswechsel über sich ergehen lassen, um ihre berufliche Kompetenz zu steigern! Natürlich hat das etwas mit interkultureller Kompetenz zu tun! Aus Sharmila Damedaran wurde ‚Sheila‘, sobald sie beruflich mit der Zielgruppe ihres Arbeitgebers zu tun hatte. Und was solch ein Namenswechseln für die Person bedeutet, dass sollte niemanden wirklich interessieren?

⁵² Yogendra Singh, Cultural Change in India: Identity and Globalization, p. 251

sehr breit diskutiert. Dies ist aber auch ein Interessensgebiet für Seelsorge-BeraterInnen, um kritisch wahrzunehmen, was im Leben von Menschen passiert, bzw. in ihren Gesellschaften, und um adäquate Methoden zu entwickeln, um Menschen zu erreichen. Auch TheologInnen und die Gruppe der theologischen ForscherInnen haben Gedanken darauf verwendet und den Einfluss dieses Prozesses auf das Leben der Menschen und auf ihre Beziehungen zu formulieren. Weiter gilt es aber auch zu fragen, was die Aufgabe der Pastoral-TheologInnen und BeraterInnen ist, wenn sie sich mit Fragestellungen beschäftigen, die sich aus dem interkulturellen Zusammenspiel zwischen jeweiligen Gesellschaften weltweit ergeben. Prof. J. Jayakiran Sebastian, Professor für Systematische Theologie am UTC in Bangalore/Indien, hat die Trends der Globalisierung und ihren Einfluss auf lokale Gesellschaften diskutiert. Er verweist dabei auf den Trend der globalen und lokalen Transformation. Er schreibt dazu⁵³:

An diesem Punkte müssen wir, die wir Partner in diesem Diskurs über Globalisierung sind, auf die vielfältigste Weise anerkennen, dass wir vielfältig die 'glokalisierten' Nutznießer jener „Belohnungen“ sind, die im 'Sonderangebot' sind.

Wenn wir auf unsere soziale und ökonomische Stellung schauen, dann spiegelt sich in unserer Kleidung, unseren Mitteln bei der Transformation, unserem Zugang zu Kommunikationswegen, unseren Zugriffsmöglichkeiten auf Information und Wissen das wieder, was wir geworden sind..... und wir sollten das „Glokale“ nicht außerhalb von uns selbst ansiedeln, sondern wir sollten uns selbst ehrlich und realistisch befragen und zu verstehen versuchen, wie wir am besten uns selbst weiter erlauben können, die Transformation mitzumachen...(und zu fragen) was die Transformation mit uns selbst macht im Blick auf unseren Glauben und unsere Lebenspraxis.“

Entfremdung inmitten von Globalisierung und ökonomischer Entwicklung ist ein Aspekt menschlicher Erfahrung, den niemand ignorieren kann. Die Nicht-Teilhabe der 'weniger bevorteilten' Menschen am Genuss des öko-

nomischen Fortschritts ist ein schwerwiegender interkultureller Fehler. Dieser Trend kann nur beziehungsmaßige Selbst-IsolationistInnen und emotionalen Tod hervorbringen. Entfremdung unter den Armen und Marginalisierten kann nicht dazu führen, dass sich Gesellschaften auf der Grundlage von Gerechtigkeit entwickeln.

Wie bringen wir unser interkulturelles Lernen ein in einen Versuch, die hier anstehenden Streitpunkte zu verstehen und sie kritisch und differenzierend wahrzunehmen?

Tsunami, Katrina, Rita, was kommt als nächstes... ?

Einige unerwartete und schmervolle Ereignisse der letzten Jahre haben das Ausmaß von Anspannung und Verunsicherung auf der ganzen Welt gesteigert, besonders in den westlichen Ländern. Sind wir noch sicher in unseren „befestigten Städten“? Naturgemachte Katastrophen und nicht-naturgemachte Katastrophen (von Menschenhand gemachtes Unheil) haben die Menschheit weltweit verstört in ihrer Erfahrung vom Umgang mit Leiden, Desorientierung, mit Verlusten und Hilflosigkeit, wie sie sich aus der Erfahrung dieser Naturkatastrophen ergaben: Tsunami, Katrina, Rita.. und was kommt als nächstes? Der Tsunami hat weite Küstengemeinden in vielen Teilen Asiens völlig zerstört. Hilfswillige Menschen aus Ost und West, von überall, haben direkt und kurzfristig mit Hilfsmaßnahmen reagiert. Jedoch gab es zu einer gewissen Zeit danach dann eine Diskussion darüber, dass die technologisch hoch entwickelten Länder entsprechende Warnungen hätten aussenden können und die Zerstörung und die Verluste hätten kontrollieren können.

