



## RELIGIONEN IM DIALOG:

Zusammenarbeit in interkultureller und interreligiöser Seelsorge

Beiträge aus dem 30. Internationales Seminar für  
interkulturelle und interreligiöse Seelsorge und Beratung

WIEN / VIENNA 2018

ISSN: 143-8962

Nr. 28

**Intercultural Pastoral Care and Counselling**  
**Interkulturelle Seelsorge und Beratung**

**Interkulturelle  
Seelsorge  
und Beratung**

**Intercultural  
Pastoral Care  
and Counselling**

Magazine of the

Society for Intercultural  
Pastoral Care and  
Counselling, SIPCC

**Nr. 27:  
RELIGIONEN  
IM DIALOG:**

Zusammenarbeit  
In interkultureller  
und interreligiöser  
Seelsorge

Düsseldorf April 2019

Herausgeber und  
Layout:  
Helmut Weiß

SIPCC  
Friederike-Fliedner-Weg 72

D - 40489 Düsseldorf

Tel.: + 49 (0)211-4790525  
Fax: + 49 (0)211-4790526

**www.sipcc.org**  
E-Mail:  
helmut.weiss@sipcc.org

ISSN: 1431- 8962

## RELIGIONEN IM DIALOG:

### Zusammenarbeit in interkultureller und interreligiöser Seelsorge

Einleitung S. 4

#### TEIL I

**Prof. Dr. Susanne Heine** S. 6

**Aus ganzem Herzen für die Menschen  
Seelsorge und Krisenbewältigung aus christlicher Sicht**

#### Reflexionen

*Rabbi Daniel Smith* S. 22

*Prof. Dr. Cemal Tosun* S. 25

**Dr. Willy Weisz** S. 28

**Flüchtlinge und andere Fremde  
Jüdische Zugänge von der Bibel bis ins 21. Jahrhundert**

#### Reflexionen

*Prof. Dr. Abdelmalek Hibaoui, Tübingen* S. 34

**Prof. Dr. Abdullah Takim** S. 38

**Heilung und Heil für Körper und Seele aus  
islamischer Sicht**

#### Reflexionen

*Dr. Willy Weisz* S. 48

*ThDr. Miriam Szókeová, PhD.* S. 51

#### TEIL II

**Dr. Daniël Johannes Louw** S. 53

**Anmerkungen zum interkulturellen und interreligiösen  
Dialog in Seelsorge**

**Dr. Daniël Johannes Louw** S. 57

**Ganzheitliches Heilen und Helfen  
Zur Anthropologie einer Hermeneutik für  
interkulturelle und interreligiöse Seelsorge**

**Kooperationspartner** S. 74

## WIEN / VIENNA 2018

30. Internationales Seminar für Interkulturelle und interreligiöse Seelsorge und Beratung

### **RELIGIONEN IM DIALOG: Zusammenarbeit in interkultureller und interreligiöser Seelsorge**

Der *Dialog der Religionen* und Weltanschauungen wird in unserer Zeit sowohl lokal wie auch global immer nötiger. Der religiöse und weltanschauliche Pluralismus fordert heraus, unterschiedliche Menschen und ihre Sinn- und Deutungssysteme kennen zu lernen. Auf diese Weise können wir Ängste voreinander abbauen, die eigene Identität klären und Räume für Dialoge in der Vielfalt der Meinungen, Lebensweisen und religiösen Überzeugen schaffen. Dies gelingt nicht ohne einen gemeinsamen gleichberechtigten, respektvollen und kritischen Austausch, der die Liebe zum eigenen Glauben und zur eigenen Überzeugung deutlich werden lässt, fremde Einstellungen würdigt und Unterschiede und Gemeinsamkeiten in Begegnungen wieder neu entdeckt. „Religionen im Dialog“ ist immer ein Gespräch und ein Miteinander von konkreten Personen, denn Religion oder bestimmte Lebenseinstellungen gibt es nur im Vollzug - in der Umsetzung und in den Verhaltensweisen von Menschen.

Das Thema dieses Seminars war „*Religionen im Dialog: Zusammenarbeit in interkultureller und interreligiöser Seelsorge*“. Wie der Titel sagt, ging es um Austausch der verschiedenen Religionen und Weltanschauungen in Bezug auf die *Sorge um die Menschen* mit ihren physischen, seelischen und spirituellen Bedürfnissen und Nöten. *Praxis, Bildung* und *Forschung* in Seelsorge im Kontext der jeweiligen Gesellschaften, Religionen und Weltanschauungen wurden beleuchtet, um miteinander zu lernen und einander zu zeigen, was Menschen an ihrem Glauben und Überzeugungen lieben und welche Ressourcen fürs Leben dort zu finden sind. Der Schwerpunkt lag auf christlicher, jüdischer und islamischer Seelsorge mit ihren Grundlagen und Vollzügen, aber auch andere Ansätze der Lebenshilfe bekamen so weit wie möglich Raum.

## Einleitung

In diesem Heft der Schriftenreihe „Interkulturelle Seelsorge und Beratung“ werden im TEIL I die Aufsätze und Reflexionen aus dem Seminar dokumentiert. Es wird deutlich, dass der gemeinsame Dialog von sehr unterschiedlichen Seiten angegangen wird. Bei der Vorbereitung wurde bewusst darauf verzichtet, den Referierenden Vorgaben zu machen, um eine jeweilige spezifische Sichtweise zur Darstellung zu bringen. Der Dialog sollte aber durch Reflexionen von Personen aus anderen Religionen angeregt werden. Ob dies gelungen ist, bleibt den Leserinnen und Lesern vorbehalten.

Den Beginn im Seminar bildete *Frau Professorin Susanne Heine* von der Evangelisch Theologischen Fakultät in Wien mit einem Gang durch die Geschichte der christlichen Seelsorge, die jahrhundertlang mit Sünde, Beichte und Kirchengenossenschaft verbunden war. Eine neue Orientierung bekam Seelsorge durch die Erkenntnisse der Psychologie und anderer Humanwissenschaften, die deutlich machten, dass Glaube unverfügbar ist und Seelsorge von zwischenmenschlicher Beziehung lebt. Von hier aus sieht sie Möglichkeiten, interreligiöse Seelsorge zu entwickeln.

*Rabbi Daniel Smith* aus London hebt in seinen Reflexionen aus jüdischer Sicht hervor, wie wichtig der Verzicht auf moralisches Urteilen ist, gerade auch gegenüber Menschen mit verschiedenen sexuellen Orientierungen.

*Professor Cemal Tosun* aus Ankara, Türkei, ein muslimischer Theologe und Religionspädagoge, setzt sich von einem christlichen Verständnis von Seelsorge ab, die von Sünde und Beichte ausgeht, kann aber dann doch Seelsorge als eine spirituelle zwischenmenschliche Hilfe bezeichnen, die die Stärkung der Herzen bezweckt, und das Herz umfasst Vernunft und Herz.

Nach einer christlichen Einführung kam eine jüdische Stimme zu Wort. *Dr. Willy Weisz* aus Wien, der aktiv in der Krankenhausseelsorge mitarbeitet, beschäftigte sich mit Flüchtlingen und anderen Fremden aus biblischer Sicht. Die Bibel zeichnet ein differenziertes Bild von Fremden und pauschalisiert nicht. Da gibt es Fremde als „Götzendiener“, die für das Volk Israel gefährlich werden, und Fremde, die mit Israeliten zusammenwohnen und geachtet werden. Auf jeden Fall liebt Gott die Fremden und ihnen gilt die Fürsorge der Menschen, denn sie leben in schwierigen Lebenssituationen.

Auf diese Ausführungen antwortete *Professor Dr. Abdelmalek Hibaoui* von der Universität Tübingen, der einen Lehrstuhl für islamische Seelsorge innehat. Er unterstreicht, dass im Islam Fremde die gleichen Rechte und Pflichten haben wie Muslime, und weist darauf hin, dass Nächstenliebe ein wesentlicher Bestandteil des Islam ist. An Gott glauben und Gutes tun gehören unauflöslich zusammen.

Daran knüpft *Professor Dr. Abdullah Takim* vom Islamischen Theologischen Institut der Universität Wien in seinem Vortrag zu „Heilung und Heil für Körper und Seele aus islamischer Sicht an. Für den Islam, so führt Abdullah Takim aus, speist sich das ganzheitliche Menschenbild aus dem Verständnis von Heilung, Heil und dem Heiligen – also der Unterwerfung unter die Allmacht Gottes. Krankheit wird als Prüfung verstanden, die auf die Vervollkommnung des Menschen abzielt und zu Gott hinführen will. Die Sorge für Körper und Seele liegen in der Verantwortung der Menschen. Der Besuch bei Kranken ist Pflicht von Muslimen. Mit kurzen Ausführungen zu muslimischer Krankenhaus- und Gefängnisseelsorge gibt der Autor konkrete Hinweise, wie in diesen Bereichen Seelsorge aussehen kann und soll.

Noch einmal kommt in den Reflexionen zu dem Vortrag von Prof. Takim *Dr. Willy Weisz* zu Wort. Auch er unterstreicht die Bedeutung des Krankenbesuchs, der durch den Besuch der drei Männer nach der Beschneidung Abrahams, also auf dem Krankenlager, begründet wird (Gen. 18,1). Ein Unterschied zum Islam aber sieht er darin, dass Krankheit nicht als Prüfung zur Vervollkommnung dient. Da aber menschliches Leben heilig ist, was in der Ebenbildlichkeit Gottes begründet liegt, ist es äußerst schützenswert und deshalb muss alles getan werden, Gesundheit zu erhalten oder wiederherzustellen.

*Dr. Miriam Szőkeová*, eine Theologin aus der Tschechischen Republik, die lange Zeit als Krankenhausesorgerin gearbeitet hat und nun in der Diakonie tätig ist, geht in ihren Reflexionen über Heilung und Heil aus christlicher Perspektive vor allem auf das Gebet als Kommunikation mit Gott ein. Erst durch Gebet lässt sich erfahren, ob Krankheit Gutes bewirkt, ob dahinter eine zerstörerische Macht steckt oder ein Geheimnis bleibt. Auf jeden Fall ist der christlichen Gemeinde aufgetragen, Kranke zu besuchen und mit ihnen zu beten.

Im TEIL II hat uns *Professor Daniel Johannes Louw*, ein weltbekannter praktischer Theologe und Pastoralpsychologe aus Südafrika, der auch Mitglied im *Academic Network* von SIPCC ist, zwei Beiträge zur Verfügung gestellt, die nicht vorgetragen wurden, aber in enger Verbindung mit unserem Seminarthema stehen. Es sind einmal *Anmerkungen zum interkulturellen und interreligiösen Dialog in Seelsorge*, die zu einer „interpathetischen“ Seelsorge führen und ein Aufsatz zu ganzheitlichem Heilen und Helfen. Daniel Louw entwickelt eine Hermeneutik für interkulturelle und interreligiöse Seelsorge aus einer ganzheitlichen spirituellen Anthropologie.

Allen Autorinnen und Autoren sei herzliches gedankt für die Mitarbeit. Ein herzlicher Dank geht auch an *Sabine Temme*, die erlaubt hat, Fotos von dem Seminar in diesem Heft zu verwenden. Das Copyright für die Bilder bleibt bei ihr.

Übersetzungen wurden mit DeepL.com hergestellt und von mir überarbeitet.

*Helmut Weiß*

## TEIL I

### **Aus ganzem Herzen für die Menschen** Seelsorge und Krisenbewältigung aus christlicher Sicht

*Prof. Dr. Susanne Heine*

Praktische Theologie und Religionspsychologie  
Evangelische Theologische Fakultät, Universität Wien



Abstract

*Jahrhundertlang war die Seelsorge mit Sünde, Beichte und Kirchenzucht verbunden. Neben amtlichen Verfahren entstand das private Gespräch, das teils zur sakramentalen Buße wurde (Römische Kirche), teils privat blieb (Reformation). Die wissenschaftliche Psychologie brachte ab Ende des 19. Jh. eine grundlegende Wende, ließ die Seelsorger/innen ihre Menschenkenntnis verfeinern und auch unverschuldete Krisen wahrnehmen. Da der Glaube unverfügbar geschenkt wird, verzichtete die Seelsorge darauf, Glauben vermitteln zu wollen. Im interreligiösen Gespräch, das die Glaubensgewissheit der Beteiligten respektiert, lassen sich seelsorgerliche Konzepte entwickeln, die dem jeweiligen Selbstverständnis entsprechen.*

#### **1. Die reine Gemeinde**

Die ganze Bibel ist durchzogen vom Ruf zur Umkehr, die auch in der Predigt Jesu eine zentrale Rolle spielt. Die Menschen sollen erkennen, dass sie auf dem falschen Weg sind, wenn sie nicht auf Gottes Weisungen hören und damit anderen und auch sich selbst Schaden zufügen. Wer wirklich im Herzen erkennt, in die Irre zu gehen, fühlt das auch und empfindet Scham und Reue. Dazu aber muss das Herz frei sein von Ausreden und Selbstrechtfertigung, und das wird möglich durch das Vertrauen in die Barmherzigkeit Gottes und den Zuspruch der Vergebung. Daher verbindet der von Jesus überlieferte Satz beides: „Kehrt um und glaubt an die frohe Botschaft“ (Mk 1,15). Erkennen, fühlen und vertrauen sind ein- und derselbe Akt. Damit kann

ein neues Leben beginnen.

Christ und Christin wurde damals, wer sich den Umkehrruf Jesu zu Herzen nahm und bereit war, Jesus durch Höhen und Tiefen nachzufolgen. Das christliche Leben begann mit einer Konversion, die sich nicht wiederholen ließ. Noch in den 80er/90er Jahren hält der Brief an die Hebräer fest: „Denn unmöglich ist es, zur Umkehr zu bringen, die einmal erleuchtet worden sind, himmlische Gabe geschmeckt und Anteil bekommen haben am heiligen Geist, die das gute Wort Gottes und die Kräfte der kommenden Welt geschmeckt haben und dann abgefallen sind – unmöglich ist es, diese zu einer erneuten Umkehr zu bewegen“ (Hebr 6,4-6).<sup>1</sup>

Durch die Taufe erfolgte die Eingliederung der Bekehrten in die Gemeinde, und die Gemeinden sollten ein öffentliches Zeichen sein für das neue Leben, das sich vom bösen Treiben in der Welt unterscheidet. „Ihr wisst, dass die Herrscher ihre Völker unterdrücken und die Großen ihre Macht gegen sie einsetzen. Unter euch soll es nicht so sein, sondern: Wer unter euch groß sein will, sei euer Diener“ (Mt 20,25-26; vgl. Mk 10,42-43). Wie es in einer christlichen Gemeinde zugeht bzw. zugehen sollte, schildert die Apostelgeschichte: „Sie aber hielten fest an der Lehre der Apostel und an der Gemeinschaft, am Brechen des Brotes und am Gebet. [...] Alle Glaubenden aber hielten zusammen und hatten alles gemeinsam; Güter und Besitz verkauften sie und gaben von dem Erlös jedem so viel, wie er nötig hatte.“ Sie waren einträchtig und priesen Gott (Apg 2,42-46).

Aber so ideal wie in dieser Schilderung war das Leben in den ersten christlichen Gemeinden nicht. Es gab Streit – in Antiochien oder Korinth zwischen verschiedenen Parteien, die einander auszustechen versuchten, wie aus den Briefen des Apostels Paulus hervorgeht. Wer das Wort „Seelsorge“ in der Bibel sucht, wird nichts finden, denn damals stand die Reinheit der Gemeinde im Mittelpunkt. Dies setzte freilich die Reinheit ihrer Mitglieder voraus, die keine Schuld auf sich laden durften, vor allem: nicht vom Glauben abfallen, nicht morden und nicht die Ehe brechen. Sollte jemand schuldig werden, dann hatte die Gemeinde die Vollmacht zurechtzuweisen oder auszuschließen. Nach Matthäus ist der erste Schritt eine Ermahnung unter vier Augen, nützt das nichts, sollen Zeugen für das schuldhafte Handeln herbeigeholt werden, um den Schuldigen zur Buße zu bewegen. Nützt auch das nichts, kommt die Sache vor die ganze Gemeinde. Hört der Schuldige auch nicht auf die Gemeinde, wird er ausgeschlossen (Mt 18,15-17).

In Korinth hat Paulus vom Ausschluss Gebrauch gemacht in Bezug auf einen Mann, der mit seiner Stiefmutter sexuellen Umgang pflegte. Dabei unterscheidet er zwischen außerhalb und innerhalb der Gemeinde, denn die Christen und Christinnen müssten „aus der Welt auswandern“, wenn sie den Umgang mit Unzüchtigen, Räubern oder Götzendienern vermeiden wollten. Hingegen gilt innerhalb der Gemeinde: „Ihr sollt keinen Umgang haben mit jemandem, der sich Bruder nennt und dabei Unzucht treibt oder Besitz rafft, die nichtigen Götter verehrt,

---

<sup>1</sup> Alle Bibelzitate: Zürcher Bibel 2007.

andere beschimpft, trinkt oder andere beraubt.“ Mit dem Bild, „dass ein wenig Sauerteig den ganzen Teig durchsäuert“ warnt Paulus und betont die Vollmacht der Gemeinde, sich rein zu halten, während die da draußen Gott richten werde (1Kor 5:9-13).

Strenge Regeln, die sich aber nicht durchhalten ließen. Im 2. Jahrhundert plädierte der lateinische Kirchenvater *Tertullian* im Falle von Verfehlungen für die Möglichkeit einer zweiten und letzten Umkehr, die aber als öffentlicher Bußakt vor der Gemeinde vollzogen werden musste mit einem öffentlichen Schuldbekennnis, durch sichtbare Bußleistungen (*satisfactio*) und einen temporären Ausschluss vom Abendmahl. Aber bereits Tertullian wusste um die problematischen Seiten dieser Praxis: Weil sie ihre öffentliche Bloßstellung und die überhebliche Schadenfreude der Mitchristen als Verletzung ihres Ehrgefühls fürchten, behalten die Schuldigen ihre Vergehen lieber für sich.<sup>2</sup> Solches war offenbar der Fall, sonst würde Tertullian nicht davon schreiben. Dies wirft die Frage auf, ob es eine „reine Gemeinde“ überhaupt geben kann. Jedenfalls gab es sie nicht mehr, als ab dem 4. Jahrhundert das Christentum auf dem Weg zur Staatsreligion war. In einem christlichen Staat bildeten die Gemeinden keine alternative Gegenwelt mehr, und die Praxis der Exkommunikation wurde zum Mittel der Verfolgung Andersgläubiger durch eine machtvolle Weltkirche.

Was wir heute unter Seelsorge verstehen, bringt *Jürgen Ziemer* auf zwei Sätze: „Es geht um einen kommunikativen Vorgang zwischenmenschlicher Hilfe mit dem Ziel einer konkreten Stärkung und Hilfe für Glaube und Leben. Dieses Geschehen vollzieht sich in der Regel zwischen zwei Menschen, einem zur Hilfe bereiten Akteur und einem der Hilfe bedürftigen Rezipienten“.<sup>3</sup> Diese Art der Seelsorge kennt die biblische Überlieferung nicht. In deren Mittelpunkt stehen Schuld, Ermahnung und Kirchenzucht.<sup>4</sup> In der weiteren Tradition wurden jedoch auch andere Formen der Sorge um die Seele entwickelt.

## 2. Die Sorge um die Seele

Zwar stehen nach biblischem Befund Leib und Geist-Seele miteinander in Verbindung und nicht dualistisch gegeneinander, aber an einigen wenigen Stellen im Neuen Testament wird die Seele eigens thematisiert.<sup>5</sup> Im Zusammenhang mit Verfolgungen heißt es bei Matthäus: „Fürchtet euch nicht vor denen, die den Leib töten, die Seele aber nicht töten können. Fürchtet euch mehr vor dem, der Seele und Leib in der Hölle verderben kann“ (Mt 10,28). Der 1. Petrusbrief spricht vom Seelenheil als Ziel des Glaubens (1Petr 1,9) und von den „sinnlichen Begierden, die gegen die Seele zum Kampf rüsten“ (1Petr 2,11). Daher ist es notwendig, sich

---

<sup>2</sup> *Tertullian*, *De paenitentia*: VII, 2.10; und *De pudicitia*: IX, 1-4; X, 1.4-5 in: Heinrich Karpp (Hg.), *Die Busse. Quellen zur Entstehung des altkirchlichen Bußwesens*, Zürich 1969; vgl. Ingrid Goldhahn-Müller, *Die Grenze der Gemeinde. Studien zum Problem der Zweiten Buße im Neuen Testament und unter Berücksichtigung der Entwicklung im 2. Jh. bis Tertullian*, Göttingen 1989.

<sup>3</sup> *Jürgen Ziemer*, *Seelsorgelehre. Eine Einführung für Studium und Praxis*, Göttingen 2000, 44.

<sup>4</sup> Auch im Vier-Augen-Gespräch in Matthäus 18 geht darum, den Schuldigen dazu zu bringen, seine Schuld zu bekennen (*hýpage élegxon*).

<sup>5</sup> Bei manchen neutestamentlichen Texten lässt sich das griechische Wort *psyché* mit „Leben“ übersetzen, nicht aber in den zitierten Stellen.



um die eigene Seele zu kümmern.

Die Sorge für die eigene Seele steht dann im Zentrum der Schriften von *Clemens von Alexandrien*, einem griechischen Kirchenvater der Ostkirche und Zeitgenossen von Tertullian. Clemens, Leiter der Katechetenschule in Alexandria, befürwortet die zweite Buße, geht aber über das „amtliche Bußverfahren“ hinaus. Als Gelehrter mit der griechischen Philosophie vertraut, schätzt er die Geist-Seele als das Höchste im Menschen, die für Göttliches empfänglich ist. Aber diese Seele bedarf der Pflege, damit sie nicht durch Ehrsucht und Streben nach Reichtum verkümmert und darauf vergisst, die Erkenntnis der Wahrheit Gottes zu suchen. Clemens predigt keine Weltabkehr, spricht sich aber für das Prinzip des Maßhaltens und der Besonnenheit aus, das ihm durch Aristoteles und die Philosophie der Stoa bekannt war.

Für Clemens ist die Seele immer gefährdet und kann durch Leidenschaften und Verfehlungen Schaden nehmen. Der Mensch soll sich daher selbst erkennen und wahrnehmen, dass er auf die Beziehung zu Gott hin geschaffen wurde. Clemens appelliert an die Christen: Erkenne, „wozu du geboren bist und wessen Abbild du bist und was dein Wesen ist und woraus du gemacht bist und welche Beziehung du zur Gottheit hast“.<sup>6</sup> Zugleich damit sollen die Menschen die Fürsorge Gottes erkennen, die in seiner Menschenfreundlichkeit (*philanthropia*), Liebe und Barmherzigkeit besteht. Verwirklicht wird nach Clemens die Fürsorge Gottes durch Christus, durch den göttlichen Logos, der als Erzieher oder Arzt auftritt, um die beschädigte Seele zu erziehen und zu heilen. Wörtlich heißt es in seiner Schrift „Der Erzieher“: „Wie also die körperlich Kranken einen Arzt brauchen, so haben die seelisch Leidenden einen Erzieher nötig, damit er unsere Leidenschaften heile und uns dann in die Schule des Lehrers führe, indem er die Seele reinigt und für die Erkenntnis empfänglich macht, so daß sie die Offenbarung des Logos in sich aufnehmen kann. Da er aber bestrebt ist, uns in heilsamem, stufenweisem Fortschreiten zur Vollkommenheit zu führen, verwendet der in jeder Hinsicht liebevolle Logos die vortreffliche und für eine wirksame Ausbildung zweckmäßige Erziehungsweise, indem er zuerst ermahnt, dann erzieht und zuletzt lehrt.“<sup>7</sup>

Damit wurden die Weichen neu gestellt: An die Stelle einer radikalen Konversion tritt der Prozess, ein stufenweises Fortschreiten,<sup>8</sup> das mit Geboten und Verboten beginnt, sich in der Nachahmung Gottes und Christi fortsetzt, und schließlich aus der Lehre Erkenntnis schöpft. Immer wieder betont Clemens, dass der Mensch die Möglichkeit hat, sich zu bessern aufgrund der göttlichen Pädagogik, die ein reines Herz zu schaffen vermag. Das Ziel besteht darin, dem

---

<sup>6</sup> *Clemens von Alexandrien*, Teppiche (Stromateis), V 23, 1, in: Bibliothek der Kirchenväter (BKV), Johannes Zellinger, Josef Martin (Hg.), 2. Reihe, Bd. XIX, München 1937: Clemens von Alexandrien, Bd. 4; aus der BKV auch alle folgenden Zitate.

<sup>7</sup> *Clemens von Alexandrien*, Der Erzieher (Paidagogós), I 3,1, in: BVK, 2. Reihe, Bd. VIII, München 1934: Clemens von Alexandrien Bd. I.

<sup>8</sup> Zu Konversion und Prozess vgl. *Walter Haug*, Experimenta medietatis im Mittelalter, in: Jochen Schmidt (Hg.), *Aufklärung und Gegenklärung in der europäischen Literatur, Philosophie und Politik von der Antike bis zur Gegenwart*, Darmstadt 1989, 129-151.

göttlichen Lehrer ähnlich zu werden,<sup>9</sup> und auch wenn kein Mensch vollkommen sein kann wie Gott,<sup>10</sup> sind die dem göttlichen Logos ähnlich Gewordenen dazu imstande, andere auf den rechten Weg zu führen. Wer sich jedoch den Leidenschaften und Begierden hingibt und nicht für die eigene Seele sorgt, frevelt gegen sich selbst.<sup>11</sup> Erst wer für die eigene Seele gesorgt hat, kann und soll dann auch für andere Seelen sorgen, einschließlich materieller Unterstützung für die Armen. Diese Aufgabe kommt nach Clemens allen „gnostischen Christen“ zu, ob Kleriker oder Laien.<sup>12</sup>

### 3. Gespräche zwischen Menschen

Diese Ent-Klerikalisierung der Sorge um die Seele hat ab dem 4. Jahrhundert eine weitere Ausdrucksform bei den Anachoreten in Ägypten gefunden. Auch die Männer und wenigen Frauen, die sich in die Einsamkeit der Wüstengebiete südlich von Alexandria zurückzogen, übten sich in der Nachahmung Gottes auf dem Weg zu ihrer Vervollkommnung.<sup>13</sup> Im Unterschied zu Clemens war dies aber mit strenger Askese verbunden, mit Fasten, Gebet und Schweigen, begleitet von einfacher Handarbeit – die Wiege des Mönchtums.<sup>14</sup> Die Wüstenväter sahen ihr Leben ständiger Anfechtung durch Leidenschaften und durch trübe oder ehrgeizige Gedanken ausgesetzt. So zitiert Abbas *Poimen* den seligen Antonius<sup>15</sup>, der gesagt hatte: „Das ist die große Macht des Menschen, daß er seine Sünde über sich hinauswerfen kann vor Gott, und er muß auf Versuchung gefaßt sein bis zum letzten Atemzug“ (699).<sup>16</sup> Die Anachoreten suchten die innere Seelen- und Herzensruhe (*hesychía*). Für den Altvater *Rufos* ist Herzensruhe „Erkenntnis Gottes und sich fern halten von Erinnerung an Erlittenes und von Hochmut“ (801).