Für viele Millionen in Asien bedeuteten diese Diskussionen rein gar nichts, weil sie mitten in Trauer waren, ihre Toten zählten, ihre Verletzungen behandeln mussten, sich an Notunterkünfte gewöhnen mussten und inständig auf weitere Hilfe warteten. Das Ausmaß, mit dem Katrina Verwüstungen in den USA anrichtete, weist aber auf ein ganz anderes Bild hin: Ob wir Informationen haben oder nicht, ob wir vorbereitet sind oder nicht, wir werden von der Hand „des Unerwarteten“ getroffen. Natürlich gab es dann bei Rita eine bessere Vorhersage! Was bedeutet aber dies alles? Sogar in den sichersten Plätzen, mit all ihren hochfortschrittlichen Technologien, sind wir nicht sicher, weil wir eben nicht die Herrschaftsgewalt

⁵³ J. Jayakiran Sebastian, "Security, Risk and the Consequences of Grace. Reading a Letter of Cyprian of Carthage in Today's Globalized World," in Joseph George (ed.) The God of All Grace: Essays in honour of Origen Vasantha Jathanna. Bangalore: Asian Trading Corporation and United Theological College, 2405, p. 220-21.

über die Kontrolle der Natur besitzen, obwohl es ja manchmal ganz tröstlich sein mag sich vorzustellen (was aber illusionär ist!), dass wir die Kontrolle über alles besitzen.

Seit dem 11. September besteht ein weltweites Interesse, Gewalt und Terrorismus aufzuspüren und zu bekämpfen. Soll das aber bedeuten, dass es keine Gewalt und total verstörende Szenen auch vor dem 11. September gegeben hätte? Aber auch wenn es das alles vorher gab, so hat die Weltgemeinschaft (die Spezialisten für 'psychische Gesundheit' eingeschlossen!) dem aber nie die gebührende Aufmerksamkeit gegeben! Die asiatische Welt hat Gewalt und Terrorismus auf viele Weise miterlebt und erfahren. Indien hat die Weltgemeinschaft oft beschworen, an der Tiefe der Leiderfahrungen Anteil zu nehmen, wie sie durch religiösen Fundamentalismus, Gewalt und Terror in Indien passierten. Zwischen 1995 und 2001 gab es in den USA (ich war zu der Zeit dort) über ein Dutzend Vorfälle mit Waffengewalt an Schulen, bei denen es Tote gab und bei denen Paniksituationen an den Schulen und in den örtlichen Gemeinden ringsum entstanden. Hat die Weltgemeinschaft da etwa hingehört? Haben alle im Arbeitsbereich von psychischer Gesundheit und in der Seelsorge da etwa hingehört? Ich bezweifle das sehr! Gewalt ist immer sehr verstörend und man/frau muss Gewalterfahrungen bearbeiten, mit Hilfe der Einsichten der Tiefenpsychologie.

Wie können wir die Probleme von Aggression, Gewalt und Terrorismus angehen, ohne dass wir im tieferen Sinne einen interkulturellen Dialog führen, ohne Lernen mit Respekt und Aktionen auf der Basis von differenzierender Wahrnehmung?

Indien hatte serienweise Naturkatastrophen im letzten Jahrzehnt, die Verwüstungen und Schäden anrichteten, sowohl bei Einzelpersonen als auch bei örtlichen Gemeinschaften und dem ganzen Staat. Indien hat in gleicher Weise viel unter Gewalt und Terrorismus gelitten. In unserer Diskussion ist einer der kontextbezogenen Punkte, wie man/frau professionelle Hilfe anbieten kann mitten in Zerstörung und Tod. Ob es nun die Hilfsmaßnahmen im Umfeld von Naturkatastrophen sind oder ob es darum geht, Menschen, die durch Gewalt und Terror traumatisiert worden sind, zu versorgen, es ist ein gewisses Niveau des interkulturellen Engagements vorhanden, des Teilens und der Verbundenheit miteinander. Menschen bei

emotionaler Verwirrung zu helfen und zu stärken, die 'weniger Bevorteilten' zu unterstützen und die, die sich in Selbstisolierung geflüchtet haben, wieder in Beziehungsfelder, in das normale Leben, hineinzubringen dass sind unabdingbare therapeutische Ziele, besonders von einem indischen Szenario aus.