Die Sorge der Anachoreten für ihre Seele geschah auch dadurch, dass sie einander beistanden. Von Abbas *Poimen* wird überliefert, dass er von einem Bruder gefragt wurde: „Was soll ich tun, Vater, denn ich werde von Traurigkeit niedergeschlagen. Der Greis antwortete ihm: Schau niemand für nichts an, verurteile niemand, verleumde niemand, und der Herr wird dir Ruhe geben“ (1168). Die geistliche Weisheit der Wüstenväter lockte auch viele Menschen aus der Umgebung an, die bei ihnen Rat und Hilfe suchten. Im Unterschied zum amtlichen Bußverfahren, das zu dieser Zeit noch praktiziert wurde, vollzieht sich diese Art der Seelsorge als

---

<sup>9</sup> Clemens, Teppiche V 17,1 [Anmerkung 6].

<sup>10</sup> Ebd., Bd. V, VII 88,5-6.

<sup>11</sup> Ebd., VII 13,3; 88,1.

<sup>12</sup> Der Begriff „gnostisch“ meint hier, auf dem Weg zur Erkenntnis Gottes zu sein: ebd., 13,2-4. Dass auch Laien zu den gnostischen Christen gehören, ergibt sich z.B. aus IV 108,1-2 oder VII 65,5. Clemens schließt auch Frauen nicht aus, beschränkt deren Seelsorge jedoch auf den Ehemann: Clemens, Erzieher I 10,1-2; III 57,3 [Anmerkung 7].

<sup>13</sup> Auf die Gründe, warum in der Spätantike ein solcher Auszug in die Wüste erfolgte, kann hier nicht eingegangen werden; vgl. dazu: *Peter Brown*, Die letzten Heiden, Berlin 1986. Eine nicht-reduktionistische therapeutische Interpretation bietet der Zürcher Psychiater *Daniel Hell* in: *Leben als Geschenk und Antwort. Weisheiten der Wüstenväter*, Freiburg-Wien 2005; ders., *Die Sprache der Seele verstehen. Die Wüstenväter als Therapeuten*, Freiburg-Basel-Wien 2002.

<sup>14</sup> Manche lebten als Einsiedler, andere bildeten gemeinschaftliche Kolonien.

<sup>15</sup> Antonios, auch „Stern der Wüste“ genannt, galt damals als erste Autorität, nicht zuletzt, weil der griechische Kirchenvater Athanasius dessen Lebensgeschichte niedergeschrieben hatte.

<sup>16</sup> Alle Zitate der Wüstenväter aus: *Bonifaz Miller*, Weisung der Väter. Apophthegmata Patrum, Trier 1980.

zwischenmenschliches Geschehen im Gespräch, das zwischen Laien und Priestern keinen Unterschied macht. Das Gesprochene blieb im Vertrauen der Sprechenden, so dass niemand bloßgestellt wurde. Altvater *Poimen* wurde gefragt: „Ist es recht, den Fall eines Mitbruders, den ich sehe, zu bedecken? Der Altvater sagte: Zu der Stunde, in der wir den Fehler unseres Bruders zudecken, deckt Gott auch den unseren zu“ (638).

#### 4. Das Private wird Institution

Zurück zum Westen. Eine weitere Form der Seelenpflege entstand ab dem 6. Jahrhundert in den Klostersiedlungen der von Rom unabhängigen keltischen Kirche in Irland. Im Unterschied zu den Wüstenvätern, waren diese Klöster auch Zentren der Gelehrsamkeit und Bildung.<sup>17</sup> Zu den Gepflogenheiten gehörte die regelmäßige geistliche Aussprache der Mönche oder Nonnen mit dem Abt oder der Äbtissin über Glaubensfragen, Anfechtungen und Verfehlungen, die gebeichtet wurden. Diese Beichte, auch Ohrenbeichte genannt, fand nicht öffentlich, sondern „privat“ unter vier Augen statt, schloss alles ein, was den Menschen am Herzen lag, konnte oftmals wiederholt werden, unterlag dem Beichtgeheimnis und hatte keinen Ausschluss aus der Gemeinschaft und vom Abendmahl zur Folge.

Die Mönche waren entweder Laien oder geweihte Priester, die als Mönche lebten. Ihre Missionstätigkeit führte sie über die Inseln bis auf den Kontinent, wo sie ebenfalls Klöster gründeten, die eine große Anziehungskraft auf das Volk ausübten. Die Menschen kamen zu den Mönchen und suchten geistlichen Rat und Hilfe. Aus der Praxis, dass sich dann auch hochgestellte Persönlichkeiten aus den Mönchen einen Ansprechpartner auswählten, entstand die Tradition des Beichtvaters.<sup>18</sup>

Diese neue Form der Privatbeichte hatte aber noch andere Folgen, denn nach dem Empfang der Absolution mussten noch Bußleistungen erfüllt werden. Da es nicht nur um schwere Sünden, sondern auch um alltägliche Verfehlungen ging, wurden als Hilfe für den Beichtvater Bußbücher (*paenitentialia*) angelegt, die Verfehlung und Strafe in ein angemessenes Verhältnis setzten (Tarifbuße), jeweils für Mönche, Priester und Laien. Erleichterung brachte die Möglichkeit, eine länger dauernde Strafe in ein kürzere, aber härtere zu verwandeln (Kommutation: z.B. Geißelung statt längeres Fasten), oder andere die Strafe ableisten zu lassen, die dafür bezahlt wurden. Dies bevorzugte die Reichen, die auch Ersatzleistungen (Redemption) erbringen konnten wie Schenkungen von Grundbesitz oder Bezahlung von Bußmessen. Davon profitierten wiederum die Klöster. Zu einer Re-Klerikalisierung der Beichte kam es dadurch, dass die römische Papstkirche sukzessive ihre Kirchenordnungen in den von den Kelten

---

<sup>17</sup> Die ägyptischen Anachoreten waren im Westen bekannt z.B. durch Johannes Cassianus (ca. 360-439), der mehrere Jahre in der Wüste verbracht hatte und dann in Marseille jeweils ein Männer- und ein Frauenkloster gründete.

<sup>18</sup> Schon Clemens von Alexandrien hatte in seiner Schrift „Welcher Reiche wird gerettet werden?“ den Reichen und Mächtigen empfohlen, einen „Mann Gottes“ über sich zu setzen, um sich von ihm zurechtweisen zu lassen: „Deshalb ist es unbedingt notwendig, daß du, der du vornehm und mächtig und reich bist, einen Mann Gottes über dich setzest, der dich zum Kampfe schult und der dein Lebensschiff lenkt.“ In: Bibliothek der Kirchenväter, 2. Reihe, Bd. 8, München 1934, § 41.

missionierten Gebieten einführt. Aus den pekuniären Bußleistungen entwickelte sich der Ablass.<sup>19</sup>

## 5. Geschwisterliches Gespräch

An der Ablasspraxis hatte sich schon länger der Widerstand entzündet, bevor Martin Luther seine Kritik öffentlich zur Sprache brachte. Als Mönch zunächst selbst um seine Vervollkommnung bemüht, kam er zu der Erkenntnis, dass ein Mensch durch alles geistliche Streben und Kasteien nicht erringen kann, was Gott in seiner Barmherzigkeit schenkt: Liebe und Vergebung. Für Luther erkennt sich der damit Beschenkte zugleich als unwürdig, als einer, der (oder die) das gar nicht verdient, und das wiederum macht es möglich, sich selbst als schuldig wahr- und anzunehmen.

Das ganze Geschehen um Schuld, Beichte und Buße lässt sich auch eine „Kultur der Selbsterkenntnis“ nennen,<sup>20</sup> die die Reformation nicht aufgehoben, sondern voll und ganz bestätigt, aber vom priesterlichen Bußinstitut abgelöst hat. Damit fand einerseits eine Ent-Institutionalisierung und Ent-Klerikalisierung statt, andererseits aber eine Ausweitung auf den gesamten menschlichen Lebensvollzug. Dies kommt in den ersten beiden der 95 Thesen Luthers von 1517 zum Ausdruck: „1. Als unser Herr und Meister Jesus Christus sagte: ‚Tut Buße, denn das Himmelreich ist nahe herbeigekommen‘, wollte er, dass das ganze Leben der Glaubenden Buße sei. 2. Dieses Wort darf nicht auf die sakramentale Buße gedeutet werden, das heißt, auf jene Buße mit Beichte und Genugtuung, die unter Amt und Dienst der Priester vollzogen wird.“<sup>21</sup>

Für die Reformatoren ist die von der Kirche geforderte Bußleistung das Einfallstor für den pekuniären Missbrauch. Luther bezieht sich auf die geheime Beichte, die sich zwar nicht aus der Schrift beweisen lasse, die wir aber „in Christi Kirche haben“ als „einzigartiges Heilmittel [...] für die betrübten Gewissen“: „Denn wenn wir unser Gewissen dem Bruder aufgedeckt und ihm das Böse, das dort lauerte, vertrauensvoll offenbart haben, dann empfangen wir aus des Bruders Mund, aber von Gott gesprochen, das Wort, das uns tröstet. Und indem wir es gläubig aufnehmen, so schaffen wir uns Frieden in der Barmherzigkeit Gottes, der zu uns spricht durch den Bruder.“<sup>22</sup> Nicht die Bußleistung befreit, sondern die innere Selbsterkenntnis aus

---

<sup>19</sup> Die römisch-katholische Kirche hat die private geheime Beichte aufgenommen, aber die Absolution an die Vollmacht des Priesters gebunden, der auch Bußleistungen vorschrieb. Das IV. Laterankonzil von 1215 machte die Beichte mindestens einmal im Jahr zur Pflicht (Osterbeichte).

<sup>20</sup> *Notger Slenczka*, Reformation und Selbsterkenntnis. Systematische Erwägungen zum Gegenstand des Reformationsjubiläums, in: *Glaube und Lernen*, Heft 1, 2015, 17-42; 31.

<sup>21</sup> *Martin Luther*, Disputation zur Klärung der Kraft der Ablässe (1517), in: *Martin Luther, Lateinisch-deutsche Studienausgabe*, Johannes Schilling (Hg.), Bd. 2: Christusglaube und Rechtfertigung, Leipzig 2006, 1-15; 3.

<sup>22</sup> *Martin Luther*, Von der Babylonischen Gefangenschaft der Kirche (1520), in: *Martin Luther, Lateinisch-Deutsche Studienausgabe*, Günther Wartenberg, Michael Beyer (Hg.), Bd. 3: Die Kirche und ihre Ämter, Leipzig 2009, 173-375; 305.

Gottvertrauen, die im zwischenmenschlichen Gespräch ihren Ort hat.

## 6. Der Auftritt der Psychologie

Dieser kurze Ausflug in die Geschichte zeigt das christliche Ringen um eine Form, leichtfertige Menschen an ihre geschöpfliche Bestimmung zu erinnern, und bedrückten Menschen durch den Zuspruch Gottes Erleichterung zu verschaffen. Das alles dreht sich in seiner vielfältigen Gestalt immer um Schuld und Vergehen, Angst, Strafe und Buße. Die Psychologie, die sich ab der Mitte des 19. Jahrhunderts als wissenschaftliche Disziplin zu etablieren begann, brachte eine deutliche Wende. Nun ging darum, zu *verstehen*, was sich im menschlichen Seelenleben abspielt; zu erforschen, wie es zu Hass und Niedertracht, Angstbesessenheit und Selbstüberschätzung und nicht zuletzt zu perversen Verhalten kommen kann, womit Menschen nicht nur andere, sondern auch sich selbst beschädigen. Die Voraussetzungen dafür waren und sind, von normativen, auch religiösen Voraussetzungen abzusehen<sup>23</sup> und sich des moralischen Urteils zu enthalten.<sup>24</sup>

Die Erkenntnisse der Psychologie wurden auch auf Religion angewandt und kontrovers diskutiert. Neben Theologen, die sich unter dem abwertenden Begriff „Psychologismus“ davon distanzieren, gab es enthusiastische Stimmen, die mithilfe der Psychologie eine lebensfremde kirchliche Dogmatik aufsprengen<sup>25</sup> oder ein angstfreies Christentum schaffen wollten.<sup>26</sup> Mit den Dimensionen von Erleben, Erfahrungen und Gefühlen schien man dem religiösen Seelenleben der Menschen näher zu kommen als über Sünde und Beichte.<sup>27</sup> Trotz ihrer Kritik an der Theologie lag diesen Religionspsychologen nicht daran, Religion abzuschaffen, sondern christliches Leben zu neuer Entfaltung zu bringen und seelische Irrungen und Wirrungen aufzulösen.<sup>28</sup>

Auch biblische und theologische Texte wurden psychologisch interpretiert, oft auf eine bis heute schockierende Weise. Biblische Gestalten, auch Jesus, seien keine realen Personen, sondern „Personifikationen von inneren Konflikten, Triebregungen und Wünschen von Menschen

---

<sup>23</sup> Darin liegt die oft scharfe Religionskritik mancher Psychologen begründet.

<sup>24</sup> Nach dem Abklingen der frühen Kontroversen wurde dann auch erkannt, dass die oftmals behauptete Normfreiheit der Psychologie nicht gegeben ist, jedenfalls nicht in Bezug auf die Anthropologie. So schreibt z.B. *Gordon W. Allport*: „The type of psychology one chooses to follow reflects inevitably one’s philosophical presuppositions about human nature.“ In: *The Person in Psychology. Selected Essays*, Boston 1968, 271; oder *Antoine Vergote*: „Psychology of religion necessarily presupposes a philosophical anthropology.“ In: *Neither Masterly nor Ancillary*, in: Jacob A. van Belzen, Owe Wikström (ed.), *Taking a Step Back. Assessments of the Psychology of Religion*, Uppsala 1997, 164. Da sich die Psychologie gemäß ihrem Selbstverständnis von der Theologie emanzipiert hat, geht sie auch von einem eigenen Verständnis von Religion aus.

<sup>25</sup> So z.B. der Pfarrer *Gustav Vorbrodt* (1860-1929) in: *Noch einmal: Religionspsychologie und Dogmatik*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 17, 1907, 387-389.

<sup>26</sup> So z.B. der Pfarrer *Oskar Pfister* (1873-1956): *Das Christentum und die Angst. Eine religionspsychologische, historische und religionshygienische Untersuchung*, Zürich 1944.

<sup>27</sup> Die Erfahrung zeigt auch, dass Beichte und Absolution viele seelische Verstrickungen nicht auflösen können.

<sup>28</sup> Zu den frühen Debatten vgl. die ausführliche Darstellung von *Felix Westrup*, *Wissenschaft, Religion und moderne Geisteskultur. Die deutschsprachige Religionspsychologie um 1900*, Göttingen 2017; vgl. auch *Susanne Heine*, *Grundlagen der Religionspsychologie, Modelle und Methoden*, Göttingen 2005.

im christlichen Europa“, und die Kreuzigung wird als „symbolische Kastration“ gesehen.<sup>29</sup> Oder: Die Aussage des Augustinus „Liebe Gott und tue, was du willst“ sei leicht zu übersetzen mit „Sei gesund und dann kannst du deinen Trieben vertrauen“.<sup>30</sup> Trotz aller Begeisterung für die Psychologie gab es auch Missverständnisse. So habe Sigmund Freud mit seinem Ödipuskomplex einen verhängnisvollen Mythos aufgegriffen, der durch „das hoffnungsvolle Credo an den gekreuzigten und auferstandenen Christus“ ersetzt werden müsse. Dabei wurde freilich übersehen, dass für Freud die ödipale Konstellation überwindbar und damit die Quelle der individuellen Sittlichkeit ist.<sup>31</sup>

Nun muss niemand solche Interpretationen teilen, um zu sehen, dass die Psychologie als Erfahrungswissenschaft große Verdienste für eine tiefergehende Menschenkenntnis hat, die auch für die Seelsorge wichtig ist. Erfahrungswissenschaften bewegen sich auf der Ebene der Möglichkeit von etwas, das sein kann, aber nicht sein muss. Wenn etwa Freud den Vollzug religiöser Riten auf neurotische Zwangshandlungen zurückführt, dann kann das so sein, und das würde Aufmerksamkeit verdienen.<sup>32</sup> Aber religiöse Riten haben noch eine andere Dimension, die sich nur theologisch erschließen lässt, nämlich aus einer lebendigen Gottesbeziehung heraus. Psychologie und Theologie sind und bleiben etwas Verschiedenes.<sup>33</sup> Es kann nicht darum gehen, aus der Theologie eine Psychologie zu machen, oder aus der Psychologie eine Theologie, obwohl das oftmals geschieht.<sup>34</sup> Denn im Unterschied zur Psychologie geht die Theologie als Nachdenken über den Glauben von Gott aus, von Gottes Beziehungswillen zu den Menschen und der Antwort der Menschen darauf im Gottvertrauen.<sup>35</sup> Beide Disziplinen

---

<sup>29</sup> So *Gerhard Vinnai*, *Jesus und Ödipus. Zur Psychoanalyse der Religion*, Frankfurt-Main 1999; vgl. auch Yorick Spiegel, Peter Kutter, *Kreuzwege. Theologische und psychoanalytische Zugänge zur Passion Jesu*, Stuttgart-Berlin-Köln 1997.

<sup>30</sup> So *Abraham Maslow* (1908-1970) in: *Motivation und Persönlichkeit*, Olten 1977, 256. Maslow vertritt ein Konzept, das er selbst eine „Ontopsychologie“ nennt, die, wie auch das Konzept von C. G. Jung, die ethische Dimension ausblendet; vgl. *Susanne Heine*, *Spiritualität ohne Gott. Das Paradigma der „göttlichen Natur“ als Herausforderung für die christliche Theologie*, in: Uta Heil, Annette Schellenberg (Hg.), *Frömmigkeit*, Wiener Jahrbuch für Theologie, Bd. 11, Wien 2016, 141-164.

<sup>31</sup> *Dietrich Stollberg*, *Wahrnehmen und Annehmen. Seelsorge in Theorie und Praxis*, Gütersloh 1978, 50; vgl. *Sigmund Freud*, *Das ökonomische Problem des Masochismus* (1924), in: Studienausgabe, Bd. III, Frankfurt-Main 1982, 351.

<sup>32</sup> *Sigmund Freud*, *Zwangshandlungen und Religionsübungen* (1907), in: Studienausgabe, Bd. VII, Frankfurt-Main 1982, 12-21. Dieser Artikel, in dem sich Freud zum ersten Mal mit Religion befasst hat, erschien in der im selben Jahr gegründeten „Zeitschrift für Religionspsychologie“ als erster Beitrag des ersten Heftes. Die Möglichkeitsform kommt dadurch zum Ausdruck, dass Freud sich vorsichtig ausdrückt: Man könne „sich getrauen, die Zwangsneurose als pathologisches Gegenstück zur Religionsbildung aufzufassen.“ Er selbst hat aber an dieser Interpretation festgehalten.

<sup>33</sup> Dieser Unterschied fällt z.B. bei Vinnai unter den Tisch. Seine psychologische Interpretation ist zwar nachvollziehbar, aber es stellt sich die Frage ihrer Anwendbarkeit auf die biblische Überlieferung, auf die er zudem sehr selektiv zurückgreift [Anmerkung 29].

<sup>34</sup> Vgl. *Susanne Heine*, *Weder Herrin noch Magd. Religions- und Pastoralpsychologie als ungleiche Partner im Dialog*, in: *Wege zum Menschen*, Ausgabe 1, Januar 2017, 47-61.

<sup>35</sup> Erfahrungswissenschaften erklären Empirisches aus Empirischem und schließen nicht-empirische Voraussetzungen explizit aus. Daher lässt sich von einem empirischen Phänomen nicht auf eine nicht-empirische Verursachung schließen. Wird die Psychologie in die pastorale Praxis als Pastoralpsychologie integriert, kommt es nicht selten zu einem Fehlschluss, wenn z.B. von positiven, hilfreichen Erfahrungen in der Seelsorge darauf geschlossen wird, dass das Evangelium wirksam geworden sei. Damit wird das Evangelium unter der Hand zu etwas

stehen in ihrem je eigenen Recht, können aber als Verschiedene miteinander in einen Dialog treten<sup>36</sup> und voneinander lernen.<sup>37</sup>

## 7. Unverschuldetes Leiden

Schuld, Verfehlungen, Leidenschaften, Begierden, kurz: die Sünde steht im Mittelpunkt der Sorge um die Seele, wenn man die Geschichte betrachtet. Auch im 20. Jahrhundert wurde die Psychologie durch *Eduard Thurneysen* (1888-1974) mit der Sünde verknüpft. Die schädlichen unbewussten Dynamiken, die „psychologisch fassbaren Spaltungserscheinungen“ sind für ihn Symptome der Sünde, „die Folge jenes Risses zwischen Gott und Mensch“. Seelsorge habe die Aufgabe, „im sündigen, vom Worte Gottes noch nicht recht erreichten und bewegten Menschen“ geistliches Leben zu erwecken. Dazu solle die Psychologie zu Hilfe genommen werden.<sup>38</sup> Gegenüber dieser Verknüpfung von Leiden mit Schuld und Gottesferne, ist es vielleicht das größte Verdienst der Psychologie, diese verschiedenen Dimensionen menschlichen Daseins unterschieden zu haben. Im Unterschied zur Konversion, wie sie Thurneysen vertritt,<sup>39</sup> setzt die Psychologie auf den längerfristigen Prozess.

Menschen sind nicht an allem schuld, was ihnen widerfährt, sondern auch Krisen ausgesetzt, die über sie hereinbrechen. Es gibt die „harten“ Krisen wie eine Krebserkrankung, ein Autounfall, ein Erdbeben, ein politischer Umsturz, ein Krieg, eine Flucht, der Verlust geliebter Menschen und der Heimat. Und es gibt „weiche“ Krisen, die mit dem seelischen Innenleben und den menschlichen Beziehungen zu tun haben im Erleiden von Vertrauensbruch, Lüge, Missachtung oder Demütigung.<sup>40</sup> Krisen wirken „als Sinnstörung, als Bruch im Orientierungs-

---

Empirischem, und werden zugleich hilfreiche Erfahrungen theologisch überhöht und zu einer theologischen Norm, als könnte sich das Evangelium nicht auch in erschütternden Erfahrungen zum Ausdruck bringen. Ein solcher Fehlschluss findet sich z.B. in: *Hans van der Geest*, Unter vier Augen. Beispiele gelungener Seelsorge, Zürich<sup>2</sup>1984, 53.

<sup>36</sup> Was zwischen Menschen gilt, gilt auch für unterschiedliche wissenschaftlich Disziplinen: Die Anerkennung des Anderssein des Anderen.

<sup>37</sup> Die erkenntnistheoretische Unterscheidung zwischen Theologie und Psychologie hatte schon früh der evangelische Tübinger Kirchenhistoriker *Otto Scheel* formuliert. Er anerkennt die Psychologie zwar in ihrem heuristischen Wert gegenüber einem „metaphysisch-autoritärem Dogmatismus“, setzt aber fort: „Sowenig die Empirie über die Prinzipien der Empirie entscheiden kann, so wenig die Religionspsychologie über die Normen, die Wertqualitäten und den Wahrheitsgehalt der Religion. Will man darum die dogmatische Methode durch die religionspsychologische ersetzen, so bedeutet dies entweder, eine Belastung der Religionspsychologie mit überempirischen Elementen und also eine Auflösung der Religionspsychologie, oder den Verzicht auf ausreichende Beantwortung der Wahrheitsfrage und der normativen Darstellung der religiösen Inhalte“, in: *Die moderne Religionspsychologie*, Zeitschrift für Theologie und Kirche 18, 1908, 1-38; 37-38. Scheel hatte sich mit der Religionspsychologie nicht weiter befasst und später dem Nationalsozialismus zugewandt. Sein kritischer Einwand gegenüber dem Versuch, die Religionspsychologie „direkt in den Betrieb der Theologie einzuordnen“ macht freilich auf ein Problem aufmerksam, „das sich im Verlauf der Debatte tatsächlich immer mehr bestätigt“ hat, so Westrup, 132 [Anmerkung 28].

<sup>38</sup> *Eduard Thurneysen*, Seelsorge als Ausrichtung der Vergebung der Sünden, in: Friedrich Wintzer (Hg.), Seelsorge. Texte zum gewandelten Verständnis und zur Praxis der Seelsorge in der Neuzeit, München<sup>2</sup>1982, 111-115.

<sup>39</sup> Thurneysen spricht vom „Bruch“ im Seelsorgegespräch als unverfügbares Aufbrechen des Zuspruchs Gottes. Unabhängig von seiner Theorie wird die seelsorgerliche Praxis Thurneysens als hilfreich bezeugt, in: *Dorothee Hoch*, Offenbarung und Tiefenpsychologie in der neueren Seelsorge, München 1977.

<sup>40</sup> Diese Unterscheidung trifft Helm Stierlin in: *Individuation und Familie*, Frankfurt-Main 1989.

zusammenhang des eigenen Lebens“. Sie zerreißen „das Sinngewebe menschlicher Weltdeutung und Selbstverständigung“. <sup>41</sup> Um Krisen zu bewältigen, braucht es daher einen Sinn- und Deutungsrahmen, in den sich das Erlittene einordnen lässt. Ein solcher Sinnrahmen kann das Vertrauen in Gott sein. <sup>42</sup>

Der Historiker und Krisenforscher *Jörn Rüsen* unterscheidet drei Formen von Krisen nach ihrer Intensität. Wenn Menschen über einen orientierenden Sinnrahmen verfügen, in den sie eine Krise einordnen und dadurch bewältigen können, spricht er von einer „normalen Krise“. Eine „kritische Krise“ bedeutet für ihn, dass tiefgehende Leiderfahrungen alle vorhandenen sinnstiftenden Deutungen zerbrechen lassen, und neue Deutungspotentiale ins Spiel kommen müssen. Das muss nicht immer gelingen, kann im religiösen Kontext zum Verlust des Gottvertrauens führen oder dazu, in einer Konversion Gott zu entdecken.

Die schlimmste ist nach Rüsen die „katastrophische Krise“, das Trauma, das Menschen in ein völlig sinnleeres Niemandsland stürzt. <sup>43</sup> Trauma bedeutet „eine plötzlich unkontrollierbare Unterbrechung aller affektiven Bindungen“. Existenzangst überflutet alles und führt zu einer emotionalen Betäubung, die Trauer und Tränen nicht zulässt: <sup>44</sup> „Es bedarf Zeit (manchmal über Generationen) um eine Sprache zu finden, die diese Krise zum Ausdruck bringt.“ <sup>45</sup> Bei einem Trauma geht jedes Vertrauen in die Welt und die Menschen verloren, ein Weltuntergang wie für Millionen Juden, die aus ihrem Leben herausgerissen und in die Hölle der KZs hineingeworfen wurden; die Überlebenden blieben schwer traumatisiert. Der sizilianische Psychiater *Gaetano Benedetti* zitiert eine Patientin, die den radikalen Vertrauensverlust mit einem einzigen Satz zum Ausdruck bringt: „Ich kann keine Energie des Vertrauens schenken, ohne zu sterben“. <sup>46</sup>

Um den Weg aus einer solchen Krise zu finden, bedarf es einer nachhaltigen Gegenerfahrung dessen, was erlitten wurde, mitfühlendes Da-Sein, die ungebrochene Erfahrung von mitmenschlicher Verlässlichkeit. Es wäre zynisch, solche Krisen, besonders das Trauma, mit Gottesferne und Schuld zu verknüpfen. Zwar ist es möglich, dass Menschen eine Krise als Strafe für eine Schuld interpretieren, aber von außen darf eine solche Interpretation nicht an sie

---

<sup>41</sup> *Jörn Rüsen*, Historisch trauern – Skizze einer Zumutung, in: Burkhard Liebsch, Jörn Rüsen (Hg.), Trauer und Geschichte, Köln-Weimar-Wien 2001, 63-84; 67.

<sup>42</sup> Rüsen befasst sich nicht mit Religion, sondern mit geschichtlichen Krisen und in diesem Kontext vor allem mit der Shoah. Da er aber davon ausgeht, dass es für die Bewältigung von Krisen eines orientierenden Sinnrahmens bedarf, und neben kulturellen Deutungspotentialen auch religiöse zur Verfügung stehen, lässt sich seine idealtypische Unterscheidung der Krisen auch auf den religiösen Bereich beziehen.

<sup>43</sup> *Jörn Rüsen*, Zerbrechende Zeit, Köln-Weimar-Wien 2001, 153-154.

<sup>44</sup> *Werner Bohleber*, Trauma, Trauer und Geschichte, in: Liebsch, Rüsen [Anmerkung 41], 131-145; 137.

<sup>45</sup> Rüsen, 154 [Anmerkung 43].

<sup>46</sup> *Gaetano Benedetti* (1920-2013), Psychotherapie als existentielle Herausforderung, Göttingen <sup>2</sup>1998, 186. Einen allen schweren Traumatisierungen innewohnenden Verlust schildert der von der Gestapo gefolterte Jean Améry, bevor er sich selbst tötete: „Mit dem ersten Schlag der Polizeifaust aber, gegen den es keine Wehr gibt und den keine helfende Hand parieren wird, endigt ein Teil unseres Lebens und ist niemals wieder zu erwecken.“ Zitiert nach Bohleber, 140 [Anmerkung 44].



herangetragen werden.

## 8. Schuld und Versöhnung

Wieweit ein Mensch Krisen bewältigen kann, hängt auch davon ab, welchen Erfahrungen er (oder sie) während der Kindheit schuldlos ausgesetzt wurde. Dies ist eine weitere unhintergehbare Erkenntnis der Psychologie. Während der sensiblen Phase der Kindheit ist ein kleiner Mensch hilflos, prägnant und verletzlich. Benedetti weiß das einfühlsam zu schildern, wenn er durch Zuhören an den Punkt kommt, „[...] wo sie [die Patienten] sagen, wie sie zur Welt und zum Menschen stehen, wie sie diese Mitwelt erleben, dann trifft uns die Anklage des leidenden Menschen gegen alles, was glücklicher, stärker ist als er. Er sagt uns, wie es in seiner Kindheit, im späteren Leben war; [...] wie dieser Mensch in wesentlichen Situationen des Lebens missverstanden wurde. Es fallen zum Beispiel die vielen Unaufmerksamkeiten, harten Urteile, widerspruchsvollen oder [auf ihn] übertragenen Erwartungen der nächsten Mitmenschen auf, die am Patienten ‚schuldig‘ wurden, ohne es zu wollen oder zu merken, [...] sich täuschend“, oder „in eigener Rechtfertigung sich beruhigend.“<sup>47</sup>

Schuld wird wieder zum Thema, aber nicht als individuelle Verfehlung aus böser Absicht, sondern als mehr oder weniger bewusste Verstrickung des Menschen in eine Schuldgeschichte, in ein Gewebe aus Wünschen und vergeblicher Hoffnung, aus Ratlosigkeit und Blindheit. Denn die „Art und Weise, wie seine Ahnen waren, lebten und schließlich mit ihm [dem Menschen] umgingen, ist eine Quelle der Aggressionen, der asozialen Impulse“, so Benedetti.<sup>48</sup>

Benedetti bringt dies mit der „Ersünde“ in Zusammenhang,<sup>49</sup> versteht aber darunter eine psychische Dynamik menschlicher Interaktionen, die heillose Verstrickungen erzeugt und auch Vernunft und Willen in ihren Bann schlagen und pervertieren kann. Dadurch sind die Menschen imstande, auch in bester Absicht Unheil anzurichten und im Namen Gottes, der Gerechtigkeit, des Volkes oder von sonst irgendetwas Gewalt auszuüben. Sie können zu Fanatikern werden, die die Welt von allem Bösen reinigen und das Paradies etablieren wollen. Daraus folgen im schlimmsten Fall Inquisitionen, Genozide, Terror und totalitäre Systeme, die über Leichen gehen. Solche Erfahrungen musste die Menschheit machen, und das ist nicht vorbei.

Dies entspricht dem biblischen Befund, wenn der Apostel Paulus von der „Macht der Sünde“ spricht, die die gute Schöpfung Gottes verunstaltet und alle Dimensionen menschlichen Daseins erfasst. Der Menschheitsgeschichte mit ihrem Geflecht aus Kriegen und Mord, politischen Machtkämpfen, Intrigen und Korruption, von Hass in Worten und Taten sind alle Menschen ausgesetzt, auch wenn sie sich, oder gerade, weil sie sich um ein gerechtes Leben

---

<sup>47</sup> Gaetano Benedetti, Psychotherapie und Seelsorge [1968], in: Volker Laepple, Joachim Scharfenberg (Hg.), Psychotherapie und Seelsorge, Darmstadt 1977, 327-328.

<sup>48</sup> Ebd.

<sup>49</sup> Benedetti war zuletzt Professor für Psychiatrie an der Universität Basel, wo er Eduard Thurneysen kennenlernte. Er schätzte dessen charismatische Praxis, sah zwischen Seelsorge und Psychiatrie keine Konkurrenz und versuchte, theologische Zugänge aus seiner psychologischen Sicht zu verstehen.

bemühen. Was in der Welt geschieht, sind *grosso modo* Szenarien gestörter und zerstörter Beziehungen.<sup>50</sup> Zeitung, Fernsehen und sogenannte soziale Medien liefern dafür die tägliche Bestätigung.

Die Aufgabe der Seelsorge besteht nicht darin, Verbrecher zur Rechenschaft zu ziehen; Verbrechen gehören vor die Gerichte. Ihre Aufgabe ist es, Menschen auch in schuldhaften Verstrickungen, die das Gespräch suchen, ohne Zensuren zuzuhören und die dahinter stehenden Verletzungen aufzuspüren und anzusprechen.<sup>51</sup> In diesem Sinne steht Seelsorge im Dienst der Versöhnung, damit Beziehungen zur Welt, zu den Menschen und auch zu Gott möglich werden.<sup>52</sup>

## 9. Niemand kann sich den Glauben selbst geben

„Die Ausstattung mit Bedeutsamkeit ist ein der Willkür entzogener Vorgang“, formuliert der Philosoph *Hans Blumenberg*, und meint damit, dass sich Bedeutung nicht mit Absicht herstellen, nicht lehren und lernen lässt,<sup>53</sup> sondern als Erkenntnis empfangen wird. Alle großen wissenschaftlichen Erkenntnisse sind den Forschern als ein Licht aufgegangen. Die aktive Suche nach Erkenntnisgewinn ist zwar die Voraussetzung, aber die Ergebnisse wurden unwillkürlich entdeckt und sind nicht das notwendige Resultat des Bemühens.<sup>54</sup> Alltagssprachlich heißt das dann: Das leuchtet mir ein, mir ist ein Licht aufgegangen.

Dies gilt umso mehr in religiösen Dingen. Der Glaube lässt sich nicht von Lehren oder religiösen Wissensbeständen ableiten, und der Weg geht nicht von Lernen und Wissen zum Glauben. Vielmehr wird der Glaube dadurch empfangen, dass etwas als persönliche Einsicht einleuchtet; der Glaube als Gottesgeschenk, das Gewissheit im Herzen stiftet, indem Gott sich dem

---

<sup>50</sup> Dass die Sünde kein Wesensmerkmal des Menschen ist, sondern aus gestörten Beziehungen resultiert, bringt *Martin Luther* dadurch zum Ausdruck, dass er von Sünde nicht „*in praedicamento substantiae*“ spricht, sondern *in praedicamento relationis*“, in: In XV Psalmos graduum (1540), Auslegung von Psalm 129,8, WA 40/3, 334, 24-26). In seiner „Disputation gegen die scholastische Theologie“ (1517) verneint Luther, dass der Mensch von Natur aus böse sei, jedoch sei er von beschädigter Natur (*vitiata natura*), in: *Martin Luther, Lateinisch-Deutsche Studienausgabe*, Wilfried Härle (Hg.), Bd. 1, Leipzig 2016, 21. Dieses Verständnis von Sünde vertreten auch z.B. der evangelische Theologe *Dietrich Bonhoeffer* oder der katholische Theologe *Hermann Häring*.

<sup>51</sup> Dazu gehört auch, sich der Interpretationen zu enthalten. In diesem Sinne schreibt *Dietrich Bonhoeffer*, er lasse „die Not uninterpretiert“, und denke, „der wirkliche Trost müsse ebenso unvermutet hereinbrechen wie die Not“. In: *Widerstand und Ergebung*, Neuausgabe, München 1970, 227-228.

<sup>52</sup> *Bonhoeffer* nennt sich auch einen „schlechten Tröster“: ebd. Trösten zu wollen, läuft Gefahr, unwillkürlich zu signalisieren, unbeteiligt und unberührt über den Dingen zu stehen. Eine andere Gefahr besteht in Psychotherapie und Seelsorge darin, aus der Bedürftigkeit der Hilfe Suchenden persönlichen Gewinn zur Hebung des eigenen Selbstwertes zu ziehen. Der Psychiater *Gustav Bally* führt das auf die Freud'sche Übertragungsliebe zurück: „Ist das Selbstgefühl des Arztes nicht sicher verwahrt und verwurzelt, so wird er unbewußt darauf abzielen, von seinem Patienten verehrt zu werden.“ In: *Gustav Bally, Einführung in die Psychoanalyse Sigmund Freuds*, Hamburg 1961, 225.

<sup>53</sup> *Hans Blumenberg, Arbeit am Mythos*, Frankfurt-Main [1979] 1996, 78.

<sup>54</sup> So hat z.B. der Chemiker *Friedrich August Kekulé* (1829-1896) die Struktur des Benzolrings im Halbschlaf entdeckt, und das habe ihn, wie er selbst sagt, wie ein „Blitzstrahl“ getroffen. Die Schilderung dieses Ereignisses in: *Gottfried Gabriel, Erkenntnis*, Berlin-Boston 2015, 91. Auch *Albert Einstein* nennt seine Relativitätstheorie das Ergebnis einer „Intuition“; darauf verweist *Markus Mühling* in: *Einstein und die Religion*, Göttingen 2011, 355.

Menschen durch seinen Geist erschließt.<sup>55</sup> Dass der Glaube als Glaubensgewissheit empfangen wird, hat Martin Luther immer wieder betont: „Denn wie niemand sich selbst den Glauben geben kann, so kann er auch den Unglauben nicht wegnehmen.“<sup>56</sup> Deshalb könne auch niemand zum Glauben gezwungen oder getadelt werden, weil er (oder sie) nicht gläubig ist. Luther erinnert an *Augustinus*, der gesagt hat: „Zum Glauben kann und soll man niemand zwingen“.<sup>57</sup> Denn in seiner Schrift „Über den Lehrer“ hatte Augustinus bereits darauf hingewiesen, dass es nicht möglich ist, eine Einsicht gelehrt zu bekommen, weil diese empfangen wird; er nennt das „Illumination“.<sup>58</sup> Was aber nicht gelehrt werden kann, kann auch nicht beabsichtigt oder gefordert werden.

Für die Seelsorge bedeutet das, dass vertrauliche Gespräche mit Menschen, die in leidvolle Krisen geraten sind, nicht zum Ziel haben können, den Glauben einzupfropfen. Die nicht immer ganz unberechtigte Angst davor lässt Hilfesuchende oftmals eine Psychotherapie bevorzugen. Im Mittelpunkt der Seelsorge steht der Mensch, dem geholfen werden soll, auch wenn Seelsorger und Seelsorgerinnen ihre Motivation aus ihrem Glauben beziehen, ein Grundsatz, an den sich nicht alle halten. Da die Theologie normativ ausgerichtet ist und sich im Bereich dessen bewegt, was sein soll, neigt sie dazu, die Realität zu idealisieren oder auszublenden. Die Psychologie hingegen nimmt die Realität in den Blick und schaut auch auf das hin, was Menschen nicht gerne wahrhaben wollen. Dem Geistigen und Geistlichen stehen als Korrektiv Körperliches und auch unerlaubte emotionale Regungen (Leidenschaften) gegenüber, die ebenfalls zum Menschen gehören. Nicht ohne Grund hat der niederländische Priester *Han Fortmann* (1912-1970) beobachtet: „Die schwache Seite der Kirche ist nicht ihr Umgang mit Gott. [...] Ihr schwächster Punkt liegt in ihrem Umgang mit Menschen.“<sup>59</sup> Um der menschlichen Realität willen kommt die Seelsorge nicht ohne psychologische Einsichten aus. Im Unterschied zur Psychologie unterliegt sie aber keinem Schulzwang und kann zur Pflege der Menschenkenntnis auswählen, was sich in der konkreten Arbeit als hilfreich erweist.

In der Seelsorge lässt sich nichts im Voraus planen, da jedes Gespräch von dem ausgeht, was Hilfesuchende einbringen, die damit den Verlauf des Gespräches bestimmen. Um dem zu folgen, was einen Menschen bewegt, braucht es Aufmerksamkeit, Einfühlung und Geistesgegenwart. Ob dann ein zündender Funke zu einer Glaubenserkenntnis überspringt, wenn religiöse

---

<sup>55</sup> Auch hier sind Kenntnisse und eine kritische Auseinandersetzung mit religiösen Inhalten eine Voraussetzung, und Gewissheit entsteht aus einem kommunikativen Prozess. Im Übrigen sind Gewissheit und Sicherheit zu unterscheiden.

<sup>56</sup> *Martin Luther*, Vorrede zum Brief des Paulus an die Römer (1522), in: Kurt Aland, *Luther Deutsch*, 10 Bände, Göttingen 1991, Bd. 5, 51.

<sup>57</sup> *Martin Luther*, Von weltlicher Obrigkeit, wieweit man ihr Gehorsam schuldig sei (1523), in: *Martin Luther. Ausgewählte Schriften*, Karin Bornkamm, Gerhard Ebeling (Hg.), 6 Bände, Frankfurt am Main 1982, Bd. 4, 63-64.

<sup>58</sup> *Augustinus*, *Der Lehrer (De magistro, liber unus)*, Übersetzung und Kommentar: Carl Johann Perl, Paderborn 1964; vgl. Peter Schulthess, Sprechen, Erkennen/Lernen in *de magistro*, in: *Augustinus, De magistro – Der Lehrer*. Zweisprachige Ausgabe, *Augustinus Opera/Werke*, Bd. 11, Therese Fuhrer (Hg.), Paderborn-München-Wien-Zürich 2002, 26-82.

<sup>59</sup> *Han Fortmann*, *Geistige Gesundheit und religiöses Leben. Ein Beitrag zur pastoralen Psychotherapie*, Wien 1968, 58.

Fragen zum Thema werden, die nur in der Seelsorge ihren Platz haben, muss offen bleiben.<sup>60</sup> Nur eine Seelsorge, die sich der religiösen Interpretation enthält und den Hilfe suchenden Menschen in den Mittelpunkt stellt, könnte interreligiös praktiziert werden. Freilich mit dem Risiko, dass sich eine Glaubenserkenntnis Bahn bricht, die der jeweiligen religiösen Bindung der Seelsorger und Seelsorgerinnen nicht entspricht. Dies liefe auf eine unbeabsichtigte Konversion hinaus.

## 10. Glaubensgewissheiten im Gespräch

Wir leben in einer religionspluralistischen Welt, in der einander unterschiedliche Religionen begegnen, die sich trotz mancher Überschneidungen auf keinen gemeinsamen Nenner bringen lassen. Aus der Angst, die je eigene Identität zu verlieren, sind Absolutheitsansprüche entstanden, die die jeweils andere Religion zugunsten der eigenen abwerten. Ein solcher Konkurrenz- und Machtkampf hat die Geschichte weitgehend bestimmt und spielt auch heute noch eine Rolle.

Demgegenüber sind um des Friedens willen Konzepte entstanden, die abstrakte Vorstellungen etwa von Liebe, Gerechtigkeit oder Transzendenzbezug über das vielschichtige Profil der verschiedenen Religionen stellen. Dies musste auf Widerstand stoßen, denn gläubige Menschen praktizieren ihre Religion, und abstrakte Vorstellungen eignen sich nicht für Gebet und Gottesdienst.

Wie kann in einer solchen Situation über eine interreligiöse Seelsorge nachgedacht werden? Zum Schluss sei danach gefragt, welche Voraussetzungen notwendig sind, damit sich Menschen aus verschiedenen Religionen zusammensetzen, um eine Seelsorge zu entwerfen, die nicht einfach in einer Kopie vorliegender Konzepte besteht. Bei der Vielzahl von Konzepten wäre es auch gar nicht möglich, sich auf ein Konzept zu einigen.

Die Frage, wie sich eine Seelsorge interreligiös entwickeln ließe, führt zur Frage, auf welcher Basis interreligiöse Gespräche stehen können, ohne in Konkurrenz zu verfallen oder das je eigene Selbstverständnis aufzugeben.<sup>61</sup> Geht man davon aus, dass sich die Glaubensüberzeugung der am Gespräch Beteiligten nicht ausblenden lässt, dann kann die Basis nur die Glaubensgewissheit sein, die immer mit Wahrheitsgewissheit zu tun hat. Wer aus ganzem Herzen glaubt, ist selbstverständlich davon überzeugt, dass die eigene Religion wahr ist. Diese Wahrheit lässt sich freilich nicht empirisch-objektiv festmachen, auch nicht absichtlich herstellen oder durch Lehrvorschriften einimpfen; sie bleibt unverfügbar. Wer nun erkennt, dass die

---

<sup>60</sup> Allerdings kennen die Kirchen die Absolution, die oft mit einem Ritus verbundene Lossprechung von der Schuld durch den beauftragten Priester oder Pfarrer. Dies gilt auch für die evangelischen Kirchen, auch wenn die Absolution nicht als Sakrament verstanden wird. Solches ist in einer Psychotherapie nicht vorgesehen. In einem Brief an den Pfarrer Oskar Pfister schreibt Freud daher, er wäre ein Narr, würde er zu einem Patienten sagen: „Ich, Sigmund Freud, vergebe Ihnen Ihre Sünden“ (Brief vom 25. November 1928), in: *Isabelle Noth* (Hg.), *Sigmund Freud – Oskar Pfister. Briefwechsel von 1909-1939*, Zürich 2014, 263.

<sup>61</sup> Vgl. *Susanne Heine, Ömer Özsoy, Christoph Schwöbel, Abdullah Takim*, *Christen und Muslime im Gespräch. Eine Verständigung über Kernthemen der Theologie*, Gütersloh 2016.

eigene Wahrheitsgewissheit geschenkt wurde, kann dann auch die Wahrheitsgewissheit von Menschen anderer Religionen als eine geschenkte anerkennen.<sup>62</sup> Darin gründet der Respekt voreinander, der gemeinsames Planen ermöglicht.

Glaubensgewissheit bedeutet auch Selbsterkenntnis, die zur Kultur religiöser Vollzüge gehört, wie die Geschichte zeigen kann. Aber das, was Gott zu verstehen gibt, unterscheidet sich immer von dem, was Menschen verstehen und zu unterschiedlichen Zeiten verstanden haben. Würde menschliches Verstehen mit Gottes Kundgabe in eins fallen, dann wären die Menschen Gott gleich.<sup>63</sup> Dasselbe gilt für Wille und Handeln. Denn wer seines Glaubens gewiss ist, weiß auch, dass kein Glaube Zweifel ausschließt und niemals vollkommen mit dem Willen Gottes übereinstimmen kann, so dass er (oder sie) angewiesen bleibt auf Gottes Barmherzigkeit.<sup>64</sup>

Eine respektvolle Zusammenarbeit setzt voraus, dass beide Seiten den Geschenkcharakter des Glaubens und die Selbsterkenntnis in die Liebe zur eigenen Religion einbeziehen. Diese Liebe zur eigenen Religion macht es dann auch möglich, die Liebe anderer zu ihrer Religion nachzuvollziehen und zu bejahen. Auf diese Weise bleiben alle bei ihrer eigenen Identität und können ohne Angst vor deren Verlust viel voneinander lernen und ihr je eigenes Profil einer Sorge für die Seele entwickeln. Ein solches Profil kann nicht nur, sondern muss auch verschieden sein.

---

<sup>62</sup> Zur theologischen Begründung von Toleranz und Respekt vgl. *Markus Mühling*, *Liebesgeschichte Gott. Systematische Theologie im Konzept*, Göttingen 2013, Kapitel 6; oder: *Christoph Schwöbel*, *Toleranz aus Glauben. Identität und Toleranz im Horizont religiöser Wahrheitsgewissheiten*, in: ders., *Christlicher Glaube im Pluralismus*, Tübingen 2003, 217-243.

<sup>63</sup> Der Koranexeget *Ömer Özsoy* betont: „Wer nicht zwischen dem Wort Gottes und der eigenen Verstehensweise unterscheidet, setzt sich mit Gott gleich. Das ist nicht fromm, das ist blasphemisch. Es raubt Gott die Ehre, allein Gott zu sein, und maßt sich an, mit göttlicher Autorität selbstmächtig zu handeln“; in: Francesca Yardenit Albertini, Stefan Alkier, Ömer Özsoy, *Gott hat gesprochen, aber zu wem?*, in: Ingolf U. Dalferth, Heiko Schulz (Hg.), *Religion und Konflikt*, Göttingen 2011, 165-184; 179.

<sup>64</sup> Dagegen gilt die Vorstellung einer symbiotischen Verschmelzung mit Gott als ein Kennzeichen von Radikalisierung, wenn Menschen den Erfahrungen von Missachtung und Demütigung durch Allmachtsfantasien zu entkommen versuchen; vgl. *Susanne Heine*, *Radikalisierung. Zur Psychodynamik von Angst, Hass und Gewalt*, in: Uta Heil, Annette Schellenberg (Hg.), *Autor und Autorität*, Wiener Jahrbuch für Theologie, Bd. 12, Wien 2019, 299-319.

## Reflexionen aus jüdischer Sicht

*Rabbi Daniel Smith, London UK*



Danke, Professor Heine, für eine aufschlussreiche Darstellung der Entwicklungen der christlichen Seelsorge von den Anfängen bis zur heutigen Praxis. Das Papier wirft wichtige Fragen auf und wir könnten den Rest unserer Konferenz sinnvoll nutzen, um die Themen zu klären und weiter zu führen. Ich werde vier Punkte erwähnen.

### **1) Unschuldiges Leiden**

"Psychologie ermöglicht Seelsorger\*innen. . . unschuldiges Leiden wahrzunehmen".  
Darin liegt viel Wahrheit, aber es ist erwähnenswert, dass die Religion selbst vor langer Zeit eine Vorstellung von unschuldigem Leiden hatte. Das biblische Buch Hiob macht ausdrücklich zum Thema, die Vorstellung abzulehnen, dass Leiden aufgrund von Belohnung und Bestrafung erklärt werden kann. Hiobs "Tröster" stellen die "traditionelle" Lehre dar, dass Leiden durch das vergangene Verhalten einer Person oder als pädagogische Hilfe gerechtfertigt ist. Hiob weist das zurecht zurück. Er glaubt nicht, dass irgendwelche Sünden, die er begangen hat, dem Leid entsprechen, das er erlebt.

Die Rabbiner des Talmuds besprachen das Thema eingehend, und es wäre klug, Rabbi Yannai aus dem 2. Jahrhundert zu hören, der sagte: "Es liegt nicht in unserer Macht, das Wohlergehen der Bösen oder die Leiden der Rechtschaffenen zu erklären." (Ethik der Väter 4:19).

### **2) Verzicht auf moralisches Urteilen**

Dieser Satz erfordert weitere Diskussionen. Ich meine, dass die Psychologie Werte hat und moralische Urteile fällt. Alle Verbände von Berater\*innen und Therapeut\*innen haben einen Verhaltenskodex für die, die Beratung und Therapie tun. Sie beurteilen Patienten ständig nach Kriterien wie Aufrichtigkeit und psychischem Wachstum - und beurteilen, ob Patienten ehrlich

zu sich selbst sind, geschweige denn zu anderen. Am wichtigsten ist es, wenn ein jemand in Beratung einen Patienten als eine Gefahr für sich selbst oder andere beurteilt, denn dann ist es die Pflicht zu intervenieren und möglicherweise die Vertraulichkeit zu brechen, um Leben und Sicherheit zu bewahren.

Dennoch ist es richtig zu sagen, dass die Psychologie des 19. und 20. Jahrhunderts den Menschen die Möglichkeit gab, Gefühle und Wünsche in einem sicheren Kontext zu diskutieren, insbesondere in Fragen der Sexualität. Religionen haben in diesem Bereich viel zu lernen und sollten mehr Demut üben. In diesem Zusammenhang begrüße ich das bahnbrechende Dokument, das letzten Monat in Großbritannien veröffentlicht wurde: *“The Wellbeing of LGBT+ Pupils: A Guide for Orthodox Jewish Schools”* ("Das Wohlergehen von LGBT+ Schülern: Ein Leitfaden für orthodoxe jüdische Schulen") [LGBT+ = Lesbian, Gay, Bisexual, Transgender / Lesben, Schwulen, Bisexuellen und Transgender.

Diese 36-seitige Broschüre wurde von dem Orthodoxen Oberrabbiner Ephraim Mirvis in Zusammenarbeit mit KeshetUK, der Organisation, die die Gleichberechtigung und volle Einbeziehung jüdischer LGBT+ Menschen in jeden Aspekt des jüdischen Lebens fördert, erstellt. Es gibt Schulen Anleitungen zur Unterstützung von Lesben, Schwulen, Bisexuellen und Transgender. Das "+" bezieht sich auf andere, einschließlich jener, die ihre Sexualität und Geschlechtsidentität in Frage stellen - was besonders in dem Umfeld der Schule relevant ist.

Das Dokument stellt fest, dass jüdische Einrichtungen in der Vergangenheit für viel Leid von LGBT + Menschen verantwortlich waren. Der Oberrabbiner sagt, dass die Gebote "den Nächsten zu lieben" und "Leben zu schützen" unabhängig von anderen Geboten bedeuten, dass wir keinerlei Toleranz gegenüber homophobem oder transphobem Mobbing haben dürfen. Er schreibt: "Unsere Kinder müssen wissen, dass sie in der Schule, zu Hause und in der Gemeinschaft unabhängig von ihrer Sexualität oder Geschlechtsidentität geliebt und geschützt werden."