Auf diesem Hintergrund also mache ich hier die folgenden Darlegungen zu einem Ansatz für pastorale Beratung.

Eine Untersuchung über Grundmuster pastoraler Therapie in Indien

Alle Praxis im Bereich von Seelsorge-Beratung in Indien ist in hohem Maße durch die Ansätze der westlichen Klinischen Seelsorge-Ausbildung und der Seelsorge-Beratung beeinflusst worden. Aus meiner Sicht trugen verschiedene Faktoren zu diesem westlichen Einfluss unter indischen KollegInnen mit dem beruflichen Schwerpunkt „Seelsorge“ bei. Westliche Missionare mit einer Spezialisierung in Seelsorge-Beratung praktizierten diese nicht nur, sondern sie bildeten auch Seelsorge-BeraterInnen in Indien aus, und das sicherlich im Rahmen ihres eigenen kulturellen Hintergrundes und Trainings. Diejenigen aus Indien, die auch höhere Ausbildungsstufen der im westlichen Kontext üblichen Ausbildungssysteme für Seelsorge-Beratung durchlaufen konnten, kamen zurück mit dem, was sie „neu“ gelernt hatten, ohne aber adäquate Werkzeuge für eine kritische, differenzierende Prüfung der Stichhaltigkeit des Gelernten zu haben, wenn es darum geht, indische Realitäten zu verstehen. Die benutzte Literatur in der klinischen Seelsorge-Ausbildung und in der Seelsorge-Beratungspraxis in Indien ist auch weitgehend aus dem Westen. Kurzum: der therapeutische Trend im Westen hat die KollegInnen in Indien mit einer Spezialisierung in Seelsorge-Beratung deutlich beeinflusst.

Auf dem Hintergrund dieses Kontextes möchte ich verschiedene Trends und Grundmuster beleuchten, wie es sie unter Seelsorge-BeraterInnen gibt, egal ob sie entsprechende Zusatzqualifikationen haben oder nicht. Dies ist sehr ähnlich dem, was auch beschrieben wird, wo im Westen die historischen Grundmuster von Seelsorge-Beratung beschrieben werden.

Bei seiner Beschreibung von ‚kulturell wohlinformierten Praktiken‘ in der Seelsorge-

Beratung gibt Prof. Emmanuel Y. Lartey, Emory Universität, Atlanta, USA, einen historischen Überblick über die verschiedenen Grundmuster, die die Berufswelt in Seelsorge-Beratung beeinflusst haben. Er beschreibt dort im Einzelnen vier verschiedene Grundmuster, wobei er sich auf die Arbeiten von John Patton und Nancy J. Ramsay stützt. Sie scheinen die ganze theoretische und praktische Breite der Arbeit mit seelsorge-beraterischem, psychotherapeutischem Schwerpunkt abzudecken. Diese Grundmuster sind das klassisch-klerikale, das klinisch seelsorge-beraterische, das gemeinwesenbezogen-kontextuelle, sowie das interkulturelle⁵⁴.

Das **klassisch-klerikale Grundmuster** spiegelt das traditionell-theologische Verständnis und entsprechende Praxis pastoraler Therapie wieder, wobei dieses Grundmuster seinen Schwerpunkt rings um die ordinierten Personen hat, die dieses Angebot bereithalten. Bei diesem Ansatz betrachten die Seelsorge-Gebenden und die Seelsorge-Empfangenden den Prozess in erster Linie als einen religiösen: ein religiöser Kontext, religiöse Ausführende und religiöse Hilfsquellen.