(Sie finden das Dokument auf der Website des Oberrabbiners oder auf der Website von KeshetUK)

### **3) Beratung und Glaube**

Ich stimme voll und ganz zu, dass Beratungsgespräche nicht das Ziel haben können, Glauben in Gesprächspartner zu „injizieren“. Wir sollten den Glauben anderer Menschen respektieren - und auch ihre Zweifel -, und dies sollte in allen Kontexten gelten, vor allem wenn wir uns in einer Machtposition befinden und mit gefährdeten Menschen umgehen. Dies bedeutet jedoch nicht, dass Glaube und Theologie nicht diskutiert werden können

### **4) Zur Möglichkeit des interreligiösen Dialogs.**

Das Papier betont die Notwendigkeit, die "Gewissheit im Glauben" anderer Menschen zu

respektieren.

Dieser Ausdruck scheint in der protestantischen Theologie wichtig zu sein, und ich missverstehe ihn wahrscheinlich. Ich würde jedoch der "Gewissheit im Glauben" misstrauisch gegenüberstehen, wenn sie mit der Behauptung verbunden wäre, dass dieser Glaube nicht der Einsicht und vielleicht auch der Kritik anderer zugänglich ist.<sup>1</sup>

Glaube ist keine völlig private Sache, denn der Glaube beeinflusst die öffentlichen Äußerungen und weltlichen Handlungen der Menschen und muss daher für die Öffentlichkeit offen sein. Es ist meiner Meinung nach ungesund und unrealistisch, eine künstliche Dichotomie zwischen unserem Glauben und unseren weltlichen Angelegenheiten zu schaffen. Ich würde argumentieren, dass Glaube und Theologie gegenseitig mitgeteilt werden können und sollten, insbesondere in einem interreligiösen Dialog, der auf eine respektvolle und fürsorgliche Weise geführt wird - wie auf einer SIPCC-Konferenz



---

<sup>1</sup> Kommentar von Susanne Heine: Das war vermutlich wirklich ein Missverständnis, denn ich habe von „certitude of faith in conversation“ gesprochen und betont, dass sich diese „certitude“ einer Erkenntnis bzw. einer Einsicht verdankt. Hier handelt es sich auch nicht um ein protestantisches Spezifikum.



## Reflexionen aus islamischer Sicht

*Prof. Dr. Cemal Tosun, Ankara, Türkei*



Ich möchte mich bei Frau Professorin Heine für diesen sehr reichhaltigen Vortrag bedanken. Zunächst möchte ich aber deutlich machen, wer ich bin; dann, aus welcher Perspektive ich auf den Vortrag antworte; und schließlich, zu welchen Punkten ich kurz sprechen möchte.

Ich bin ein muslimischer Theologe und Religionspädagoge, und möchte erwähnen, dass ich mich traditionell zu der hanafitischen und maturidischen Schule zugehörig fühle, die als *ahlu'r-Ra'y*/ als „die Leute der Vernunft“ bekannt ist.

Frau Heines Vortrag ist sehr umfangreich; sie hat uns die ganze Entwicklungsgeschichte der Seelsorge im Christentum in Verständnis und Praxis bis zur interreligiösen Seelsorge zusammengefasst. Es ist kaum möglich, eine ähnliche Entwicklungsgeschichte für islamische Seelsorge zu skizzieren. Denn es ist zu früh, von islamischer Seelsorge zu sprechen, von ihrem Verständnis, einer Theorie und Praxis, obwohl sie schon in einigen Institutionen wie in Krankenhäusern und Gefängnissen in einigen Ländern praktiziert wird. Die seelsorgliche Praxis in der Türkei, zum Beispiel, hat einen erzieherischen Charakter. Dabei werden auch religiöse Fragen beantwortet und religiöse Inhalte vermittelt. Eine „psychologischen Wende“ steht noch an.

Nichtdestotrotz darf hier darauf hingedeutet werden: Wenn man den Entwicklungsweg der muslimischen Seelsorge darzustellen versucht, könnte man feststellen, dass dieser Weg nicht von Sünde, Busse und Gemeindegerechtigkeit zur Seelsorge führt. Islamische Kultur kennt ein Verständnis von Seelsorge nicht, in dessen Mittelpunkt Beichte und Busse stehen. Der Gesandte Gottes Muhammed (Friede sei mit ihm) war immer bereit, seinen Mitmenschen zu helfen und seine Gefährten wandten sich an ihn, um Hilfe zu erbitten. Daraus hat sich die Tradition entwickelt, dass Muslime bei Ulema/muslimischen Gelehrten Hilfe suchten, da die Ulema als Erbe/Nacherbe von Gottesgesandten galt und gilt. Unter den Themen waren auch welche, die sich auf Sünden bezogen, aber sie waren nicht auf Sünden zentriert. Muhammed und Ulema

waren immer bereit, den Hilfe suchenden Menschen Hilfe zu leisten, und zwar in allen Lebenskrisen wie Gesundheits-, Ehe-, Hunger- oder Handels- und Geschäftskrisen.

Betrachten wir die Frage der „reinen Gemeinde“: Die erste muslimische Gemeinde in Medina unter der Leitung des Propheten Mohammed hatte das Ziel, eine reine Gemeinde zu bilden. Al-Amr bi'l-Ma'ruf und wa'n-nahy'u ani'l-Munkar war und ist das Hauptprinzip, eine reine Gemeinde zu erhalten. So im Koran „Aus euch soll eine Gemeinschaft entstehen, die zum Guten aufrufen und das verwerfliche verbieten“ (Q 3, 104) „Die gläubigen Männer und Frauen sind untereinander Freunde. Sie gebieten das Rechte und verbieten das Verwerfliche...“ (Q 9, 71) Die von Frau Heine angedeuteten Schilderungen in Apostelgeschichte kann aus muslimischer Sicht mit Verbrüderung der einheimischen und immigrierten Muslime in Madina verglichen werden.

Wenn wir unter Seelsorge „einen kommunikativen Vorgang zwischenmenschlicher Hilfe mit dem Ziel einer konkreten Stärkung und Hilfe für Glauben und Leben“ verstehen, dann können wir sagen, dass auch in der islamischen Kultur Spuren solcher Hilfebeziehungen zu finden sind. Und diese Spuren zeigen uns, dass diese Hilfe den Menschen als Ganzes sieht, als Leib und Geist/Seele. Seelsorge ist dann eine spirituelle zwischenmenschliche Hilfe, die die Stärkung der Herzen bezweckt, und das Herz umfasst Vernunft und Herz; beide bilden den Nefs, nämlich der Mensch.

Was ich bisher einführend ausgeführt habe ist der erste Teil meiner Reflexionen, aber was ich als zweiten Punkt erörtern möchte, ist die interreligiöse Dimension der Seelsorge, die Frau Heine erwähnt hat.

Sie meinte, eine Zusammenarbeit in interreligiöser Seelsorge sei erforderlich und möglich, aber aus dieser Zusammenarbeit ein gemeinsames Seelsorgeverständnis zu erwarten, sei unmöglich. Sie ist der Meinung, dass aus solcher Zusammenarbeit jede Religion ihr eigenes Verständnis von Seelsorge entwickeln kann und soll.

Ich denke hier wie Frau Heine, denn religionsplurales und interreligiöses Leben fordert zur Zusammenarbeit auf. Meines Erachtens ist Zusammenarbeit machbar. Aber ich bin der Meinung, dass eine solche Zusammenarbeit kein gemeinsames interreligiöses Seelsorgeverständnis schaffen kann und dies auch nicht gefordert werden darf.

Was ich unhaltbar finde, ist zu versuchen, die Zusammenarbeit theologisch zu begründen. Meines Erachtens sollte Zusammenarbeit, interreligiöses Lernen und interreligiöse Seelsorge als weltliche Probleme behandelt werden, die auch religiöse Dimensionen haben. Wenn man in der Seelsorge interreligiös arbeitet, sind es nicht die Religionen/Theologien, die diese Zusammenarbeit erfordern, sondern es ist das Leben selbst, das Leben der Menschen. Keine theologische Grundlegung, egal aus welcher Religion sie kommt, kann andere Religionen überreden oder überzeugen.

Ausgehend von einem hanefitisch-maturiditischen Verständnis, das immer an Vernunft orientiert ist, auch bezogen auf İman/Glaube, schlage ich vor, interreligiöse Seelsorgearbeit von Vernunft her zu diskutieren. Maturidi betrachtet İman/Glaube als Bestätigung von Herzen, jedoch vor der Bestätigung des Herzens steht die Erkenntnis, die er eine Funktion der Vernunft ist. Maturidi hält den Glauben nicht für wahren Glaube, der nicht bewiesen wird. Zwar ist auch im maturidischen Glaubensverständnis davon Rede, dass die Bestätigung des Herzens, die unbedingt auf Erkenntnis beruht, auf die Gnade Allahs angewiesen ist. Aber diese ist wiederum, so Maturidi, nicht ein Akt von Allah, sondern der Akt des Menschen durch die Gnade Allahs. Dass ich hier die hanefitisch-maturidische Denkweise hervorhebe, hängt nicht nur damit zusammen, dass ich zu dieser Tradition gehöre, sondern, dass sie immer Vernunft orientiert ist. Vernunft vertritt Wissen und Wissenschaft. Man kann in diesem Punkt folgendes fragen: Braucht man dann eine religiös orientierte Seelsorge? Doch, denn die religiöse Dimension der Seelsorge hat mit den religiösen Zusammenhängen menschlicher Existenz zu tun.



## Flüchtlinge und andere Fremde Jüdische Zugänge von der Bibel bis ins 21. Jahrhundert

*Dr. Willy Weisz*

Jüdische Patientenbetreuung am AKH Wien



Die Schaffung einer neuen Sektion im Innenministerium von Österreich, nämlich die Sektion „Fremdenwesen“, soll Alles bewältigen, was im Wirkungsbereich des Ministeriums beim Thema Migration anfällt, von der Akzeptanz bis zur Wegweisung. Die Worte „Fremde“, „Migranten“ und „Flüchtlinge“ beherrschen seit Monaten, wenn nicht Jahren, die österreichische und europäische Politik. Dabei geht es selten um das Schicksal der Individuen dieser sehr inhomogenen Gruppe von Menschen, sondern meist um das Bild, das von ihnen aufgebaut wird, meist ein mit Vorurteilen beladenes, mit dem versucht wird, ein Maximum an Wählern und deren Ängste anzusprechen. Wo sie schwach oder gar nicht vorhanden sind, werden Ängste vor den „Fremden“, den „Anderen“ geschürt, auch und besonders von Politikern, die sich vorgeblich zu jeweils einer Religion bekennen, die sich auf die Bibel bezieht.

Die Hebräische Bibel – und nur auf diese bezieht sich dieser Artikel – die die meisten Bücher des üblicherweise als „Altes Testament“ bezeichneten Bibelteils umfasst, spricht das Thema „Fremder“ sehr oft an und gibt Anweisungen, wie mit ihnen menschengerecht umgegangen werden soll. Die über 3000 Jahre währende Tradition der jüdischen Bibelauslegung erlaubt es, die Aussagen, die für die vom Glauben an den Einen und Einzigen G'tt bestimmte jüdische Bevölkerung des Heiligen Landes vor mehr als 2400 Jahren relevant waren, auch auf die heutige säkulare Gesellschaft in Europa zu anzuwenden. Wie im Folgenden erläutert werden wird, findet sich dabei wenig Unterstützung für viele Aussagen, die wir heute über die Medien vermittelt bekommen und deren juristische Konsequenzen.

## 1. Wer sind die Fremden?

Zunächst soll der Begriff des „Fremden“ anhand biblischer Aussagen genauer gefasst werden. Aus Sprachökonomie wird im Folgenden – wie in der Bibel auch – die männliche Form verwendet, wenn die Aussage auf beide Geschlechter anwendbar ist. Im Hebräisch des Originaltextes gibt es mehrere Worte dafür: „*Nechar* (auch „*Nochri*“) oder seltener „*Sar*“ einerseits und „*Ger*“ andererseits. Der Unterschied zwischen diesen beiden Arten von Fremden ergibt sich aus deren etymologischer Analyse und dem biblischen Kontext ihrer Verwendung.

Die Wurzel „*n-ch-r*“, von der „*Nechar*“ stammt, hat die Bedeutung von „fremd“. Meist kommt *Nechar* in der Kombination als „*Elohim-haNechar*“, Götter des Fremden, meist als „fremde Götter“ übersetzt, vor. Der *Nechar* war also ein Götzendiener wie die Bewohner des Gelobten (versprochenen) Landes vor der Landnahme durch die israelitischen Stämme. Später kamen dazu durch Heirat mit einem jüdischen Mann – oft werden in diesem Zusammenhang israelitische Könige genannt – ins Land gekommene heidnische Frauen oder Gastarbeiter aus den umliegenden Ländern, in denen heidnische Kulte praktiziert wurden. Der *Nechar* ist also ein Götzendiener, ein Fremder, der sich nicht den Vorschriften des strikten, bildlosen Monotheismus unterwirft, auf den G'tt die Bewohner Seines Gelobten Landes verpflichtet hat. Die Teilnahme am biblischen Opferdienst ist ihm verwehrt, insbesondere darf er nicht vom Pessach-Opfer essen (Ex 12:43). Er steht soweit außerhalb der Gesellschaft, dass das Zinsverbot (Ex 25:36-37) für ihn nicht gilt: Ein Jude darf ihm Zinsen, für ein Darlehen zahlen, aber einem Juden und einem „*Ger*“ nicht, weder in Form von Geld noch in Naturalien (Dt 23:20-21) – erst spätere Generationen haben komplementär zum Bibeltext interpretiert, dass auch die Zinsnahme von Fremden erlaubt sei.

Der „*Ger*“ – von der Wortwurzel „*g-w-r*“, wohnen – war ein Fremder, der zumindest temporär seinen Wohnsitz im Siedlungsgebiet der israelitischen Stämme hatte. Von ihm wurde erwartet, dass er keinen Götzenkult betreibt. Es wurde von ihm nicht verlangt, dass er sich zur jüdischen Glaubensgemeinschaft bekennt, insbesondere war er zur männlichen Beschneidung nicht verpflichtet. Er musste nur die sieben Noachidischen Vorschriften einhalten, die da sind: Rechtspflege in Gerichten, Verbot der Lästerung G'ttes, des Götzendienstes, untersagter sexueller Beziehungen, des Mordes, des Diebstahls, des Verzehrs von Fleisch eines lebenden Tieres (babylonischer Talmud Sanhedrin 56a). Sich dem vollständigen jüdischen Vorschriftenkanon zu unterwerfen wurde von ihm nicht erwartet. Ihm war jedoch das Pessach-Opfer und dessen Verzehr verboten. Erst nach seiner Beschneidung und der seiner männlichen Familienmitglieder – der in der Bibel festgelegten Voraussetzung für den Beitritt zur jüdischen Gemeinschaft – wurde er zum Opfermahl zugelassen. Für Frauen gab es damals keine formale Form des Beitritts zur jüdischen Gemeinschaft; die Abwendung vom Götzendienst und die Einhaltung der Vorschriften genügten, wie aus dem biblischen Buch Ruth ersichtlich ist.

Das war das Verständnis vom Ger aus jüdischer Sicht. Die erste biblische Verwendung des Begriffs Ger bezieht sich jedoch auf Abraham selbst: Ihm wurde von G'tt verkündet, dass sie „Fremde, in einem Land, das nicht das ihre ist,“ sein würden (Gen 15:13). Später stellte sich

Abraham bei den Kaufverhandlungen für die Machpelah-Höhle, die die Grabstätte für seine Frau Sarah werden sollte, als „Ger und Einwohner unter Euch“ vor. Moses nannte seinen ersten Sohn, der im Exil im Land Midjan geboren wurde, Gerschom, da er sich als „Ger im Land des *Nochri*“ verstand (Ex 2:22). Auch im Land, das G'tt den Israeliten versprochen hat, werden Letztere nur Fremde und Einwohner sein, da es G'ttes Eigentum ist (Lev 25:23).

## **2. Der Umgang mit den Fremden**

Vom Umgang mit dem *Nechar* wurde abgeraten, da die Gefahr bestand, dass er versuchen würde, Juden zum Götzendienst zu verführen. Deswegen wurden insbesondere Ehen mit seinen Söhnen und Töchtern verboten. Trotzdem wurde dieses Verbot in der Zeit der Könige oft übertreten, was zur Einführung von Götzendiensten und dem Aufstellen von Götterstatuen im Lande G'ttes führte und damit verhängnisvolle Konsequenzen zur Folge hatte.

Demgegenüber verlangt die Bibel, dass die gleichen Gesetze für den Ger wie für seine jüdische Umgebung gelten. Vorschriften, die auch das Leben in der Öffentlichkeit einer jüdischen Wohnumgebung regelten, musste er einhalten, wie das Arbeitsverbot am Schabbat, dem Samstag, und an den Feiertagen sowie das Verbot des Sauerteigs während der Pessach-Woche (Ex 12:13). Seine Rechte durften gegenüber denen der Juden nicht eingeschränkt werden und er durfte nicht getäuscht und drangsaliert werden (Ex 22:20 und 23:9). Die Gesellschaft musste ihm Gerechtigkeit widerfahren lassen (Dt 24:17). Wer dies missachtete, wurde sogar verflucht (Dt 27:19).

## **3. Ein Herz für den Fremden**

In den gerade zitierten Bibelstellen wird auch angeführt, dass dies nicht nur ein Gebot der Fairness ist, sondern einen handfesten Grund in der Geschichte des jüdischen Volks hat: Die Erinnerung, dass auch die Kinder Israels einst Fremde in Ägypten waren. und daher wüssten, wie einem Fremden zumute ist (Ex 23:9).

Letzteres ist auch wohl auch der Grund, warum man dem Fremden beide Formen der Liebe entgegenbringen soll: einerseits die sogenannte Nächstenliebe, genauer gesagt die Forderung „Erweise Liebestaten deinem Gegenüber, er ist wie du“ (Lev 19:18) – dem Originaltext entfremdet meist mit „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst“ übersetzt – und andererseits ein echtes Gefühl für den Anderen. Die hebräische Sprache der Bibel kennt dafür zwei grammatisch unterschiedliche Formen des Zeitworts „*ahav*“, [etwas oder jemanden] lieben und „*ahav le*“, jemandem etwas zuliebe tun. Da der Mensch nichts für G'tt tun kann, lautet die Vorschrift, Ihn mit Herz und Seele sowie allen zur Verfügung stehenden Mitteln zu lieben (Dt 6:5), das heißt insbesondere, Seine Lehre und Vorschriften zu befolgen.

G'tt liebt den Fremden (Dt 10:18). Daher und der Fremdheit in Ägypten wegen hat der Fremde das Anrecht, Objekt der Liebe durch die Menschen (Dt 10:19) zu sein. Diese kann sich jedoch nicht in einer – eventuell nur behaupteten – positiven Gesinnung erschöpfen, sondern muss sich auch in Form von Taten entsprechend dem „etwas zuliebe Tun“ manifestieren (Lev 19:34).

Die Missachtung der Gastfreundschaft (Gen 19:1-10), einer Form des „zuliebe Tuns“, war der Tropfen, der das Fass der Sünden der Städte Sodom und Gomorrha zum Überlaufen brachte und so deren Zerstörung besiegelte.

#### **4. Fremd sein und Armut**

Bei den Vorschriften, all jene zu unterstützen, die sich in einer prekären Situation befinden, findet sich der Fremde neben der Witwe und der Waise, sowie dem Leviten, der zwar eine geachtete Persönlichkeit war, aber kein Land besaß, von dem er sich ernähren hätte können. Sie alle haben das Anrecht auf die Zuwendungen für Arme wie den Fruchtgenuss an den Ecken des Feldes und allem beim Ernten zu Boden gefallenem Obst oder Getreide (Lev 19:9-11) sowie dem Zehent des dritten Jahres (Num 14:28-29). Dabei kommt es nicht darauf an, ob sie wirklich ohne Mittel waren, allein ihr Stand verbürgte, dass sie als arm anzusehen waren.

Im zweiten Jahrhundert wurden Einrichtungen der organisierten Wohltätigkeit in jüdischen Gemeinden begründet, die für die Armen das Überleben und die Einhaltung von mit dem Essen verbundenen religiösen Vorschriften sicherstellten sowie für Unterkunft und Bekleidung sorgten. Durch sie wurden auch durchziehende Fremde versorgt, ohne dass nach ihrem Vermögensstand geforscht wurde (Traktate Pe'á in Mischna und Tosefta). Wie in der Bibel wurden sie als Arme betrachtet, weil sie sich fern ihrer gewohnten Umgebung befanden.

Auch heute ist es üblich, dass Touristen und andere Fremde, die am Vorabend des Schabbat oder eines Feiertags am Gebet in der Synagoge teilnehmen, von ihnen unbekanntem Einheimischen oft eingeladen werden, mit ihnen das Abendmahl zu teilen.

#### **5. Migrationen in der Bibel**

Die biblischen Erzählungen sind voll von Migrationsberichten, sei es Wanderungen von nomadischen Sippen oder Fluchtbewegungen, die einer Hungersnot oder einer Verfolgung geschuldet sind. Im Umgang mit den Fremden unterschieden die Einheimischen nicht zwischen Wirtschafts- und politischen Flüchtlingen. Als Kriterium wurde nur die Antwort auf die Frage angesehen, ob die Fremden Spione wären oder andere böse Absichten hätten und ob von ihnen möglicherweise Gefahren ausgingen.

In fast allen Geschichten versuchten die Migranten, sich im Zusammenleben mit der sie umgebenden Gesellschaft so zu verhalten, dass sie nicht mit den Einheimischen aneckten. Die Racheaktion (Gen 34:25-26) von Simeon und Levi gegen die Bewohner von Sichem wegen der Vergewaltigung ihrer Schwester Dinah wurde von ihrem Vater Jakob sofort (Gen 34:30) kritisiert, da er um den guten Ruf der Sippe fürchtete. Auch in seinen Abschiedsworten (Gen 49:5-7) prophezeite er diesen Söhnen, dass wegen ihrer kriegerisch unbeherrschten Veranlagung ihre Nachkommen kein eigenes Siedlungsgebiet im Gelobten Land haben werden, sondern im ganzen Siedlungsgebiet verstreut leben werden.

Als die Sippe Jakobs von Josef und dem Pharao eingeladen wurden, nach Ägypten zu kommen,

um der Hungersnot in Kanaan zu entkommen, trat das Problem zutage, dass ihre Lebensweise als Schafhirten, die mit den Produkten und dem Fleisch ihrer Tiere ihren Lebensunterhalt bestritten, für die ägyptische Zivilisation abstoßend war. Daher wurden sie in der dünn besiedelten Randprovinz Goschen angesiedelt, um einen „Zusammenprall der Kulturen“ zu verhindern (Gen 46:34).

## **6. Flüchtlinge und andere Migranten**

Seit der Zerstreuung im römischen Reich nach den Niederlagen in den beiden Judäischen Kriegen (66-70 und 132-136) kennen Juden das Schicksal von Migranten, die oft innerhalb weniger Jahre ihre Wohnstätten verlassen mussten, um ihr Leben zu retten. Wo immer sie aufgenommen wurden, haben sie sich entsprechend dem Konzept „*dina de malchuta dina*“ (das Gesetz des Königums/Reichs/Landes ist Gesetz), das in den Traktaten Nedarim 28a, Gittin10b, Baba Kama 113a und Baba Batra 54b/55a des babylonischen Talmuds zitiert wird, loyal den Vorschriften der lokalen Verwaltung unterworfen. Im Gegenzug erwarteten sie, dass diese die Praxis der Religionsausübung nicht be- oder verhindern und die Weitergabe von Traditionen ermöglichen würde. Insbesondere wurde darauf geachtet, auf das Leben und den Glauben der nicht-jüdischen Bevölkerung so wenig wie möglich einzuwirken.

Die immer wieder durch Verleumdungen angestachelten Verfolgungen der lokalen jüdischen Bevölkerung erreichten ihren Höhepunkt in der Schoa, der industriell organisierten Vernichtung des größten Teils des europäischen Judentums durch Nazi-Deutschland und seine Kooperationspartner. Gleichzeitig schlossen viele Länder ihre Grenzen für die Fluchtwilligen. Eingedenk dessen wird die derzeitige Behandlung von Flüchtlingen und anderen Migranten in vielen europäischen Staaten von jüdischer Seite äußerst kritisch bewertet.

Die Bewertung darf dabei jedoch nicht einseitig sein. Wenn Menschen, die vorhaben, sich in die Gesellschaft zu integrieren, unterdrückt oder abgewiesen werden, ruft das bittere Erinnerungen wach, insbesondere, wenn die Migration eine Flucht aus einem politisch oder wirtschaftlich lebensbedrohenden Umfeld ist. Der erwartete Integrationswille soll dabei keinesfalls in eine Assimilation ausarten, bei der die eigene Tradition und Sprache aufgegeben werden.

Bei Personen oder Gruppen, die in einen liberalen demokratischen Staat migrieren, obwohl sie seine Strukturen und Grundrechte wie Religionsfreiheit ablehnen, ist eine Willkommenskultur jedoch nicht angebracht. Hier hat die Verwaltung nicht nur das Recht, sondern auch die Pflicht, deren Zuzug zu verhindern oder auch nachträglich rückgängig zu machen.

Derzeit wird jedoch zu oft mit Vorurteilen argumentiert, die jeden Migranten vorab der Kategorie „*Nechar*“, der den Staat nur schädigen will, zuordnen und ihm den Nachweis der „*Gerartigen*“ Einstellung erschweren bis unmöglich machen. Daraus folgen den biblischen und wohl auch anderen Geboten widersprechende Ungleichbehandlungen der „Fremden“, z.B. ungleiche Sozialzuwendungen wie bei der Indexierung der Familienbeihilfe für im Ausland



lebende Kinder anhand der dortigen Lebenshaltungskosten. Diese Maßnahmen werden mittels Stimmungsmache als Selbstschutz des Staates und seiner Bürger vor finanzieller Ausbeutung durch die „Fremden“ dargestellt.

Typisch für fehlgeleitete Beurteilungen des Integrationswillens ist die unsägliche Diskussion um den Händedruck zwischen Menschen verschiedenen Geschlechts. Dabei wird immer wieder vergessen, dass es auch in den europäischen Kulturen des Willens beider Partner bedarf, Hände zu schütteln, nur dass – typisch für eine Klassengesellschaft – die Entscheidung laut Benimmregeln einseitig getroffen wird: Die Dame oder die ältere oder ranghöhere Person entscheidet. Die Gleichberechtigung der Geschlechter verlangt jedoch, dass jeder der sich Begrüßenden das Recht hat, über das Zulassen des Händedrucks zu entscheiden. Die erhöhte Ansteckungsgefahr durch häufiges Händeschütteln – nicht nur in Grippezeiten – wird bei der immer wieder aufflammenden Diskussion komplett außer Acht gelassen.

### **7. Gibt es Hoffnung?**

Die fast täglichen Aussagen von Politikern zu Flüchtlingen und Migration in Europa und die dazugehörigen Schlagzeilen in den Medien lassen nur geringe Hoffnung auf eine Besserung der Situation zu. Es ist jedoch jüdische Tradition, selbst in den schwierigsten Situationen optimistisch zu sein. Auch wenn es eine Utopie ist, sollten jene, denen Migranten ein Anliegen sind, auf die Politiker und Entscheidungsträger einwirken, nicht immer nur von der christlichen oder christlich-jüdischen Tradition Europas zu reden, sondern sich an deren Grundlage, der Bibel, von Zeit zu Zeit zu orientieren.



## Reflexionen aus islamischer Sicht

*Prof. Dr. Abdelmalek Hibaoui, Tübingen*



### **Der Umgang mit den Fremden (Andersgläubigen)**

Genauso wie das Judentum, verlangt der Islam, dass die gleichen Rechte und Pflichten für den Fremden wie für seine muslimische Umgebung gelten. „Die Fremden haben die gleiche Rechte und Pflichten“ heißt es in der islamischen Rechtswissenschaft. Jedoch religiöse Vorschriften, die das Leben in der Öffentlichkeit einer muslimischen Wohnumgebung regelten, musste der Fremde nicht unbedingt einhalten, wie das Verbot von Trinken des Alkohols, Essen von Schweinefleisch, Fasten am Ramadan. Seine religiösen und sozialen Rechte durften von Muslimen nicht eingeschränkt werden und er durfte nicht getäuscht und drangsaliert werden. Wie im Judentum musste die muslimische Gesellschaft dem Fremden Gerechtigkeit widerfahren lassen. Wer dies missachtete, wurde sogar von Propheten Mohammed angeklagt. In einem Hadith heißt es: „Wer einem Juden oder Christen unrecht tut, dessen Ankläger werde ich am Tag des Jüngsten Gerichts sein.“ In einem anderen Hadith heißt es auch: „Wer einen Dhimmi (Nichtmuslim) verfolgt oder ihn seiner Rechte beraubt oder ihm eine Arbeit aufgehalst hat, die ihn überforderte, oder etwas von ihm ohne Erlaubnis genommen hat, über den werde ich am Tag der Auferstehung Beschwerde führen.“ (al-Bayhaqi)

In der Praxis und im Rahmen des interreligiösen Dialogs mit den Christen, empfing der Prophet Mohammed eine christliche Delegation „*Menschen von Nadschran*“ aus dem Jemen. Er richtete ihnen Zelte für drei Tage als Ausdruck der Gastfreundschaft ein und stellte ihnen eine Ecke in der Moschee (Moschee in Medina) für ihre Gebete zur Verfügung. Er schrieb ihnen danach ein Abkommen wie folgt: „*Das Leben der Menschen von Nadschran und Umgebung, ihre Religion, ihr Land, Besitz und Vieh, sowohl derer die anwesend sind, als auch derer die*

*abwesend sind, ihre Botschafter und Andachtsstätten stehen unter dem Schutz Allahs und der Bewachung Seines Propheten".*

Es geht hier darum, einen Platz für den Fremden (Andersgläubigen) zu schaffen, damit er seine religiösen Verpflichtungen praktizieren kann

### **Ein Herz für den Fremden und Armen**

Wie im Judentum betonen zahlreiche Vorschriften im Islam die Forderung und die höchste Bedeutung der Liebe – und der Barmherzigkeit – dem Nächsten gegenüber.

Nächstenliebe ist ein wesentlicher und integraler Bestandteil des Glaubens an Gott und der Gottesliebe, da es im Islam keinen wahren Glauben und keine Rechtschaffenheit ohne Nächstenliebe gibt. Prophet Muhammad sagte: *„Keiner von euch glaubt wirklich, bis er für seinen Nächsten das liebt, was er für sich selbst liebt.“* (Sahih Muslim, Kitab al-Iman, 67-1, Hadith no.45.)

Jedoch Mitgefühl und Zuwendung für den Nächsten (Fremden) – und selbst das Verrichten von Gebeten – sind nicht genug. Sie müssen mit Großzügigkeit und selbstloser Aufopferung einhergehen. Gott sagt im Heiligen Qur'an: *„Es ist keine Frömmigkeit, wenn ihr eure Angesichter in Richtung Osten oder Westen wendet; Frömmigkeit ist vielmehr, dass man an Gott glaubt, den Jüngsten Tag, die Engel, das Buch und die Propheten und vom Besitz - obwohl man ihn liebt - den Verwandten gibt, den Waisen, den Armen, dem Fremden, den Bettlern und (für den Freikauf von) Sklaven [...]“*. (Sure 2:177)

Ohne dem Nächsten zu geben, was uns selbst lieb ist, lieben weder Gott noch den Nächsten wirklich.

So wie Gott den Menschen würdigt, sollen die Menschen einander würdigen. Der Dienst am Menschen bildet den zentralen Baustein des islamischen Ethos. Aus dem Munde des Propheten Mohammed wird in diesem Zusammenhang überliefert: *„Der beste unter euch ist derjenige, der den Menschen am besten dient“*. (Tabarānī, al-Mu'jam al-awsat, Hadith Nummer: 5787.)

Im Kontext von Seelsorge betrachtet der Islam den Fremden, den Armen als eine Person in Notlage, dem jede erdenkliche Unterstützung durch die Gemeinschaft zusteht. Nicht die Angewiesenheit auf die anderen ist der Ausgangspunkt, sondern der Anspruch des Betroffenen auf die solidarische Haltung der Gemeinschaft. Vergleichbar ist dies mit dem Gebot der monetären Armenhilfe (arab. *zakat*), das in der islamischen Theologie nicht nur als Spende der Reichen an Arme sondern als Teilhabeanspruch der Armen am kollektiven Reichtum betrachtet wird. Mit diesem Perspektivenwechsel ist eine Wertschätzung von Personen in Notlagen verbunden: *„Wer einem Menschen eine der Schwierigkeiten des Diesseits erleichtert, dem erleichtert Gott eine der Schwierigkeiten am Tage der Auferstehung. Und wer einem Hilfebedürftigen seine Erschwernis lindert, dem lindert Gott Erschwernisse im Diesseits und*

Jenseits...“ heißt es im Hadith (*AN-NAWAWI Ḥadīṭ Nr.36*)

Der Islam betrachtet den Bedürftigen als einen Menschen im Krisenzustand. Dementsprechend braucht er jede Hilfe seiner Gemeinschaft in jeder Hinsicht, medizinisch, psychisch, spirituell und sozial.

Aufbauend auf solche und viele anderen islamischen Gebote im Dienste des Menschen entwickelte sich eine karitative Tradition unter dem Stichwort „*waqf*“ (Wohlfahrt/Stiftungswesen).

Wie in der jüdischen Tradition wurden ab dem achten Jahrhundert Einrichtungen der organisierten Wohltätigkeit in den großen Städten wie beispielsweise Bagdad, Kairo, Damaskus, Aleppo und Fez begründet, die für die Armen das Überleben und die Einhaltung von mit dem Essen verbundenen religiösen Vorschriften sicherstellten sowie für Unterkunft und Bekleidung sorgten. Durch sie wurden auch durchziehende Fremde versorgt. Das islamische Stiftungswesen brachte interessante Blüten hervor: z. B. die „Stiftung der Fremden“. Sie “ bietet Menschen, die sich in einer Stadt oder an einem Ort als Fremde befinden Verpflegung kostenlos an.

Der Koran spricht von der Aufgabe eines jeden Muslims, Menschen durch verantwortliches Handeln vor allen weltlichen und geistigen Risiken zu bewahren. (24:61) Der Koran beschreibt es als Gemeinschaftspflicht für alle Gläubigen, dem bedürftigen und notleidenden Menschen beizustehen. „*Tut Gutes! Allah liebt die Gutes tun!*“ (2:195)

Das am häufigsten verwendete Syntagma im Koran als der ersten und grundlegenden Quelle der islamischen Religion ist jenes, welches von „Glauben und Tun der guten Werke“ (الإيمان والعمل الصالح) spricht. Je nach Zählart kommt man dort in unterschiedlichen Kontexten und Variationen auf etwa 60 bis 80 Erwähnungen dieses Syntagmas.

Aus dieser spirituellen und sozialen Verpflichtung nämlich „Glauben und Tun der guten Werke“ entwickelte sich sehr früh eine Theologie des Helfens und der Sozialfürsorge im Islam

Die Sunna beschreibt den Zusammenhalt der Muslime, wenn einer von ihnen Not erleidet und Hilfe braucht, mit der Metapher des menschlichen Körpers: Leidet ein Glied, dann fühlt sich der ganze Körper krank: „*Die Gläubigen ähneln in ihrer Barmherzigkeit, Zuneigung und Mitleid zueinander einem Körper: Wenn ein Körperteil leidet, wacht und fiebert über ihm der ganze Körper.*“ (Bukharyy, Adab,6011)

Da jeder gläubige Muslim von Gott dazu befähigt und berufen ist, soziale und geistige Verantwortung gegenüber seinen Mitmenschen zu übernehmen, ist die Sorge um den Nächsten in individueller wie in sozialer Hinsicht seit jeher Bestandteil islamischen Alltags.

Der Islam benennt als seine innerste Quelle die Erfahrung der Barmherzigkeit, die gleichzeitig Bekenntnis und Auftrag ist. Die Unmittelbarkeit der Erfahrung der göttlichen Barmherzigkeit findet in der Zuwendung zum Fremden und leidenden Menschen ihre tiefste Erfüllung.

Der gläubige Muslim, der in seiner Hinwendung zu Allah, dem Allerbarmer den erbarmenswerten Bruder erkennt und sich ihm in tätiger Fürsorge zuwendet, wird der Barmherzigkeit des Allerbarmers begegnen, wie es folgender Hadith beschreibt:  
„Die Erbarmen zeigen, derer erbarmt sich der Barmherzige.“ (Tabarānī, *al-Muʿjam al-awsat*, *Ḥadīṭ* Nr.: 9013)



## Heilung und Heil für Körper und Seele aus islamischer Sicht

**Prof. Dr. Abdullah Takim**

**Islamisches Theologisches Institut der Universität Wien**



### ABSTRACT

Der Islam hat eine ganzheitliche Sichtweise der Welt und vom Menschen und trennt nicht die verschiedenen Lebensbereiche. Dieses ganzheitliche Menschenbild liegt auch dem islamischen Konzept von Heil und Heilung zugrunde. Man kann sogar sagen, dass Heilung und Heil bedeuten, sich dem „Heiligen“, also Gott, zu unterwerfen, um so ein Gespür für seine Allmacht zu haben, was den Charakter des Islam ausmacht. Körperliche oder geistige Krankheiten sowie Krisen dienen dazu, dass man sich an Gott und das Jenseits erinnert und so die Krankheit oder die Krise relativiert und überwindet. Krankheit kann so als Prüfung verstanden werden, die auf die Vervollkommnung des Menschen abzielt. Der Mensch soll allerdings alles tun für seine Gesundheit. Gott als der wahre Heiler will, dass die Ärzte ihre Kompetenzen einsetzen, Heilung zu befördern. Wichtig bei Krankheiten ist für Muslime, dass sie ihren religiösen Pflichten so weit wie möglich nachkommen können, was auch für Krankenhausseelsorge Bedeutung hat. Auf diesen genannten Grundsätzen basiert die Krankenhaus- und Gefängnisseelsorge. In der Geschichte des Islam gibt es viele Hinweise auf gute Versorgung in Krankenhäusern und Gefängnissen. Für die Gesundheit der Seele und des Körpers zu sorgen, gehört zu den vornehmsten Pflichten im Islam. Verantwortlich dafür sind die Menschen selbst, aber auch die Gesellschaft sollte Maßnahmen ergreifen, dass Heilung und Heil möglich werden.

Der Islam ist bekanntlich eine Religion, der die verschiedenen Lebensbereiche wie die geistige und materielle Welt nicht trennt. Die Übergänge im Koran sind fließend. Der Islam hat somit eine ganzheitliche Sichtweise der Welt und vom Menschen, weil er ein Gesamtkonzept für den Menschen anbieten will. In dieser Hinsicht hängt zwar der Körper des Menschen vom Geist (ruh) oder der Seele (nafs) ab, aber ganzheitlich betrachtet besteht der Mensch aus Geist und Körper, denn durch das Einhauchen des Geistes (ruh) entsteht der Mensch und seine Seele, die seine Persönlichkeit ausmachen. Dieses ganzheitliche Menschenbild liegt auch dem Heil(ungs)konzept des Islams zugrunde. Aber Heil und Heilung müssen aus islamischer Sicht

aus einer anderen Perspektive betrachtet werden. Johann Christoph Bürgel bringt dies in seinem Buch *Allmacht und Mächtigkeit* sehr gut zum Ausdruck, wenn er - das islamische Gesamtkonzept betrachtend - schreibt:

„Der Heiligung aber dienen auch die übrigen rituellen Pflichten des Islam: [...] die Reinigung, die vor dem Gebet und sonstigen kultischen Handlungen zu erfolgen hat, [...] und das Fasten im Monat Ramadan. Ja selbst die Armensteuer kann unter diesem Aspekt gesehen werden als ein Ansatz zur Heiligung des Wirtschaftslebens [...]. Die Heiligung des einzelnen wie der Gesamtheit dient der Unterwerfung unter das Heilige, ist deren wichtigster Ausdruck. Das Heilige ist Gott, die göttliche Allmacht. Islam bedeutet ja sowohl «Unterwerfung», [was], wenn man es von *salām* (Heil) ableitet, «Eintritt in den Stand des Heils» [bedeutet. D]as dazugehörige Partizip *muslim* [meint] also «sich unterwerfend» bzw. «eintretend/eingetreten in den Stand des Heils». Tatsächlich bedingen beide Bedeutungen einander, und wir erhalten den eigentlichen Gehalt des Wortes Islam, wenn wir übersetzen: «Heilserlangung durch Unterwerfung»[.] Heil aber heißt hier nun nicht die Erlösung von Sünden durch das Selbstopfer des Gottessohnes, sondern Einordnung in das von Gott geordnete, von seiner Allmacht durchwaltete All, ja es heißt letztlich Teilhabe an der Allmacht Gottes.“<sup>1</sup>

Bürgel definiert hier im islamischen Kontext Heil als „*Einordnung [des Menschen] in das von Gott geordnete, von seiner Allmacht durchwaltete All*“. Das heißt, der Mensch, der in dieser Welt nach Orientierung sucht, kann aus islamischer Sicht sich nur richtig verstehen, wenn er sich in einen größeren Kontext einordnet und die Dinge und Verhältnisse aus dieser Perspektive deutet. Dazu gehört auch die Zugehörigkeit des Menschen zu Gott, die in vielen Versen des Korans zum Ausdruck gebracht wird. In einem dieser Verse heißt es: „*Wir gehören Gott, und zu Ihm kehren wir zurück*“ (Sure 2/156). Der Muslim oder die Muslimin wiederholt diesen Vers des Korans, wenn er/sie einer Prüfung ausgesetzt ist, wenn er/sie z. B. Ernteausfall hat, krank ist oder hört, dass ein Muslim oder eine Muslimin gestorben ist (vgl. Sure 2/155). Im Koran werden also Leben, Krankheit und Tod als eine Prüfung verstanden. Denn darin heißt es: „*Er (Gott) hat den Tod und das Leben erschaffen, um euch zu prüfen, wer von euch am besten handelt. Und Er ist der, der mächtig und voller Vergebung ist.*“ (Sure 67/2; vgl. auch Sure 2/155-157).

Das heißt, körperliche oder geistige Krankheiten sowie Krisen dienen dazu, dass man sich an Gott und das Jenseits erinnert und so die Krankheit oder die Krise relativiert und überwindet. Dadurch vervollkommnet sich auch der Mensch, indem er geduldig das Leid, durch das Gott ihn prüft, nach Ergreifung vieler gesundheitlicher Maßnahmen erträgt. Weiterhin dienen Krankheiten dazu, dass ein Teil der Sünden des Kranken, die er selbst verschuldet hat, vergeben werden.

Wenn der Mensch krank ist, erinnert er sich daran, dass die Krankheit von Gott kommt und er

---

<sup>1</sup> Bürgel, Johann Christoph: *Allmacht und Mächtigkeit: Religion und Welt im Islam*. München: Beck, 1991, S. 23-24.

von Gott abhängig ist. Das heißt, im Krankheitszustand kann die Gegenwart Gottes noch intensiver erfahren werden. Deswegen heißt es im Islam auch: *Wer den Kranken besucht, besucht auch (indirekt) Gott.*

Für den Muslim oder die Muslimin ist es also eine religiöse Pflicht, einen kranken Menschen zu besuchen. Aus diesem Grunde wird der kranke Muslim/die Muslimin von seiner oder ihrer Verwandtschaft, der Moschee- oder Glaubensgemeinde und von denen, die ihn oder sie kennen, oft besucht.

Diese Welt ist laut dem Koran eine Zwischenstation, wo der Mensch sich vervollkommen sollte, um in die jenseitige Welt zu gelangen. Das heißt, das Leben des Menschen sollte jenseitsorientiert und immer auf Vervollkommnung ausgerichtet sein. Dazu dienen auch Krankheiten. Deswegen wird die Krankheit im Islam auch als eine Gabe und Gnade Gottes gedeutet, wo der Muslim oder die Muslimin höhere geistige Grade erreichen kann. Unser Prophet Muhammad sagt dazu: *„Wem Gott Gutes will, den prüft er mit Krankheit.“*<sup>2</sup>

Durch den Tod gelangt der Mensch schließlich zu seinem Schöpfer, wo er von weltlichen Problemen befreit in Frieden leben kann. Der Prophet Muhammad sagt über einen Toten: *„[...] Der gläubige Diener (al-‘abd al-mu‘min) erholt sich von den Strapazen der Welt, während sich von dem sündigen Diener (al-‘abd al-fāğir) die Menschen, die Länder, die Bäume und die Tiere erholen.“*<sup>3</sup>

Der Tod ist also nicht das Ende des Menschen, sondern ein neuer Anfang. Im Tod ist ein neues Leben enthalten. Aus diesem Grunde sollte der Mensch vor dem Tod keine Angst haben und den Tod nicht verdrängen. Mit anderen Worten ausgedrückt, der Tod ist eine Heimkehr zu Gott.

Das, was eigentlich die Person des Menschen ausmacht, ist laut dem Koran der Geist oder die Seele des Menschen. Die Garantie für die Beständigkeit des Ichs, also der Person, ist der Geist des Menschen.

Das koranische Menschenbild geht nämlich von der Einheit des freien Menschen aus, der für seine Taten und den Schutz seines Körpers und seiner Seele persönlich verantwortlich ist und deswegen im Jenseits dafür zur Rechenschaft gezogen wird. Körperliche und geistige Gesundheit ist deswegen im Islam ein hohes Gut. Die Einheit und das Gleichgewicht zwischen Geist und Körper sorgen dafür, dass der Muslim oder die Muslimin sich wohl fühlt, also die Heilung erlangt. Der Muslim oder die Muslimin fühlt sich auch durch den Koran wohl, der seine oder ihre Denkweise bestimmt. Deswegen heißt es auch im Koran selbst: *„Und Wir senden vom Koran hinab, was den Gläubigen Heilung und Barmherzigkeit bringt.“* (Sure 17/82).

„Der Heidelberger Medizinhistoriker Heinrich Schipperges unterstreicht in seinem Buch ‚Gesundheit und Gesellschaft‘ den philologischen Zusammenhang zwischen den Begriffen

---

<sup>2</sup> Zitiert in *Der Koran*. Übersetzt von Adel Theodor Khoury unter Mitwirkung von Muhammad Salim Abdullah, Gütersloh 1992, S. 524 [Anhang].

<sup>3</sup> Muslim, Ṣaḥīḥ Muslim, ḡanā‘iz [Begräbnisse], Buch 11, Unterkapitel 21, Nr. 2202 / 950.



Gesundheit und Islam [wobei er auch auf den Begriff des Heils eingeht]: *„Wir haben zu berücksichtigen, dass der Islam die einzige Hochreligion ist, die das Wort ‚Gesundheit‘ bereits in ihrem Titel trägt und damit diesen Zentralbegriff zum Fundament der Weltanschauung und Lebenshaltung gemacht hat. ‚s l m‘ = ‚salam‘ bedeutet: ein rundum Wohlsein an Leib, Seele und Geist, das Heile eben. Die Reflexivform von salam ist islam, die Ganzhingabe an das Heile. Wer sich zu diesem Heil bekennt, ist ein ‚muslim‘.“* [Schipperges 2003: 25].<sup>4</sup>

Wie man leicht erkennt, ist der Begriff der Gesundheit und damit einhergehend auch die des Wohlseins (das Heile) im Wort *Islam* selbst enthalten. Nicht nur die Gesundheit, sondern auch Krankheit, Sterben und Tod können für den heutigen Muslim ohne den Glauben an Gott und den Koran nicht richtig verstanden werden, weil sie, wie Bürgel in dem eingangs erwähnten Zitat sagt, in den Gesamtkontext des Menschseins gestellt werden müssen. Zu diesem Gesamtkontext, der auch das Wohlsein des Menschen fördert, gehören auch die Gottesdienste, die durch den Koran und die Sunna (Gewohnheit des Propheten) geregelt werden.

Aus dem Dargelegten geht hervor, dass der Islam die Trennung von Geist und Körper beim Menschen, also einen Dualismus, ablehnt. Der eigentliche Eigentümer von Körper und Geist ist Gott, während der Mensch nur der Besitzer dieser beiden ist. Aus diesem Grunde sollte der Mensch sorgsam mit diesen beiden umgehen.

Leben und Tod dienen dazu, dass der Mensch sich mit der Verantwortung, die natürlich Freiheit voraussetzt, auf dieser Welt bewährt (Sure 67/2) und damit im islamischen Sinne für das Wohlsein von Leib, Seele und Geist sorgt. Freiheit und Verantwortung in dieser Welt haben im Islam auch einen individuellen Bezug: *„Und keine lasttragende (Seele) trägt die Last einer anderen.“* (Sure 17/15) Im Gottesdienst tritt der Mensch – ohne Vermittler – nur seinem Schöpfer gegenüber (Sure 1). Diese Eigenverantwortung des Menschen für seine Taten als Individuum wird in vielen Koranversen betont.

Weil das Ziel der Medizin „die Erhaltung der Gesundheit“ und „die Heilung der Krankheit ist“, besitzt der Arzt im Islam eine wichtige Stellung, denn er versucht, soweit möglich, das menschliche Leben zu erhalten und den Menschen dadurch zu nützen. Menschen zu nützen und Schaden abzuwenden, gehört zu den Prinzipien des islamischen Rechts.

Der eigentliche Heiler der Krankheiten ist Gott. Gott ist aber auch derjenige, der die Menschen durch Krankheiten und Behinderungen prüft. Er ist also auch die Ursache von Krankheiten und Behinderungen. Die Aufgabe des Arztes ist jedoch, dass er diese Krankheiten heilt, nämlich dadurch, dass er die Heilung, die von Gott kommt, „durch seine medizinische Kompetenz an Patienten [vermittelt].“ Deswegen kann die „medizinische Kunst“ im Islam als ein „Geschenk

---

<sup>4</sup> Zitiert in Ilkilic, Ilhan: Gesundheitsverständnis und Gesundheitsmündigkeit in der islamischen Tradition. 2. Aufl. Bochum: Zentrum für Medizinische Ethik, 2005, S. 1.

Gottes“ betrachtet werden.<sup>5</sup> Das heißt, Gott, der für jede Krankheit ein Heilmittel herabgesandt hat, hat den natürlichen Gesetzen eine heilwirkende Kraft verliehen und der Arzt bezieht sich auf diese Gesetzmäßigkeiten. Deswegen sind alle therapeutischen Maßnahmen, die der Besserung und positiven Entwicklung des Menschen dienen und von den Angehörigen, Therapeuten und Ärzten begrüßt werden, aus islamischer Sicht akzeptabel.

Wie der Besucher mit einem kranken Menschen umgehen soll und was er ihm sagen soll, kommt im folgenden Ausspruch des Propheten zum Ausdruck:

*„Wenn ihr einen Kranken besucht, dann ermutigt ihn zum Leben und sagt ihm Worte, die seinen Schmerz lindern und ihn trösten. Denn dies kann zwar nicht die Vorherbestimmung ändern, aber es kann die Moral des Kranken verbessern.“<sup>6</sup>*

Das vorherbestimmte Leiden führt zur Läuterung der Seele, wo der Mensch durch das Ertragen der Krankheit das Wohlgefallen Gottes erlangen kann. Denn nach dem Islam ist das Wohlgefallen Gottes das Höchste, was man erreichen kann.<sup>7</sup>

Der Gläubige schöpft während seiner Krankheit von Gott Kraft, weil er *„die Krankheit als Zeichen der Prüfung Gottes“* deutet und weiß, dass seine Seele zu Gott zurückkehren wird. Vor dem Tod soll der Muslim oder die Muslimin deswegen auch keine Angst haben, denn der Todeszeitpunkt eines jeden Menschen steht fest.

Krankheit und Gesundheit können also nicht isoliert von der Religion, Umgebung und Kultur der Menschen betrachtet werden. Dies sollte auch die muslimische Seelsorge bei der Betreuung von Patienten/innen oder Klienten/innen beachten. Denn religiöse, soziale und kulturelle Deutungen helfen, das Krankheitsverständnis einer bestimmten Gruppe oder Religion zu verstehen und die Krankheit innerhalb dieses besonderen Denksystems einzuordnen. Außerdem hängt das Wohlbefinden der Muslime nicht nur davon ab, dass ihre Krankheiten geheilt werden, sondern, dass sie ihre religiösen Vorschriften ausüben können, ihren sozialen Verpflichtungen nachkommen und die Aufgaben in ihrer Glaubensgemeinde in Übereinstimmung mit dem Koran und der Tradition des Propheten Muhammad erfüllen können.

Der Mensch, der schon von Geburt an den Gottesgedanken in sich trägt (*fitrat Allah*) und körperlich gereift ist, fängt langsam an, Gott zu erkennen und ihm zu dienen. Dieses Gotteserkenntnis und dieser Gottesdienst führen dazu, dass der Mensch beginnt, sich geistig zu entwickeln. Der Mensch, der seine sprachliche Reife erlangt und sich aus Körper und Seele zusammensetzt, macht eine geistige Entwicklung durch, die in der geistigen Reife ihren Höhepunkt erreicht. Das Gleichgewicht zwischen Vernunft (*‘aql*), Herz (*qalb*), Triebseele (*nafs*) und Geist

---

<sup>5</sup> Ilkilic, İlhan: Gesundheitsverständnis und Gesundheitsmündigkeit in der islamischen Tradition. 2. Aufl. Bochum: Zentrum für Medizinische Ethik, 2005, S. 5.

<sup>6</sup> Zitiert in Ateş, Süleyman: Kur’ân Ansiklopedisi. Bd. 1-30. Istanbul: KUBA, 1997-2003, Bd. 7, S. 480.

<sup>7</sup> „Gott hat den gläubigen Männern und Frauen Gärten versprochen, unter denen Bäche fließen und in denen sie ewig weilen werden, und gute Wohnungen in den Gärten von Eden. Ein Wohlgefallen von Gott ist aber größer. Das ist der großartige Erfolg.“ (Sure 9/72).