Dieser Ansatz scheint die Idee zu fördern, dass religiöse Erfahrungen zu einem therapeutischen Prozess führen können. Man kann ihn unter den PraktikerInnen mit und ohne Zusatzqualifikation als ein therapeutisches Vorhaben finden. Die römisch-katholische Kirche, die orthodoxe, ein großer Teil der protestantischen Großkirchen und auch der Freikirchen hängt dieser Praxis an. Spirituelle Erneuerung, Erlösungserfahrungen und geistige Gesundheit: all das ist bei diesem Ansatz miteinander verwoben. Auch wenn dieser Ansatz gelegentlich den Gemeinschaftsbezug mit ins Auge nimmt, ist er doch hauptsächlich individuell und 'spirituell' ausgerichtet und lässt dabei die Einbeziehung kontextueller Realitäten und die Einbeziehung eines adäquaten Ansatzes für 'nicht-religiöse' Problembereiche des Lebens vermissen.

Das **klinisch-seelsorgliche Grundmuster** ist in erster Linie durch moderne westliche

(zumeist individuum-zentrierte) psychologische Theorien und therapeutische Praktiken beeinflusst. Lartey weist zu Recht darauf hin, dass dies Modell in großem Umfange die westliche pastoral-psychotherapeutische Praxis beeinflusst hat⁵⁵. Man kann den Einfluss dieses Modells als vorherrschend in der klinischen Seelsorge-Ausbildung ansehen, in der Seelsorge-Beratungs-Ausbildung und in der jeweiligen Praxis. Bei diesem Ansatz wird der Versuch gemacht, Psychologie und Theologie zu integrieren, wobei aber doch der einen den anderen Partner überragt. Der Einfluss der Psychologie ist bei diesen Ansätzen viel größer als theologische Einsichten. Das führte zu einer Überidentifikation mit der Psychologie, während man die theologische Basis verlor und die Hilfsquellen aus der Glaubensgemeinschaft für Seelsorge und Beratung ausließ. Die Zentren für Seelsorge-Beratung, ob von Kirchen oder anderen Rechtspersonen getragen, stellten sich in Indien fast immer so dar, dass sie eben dieser Linie des klinisch-seelsorglichen Grundmusters folgten. Diese Ansätze sind in hohem Maße individuum-zentriert und haben im Blick, die Persönlichkeit zu stärken. Daher sind sie sehr stark innerpsychisch und weniger besorgt um die äußeren Realitäten, in denen die jeweilige Person lebt und die anderen, die sich mit dieser Person leiden.

Das **gemeinwesenbezogen-kontextuelle Grundmuster** entwickelte sich als eine Reaktion gegen 'Klerikalisierung', 'Klinikalisation' und Individualisierung⁵⁶ in der Seelsorge-Beratung und hat seine Zielrichtung darin, den Aspekt der Gemeinwesenbezogenheit in die Seelsorge und Beratung einzubringen. Dieser Ansatz erkennt nicht nur an, dass das Gemeinwesen der Kontext ist, in dem pastorale Dienste geschehen und angenommen werden. Dieser Ansatz gibt auch der kulturellen, ökonomischen, politischen und sozialen Umwelt und daraus entstehenden Einflüssen auf die leidende Person eine elementare Aufmerksamkeit. Während dieser Ansatz eine radikale Veränderung für Seelsorge und Beratung vorschlägt, verfehlt er es, die Dynamik menschlicher Erfahrung in ihrer Ganzheitlichkeit in den Blick zu bekommen. Er lässt auch eine globale, universale Perspektive beim Verstehen von Problemen vermissen, sowie eine 'praktische' Weisheit, die persönliches Wachstum integ-

⁵⁴ Emmanuel Y. Lartey, "Widening the Scope, increasing the depth: Developing culturally informed practices of pastoral care and counseling." A paper presented at the 8th Asia Pacific Congress on Pastoral Care and Counselling, Hong Kong, August 200. pp. 8-12

⁵⁵ Ibid., p. 10

⁵⁶ Ibid.

riert, sowie auch die Einsichten der Tiefenpsychologie. Das alles wird evident in der Formulierung einer Reihe von „neuen Theologien“ in Indien, die Befreiungs-Theologie eingeschlossen. Es gibt dort keinen Raum, die klassisch-pastoralen Elemente in therapeutische Aktionen zu integrieren. Was es ist, das die Entwicklung solcher Ideologien dahingehend hindert, dass sie wahrhaftig erfahrungsbezogen werden, dass ist eine ernsthafte Anfrage an alle Berufsgruppen, aber ganz besonders für Seelsorge-BeraterInnen.