(*rūḥ*) trägt zu dieser geistigen Vollkommenheit durch *tazkiyat an-naḥs* (Läuterung der Triebseele) bei, die zugleich der Ausdruck der religiösen Reife und der höchsten Freiheitsform ist. Dieses Gleichgewicht kann auch gestört werden, wenn der Mensch Fehler begeht, übertreibt, verschwenderisch ist oder durch den Einfluss des Satans, seiner Triebseele oder anderer Menschen sündigt, denn der Mensch wurde auch schwach erschaffen. Er ist also ein bipolares Lebewesen. Die Menschen, bei denen dieses Gleichgewicht gestört ist, werden im Koran unter anderem als Menschen beschrieben, in deren Herzen Krankheit (Sure 2,10) vorhanden ist. Der bekannte Koranexeget *al-Baidāwī* (gest. ca. 1290) sagt bei der Kommentierung der Sure 2,10 zum koranischen Ausdruck „Krankheit in den Herzen“ folgendes:

*„Krankheit liegt eigentlich in dem vor, was dem Körper akzidentiell widerfährt und ihn aus der ihm eigenen Ausgewogenheit (i'tidāḥ) herauszieht und eine Störung in seinen Funktionen hervorruft. Im übertragenen Sinn [bezieht sich der Ausdruck] auf die seelischen Krankheitserscheinungen, welche die Vollkommenheit der [Seele] beeinträchtigen, z. B. Unwissenheit, Aberglaube, Neid, heimlicher Haß und Hang zur Sünde; denn das hindert die Erlangung der Tugenden und führt zum Verlust des wahren, ewigen, zukünftigen und edlen Lebens.“<sup>8</sup>*

Die Wiederherstellung dieses Gleichgewichts geschieht z. B. durch den Gottesdienst, gute Taten, Reue (*tauba*) und die Vergebung durch Gott, denn „*Gott hat Mitleid mit den Menschen und ist barmherzig*“ (Sure 2/143).

Der Vergebungsaspekt im Islam spielt für die Menschen, die keine Hoffnung oder keine Zukunftsperspektive mehr haben, eine sehr wichtige Rolle, da dadurch der Mensch wiederaufgerichtet werden kann.

Eine andere Übung, die dieses Gleichgewicht wiederherstellen kann, ist das Gedenken Gottes (*dhikr Allah*), durch das der Mensch zur Ruhe kommt: „*Diejenigen, die glauben und deren Herzen im Gedenken Gottes Ruhe finden - ja, im Gedenken Gottes finden die Herzen Ruhe.*“ (Sure 13/28)

Gott zu dienen und seine Prüfungen zu ertragen, verhilft dem Menschen zur wahren Freiheit. Der Prophet Muhammad und die anderen Propheten sind in dieser Hinsicht ein Vorbild, denn sie haben verkündet, dass alle Menschen gleich geschaffen und von Natur aus auf Gott ausgerichtet sind und damit die verschiedenen Prüfungen in dieser Welt gemäß diesem Glauben deuten und meistern können, wie z. B. Hiob oder auch Josef, der ja unrechtmäßig im Gefängnis war und am Ende errettet wurde. Dieser Gottesglaube ermöglicht den Menschen, sich geistig und körperlich zu entwickeln und dadurch die höchste Freiheitsform zu erreichen. Denn der Gottesglaube und Gottesdienst bedeutet, dass man das höchste Wesen, das existiert, anbetet und damit sich von anderen Abhängigkeiten, die die Persönlichkeitsentwicklung einschränken, befreit, und damit wirklich frei wird.

Das heißt, die Welt stellt eine Schule dar, in der man sich durch Prüfungen und Krisen

---

<sup>8</sup> Zit. nach Klein-Franke, Felix: Vorlesungen über die Medizin im Islam. Wiesbaden: Steiner, 1982, S. 122.

vervollkommen soll, damit man versetzt wird, nämlich ins Paradies.

Die verschiedenen islamischen Disziplinen haben dieses Personenkonzept des Korans übernommen und weiterentwickelt. So stand z. B. für die islamischen Mystiker das Innenleben des Menschen im Mittelpunkt. Denn ihre Devise lautete: „*Wer sich selbst kennt, kennt auch seinen Herrn.*“<sup>9</sup> Die koranischen Einteilungen des Ichs, wie z. B. in *an-nafs al-ammāra* (das Ich, das Schlechte befiehlt) oder *an-nafs al-lawwāma* (das Ich, das sich selbst tadelt = Gewissen), können von den Mystikern dann als verschiedene Bewusstseinsstufen des Ichs gedeutet werden. Der Mensch kann also durch die Läuterung seiner Seele (*tazkiyat an-nafs*), z. B. durch das Gottesgedenken (*dhikr Allah*) oder andere Gottesdienste, höhere geistige Grade erreichen und damit sein wahres Ich erkennen. Dies wird auch bei Yunus Emre deutlich, der im 13. Jahrhundert seine Ich-Erfahrung folgendermaßen zum Ausdruck bringt: „*Ich habe ein Ich in meinem Ich innerhalb meines Ichs.*“<sup>10</sup>

Die Fürsorge für Alte, Kranke, Schwache und Behinderte gehört zu den Pflichten der Muslime. Freundlichkeit, gegenseitige Kommunikation, Akzeptanz und Toleranz ist dabei sehr hilfreich und gehört zu den Grundüberzeugungen des Islam.

Die seelsorgerische Betreuung im Islam kann auch als Almosen oder Spende gedeutet werden, indem sowohl der geistige Spender (Seelsorger/in) als auch der Empfänger/in der geistigen Spende (Klient/in) davon profitieren und dadurch auch geläutert werden können. Die Seelsorge im Islam stellt damit eine *Hilfe zur Selbsthilfe* dar, die aber auch dem Seelsorger/in selbst hilft, weil diese Tätigkeit auch zum Gottesdienst zählt. Denn im Koran wird gesagt: „*Ihr werdet das Gute (Frömmigkeit) nicht erlangen, solange ihr nicht von dem spendet, was ihr liebt; und was immer ihr spendet, seht, Gott weiß es.*“ (Sure 3/92) Das heißt, alles, was der Mensch liebt, ob dies ein Handwerk ist, eine andere Tätigkeit oder andere geistige Betätigungsfelder sowie sein Hab und Gut, sprich seine materiellen und geistigen Güter (Fähigkeiten), soll er spenden, damit dies nicht nur bei einer Person bleibt oder sich anhäuft, sondern die gesamte Gesellschaft davon profitiert.

Der Koran spornt die Menschen also zum Altruismus an, weil der übertriebene Egoismus sowohl der Person selbst als auch der Gesamtgesellschaft schadet. Zum Altruismus des gläubigen Menschen gehört auch, dass er seinem Bruder oder seiner Schwester gute Ratschläge erteilt. Dieser Rat sollte auf die beste Art und Weise erteilt werden, denn der Koran sagt: „... *Sprecht freundlich zu den Menschen.*“ (Sure 2/83). Das gute Wort kann – laut dem Propheten – den Menschen auch vom Höllenfeuer bewahren. Das Prinzip des Korans, die Menschen „*mit freundlichen Worten anzusprechen*“, sorgte unter anderem für die Entwicklung der Musiktherapie in der islamischen Geistesgeschichte. Wie bekannt, kann die Musiktherapie Menschen

---

<sup>9</sup> Vgl. al-Gazzāli: Das Elixier der Glückseligkeit. Aus den persischen und arabischen Quellen in Auswahl übertragen von Hellmut Ritter, München <sup>5</sup>1993, S. 35 ff.

<sup>10</sup> Mustafa Tatçı (Hg.): Yunus Emre Divanı, Ankara 1991, S. 201–2; vgl. auch Abdurrahman Güzel: Mutasavvif Yunus Emre. Hayatı-Eserleri (= Der Mystiker Yunus Emre. Sein Leben und seine Werke), Ankara [1991], S. 168–170.

helfen ihr geistiges Gleichgewicht wieder zu erlangen.

Zum Beispiel wurden zurzeit der Abbasiden und darüber hinaus im Osmanischen Reich Geisteskranke in Heilanstalten, die man Dâr asch-Schifâ nannte, durch Koranvorträge, Wassertropfen und -geräusche, durch die Klänge der Rohrflöte (ney) und durch Wohlgerüche, insbesondere von Blumen, behandelt. In solchen Therapieanstalten wurden in verschiedenen Tonarten (maqâm) und mit Instrumenten die Geisteskranken – je nach der Krankheit – behandelt, wobei Musiktherapeuten in diesen Anstalten fest angestellt waren.

### **Islamische Krankenhaus- und Gefängnisseelsorge**

Die oben kurz dargestellten Grundlagen der islamischen Seelsorge, die eingebettet sind in das universale Heilsverständnis des Islams, können sowohl im Krankenhaus als auch im Gefängnis bei der Betreuung von muslimischen Patienten/innen oder Insassen angewandt werden. Es gibt also eine Schnittmenge in der Betreuung von muslimischen Patienten/innen und Gefängnisinsassen/innen, wobei die Grundlagen der islamischen Krankenseelsorge auch bei muslimischen Gefängnisinsassen/innen angewandt werden können. Zusätzlich sollten in der Betreuung von muslimischen Gefängnisinsassen/innen bestimmte Punkte beachtet werden, die bei der Ausbildung der muslimischen Seelsorger und Seelsorgerinnen in die Ausbildung integriert werden sollten. Dass neben Patienten/innen in Krankenhäusern auch Gefängnisinsassen im islamischen Mittelalter betreut wurden, erfahren wir von William Montgomery Watt, der in seinem Buch *Der Einfluß des Islam auf das europäische Mittelalter* folgendes schreibt:

„Im frühen 10. Jahrhundert hören wir auch von Ärzten, die Gefängnisse visitierten, und von der Einrichtung einer mobilen Klinik samt Apotheke zur medizinischen Versorgung der Dörfer im unteren Irak. Dem Vorbild der Hauptstadt Bagdad folgten die Provinzen, und vom 9. Jahrhundert an wurden auch in den wichtigsten Provinzstädten Krankenhäuser gebaut. Eines der größten war das Mansûrî in Kairo; es entstand 1284 in einem ehemaligen Palast und hatte angeblich Platz für achttausend Patienten. Dieses Krankenhaus war großzügig ausgestattet. Männliche und weibliche Patienten waren getrennt, und es gab auch eigene Stationen für Erkrankungen wie Fieber, Augenentzündung oder Ruhr und für chirurgische Fälle. Neben mehreren Chirurgen und Ärzten, unter ihnen auch Spezialisten, gab es Pflegepersonal beiderlei Geschlechts, einen großen Verwaltungsstab, eine Apotheke, Vorratskammern, einen Anichtsraum, eine Bücherei und einen Vortragssaal. Bei so hervorragenden Krankenhäusern ist es nicht verwunderlich, daß es auch Handbücher über Krankenhausverwaltung gab.“<sup>11</sup>

Was die Gefängnisse angeht, so kann man sagen, dass der zweite Kalif Umar das erste Gefängnis in der islamischen Geschichte erbaut hat. Er soll ein Haus in Mekka gekauft und zu einem

---

<sup>11</sup> Watt, William Montgomery: *Der Einfluß des Islam auf das europäische Mittelalter*. 2. Aufl. Berlin: Wagenbach, 2002, S. 56.

Gefängnis umfunktioniert haben. Daneben gab es auch die Form des Hausarrests im frühen Islam als eine Form der Strafe, die aber dem Gefangenen eine größere Freiheit gewährte. So gab es Gefangene im Hausarrest, wie z. B. Bakkār b. Qutayba (gest. 883), die von ihrem eigenen Fenster aus den Menschen Hadith gelehrt haben. Der Unterhalt der Gefangenen wurde durch staatliche Gelder finanziert, damit sie nicht auf der Straße mit Ketten betteln mussten. Diejenigen jedoch, die reich waren und Geld besaßen, mussten manchmal auch für ihren eigenen Gefängnisaufenthalt sorgen und Miete zahlen. Es wurde aber auch darauf streng geachtet, dass keiner unrechtmäßig ins Gefängnis kam.<sup>12</sup> Irene Schneider, die diese Informationen gibt, sagt im Weiteren ihres Artikels über das Gefängnis im Islam folgendes über den Gefangenen, indem sie sich auf die mittelalterlichen islamischen Rechtsbücher stützt:

„Wenn er krank war, konnte der Gefangene von seinem Diener versorgt und betreut oder er konnte aus dem Gefängnis entlassen werden. Darüber hinaus konnte er Gäste im Gefängnis empfangen, vor allem Mitglieder seiner Familie und manchmal wurde ihm sogar erlaubt, Geschlechtsverkehr im Gefängnis zu haben, wenn ein geeigneter Platz dafür zur Verfügung stand. Ein Gefangener sollte nicht geschlagen, mit Ketten gefesselt, durch die Straßen paradiert oder zur Arbeit gezwungen werden. Dennoch wurde den Häftlingen verboten an Versammlungen, Festspielen, der Wallfahrt (Hadsch) und Beerdigungen teilzunehmen.“<sup>13</sup>

Das heißt, gemäß dem Islam sollten die Gefangenen auch im Gefängnis menschenwürdig behandelt werden. Dazu gehört auch die seelsorgerische Betreuung in Gefängnissen, damit sie körperliche und geistige Heilung erlangen. Denn alle Menschen sind Geschöpfe Gottes und besitzen Menschenwürde, doch der Mensch kann laut dem Koran auch Fehler begehen und anderen Menschen Schaden zufügen, für die er hier in dieser Welt oder in der jenseitigen Welt bestraft werden kann. Alles, was der Mensch säet, wird er ernten: „7 *Wer nun Gutes im Gewicht eines Stäubchens tut, wird es sehen. 8 Und wer Böses im Gewicht eines Stäubchens tut, wird es sehen.*“ (Sure 99/7-8). Wenn der Mensch anderen Schaden zufügt, dann fügt er laut dem Koran auch eigentlich sich selbst einen Schaden oder eine Ungerechtigkeit (zulm: vgl. Sure 10:44) zu. Der Mystiker Sa'di aus Schiraz bringt dies folgendermaßen zum Ausdruck:

*Die Menschenkinder sind ja alle Brüder,  
aus einem Stoff wie eines Leibes Glieder.  
Hat Krankheit nur ein einzig Glied erfasst,  
so bleibt den andern weder Ruh noch Rast.  
Wenn andrer Schmerz dich nicht im Herzen brennet,*

---

<sup>12</sup> Vgl. Schneider, Irene: *Sidjn*. In: *Encyclopaedia of Islam*. Second Edition. Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs, Leiden: Brill, 1997, Bd. 9:547-48, hier S. 547.

<sup>13</sup> Ebenda.

„If he was sick, the prisoner could be looked after by his servant or he could be discharged from prison. Furthermore, he could receive guests in prison, especially members of his family and sometimes he was even allowed to have sex in prison if an appropriate place for it was available. A prisoner should not be beaten, chained, paraded through the streets or forced to work. Nevertheless, prisoners were prohibited from attending gatherings, festivals, the pilgrimage (hadj) and funerals.“

*verdienst du nicht, daß man noch Mensch dich nennet!*<sup>14</sup>

Im Falle, dass der Mensch einen Fehler, eine Straftat oder Sünde begangen hat, kann er von Gott um Vergebung bitten: *„Wer Böses begeht oder sich selbst Unrecht tut und dann Gott um Vergebung bittet, der wird finden, daß Gott voller Vergebung und barmherzig ist.“* (Sure 4/110). Wenn diese Straftat in der zwischenmenschlichen Ebene geschieht, können Gerichte eingeschaltet werden und der Mensch dafür eine bestimmte Strafe erleiden oder dem Straftäter wird seitens der Angehörigen vergeben. Wenn der Straftäter eine bestimmte Reue zeigt, dann kann die Strafe auch gemildert werden. Das Ziel der islamischen Bestrafung dient in erster Linie als Erziehung, weil im tiefen Kern der Mensch als ein gutes Wesen betrachtet wird, der jedoch unter guten und bösen Einflüssen steht:

*„Und der Seele und dem, was sie zurechtformt 8 und ihr ihre Lasterhaftigkeit und ihre Frömmigkeit eingibt! 9 Dem wird wohl ergehen, der sie (die Seele) läutert, 10 und der wird enttäuscht sein, der sie (die Seele) mit Missetaten überdeckt.“* (Sure 91/7-10)<sup>15</sup>

Der Islam geht also davon aus, dass der Mensch grundsätzlich sich ändern kann, auch wenn er Fehler oder Straftaten begangen hat. Der Weg zur Resozialisierung ist also für den Menschen immer offen. Dies kann z. B. durch die Reue (tauba) geschehen. Gefängnisseelsorge sollte aber nicht nur aus der Prävention heraus durchgeführt werden, sondern sollte den Menschen als Ganzes betrachten und betreuen, damit er körperliche und geistige Heilung erlangt. Die Gesellschaft sollte insgesamt Vorkehrungen treffen und Erziehungsmaßnahmen ergreifen, damit so wenig Menschen wie möglich im Gefängnis landen. Dies hat auch etwas mit den Arbeits- und Wohnverhältnissen, aber auch mit der Verteilungsgerechtigkeit in den Gesellschaften zu tun.

Beenden möchte ich meinen Vortrag durch die Worte von Yusuf as-Surramarri (gest. 1374), einem Hadithgelehrten, der sich auch lange Zeit mit der Medizin auseinandergesetzt hat:

*„Die Gesundheit der Seele gehört zu den wichtigsten Pflichten und die Rücksicht auf die körperliche Gesundheit zu den vordringlichsten Obliegenheiten. Gott sagt: <Tötet euch nicht selbst, denn Gott hat mit euch Erbarmen!> (4,29) Gott sagt auch: <Stürzt euch nicht mit eigenen Händen ins Verderben!> (2,195) Denn auf der körperlichen Gesundheit beruht das rechte Vollbringen in religiösen und weltlichen Dingen und die Ordnung himmlischer und irdischer Geschäfte. Das aber erreicht man nicht ohne die Kenntnis der Medizin, mittels deren man das Schädliche vom Nützlichen [...] unterscheidet. Sie gehört zu den edelsten Wissenschaften und ihre Pflege zu den wichtigsten Dingen.*

*Gott der Erhabene hat seine Geschöpfe an drei Stellen seines glorreichen Buches auf die Prinzipien der Körpermedizin hingewiesen. Diese Prinzipien sind drei: Die Erhaltung der Gesundheit, die Vorsicht (himya = Prophylaxe) vor schädlichen Dingen und die Entleerung verderblicher*

---

<sup>14</sup> Sa'di, Der Rosengarten. Auf Grund der Übers. von Karl Heinrich Graf neu bearb., hrsg. und kommentiert von Dieter Bellmann, München 1998, 49.

<sup>15</sup> Siehe auch: „Wir haben den Menschen in schönster ebenmäßiger Gestalt erschaffen, dann haben Wir ihn in den niedrigsten der niedrigen Stände gebracht“ (Sure 95/4-5).

Stoffe.

[...]

*Und der Prophet - Gott sende ihm Frieden und Heil! - hat gesagt: (Gott sendet keine Krankheit herab, ohne ein Heilmittel (dafür) herabzusenden!) (Nur:) Der eine weiß es, der andere nicht. Die Gelehrten des Islam haben dann aus Gottes Wort und dem Wort seines Gesandten eine Medizin entwickelt, zu deren Handhabung die geschicktesten Ärzte des Altertums nicht fähig waren, wie es auch das Koranwort: (Eßt und trinkt und schweift nicht aus!) zeigt.<sup>16</sup>*

## Reflexionen aus jüdischer Sicht Die Heiligkeit des Gesamtwerkes Mensch und seine Heilung

*Dr. Willy Weisz, Wien*



Die von Professor Takim vorgestellte ganzheitliche Sichtweise auf den Menschen aus Körper und Seele, die während des irdischen Lebens in guten und schlechten Zeiten nicht zu trennen sind, teilt das Judentum mit dem Islam. Im Detail und in den Konsequenzen, die sich aus dem Verständnis der menschlichen Natur und ihrer Unzulänglichkeiten ergeben, zeigen sich deutliche Unterschiede.

In der jüdischen Vorstellung vom Menschen als geistiges und körperliches Wesen beschreiben drei hebräische Worte, was in den europäischen Sprachen in die Begriffe *Leben* und *Seele* verpackt wird: *Nefesch* ist die Leben spendende Seele, *Ruach* ist der Lebensatem und *Neschamah* ist der g'ttliche Atem, der die unbelebte Materie zum Leben erweckt. Während die ersten beiden in jedem Lebewesen vorhanden sind, ist die *Neschamah*, das was G'tt nur dem Menschen mitgegeben hat. Das Gesamtwerk Mensch aus Körper und Seele(n) schuf G'tt in Seinem Ebenbild (Gen 1:26). Zwar lässt sich aus dem Abbild keine Rückprojektion auf den Ewigen machen, um zu verstehen, welche Seiner „Eigenschaften“ im Menschen zu welchem Anteil vorhanden ist, aber Eines ist unbestritten: Die Tatsache, Ebenbild G'ttes zu sein, macht das

---

<sup>16</sup> Bürgel, Johann Christoph: Allmacht und Mächtigkeit: Religion und Welt im Islam. München: Beck, 1991, S. 188-9.



menschliche Leben heilig und daher überaus schützenswert. Doch woher kommt der Schutz?

Im Garten Eden war der Schutz durch den Schöpfer keine Frage. Das änderte sich jedoch, als sich der Mensch durch den Genuss der Frucht vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse aus dem Paradies der Unbekümmertheit herauskatapultierte. Ab diesem Zeitpunkt wurde der Mensch für sich selbst verantwortlich. Schon gleich nach seiner Schöpfung hatte er ja von G'tt erfahren, dass er zwar ein übergeordnetes leitendes Wesen für die Tierwelt sei (Gen 1:28), aber ihm wurde kein verantwortlicher „Vorgesetzter“ unter den Erdenbewohnern zugeteilt.

Eine der Verantwortlichkeiten ist der pflegliche Umgang mit dem von G'tt anvertrauten Leben (Nefesch). Dieses ist so lang wie möglich in bestem Zustand zu bewahren ist vorrangige Pflicht. Dies gilt für die Seele(n) wie für den eigenen Körper als von G'tt der Seele überlassener Hülle. Daraus ergibt sich der absolute Vorrang für den Erhalt des Lebens und der Gesundheit vor dem Einhalten von Vorschriften. Nach Lev 15:8 hat der Mensch die g'ttlichen Weisungen und Gesetze erhalten, um durch deren Befolgung zu leben – und nicht, um das Leben zu gefährden. Daher müssen bei Gefahr für Gesundheit und Leben alle Vorschriften bis auf drei Verbote (Götzendienst, Mord und verbotene sexuelle Beziehungen) unberücksichtigt bleiben, wenn dies notwendig sein sollte (babylonischer Talmud, Sanhedrin 74a) – schon die Möglichkeit des Bedarfs genügt. Diese Regel gilt sowohl für physische als auch für psychische Gesundheitsprobleme.

Man könnte meinen, dass nach Lev 15:8 allein die Einhaltung dessen, was G'tt vorgeschrieben hat, genügen sollte, um die Abwendung von lebensbedrohenden Zuständen sicherzustellen. Doch das hieße eine der Grundvorstellungen der Stellung des Menschen auf Erden zu übersehen: G'tt hat nach jüdischem Verständnis die Welt bewusst unvollkommen geschaffen und dem Menschen die Aufgabe zugeteilt, die Vervollkommnung anzugehen. Eines der bestehenden Defizite sind Krankheiten. Die Wiederherstellung der Gesundheit ist – auch religiös motivierte – Aufgabe für alle, die dazu beitragen können: Ärzte und Pflegepersonal müssen all ihr Wissen und ihre Fähigkeiten einsetzen, und der Patient muss mit allen seinen Kräften an der Genesung mitwirken. Auch Verwandte und Bekannte sind angehalten, den Patienten in seinem Kampf gegen die Krankheit zu unterstützen.

Der Besuch der Kranken (hebräisch: *Bikkur Cholim*) ist eine Verpflichtung, die auf eine Erzählung der Bibel zurückgeführt wird, und ein Beispiel für die G'ttes-Ebenbildlichkeit: G'tt besuchte Abraham während seiner Rekonvaleszenz nach der Beschneidung im Alter von 99 Jahren (Gen 18:1). Familienmitglieder und Freunde sind aufgerufen, dem Patienten das Gefühl zu geben, dass er nicht allein gelassen wird mit seinen Gesundheitsproblemen. Dabei ist allerdings auf seine Wünsche und Bedürfnisse Rücksicht zu nehmen. Massenansammlungen am Krankenbett sind bezüglich der Unterstützung des Heilprozesses kontraproduktiv und vergiften meist auch die Beziehungen zu den anderen Patienten im Zimmer.

Zuversicht, die aus dem Vertrauen auf G'tt kommt, ist ein wichtiger Faktor, um die Heilung

voranzutreiben. Daher wünschen Kranke oft das Gespräch mit Seelsorgern oder religiösen Autoritäten wie Rabbiner, selbst wenn sie sonst der religiösen Praxis entfernt sind. Für Patienten, die ihre Religion im alltäglichen Leben praktizieren ist es jedoch wichtig, so viele Vorschriften wie möglich auch in der Ausnahmesituation des Krankenhausaufenthalts zu befolgen. Für Juden heißt das insbesondere, nur koschere, den jüdischen Speisegesetzen entsprechende, Verpflegung zu bekommen, aber auch, die täglichen Gebetsvorgaben erfüllen zu können.

Es gehört nicht zum jüdischen Glaubensgut, Krankheiten als Prüfungen oder gar als Strafen G'ttes anzusehen. Wir Juden glauben zwar daran, dass G'tt belohnt und straft, aber wir wissen nicht, wann und in welcher Form die Konsequenzen für unser Handeln eintreffen werden. Auch glauben wir nicht, dass das durch die Krankheit oder das Gebrechen verursachte Leid der seelischen Vervollkommnung des Individuums dient. Die Vorstellung, dass ein Martyrium den Zugang zum Paradies ebnet oder frühere Sünden aufhebt, ist im Judentum nicht vorgesehen. Natürlich kommt es vor, dass ein Patient seine Krankheit auf ein früheres Vergehen zurückführt und sie als Strafe dafür versteht, aber nur er darf so denken. In diesem Fall sollte man ihn zur Mitarbeit an der Heilung motivieren, indem man ihm vergegenwärtigt, dass er, um vor G'tt Verzeihung für begangenes Unrecht zu erwirken, versuchen muss, dieses gutzumachen; und dazu muss er zuerst Alles tun, um gesund zu werden.



## Reflexionen

### Heilung für Körper und Seele aus christlicher Perspektive

*ThDr. Miriam Szókeová, PhD.*

Schlesische Lutherische Kirche, Tschechische Republik



Wir haben in den Ausführungen von Prof. Takim von "Krankheit als Zeichen der Prüfung Gottes" gehört. Wenn wir in christlicher Perspektive an Prüfungen denken, erinnern wir uns vielleicht an Hiob (die Person aus dem Alten Testament in der Bibel, die krank wurde und extrem gelitten hat). Hiob schrie und rief Gott an und schließlich redete Gott mit ihm, aber Er beantwortete niemals Hiobs Fragen. Gott hat vielmehr aufgezeigt, was Er auf Erden tut. Hiob beehrte danach in Staub und Asche. Und der Herr beendete die Gefangenschaft Hiobs (Hiob 42,10). In der islamischen Perspektive kann ich die Wörter Unterwerfung, Versuchung oder Prüfung hören. In der christlichen Perspektive geht es eher um Buße (als Änderung des Geistes und der Taten der Person). Durch *die Kommunikation mit Gott*, Gebet genannt, geschieht die Suche nach der individuellen Bedeutung von Krankheit oder Krise.

Neben der Prüfung gibt es drei weitere Erklärungen für das Leiden aus christlicher Perspektive: 1. Sie führt zu etwas Gutem, 2. Sie bleibt ein Geheimnis, 3. In ihr wirken dämonische Kräfte. Zwei von ihnen sind am häufigsten – dass Leiden zu einem größeren Guten führt und dass es ein Geheimnis bleibt. Viele christliche Patienten glauben, dass ihr Leiden das Leiden des Sohnes Gottes oder das Leiden der Kirche als Leib Christi vollendet (wir können den Bibelvers zu diesem Ansatz im Brief des Apostels Paulus finden, Kol 1, 24). Krankheit kann für etwas gut sein; die Krankheit kann das Leben verändern - im physischen oder spirituellen Leben des Kranken. Krankheit kann etwas Gutes für die Familie mit sich bringen, auch wenn es am Anfang nicht so scheint. Die Familienmitglieder könnten sich näherkommen, wenn sie ihrem kranken Geliebten helfen wollen. Aber aus der Praxis der Krankenhauseelsorger scheint es eher wahr zu sein, dass die Beziehungen zwischen Familienmitgliedern während der Krankheit nicht besser werden, wenn sie vorher nicht gut waren.

Der Besuch von kranken Menschen in islamischer Perspektive klingt bewundernswert.

Krankheit als Geheimnis bedeutet, dass wir nichts über Gottes Grund für Krankheit wissen. Wir müssen ehrlich zu der kranken Person sein und sagen: "Ich weiß es nicht, ich verstehe das nicht, aber ich kann bei dir bleiben, dich unterstützen und begleiten." Dies ist das christliche Prinzip, das wir in unserem Dienst als Christen in Krankenhäuser oder in der Diakonie heutzutage leben - Gott muss uns nicht unbedingt über die Bedeutung von Krankheit aufklären, aber Er bietet uns an, dass wir von Jesus Christus begleitet werden.

Das Geheimnis gibt viel Raum für die Suche nach Bedeutung. Gott ist vielleicht nicht die Ursache von Krankheiten, aber es gibt offenen Raum für Glauben und Hoffnung in Gott. Das Geheimnis der Krankheit erlaubt die Suche nach der eigenen Erklärung des Patienten (einer meiner Patienten nannte den Grund seiner Krankheit eine Warnung von Gott - gleichzeitig respektierte er die Ratschläge der Ärzte nicht, also kam er immer wieder als Patient ins Krankenhaus). Diese Suche nach dem Sinn der Krankheit geschieht im Dialog mit Gott, den die Christen Gebet nennen. Das Gebet ist das großartige Instrument der Kommunikation mit Gott, Gebet ist die Chance und Möglichkeit, in Heilprozessen nach Gottes Willen zu suchen. Das Gebet kann mit der Unterstützung anderer Betender verbunden sein: *„Ist jemand unter euch krank, der rufe zu sich die Ältesten der Gemeinde, dass sie über ihm beten und ihn salben mit Öl in dem Namen des Herrn. Und das Gebet des Glaubens wird dem Kranken helfen, und der Herr wird ihn aufrichten; und wenn er Sünden getan hat, wird ihm vergeben werden. Bekennt also einander eure Sünden und betet füreinander, dass ihr gesund werdet.“* (Jakobus 5, 14 - 16). Das Gebet als das Kommunikationsmittel in der Beziehung zwischen Christen und Gott / Christus: das ist der wichtigste Schwerpunkt in christlicher Perspektive. Oftmals versteht ein kranker Mensch nicht, worum es sich handelt und warum Krankheit auf ihn oder sie gekommen ist, aber in einer liebevollen Beziehung zu Gott voller Vertrauen und Hoffnung können gute Dinge geschehen oder der Kranke kann vieles besser bewältigen als ohne liebevolle und freundliche Beziehung.

Natürlich benutzen Christen die medizinische Hilfe von Ärzten und der Medizin. Christen akzeptieren die Medizin als die für Menschen gegebene wichtige Wissenschaft. Wissenschaft und christlicher Glaube an Gott müssen in einem Dialog stehen.

Ich schließe mit dem Gedanken eines der ersten christlichen antiken lateinischen Autoren, der eine sehr klare Vision der theologischen Anthropologie hatte. Er sah den Menschen als eine vollkommene Einheit von Seele und Körper. St. Augustinus: *"Unsere Herzen sind ruhelos, bis sie in dir ruhen, Gott."*

## TEIL II

### Anmerkungen zum interkulturellen und interreligiösen Dialog in Seelsorge

*Dr. Daniël Johannes Louw*

*Prof. em. für Praktische Theologie, Seelsorge und Beratung  
Universität Stellenbosch, Südafrika*



#### **Begriffsklärungen**

*David Augsburger* weist in seinem Buch von 1986 *Pastoral Counselling across Cultures* auf „*interpathetische Seelsorge*“ hin, den Prozess des "Fühlens mit" und "Denkens mit" einem anderen. Ein solcher Versuch erfordert, dass man in die Welt der Annahmen, Überzeugungen und Werte des anderen eintritt und sie vorübergehend als seine eigenen betrachtet. Er bezieht sich auf das Konzept der "Transspektion".

Mit *Transspektion* ist dann eine Anstrengung gemeint, sich in den Kopf (nicht in die Schuhe!) einer anderen Person zu versetzen.

*Interspektion* ist das Bewusstsein für die Wechselbeziehungen und die Vernetzung der Bedeutung innerhalb des Beziehungsnetzes. Das ist mehr oder weniger auch mit der *Ubuntu*-Philosophie gemeint: Ich bin ein Mensch durch einen anderen Menschen. Die Perspektive des anderen ist wichtig für Verstehensprozesse: Wie nimmt mich der andere wahr und erlebt mich?

*Transspektion* beschäftigt sich mit den Weltanschauungen und den Philosophien des anderen. Wie nimmt er/sie den Kosmos wahr und an was glaubt er/sie? *Transspektion* ist mit einem ganz neuen Trend in der Beratung verbunden, nämlich der philosophischen Beratung.

## „Interpathetische“ interkulturelle und interreligiöse Seelsorge

Im Hinblick auf mögliche zukünftige Diskussionen kann man schlussfolgern und davon ausgehen, dass es bei der interpathetischen interkulturellen Seelsorge um Folgendes geht:

Die Interpretation und das Verständnis von *Sprache*, eingebettet in einen interkulturellen Dialog. Das Verständnis von Metaphern und Symbolen, die die Sinndimension des Lebens beschreiben, sollte in der interkulturellen Seelsorge besondere Bedeutung gegeben werden. (Die Bedeutung der metaphorischen und symbolischen Sprache).

Die Klärung von *Differenz und Fremdheit* bei Missverständnissen, so dass man sich Kulturschocks aussetzt. Das Bewusstsein für soziale Distanz und die "Irritation durch Missverständnisse" sind für die Schaffung einer interkulturellen Sensibilität notwendig.

Interkulturelle Seelsorge befasst sich mit *Fremdenfeindlichkeit*: die Bedrohung des Fremden durch Vorurteile, Stigmatisierung und Diskriminierung. Interkulturalität ist immer der Stereotypisierung ausgesetzt. Stereotypisierung hebt innerhalb der Gruppe Unterschiede auf und ist damit eine Bedrohung für den Begriff der Menschenwürde. Die Herausforderung für einen christlich und spirituellen Ansatz der interkulturellen Seelsorge besteht darin, ob er sich in die Richtung einer transkulturellen Identität in der Anthropologie bewegen kann. Die menschliche Identität wird dann nicht durch die Kultur, sondern durch die Gnade bestimmt (der eschatologische Ansatz).

Heilung in interkultureller Seelsorge ist nicht so sehr Verhaltensänderung, psychoanalytische Exploration/Einsicht, eine psychologische Katharsis, Bekenntnis von Sünden und Bekehrung, sondern ein Perspektivwechsel und eine *andere Lebenshaltung* (Positionswechsel und Habitus). Heilung impliziert eine multi-ökosystemische Intervention, eine systemische Integration von Differenz in einen sinnvollen Rahmen und eine Neupositionierung und Neufassung im Sinne einer spirituellen Vernetzung.

Interkulturelle Seelsorge untersucht paradigmatische Veränderungen in Bezug auf *Machtfragen* im Zusammenhang mit Machtmissbrauch und gewalttätigem Verhalten. Politische Fragen, die in Ideologien eingebettet sind, müssen entlarvt werden. Paradigmatische Veränderungen beinhalten "ideologische Erlösung": die Heilung von destruktiven und unangemessenen Vorstellungen vom Leben.

In interkultureller Seelsorge sollte *Menschenwürde* weniger im Sinne von "amerikanischen imperialistischen und individualistischen Demokratisierungsprozessen" als vielmehr im Sinne einer sinnvollen und spirituellen Vernetzung verstanden werden. In diesem Zusammenhang kann das *ubuntu* Schema für die Interpretation sehr hilfreich sein.

Interkulturelle Seelsorge sollte sich um *Konfliktmanagement und Krisenberatung* aufgrund des Problems von Missverständnissen, Gewalt und Machtmissbrauch kümmern. Wichtig in diesem Zusammenhang ist das spirituelle Prinzip der Gastfreundschaft und Versöhnung.

Interkulturelle Seelsorge befasst sich mit Ethnizität, Tribalismus, *Diskriminierung* aufgrund von Hautfarben, Machtfragen, Geschlechterungleichheit und religiöser Vielfalt (die Notwendigkeit eines interreligiösen Dialogs). Sie ist sensibel für die Rolle von sozialen Gruppen und Institutionen wie Ehe, Familie und Bildung. Sie befasst sich mit Stigmatisierung und Diskriminierung und engagiert sich in den Kämpfen von Minderheiten und marginalisierten Gruppen in unseren Gesellschaften. Sie sollte sich mit den Systemen befassen, die Bildung und Wirtschaft dominieren. Armut als soziokulturelles und wirtschaftliches Problem steht in der Tat im Mittelpunkt der interkulturellen Seelsorge.

Interkulturelle Seelsorge als Teilgebiet der Pastoraltheologie sollte von folgenden theologischen Bezugssystemen geleitet werden, die sich innerhalb der christlichen spirituellen Interpretation kultureller Unterschiede bewegen:

- (a) Eine Theologie der *Gegenwart Gottes* (eine Spiritualität der Gegenwart): Gott als ein Verb, also "zu sein", wie es in den Handlungen des pastoralen Dienstes dargestellt und ausgelegt wird. Die theologische Verheißung: Ich werde dort sein, wo du bist (der Verheißungscharakter von „Gottes Sein mit“).
- (b) Eine Theologie der *relationalen Kommunikation*. Inkarnation und die Vereinigung der Liebe Gottes: Intimität (Ethos der bedingungslosen Liebe Gottes).
- (c) Eine Theologie der *Mehrdeutigkeit*: Vielfalt als Bereicherung. Die kosmische Dimension der Schöpfung Gottes.
- (d) Eine Theologie der *Inklusivität*: Vernetzung und Kommunalität. Das Prinzip der Koinonia und Diakonie.
- (e) Eine Theologie der menschlichen *Körperlichkeit*: Präsenz des Geistes (Pneumatologie). Die innewohnende Gegenwart Gottes im menschlichen Körper; eine charismatische Spiritualität der Frucht des Geistes.
- (f) Eine Theologie der *Ermächtigung*: die überwältigende/umwandelnde Verletzlichkeit Gottes. Die Dynamik der Eschatologie.
- (g) Eine Theologie der interkulturellen und interkontextuellen *Präsenz*: das Prinzip der Gastfreundschaft. Gastfreundschaft in der Theologie bezieht sich auf das Ethos, den Fremden aufzunehmen und den anderen einzuladen, Teil der "erweiterten Familie" Gottes zu werden. In einem interkulturellen Umfeld ist Gastfreundschaft die Praxis, mit der die Kirche steht oder fällt.

Mit *Frieden* in einem praktischen theologischen Rahmen ist nicht die Abwesenheit von Gewalt und Spannung gemeint; es geht nicht um Gleichgewicht und Harmonie. Friede ist vielmehr ein Zeichen für die theologischen *Prinzipien der Versöhnung*, Vergebung, Barmherzigkeit, Gerechtigkeit und bedingungsloser, Christus entsprechender Liebe. Beim Frieden geht es um ein

Opferethos, wie es die Früchte des Geistes (Charisma) zeigen.

Eine Theologie des Zusammenlebens wird durch Denken „im Bund“ begründet und strukturiert.

- Bund als göttliche Verheißung: Ich werde dein Gott sein (Opfermotiv und -modus - eine Theologie des Kreuzes).
- Bund als göttliche Demonstration: Ich werde dort sein, wo du bist (Exodus-Motiv und -Modus - eine Theologie des Homo viator).
- Bund als göttliche Veranschaulichung: Ich werde Barmherzigkeit und Mitgefühl zeigen (Motiv und Modus des Sakramentes- eine Theologie der Eucharistie).
- Bund als göttliche Einladung: Ich werde dein Gastgeber sein (Motiv und Modus der Gastfreundschaft- eine Theologie des Zuhause-Seins).
- Bund als göttliches Aus-Sich-Herausgehen: Ich werde dir dienen (Motiv und Modus der Diakonie- eine Theologie der Liebe).
- Der Bund als göttliches Sein unter den Menschen: Ich werde mit dir Gemeinschaft haben (Motiv und Modus der Koinonia- eine Theologie der Anbetung und des Lobpreises).

### **Ein pastoraler hermeneutischer Ansatz für interpathetisches Zusammenleben**

Der Versuch, einen pastoralen hermeneutischen Ansatz des Zusammenlebens als Ausdruck eines mitfühlenden Miteinanders zu entwerfen, ist nicht ohne mögliche Gefahren. Das Zusammenleben kann leicht zu einer Fassade für die Trennung und eventuelle Auflösung friedlicher Interventionen werden. Man kann hier den Begriff einer "Parallelgesellschaft" einführen, was schließlich zu einer geteilten Gesellschaft werden kann.

Die Gefahr, dass sich das Zusammenleben zu einer parallelen Option der egoistischen Selbstversorgung zum Nachteil der anderen entwickeln kann, ist real. Genau das ist in der Apartheid-Ära mit der Politik der getrennten und parallelen Entwicklung geschehen. Um dieser Gefahr entgegenzuwirken und sie zu verhindern, wird der Begriff des mitfühlenden Miteinanders eingeführt.



# Ganzheitliches Heilen und Helfen

## Zur Anthropologie einer Hermeneutik für interkulturelle und interreligiöse Seelsorge

*Dr. Daniël Johannes Louw*

*Prof. em. für Praktische Theologie, Seelsorge und Beratung  
Universität Stellenbosch, Südafrika*



### Abstract

In Bezug auf das menschliche Wohlbefinden spielt Anthropologie in den Theorien über helfendes Handeln eine grundlegende Rolle. Neben der kognitiven, der konativen, der affektiven und körperlichen Dimension unseres Menschseins sollte Spiritualität als ein Kohärenzfaktor betrachtet werden, der sich mit Bedeutung und Sinn beschäftigt. Es geht um die transzendente und religiöse oder spirituelle Dimension des Seins. Transzendenz bezieht sich unter anderem auf Ideen, Paradigmen, Glaubenssysteme und Interpretationsschemata, bei denen religiöse Überzeugungen und Lebensphilosophien eine entscheidende Rolle spielen. Helfen sollte sich daher mit dem Bereich der Ideen des Lebens befassen. Psychotherapie und spirituelle Heilung sollten durch philosophische und weisheitliche Beratung ergänzt werden. Unter Bezugnahme auf die Notwendigkeit der Differenzierung in einem ganzheitlichen und interdisziplinären Ansatz wird vorgeschlagen, die spirituelle Heilung in der christlichen Weisheitstradition (*sapientia*) durch den Begriff der „Paraklese“ zu qualifizieren: als Ermutigung und Trost auf der Grundlage der Treue Gottes und einer Theologie des Mitgefühls, die die „*hesed*“ und „*ḥm*“ der *passio Dei* verkörpert.

### Einführung

Eine der grundlegenden Determinanten für Heilung und Hilfe ist die darunter liegende Anthropologie, die die Prozesse des menschlichen Wohlbefindens leitet und steuert, sowie die Denkmuster, die einen interpretativen Bezugsrahmen schaffen. Wie man den Menschen betrachtet, bestimmen die Entscheidungen, die Seelsorger, Seelsorgerinnen und Therapeuten

treffen, um ihre helfenden Ansätze zu finden und ihre Grundtheorie zu rechtfertigen.

Die Überzeugung, dass religiöse Spiritualität die Essenz unseres menschlichen Seins ist, prägt den Charakter und die Identität der professionellen oder ehrenamtlichen Helfenden in der Seelsorge. Die Vorstellung göttlicher Interventionen (also von Gottesbildern) bestimmt die Qualität der pastoralen Begegnungen, die helfenden Interventionen in Beratungsverfahren und das Zusammenspiel von "Sorge um die Seele" und menschlichem Wohlbefinden.

Menschliches Wohlbefinden wird in vielen entwickelten Ländern und Wohlstandsgesellschaften immer mehr zu einem biochemischen Streben nach Glück. Bei der Suche nach dem Glück geht es dann um die Aufwertung des menschlichen Körpers und Geistes durch Chemie und Biotechnik. "Die Aufwertung des Menschen zu Göttern kann auf einem von drei Wegen erfolgen: Bio-Engineering, Cyborg-Engineering und Engineering von nicht-organischen Wesen" (Harari 2015, 43). Es ist durchaus verständlich, warum Harari den neuen "biochemischen und mikrochipten Menschen" als "Homo deus" bezeichnet - der Homo sapiens wurde zum Homo deus aufgerüstet (Harari 2015,46).

Dieses Zukunftsszenario stellt sofort die Frage nach dem Zusammenhang zwischen Bedeutung und der teleologischen Dimension (Teleologie als Bedeutung und Sinn für Zweckmäßigkeit) unseres Menschseins. Tatsächlich kann das Streben nach Glück nicht von der Dimension der Spiritualität für menschliche Gesundheit und Heilung getrennt werden. Die faszinierende spirituelle Frage ist: "Wollen wir die Fähigkeit, unseren Körper und Geist so umzugestalten, um vor allem dem Alter, dem Tod und dem Elend zu entkommen? Und wenn wir das haben, wer weiß, was wir sonst noch mit dieser Fähigkeit anfangen könnten? (Harari 2015, 46).

Was ist dann das Wechselspiel zwischen einem Konzept von Anthropologie (paradigmatischer Hintergrund) und einem ganzheitlichen Verständnis von Heilung und Helfen? In der langen Tradition von *cura animarum* (Heilung / Pflege der menschlichen Seele): Was ist der Zusammenhang zwischen einem anthropologischen Verständnis von Spiritualität, der Dynamik der menschlichen Seele und der Suche nach ganzheitlicher Heilung (Ganzheit)?

### **Spiritualität als Quelle der Heilung in einer „Seelsorge der Hoffnung“<sup>1</sup>**

Der Bereich der Spiritualität wird auch in den Geisteswissenschaften immer mehr als wichtiger Bestandteil der Hilfe und Heilung anerkannt. Handzo (2012, 21) behauptet: Es gibt einen Paradigmenwechsel in der Frage, wie spirituelle und religiöse Bedürfnisse im Gesundheitsprozess berücksichtigt werden. "Diese Verschiebung ist auf die zunehmende Anerkennung von Spiritualität und Religion als wichtig für die Gesundheit, einschließlich der Behandlung akuter

---

<sup>1</sup> Für Handzo (2012, 240) bezieht sich Spiritualität in der Seelsorge auf: "Individuelle oder gemeinschaftliche Interventionen, die es ermöglichen, die Integration von Körper, Geist und Seele zum Ausdruck zu bringen, um Ganzheit, Gesundheit und ein Gefühl der Verbundenheit mit sich selbst, anderen und einer höheren Macht zu erreichen". Siehe auch Dorr 1990.

Krankheiten, zurückzuführen, gepaart mit der sich abzeichnenden Erkenntnis, was ein professioneller, von einem Gremium zertifizierter Geistlicher in diesen Prozess einbringen kann" (Handzo 2012, 21). Die Forschung zeigt, dass der Bedarf der Patienten an spiritueller Beratung hoch ist und steigt. Vor allem Menschen wenden sich der Religion als Reaktion auf belastende Lebensereignisse zu, einschließlich der Menschen, die sagen, sie seien nicht religiös (Handzo 2012, 23).

Steger (2012,165-175) argumentiert, dass psychologisches Wohlbefinden Spiritualität, d.h. das allgemeine Gefühl der Transzendenz und der Verbindung mit etwas Größerem als dem eigenen Selbst, nicht ignorieren kann (Steger 2012:175). Spiritualität wird dann als das Streben nach Bedeutung in dem, was dem Leben heilig ist, identifiziert und beschrieben (Steger 2012, 175).

Auch aus soziologischer Sicht wird versucht, die Auswirkungen des Begriffs "Spiritualität" auf das Leben und auf existentielle Fragen neu zu bewerten. A. Giordan (2007:162) weist darauf hin, dass die Spiritualität nicht mehr entsprechend ihrer religiösen und traditionellen theologischen Bedeutung zugänglich ist. "Irgendwie hat sich die ‚Spiritualität‘ von den Schattenreichen der Theologie zu einem ‚modischen‘ soziologischen Konzept entwickelt".

Adrian Andreescu ist in seiner psychologischen Forschung vom Wert des Gebets in Heilungsprozessen (2011, 23 -47) überzeugt, dass also Spiritualität (der transpersonale Bereich des Lebens) und religiöse Erfahrungen<sup>2</sup> zur Heilung und zum Wohlbefinden beitragen. Er verweist auf den Begriff des "trans-persönlichen Kapitals". Heilung kommt auch von außen und wird nicht durch interne Quellen begrenzt. "Ich schlage vor, dass der Erwerb von transpersonalem Kapital auf der Primärebene eine bewusste individuelle Anstrengung erfordert, um eine glaubwürdige spirituelle Weltanschauung zu bewohnen und aufrechtzuerhalten, die weitgehend deckungsgleich mit den eigenen vermittelten und unmittelbaren Lebenserfahrungen der Person ist" (Andreescu 2011, 31).

Religion<sup>3</sup> stellt für Clifford Geertz (in Drehsen et a. 2006, 210-211) ein System von Symbolen zur Verfügung, das dem Menschen hilft, einen Zustand des Geistes/der Stimmung (expressive Kraft) auszudrücken und zum Handeln und zur Leistung motiviert zu sein (performative Kraft). Religiöse Symbole fungieren als Ausdrucksmittel, um das Ultimative, d.h. das, was über unser Verständnis hinausgeht (Deutung des Unbegreiflichen), zu artikulieren und zu bezeichnen. In diesem Zusammenhang sind Rituale und ihre Einbettung in die Kultur wichtig. Religion hilft

---

<sup>2</sup> In *Religion als Deutung des Lebens* verbindet Gräb (2006, 52) den religiösen Faktor in unserem Sein mit dem Bedürfnis nach Selbstverwirklichung und sinnvoller Selbstdeutung. "Das Wort ‚Religion‘ kommt aus dem lateinischen Begriff *religare* von *re* - wieder - und *ligare* - binden. Religionen sprechen also von spirituellen Erfahrungen als Rückbindung an Gott" (Puchalski & Ferrell 2010, 22).

<sup>3</sup> Albert Ellis war schon früh in der Entwicklung seiner Theorie zur Rational-Emotive Behavior Therapy davon überzeugt, dass Religion, Glaube und Spiritualität zum irrationalen Denken beitragen. Da die religiöse Spiritualität mit dem zusammenhängt, was er "Jehovianisches Muss" und monotheistische Religion nannte (Ellis 1977), wurde der Begriff der spirituellen Heilung oft mit Skepsis und Kritik aufgenommen.

sogar, das Bedürfnis nach einer kollektiven Identität und individuellen Konstrukten zur Bedeutungsidentifikation zu stabilisieren und zu synchronisieren. In diesem Zusammenhang werden religiöse Strukturen und kulturelle Kunst genutzt, um die soziale Vernetzung einer Gruppe von Menschen oder Stämmen zu verbessern.

Für Peter Berger steht Religion im Zusammenhang mit unserem Grundbedürfnis und der Suche nach Sinn (in Drehsen et al. 2006, 262). Die soziale und öffentliche Realität ist ein Versuch, ein Bedeutungsnetz zu etablieren, das Berger Nomos nennt. In diesem Zusammenhang gibt die Religion einen allgemeinen Impuls für Bedeutung, der eine Art "Heiligung des Kosmos" impliziert (Religion als heiliger Kosmos). Religion taucht in der Erfahrung unserer menschlichen Grenzen auf; sie ist eine Art Grenzerfahrung, wenn Menschen Gefahr erleben oder ihr ausgesetzt sind. Jeden Tag werden die Erfahrungen dann in ein umfassendes kosmisches System übersetzt und artikuliert, das in seiner normativen Richtung zu einem heiligen kosmischen Netzwerk wird.

Die Notwendigkeit für Spiritualität in Seelsorge und Heilung kommt auch aus den anderen Geisteswissenschaften. Im Oxford Lehrbuch der Spiritualität im Gesundheitswesen (2012, vii) wiesen die Herausgeber (Cobb, Puchalski, Rumbold) darauf hin, dass der Begriff der Spiritualität im Gesundheitswesen eng mit dem Bereich des menschlichen Leidens verbunden ist. Es wird argumentiert, dass Gesundheitsversorgung, wenn sie die Menschlichkeit derjenigen, denen sie dient, in irgendeiner Weise berücksichtigt, mit Spiritualität in ihren erfahrenen und ausgeprägten Formen konfrontiert ist. "Spiritualität ist für viele Menschen eine Möglichkeit, sich mit dem Sinn und Zweck der menschlichen Existenz auseinanderzusetzen und bietet eine verlässliche Perspektive auf ihre gelebte Erfahrung und eine Orientierung in der Welt" (Cobb, Puchalski, Rumbold 2012, vii). Es ist die Überzeugung von Pellegrino (2012, vi), dass die Heilung des Psychosozial-Biologischen allein nicht ausreicht, um die existenzielle Unordnung des Lebens des Patienten zu beheben, ohne die geistigen Ursprünge dieser Unordnung zu erkennen.

In der Seelsorge ist es nicht automatisch so, dass Spiritualität zur Gesundheit im Allgemeinen beiträgt. Man sollte bedenken, dass Spiritualität in der Tat ein hemmender Faktor sein kann und sich möglicherweise zu einer spirituellen Pathologie zusammenfügt. Glenn und Robitaille (2012, 146) verweisen auf die Tatsache, dass der Glaube ungesund werden kann. "Wenn der Glaube ungesund ist, ist es in der Regel die Verkündigung."

Es ist klar, dass es in einem integrativen Ansatz praktisch unmöglich ist, die religiöse Dimension von der psychosozialen Dimension der Spiritualität zu trennen. In einem interdisziplinären Ansatz und im Umgang mit der Dynamik kultureller Pluralität und Vielfalt ist jedoch eine Differenzierung notwendig, um den Beitrag jeder Disziplin zu einem ganzheitlichen Ansatz der Heilung und Hilfe abzugrenzen.