Das interkulturelle Grundmuster:

Es benutzt zwar das gemeinwesenbezogen-kontextuelle Grundmuster, geht aber über die unmittelbaren Gemeinschaften hinaus, um Probleme ansprechen zu können, die die weltweite Gemeinschaft betreffen. Diese Perspektive spricht Fragestellungen an, die sich auf Rasse, Geschlecht, Kasten, Klassen, Armut und Minderheitenkämpfe beziehen. Sie kritisiert den therapeutischen Arbeitseinsatz dafür, dass er eine Sache auf der Seite der Privilegierten ist und dass er schweigt, wo es um die Probleme der Minderheiten, der Frauen oder der Ausgegrenzten geht. Wie das letzte Grundmuster oben analysiert dieses Grundmuster die sozialen, ökonomischen und politischen Strukturen mit Blickrichtung darauf, wie man/frau für Gerechtigkeit für alle eintreten kann. Während es sich aber auf die Probleme der Weltgemeinschaft konzentriert, verfehlt es die Stärken der früheren Ansätze und auch die Anziehungskraft, die diese Ansätze bei den Menschen haben, besonders das klassisch-klerikale Modell.

Obwohl man diese Grundmuster schon aus der Geschichte ableiten kann, ist jedes immer noch und bis heute in der einen oder anderen Form geläufig. Jedes hat hervorragende Elemente, die für Seelsorge-BeraterInnen mit all ihren Zusatzqualifikationen gute Hilfe leisten könnten. Der Trend, ein Grundmuster zu übernehmen, aber die anderen zu verwerfen, bedeutet, die Menschen, die den anderen anhängen, zurückzuweisen. Es gibt eine Notwendigkeit zur Integration – zu einer Integration, die ein „In-Ordnung-Bringen“ der Pole schafft: Tradition und Moderne, Laien und Ordinierte, Religiöse und Nicht-Religiöse, das Lokale und das Globale, das professionelle und das 'nicht-professionelle' Arbeiten, die Gläubigen und die 'Nicht-Gläubigen', die 'Entwickelten' und die 'Weniger-Entwickelten', damit daraus ein solider Ansatz für pastorale Praxis entsteht. Wer

wahrhaft interkulturell ist, wird von allem lernen, um die Menschen Gottes zu bereichern und ihnen zu dienen: er/sie wird anstiften zum Heilen, Unterstützen, Anleiten, Versöhnen, Fördern und Befähigen von Menschen, die Gottes Menschen sind - in allen Gemeinschaften und Glaubensgruppen.

Es geschieht in diesem Kontext, dass ich vorschlage, dass die „Strategisch-analytische pastorale Therapie“ sich mit kontextuellen und interkulturellen Problemstellungen und Anliegen befasst. Wir sind in vieler Hinsicht unterschiedlich: in Tradition, Sprache, Glauben, Essen, Kleidung, Werten, Einstellungen, Verhalten und Beziehungsmustern. Von manchem Gesichtspunkt aus sind wir nicht gleich und nicht gleichartig. Wir sind so stark und unachgiebig darin, dass wir das nicht gerne radikal verändern möchten, was wir als das Gute glauben, als das Ideale und als das „letztlich Gültige“.

Obwohl wir oft von „Einheit in der Verschiedenheit“ reden, praktizieren wir „Verschiedenheit in der Verschiedenheit“ - ohne dass wir den Wert und die Stärke von Verschiedenheiten erkennen. Vielfalt und Verschiedenheiten können unsere Stärke und unsere Hilfsquellen sein. Werden uns unsere interkulturellen Erkundungen gegenseitig und die Menschengemeinschaften im Weiteren ermutigen, dass wir unseren Frieden machen können mit der Vielfalt in unseren Verschiedenheiten, ja dass wir sie sogar ganz als Stärke nutzen können?

Was wir bei unseren therapeutischen Bemühungen brauchen, ist ein strategisch-analytischer pastoral-therapeutischer Ansatz, innerhalb dessen es respektvolle Interaktionen gibt, ein „Voneinander-Lernen“ und die gemeinsame Bemühung darum, das Leben in der Weltgemeinschaft besser zu machen, für Individuen, Gemeinwesen und verschiedenartige Gruppen.

Von der therapeutischen Gemeinschaft zu Gemeinschaften der umsichtigen Sorge

Während Integrität und Professionalität in der Seelsorge-Beratung erhalten bleiben müssen, ist es nötig, dass Seelsorge-BeraterInnen ihre Professionalität ausweiten müssen, damit sie auch Bedürfnisse von Familien, Gruppen und ganzen Gemeinwesen abdecken können. Darum müssen Handlungsmuster von Seelsorge und Beratung über den Gesprächsraum hin-

ausreichen, wo zumeist mit individuellen Therapiesitzungen gearbeitet wird. Die kontextuellen Realitäten, die Gruppendynamiken, der ideologische Prozess und die Herausbildung von Persönlichkeit, all das fordert die in der Seelsorge-Beratung Arbeitenden heraus, nicht nur die Arbeit mit Individuen unter Stress (innerpsychisch oder zwischenmenschlich) als Arbeitsfeld zu sehen, sondern auch [*sc.: die Arbeit mit*] Gemeinwesen, religiösen Gruppen und der Gesamtgesellschaft. Programme und Prozesse, die zur Wohlfahrt aller beitragen, sollten ein Auftrag aller Hilfsgemeinschaften und aller in den helfenden Berufen sein. Das ist ein Gebiet von großer Bedeutung, wenn es darum geht, die Vitalität der Glaubensgemeinschaften zu fördern und die Fülle Gottes zu erfahren, wie sie sich in den kulturellen Erfahrungen aller erschließt und wie sie kritisch-differenzierend wahrnehmen lehrt, was Lebenspendend ist und was Leben-zerstörend ist.

Meiner Meinung nach ist das auch der Rahmen, vor dem wir einen Wechsel ins Auge

fassen sollten von 'therapeutischen Gemeinschaften' hin zu 'Gemeinschaften, die Umsicht zeigen/Sorge tragen'. Wie soll sich eine solche Erfahrung herausbilden, wenn wir Seelsorge-BeraterInnen uns nicht in interkulturelle Wechselspiele und Dialoge einlassen? Wie kann das alles wahr werden, wenn alle, die in den pastoralen Berufsfeldern arbeiten, sich nicht auf einen Dialog einlassen zwischen dem, was sie in ihrer Beratungs-Ausbildung gelernt haben, und dem, was im Alltagsleben der Menschen geschieht, - und wenn sie nicht so die Alltagskultur der Menschen mit der Beratungs-Kultur in einen Dialog bringen.

Unser Engagement für den Dialog, für Lernen und Handeln sollte uns dazu bringen, eine andere Art von Seelsorge-BeraterInnen zu werden – und uns wegzubewegen von dem Beratungsprogramm „Sich-Wohlfühlen“ zu den wirklichen Bedürfnissen der Allgemeinheit.

Dr. Joseph George ist Professor im “Department of Christian Ministry” (Abteilung für Pfarramtsstudien) an dem United Theological College, Bangalore, Indien. Gegenwärtig ist er auch Leiter des Arbeitsbereiches und Sekretär der “UTC Society“. Neben seinen Lehrverpflichtungen ist er engagiert in Seelsorge-Ausbildung und pastoralpsychologischen Diensten. Er ist auch Präsident der Indischen Vereinigung der Seelsorge-Berater. Kontakt über: jgeor02@gmail.com oder jgeo@hotmail.com

Bibliografie:

Augsburger, David W. Pastoral Counseling Across Cultures. Philadelphia: he Westminster Press, 1986.

Frank, Jerome D. & Julia B. Frank. Persuasion and Healing: A Comparative Study of Psychotherapy. Baltimore: The John Hopkins University Press, 1991.

Roland, Alan. Cultural Pluralism and Psychoanalysis: The Asian and North American Experience. New York: Routledge, 1996.

Sebastian, J. Jayakiran, "Security, Risk and the Consequences of Grace: Reading a Letter of Cyprian of Carthage in today's Glocalised World."

In: Joseph George (ed) The God of All Grace: Essays in honour of Origen Vasantha Jathanna. Bangalore: UTCIATC, 2005.

Singh, Yogendra. Culture Change in India: Identity and Globalization. Jaipur: Rawat Publications, 2000.

Stearns, Herbert. Psychotherapy with the Orthodox Jew. New Jersey. Jason Aronson Inc., 1994.

Sue, Derald Wing. Counseling the Culturally Different.- Theory and Practice. New York: John Wiley & Sons, 1981.