## Heilung in Psychotherapie: die Notwendigkeit der Differenzierung

Harding (1985, 25) weist darauf hin, dass eine helfende Beziehung für jede Therapie grundlegend ist: "...die Essenz von Beratung und Psychotherapie beinhaltet die Idee, einem anderen durch eine fürsorgliche Beziehung zu helfen." Die Therapie beschäftigt sich mit der Komplexität der menschlichen Natur in all ihren Aspekten. Sie konzentriert sich in erster Linie auf das innere Wesen - Emotionen, Willen, Einstellungen, Ratio, Psyche und Spiritualität. Ihr Hauptziel ist es, konstruktive Veränderungen in den Verhaltenskomponenten der Person sowie die Möglichkeit einer gesteigerten Gesundheit in der physischen, relationalen und sozialen Dimension des Lebens einer Person zu fördern.

In der Psychologie ist das Konzept der "Therapie" eng mit verschiedenen Theorien über Menschlichkeit, Persönlichkeit und menschlichem Verhalten verbunden (Tan 2011). Es sollte bedacht werden, dass die Psychotherapie ein umfassendes Konzept ist, das eine Vielzahl von Techniken einschließt. Verschiedene Theorien über die menschliche Psyche und ihre Verbindung zum Kognitiven, Konativen und Affektiven bestimmen die Bedeutung des Begriffs. (Tydemann 1989, 524).

Bei dem Versuch, den Begriff "Psychotherapie" im Wörterbuch der Seelsorge und Beratung zu definieren, behauptet Strunk (1990, 1022) zu Recht: "Der Begriff Psychotherapie ist zum Alptraum eines Lexikographen geworden." Man könnte höchstens sagen, dass es eine Vielzahl von psychotherapeutischen Gruppen gibt. Diese lassen sich unterteilen in die eher psychoanalytisch/psychodynamischen Therapien, die vor allem den unbewussten Faktor verwenden; verhaltensorientierte/kognitive Psychotherapien, die Lerntheorien, Wissensprozesse und Verhaltensänderungen benützen; und existentielle/transpersonale Psychotherapien, die Wertesysteme, kulturelle Faktoren und philosophische Elemente zur Sinnfrage einbeziehen. Wichtig ist hier zu betonen, dass Therapie nur ein Hilfsmedium ist und nie zu einem absoluten Selbstzweck werden darf.

Man kann sagen, dass Pastoraltherapie und Psychotherapie im gleichen Bereich von Hilfe, Kommunikation und Selbstbeobachtung arbeiten. Allerdings sind Kontext, Inhalt und letztendliches Ergebnis und Ziel unterschiedlich.

Im Weisheitsdenken wird der Unterschied durch *sapientia* gesetzt, dem Wissen um das Herz, das durch selbstlose Liebe, Gnade und lebendigen Glauben in der Gegenwart Gottes bestimmt wird. Göttliche Gegenwart und menschliche Disposition stellen eine spirituelle Praxis des sinnvollen Lebens dar (Taxonomie der Tugenden und Tugendethik, Sperry 2002, 78- 91). Es geht um ein anderes Verständnis von "Seele" und erkennt das Zusammenspiel zwischen der körperlichen Durchdringung des Lebens durch den Geist Gottes und dem antwortenden Geist des Menschen an, sich nach Richtungen zu verhalten, die von dem ausgehen, was in der Theologie bekannt ist: dem Willen Gottes

Worin besteht dann der Hauptunterschied zwischen psychospiritueller und weisheitlicher Spiritualität?

### **Die spirituelle Dimension in der Pastoraltherapie: Mitfühlendes Sein - mit dem Menschen.**

In der Pastoraltherapie unterscheiden sich die Praxis Gottes, der geistliche Bereich des Mitgefühls und der biblischen heilenden Quellen von dem Bereich der Selbsthilfe in der Psychotherapie. Die Einsicht in das Selbst sollte durch Weisheit und Glauben ergänzt werden. Religiöse Kontexte, "Signale der Transzendenz" und das Reich des Göttlichen in Verbindung mit Gottesbildern bestimmen den theoretischen Rahmen.

Der Hauptzweck des pastoralen Gesprächs ist es, Menschen zu trösten, damit sie sinnvoll leben und den Glauben und die Hoffnung auf die täglichen existentiellen Realitäten des Lebens übertragen können. Im Hinblick auf die christliche Tradition von *cura animarum* und das theologische Paradigma der Seelsorge gehe ich grundsätzlich davon aus, dass die pastorale Begegnung ihre Funktion als Verkörperung der Metapher der Paraklese<sup>4</sup> hat.

In der Septuaginta wird *parakaleo* hauptsächlich für das hebräische *naham* verwendet, was Sympathie und Trost bedeutet. Es war die Aufgabe des Propheten, das Volk zu trösten. "Tröste, tröste mein Volk, spricht dein Gott" (Jes 40,1). Wenn *parakaleo* verwendet wird, um *naham* spezifisch zu übersetzen, drückt es Mitgefühl, Sympathie und Fürsorge aus (Ps 135,14). Wenn *parakaleo* für andere hebräische Äquivalente verwendet wird, bedeutet es Ermutigung, Stärkung und Führung (Braumann 1978, 570). Während in der hellenistischen Welt die Betonung stärker auf einer ächtenden Ermahnung liegt, ist es interessant, dass im Alten Testament der Schwerpunkt auf Trost und Unterstützung liegt.

Im Neuen Testament finden sich folgende Bedeutungsnuancen: Beschwören, Einladen, Tadeln, Ermahnen, Trost, Ermutigen, Unterstützen, Fragen. Die Verbindung in Philipper 2,1 zwischen dem Trost in Christus (*paraklesis*), Ermutigung durch Liebe (*paramytheisthaz*) und der Gemeinschaft mit dem Heiligen Geist (*koinonia*) ist von Bedeutung. Auch diese Konzepte sind mit dem Konzept der Empathie und des Mitgefühls verbunden. Wenn *parakaleo* Ermahnung ausspricht, konzentriert es sich auf Trost und Bewahrung und darf daher nicht in erster Linie als moralische Anweisung angesehen werden, sondern als eine liebevolle Begleitung, die durch die "Barmherzigkeit Gottes" erfüllt wird (Römer 12,1). *Parakaleo* ist auch mit dem Begriff *parakletos* verbunden, der sich in Helfer, Anwalt, Berater, Tröster und der, der überzeugt, übersetzen lässt. Aufgrund des Zusammenhangs mit Anwalt vermittelt die Metapher das Werk des Heiligen Geistes als einem Anwalt, der im Namen der Hilflosen und Stimmlosen vermittelt. In diesem Zusammenhang wird der Berater zu einer Art "Aktivist" für die Ausgegrenzten in der

---

<sup>4</sup> Hunter (1995, 18) argumentiert: "Die Metapher für Heilung ist in der Seelsorge nicht neu. Heilbilder als Metapher für den Dienst haben ihre Wurzeln in der Bibel, vor allem im Heilungsdienst Jesu." Siehe auch Firet 1986: 82.

Gesellschaft. Jeder Aspekt der Anwaltschaft der parakletischen Interventionen in der Seelsorge wird durch den theologischen Kernfaktor bestimmt, nämlich Mitgefühl als Ausdruck der *passio Dei*. Dieser Aspekt ist wichtig für das Verständnis, was Seelsorge im interdisziplinären Diskurs von Humanwissenschaften unterscheidet.

Verschiedene Sprachen haben unterschiedliche Wörter, um die Bedeutung von Mitgefühl als Mitleiden auszudrücken. Davis (2001, 234) weist darauf hin, dass wir unter diesen das lateinische Wort *commiseratio*, das griechische Wort *sumpathieia* und das deutsche *Mitleid* (in Afrikaans *medelye*: zu leiden) finden können. Andere Konzepte, die verwendet werden, um eine Art erbarmende Art der Seelsorge auszudrücken, sind: Milde, Barmherzigkeit, Menschlichkeit und manchmal Frömmigkeit, die griechischen Worte *eleos* und *oiktos*, die englischen "Mercy" und "Pity" und das französische *Pitié* (Davies 2001, 234).

Während das Mitgefühl mehr auf das "Mitleiden" als „Leid mit“ hinweist, impliziert Barmherzigkeit in der Bibel eine Art Rationalität, die von Prinzipien und Werten geprägt ist, um Gerechtigkeit auszudrücken. Gnade impliziert auch eine rechtliche Komponente (Davies 2001, 246).

Der christliche Dichter Lactantius (in Davies 2001, 235), der vom dritten bis zum vierten Jahrhundert lebte, verband den Begriff des Mitgefühls, der *miser cordia*, mit dem Begriff der *humanitas*, dem Humanen. Er betrachtete Mitgefühl als eine von Gott gewährte gemeinsame Stärke (*hunc pietatis adfectum*), damit die Menschheit anderen gegenüber Freundlichkeit zeigen, sie lieben und schätzen, sie vor allen Gefahren schützen und ihnen zu Hilfe kommen kann (Lactantius in Davies 2001, 35). Mitgefühl schafft so ein Band der menschlichen Gesellschaft und zeigt die Würde des Menschen. "Humanitas soll denen gezeigt werden, die gleichermaßen ‚geeignet‘ und ‚ungeeignet‘ sind, und ‚dies geschieht menschlich (human), wenn es ohne Hoffnung auf Belohnung geschieht“ (Lactantius in Davies 2001, 35).

Martha Nussbaum zufolge sollte Mitgefühl bevorzugt werden, um "die grundlegende soziale Emotion" auszudrücken (In Davies 2001:238), die sowohl das Kognitive als auch das Affektive verbindet. Für Nussbaum ist Mitgefühl in der Tat eine bestimmte Art von Überlegung, eine bestimmte Art von Gedanken über das Wohlbefinden anderer.

Für die Rabbiner in der jüdischen Tradition waren Mitgefühl und Kreativität Gottes Modalitäten der göttlichen Gegenwart in der Welt (Davies 2001, 243). Mitgefühl bedeutete eine aktive und historische Präsenz mit und für Israel und diente der Bildung einer heiligen Gemeinschaft von Menschen, die auf den Bund achten und seinen Namen und seine treuen Versprechen ehrfürchtig ehren wollten. "Als Signifikant einer göttlichen Qualität, die auch für menschliche Beziehungen gelten kann, hat die Wurzel *ḥm* viel mit dem Substantiv *ḥesed* gemeinsam, das die grundlegende Ausrichtung Gottes auf sein Volk bezeichnet und sein Mitgefühl begründet. Als ‚liebende Güte‘, die ‚aktiv, sozial und dauerhaft‘ ist, ist *ḥesed* Israels Garantie für Gottes unfehlbare Güte" (Davies 2001, 243).

Die Sprache der Liebe und Barmherzigkeit, wie sie von Gott verwendet wird, hat ihren Ursprung in den engen familiären Beziehungen, die unter *hesed* und *rahm* bezeichnet werden. "Menschliche Liebe und Mitgefühl stellen daher die analoge Sprache für göttliche Liebe und Barmherzigkeit dar, die nach dem Bild eines Elternteils *rāham* manchmal zu einer Affektivität neigt, die analog an ein göttliches Mitgefühl erinnert. Wenn *hesed* und *rāham* jedoch in erster Linie Eigenschaften der Gerechtigkeit Gottes sind, sind diejenigen, die Gott als sein rechtschaffenes Volk dienen, berufen, den Menschen um sie herum Liebe und Barmherzigkeit zu zeigen. Diejenigen, die den Herrn fürchten, sind selbst "gnädig (*ḥannūn*), mitfühlend (*rahūm*) und rechtschaffen". (Davies 2001, 246).

Mitgefühl als Verkörperung der göttlichen *hesed* und *rahm* ist auf Lebensqualität ausgerichtet. Das Leben sollte seelenvoll werden, also die Tatsache, dass hebräisches Denken den Drang nach Leben und *ruach* (Geist) als Kernelemente der menschlichen Seele (*néfesh*) verbindet. Sie bestimmt auch den paradigmatischen Rahmen des pastoralen Dienstes ab.

"Pastoral" leitet sich vom lateinischen Begriff *pascere* ab (Waruta & Kinoti 2000, 5), was so viel wie "Füttern" und Pflegen der Herde bedeutet. Die Hirten- und Herdenmetapher (*cura pastoralis*) (Nauer 2010, 56) wird traditionell als Ausdruck der liebevollen Fürsorge Gottes für Menschen in Not angesehen. "In Anbetracht dieser lateinischen Wurzel suggeriert das Adjektiv ‚pastoral‘ die Kunst und Fähigkeit, das Wohl anderer, insbesondere derjenigen, die am meisten Hilfe benötigen, zu nähren oder zu pflegen" (Waruta & Kinoti 2000, 6). Im Zusammenhang mit Heilung oder Hilfe bezieht sich Seelsorge sowohl auf Heilung (Greeves 1960) als auch auf mitfühlende Hilfe, also auf die Betonung, "ganz" zu werden.

Ganzheitliches Werden setzt ein sehr spezifisches Verständnis von "Seele" in einer pastoralen Anthropologie voraus.

### **Der Fokus des mitfühlenden Mit-Sein:**

#### **Anthropologie und der Begriff der menschlichen Seele**

"Seele" ist nicht so sehr eine Substanz im menschlichen Körper, sondern ein qualitatives Konzept, das die Vitalität eines Lebens anzeigt, ein lebendiges Prinzip, das auf die Wahrnehmung der Gegenwart Gottes reagiert. Sie ist ein relationaler Begriff, der die Qualität menschlicher Beziehungen bezeichnet, also die normative Dimension der Liebe, nämlich Gott und die Mitmenschen zu lieben.

Wenn *néfesh* mit *psyché* übersetzt wird, dann bedeutet das, was für einen Menschen im weiteren Sinne als Lebensqualität und menschliche Beziehungen lebenswichtig ist. In Kombination mit Herz (*kardia*) und Geist (*nous*) beschreibt die Seele im Neuen Testament den Sitz des Lebens oder sogar das Leben selbst. Sie repräsentiert die Person im weitesten Sinne und zeigt die Lebensqualität von Lebenserfahrungen (*habitus*). Die Seele bezieht sich daher in erster Linie nicht auf eine andere anthropologische Kategorie, sondern auf eine andere Art des Seins



(Harder in Brown 1978, 684).

Der Modus des Seins als Ausdruck der Dynamik der Seele wird im weisheitlichen Denken als Habitus beschrieben. Mit Bezug auf eine pastorale Anthropologie ist habitus die Übersetzung der Haltung als Beispiel für die Intentionalität Christi (*phronesis* Phil. 2,5). *Habitus* ist mehr oder weniger das Äquivalent zu *nēfēsh* als qualitatives Lebensprinzip. Die Seele zeigt daher die Haltung eines Menschen (Wesensfunktion) vor Gott an. Sie funktioniert als Äquivalent zur Einstellung (*phronēsis*<sup>5</sup>). Und wieder, Haltung sollte das Mitgefühl und den Trost Gottes zeigen und einbeziehen.

Von Gott als mitfühlendem Gefährten zu sprechen bedeutet, seine Weisung anzunehmen, dass wir selbst, im einzigartigen Sinne der menschlichen Seele (*nēfēsh*), mitfühlend sein sollten, "und zu verstehen, dass die Enteignung des Selbst, die mit Mitgefühl verbunden ist, bedeutet, unser eigenes ‚Sein‘ mit dem ‚Sein‘ Gottes in Einklang zu bringen und so am ekstatischen Grund der Heiligen Dreifaltigkeit selbst teilzunehmen" (Davies 2001, 252). Dieses Sein - mit Gott - sollte dann in einer Klassifizierung von geistlichen Praktiken und seelischen Ausdrucksformen dargestellt werden.

### **Spirituelle Ausdrücke/Signale der menschlichen Seele (seelische Verkörperung)**

Um Klarheit über den Einfluss der Spiritualität auf Lebensfragen und den existentiellen Bereich der menschlichen Verkörperung sowie über den Begriff von Seelenfülle in einem anthropologischen Verständnis von Ganzheitlichkeit zu gewinnen, ist es vielleicht notwendig zu entdecken, ob man grundlegende "Ausdrücke" oder "Signale" der menschlichen Seele identifizieren kann. Wenn man sich eine Art Diagramm ausdenken kann, das einen integrativen Ansatz in der Anthropologie darstellt, hilft eine solche Darstellung den Seelsorgerinnen und Seelsorgern, den einzigartigen Charakter von Seelsorge und die Identität für Hilfe und Heilung zu verstehen.

Eine pastorale Anthropologie sollte mindestens mit den folgenden sechs wesentlichen Komponenten der menschlichen Existenz und einer seelischen Dynamik rechnen:

- *Das Affektive*: es repräsentiert die Dimension der Emotionen und Gefühle.
- *Das Kognitive*: es repräsentiert die Dimension des menschlichen Geistes und die Fähigkeit zur Vernunft, zum analytischen Denken und zum rationalen Verstehen.
- *Die Willenskraft*: sie repräsentiert die Dimension des menschlichen Willens und seine Verbindung zu Motivation und Inspiration.

---

<sup>5</sup> Das Wort für Psyche (*psuché*) leitet sich von einer Wurzel ab, die Atem bedeutet, oder atmen. Das hebräische Wort für Seele, *nēfēsh* (Gen 2,7) bedeutet Atem, Ausatmung, das Prinzip des Lebens (Seidl 1999:751). *Nēfēsh* bezeichnet ein Lebensprinzip, das einen Körper, ob Mensch oder Tier, zu einem Lebewesen macht. Für eine weitere Diskussion siehe D. J. Louw, 2008.

- *Der Körper*: er repräsentiert die Dimension der Körperlichkeit und seine Verbindung zu physikalischen, physiologischen, biologischen, neurologischen und hormonellen Aspekten des menschlichen Seins. Körperlichkeit unterstreicht den Faktor der Vitalität in unserem menschlichen Wesen und die Unmittelbarkeit von Wünschen, Sinnen, Sinnlichkeit und allen grundlegenden Triebkräften wie der Sexualität.
- Die ‚Gestalt‘ der *Umwelt und die relationale Vernetzung*: Die menschliche Orientierung ist existentiell verankert und findet in den Strukturen von Kultur, sozialen Kontexten, Dynamiken der Gemeinschaft und in Ökosystemen statt. Der menschliche Kontext ist im Wesentlichen von den Realitäten von Leid, Elend und Tod bestimmt.
- Der *spirituelle Bereich* des Weisheitsdenkens und seine Verbindung zeigt sich in einem gesunden Gewissen, moralischem Bewusstsein, integraler, konsequenter und verantwortungsvoller Nachdenklichkeit, Verständnis, Einsicht und menschlicher Verantwortung (Rechenschaftspflicht). Der spirituelle Bereich des Lebens umfasst Weltanschauungen und wird durch Konstrukte und verschiedene Interpretationsschemata definiert, die Glaubenssysteme darstellen. Spiritualität repräsentiert auch den Aspekt der zielgerichtete Hingabe in der Fülle der Seele; sie stellt eine Disposition/Habitus der von Gott gelenkten Hingabe und den Raum der heiligen Eusebeia in allen Beziehungen dar: Ethos der bedingungslosen Liebe.

Folgende Frage taucht auf: Aber wo passt der menschliche Geist und damit das geistige Reich in dieses Bild der Dynamik der menschlichen Seele?

Man muss anerkennen, dass es eigentlich unmöglich ist, die Dimension des Geistes und seine Darstellung des existentiellen Lebensbereichs darzustellen. Das Argument ist jedoch, dass Spiritualität Zusammenhalt und ein Gefühl der Integration und Ganzheitlichkeit bewirkt. Jedes Element und jede Dimension ist ein Bestandteil dessen, was man den menschlichen Geist nennen kann. Der Unterschied liegt in der zielgerichteten Dimension des Habitus: die Qualität und die Art und Weise, wie das Sein innerhalb der vernetzten-Dimension menschlicher Beziehungen funktioniert. Sie wird in einem religiösen Verständnis von "Seelenfülle" durch das Glaubenssystem und das Gottesbild bestimmt.

Mit der Dynamik der Ganzheitlichkeit als geistige Kategorie ist das Element der wahren Unterscheidung als Ausdruck der Weisheit gemeint. In der Weisheitstradition vieler Religionen und Kulturen tritt das mystische Element des Lebens in den Vordergrund. Es funktioniert als eine Art Bewusstsein für das Mehr, d.h. das transzendente Reich des Lebens. Man wird sich dieser Art von existentieller Mystik bewusst, wenn man von Ehrfurcht und Wundern überwältigt wird; Momente, in denen Menschen sich der numinosen Bedingung im Leben bewusst werden. Der Punkt ist: In Bezug auf die ästhetische Dimension des Lebens kommt man nicht umhin, auf Erfahrungen des Erhabenen und die Tatsache zu stoßen, dass das Leben mehr als Fakten beinhaltet. Im Profanen lauert das Heilige, eine Art "Wissen um das Herz" (sapientia), d.h. dass das Leben teuer und schön ist (homo aestheticus).

Die Schönheit des Lebens sollte in den folgenden "spirituellen Ausdrücken/Signalen der menschlichen Seele" zum Ausdruck kommen:

- Die Suche nach *Integration* inmitten der Erfahrungen der Desintegration (Kongruenz und Konsistenz).
- Die Suche nach geeigneten *Kategorien*, Lebensphilosophien und Paradigmen, um Lebensfragen umfassend zu interpretieren, sowie innerhalb einer konstruktiven, positiven Perspektive (Hermeneutik des Lebens).
- Das Streben nach *Heilung und Ganzheit* in den existentiellen Realitäten der Angst; Schuld/Scham; Verzweiflung/Furcht; Hilflosigkeit und Einsamkeit; Frustration und Wut; Gier und Ausbeutung (Formen des menschlichen Leidens und Faktoren, die zur Entfremdung und Desorientierung im Leben beitragen - Vergiftung des Lebens).

Die faszinierende Frage ist nun, wie man Signale der Spiritualität, der Ganzheitlichkeit und der Transzendenz zurückverfolgt, die als mögliche Ausdrucksformen der Fülle der Seele möglich sind, und zwar in unserem Versuch, sich mit den Lebensanforderungen auseinanderzusetzen und auf der Suche nach Räumen und Orten (sichere Häfen) Frieden vermitteln?

Die folgenden spirituellen Ausdrücke können als Indikatoren/Signale der Fülle der Seele in unserer Lebensreise hin zu Ganzheit, Frieden und Heilung beschrieben werden:

- *Berufung und Bedeutung*: Heilung als ein Gefühl von Zielstrebigkeit, Zugehörigkeit und Bedeutung. Die Sinnfrage läuft auf Folgendes hinaus: Auf was zu?
- *Tugend und Wert*: Heilung als Sinn für moralische Integrität, Verantwortung (*respondeo ergo sum*) und Sensibilität. Werte schaffen einen normativen Rahmen für ein sinnvolles Leben. Tugend und Wert bewirken Authentizität, Integrität und Aufrichtigkeit.
- *Vision und Hoffnung*: das heilende Gefühl der Erwartung, die Vorfreude auf etwas Neues und auf konstruktive Veränderung. Die zentrale Frage bei Hoffnung und Vision ist, wohin? In diesem Zusammenhang brauchen Interventionen des Heilens Phantasie und Kreativität des ästhetischen Denkens, nämlich was zum Gemeinwohl und dem Wohlergehen des menschlichen Lebens beitragen kann.
- *Wille und Mut/ Kühnheit*: Heilung als Gefühl der Hingabe, des Engagements und des Weitermachens trotz Widerstand. Der Wille drückt verschiedene Ebenen der Motivation aus; er setzt die Qualität des Funktionierens voraus: trotz Widerspruchs für den anderen da zu sein.
- *Vitalität und Verkörperung*: Heilung als Gefühl der Lebendigkeit (Elan Vital). Vitalität repräsentiert verschiedene Ebenen des körperlichen Wohlbefindens und ein optimales Gesundheitsniveau. Tatsache ist, dass wir keinen Körper haben, wir sind unser Körper. Ein körperliches Gefühl der Lebendigkeit ist für ein ganzheitliches Verständnis von Seelenfülle in der Anthropologie unerlässlich. Die Pflege des Körpers und der Ernährung sollte daher auch als geistige Angelegenheit betrachtet werden.

Die weitere Implikation in einem integrativen Ansatz ist, dass jeder Teil der menschlichen Anatomie in Bezug auf weisheitliches Denken spirituell ist und zu einer Darstellung des Ganzen wird, nämlich der Seelenfülle des Lebens. Die menschliche Anatomie nimmt an der Vorstellung vom Bild Gottes teil und kann nicht vom geistlichen Schicksal der Menschheit ausgeschlossen werden, d.h. um Gott und seine Gnade darzustellen. Die ganze menschliche Seele ist in jedem Teil eingebettet. Nichts an der menschlichen Anatomie und Funktion kann als schmutzig bezeichnet werden. Zum Beispiel wurde im Alten Testament die Ausscheidung wie Sperma als "unrein" dargestellt. Nach der eschatologischen Perspektive kann nichts mehr als unrein angesehen werden. Das ganze Leben und der ganze Kosmos stehen unter der Herrschaft Gottes und dienen der Verherrlichung des Schöpfers. Ganzheit ist daher ein integratives Konzept. Seelenstärke ist gleichbedeutend mit Verkörperung und umgekehrt. Geistige Ganzheit ist ohne das Wohlbefinden des menschlichen Körpers nicht möglich. Die menschliche Gesundheit beinhaltet Körperlichkeit; die menschliche Anatomie ist eine externe Reflexion der "inneren" Schönheit der menschlichen Seele und sollte auf Hoffnung hin kultiviert werden.

Aber diese "innere Schönheit" ist ständig von Ideen, Wahrnehmungen und Weltanschauungen geprägt, die Denkmuster konstruieren. Daher ein weiteres Argument: Spiritualität sollte nicht auf die erfahrungsmäßige Ebene des Habitus reduziert werden. Spiritualität verkörpert Ideen und Darstellungen des Lebens, die die zielgerichtete Dimension der Bedeutung und ganz konkret die menschliche Identität und die religiöse Dimension der Gottesbilder beeinflussen.

### **Heilung: die begrifflichen und philosophischen Wurzeln spirituelle Pathologie**

Douglas McGaughey (2007, 1) weist in seinem Buch *Religion before Dogma* darauf hin, wie wichtig es ist, "praktisch" nicht im Sinne der Pragmatik, sondern im kantischen Sinne der praktischen Vernunft zu verstehen. In seinem Plädoyer für die praktische Theologie als "relationale Theologie" (2007, 240-242) verweist er darauf, dass unsere Erfahrung und unser Bewusstsein von konzeptionellen Strukturen bestimmt werden. Die konzeptionellen Strukturen enthalten "Ideen" über Erfahrung und Verhalten und agieren a priori als regulativ für das menschliche Verhalten. Er nennt sie "synthetische Urteile", die "eine Reihe von a priori transzendentalen Ideen" bilden, die wir annehmen müssen. "Geist" und seine Verbindung zu Ideen, die das menschliche Verhalten bestimmen und motivieren, ist daher in der Praxisreflexion von größter Bedeutung. Transzendente Ideen funktionieren als eine Art spiritueller Bereich innerhalb der Dynamik eines relationalen Netzwerks. "Zu diesen transzendentalen Ideen gehört, was wir mit Gott, Freiheit und dem Selbst meinen" (McGaughey 2007, vii).

Die Idee von Gesundheit, die im Bewusstsein menschlichen Wohlbefindens erfasst, dargestellt und reflektiert wird, spielt eine grundlegende Rolle für Ganzheit. Die Verbindung zwischen Heilung und Lebensanschauung ist entscheidend für Prozesse der spirituellen Heilung. Die Grundannahme ist: Das Leben wird "krank" durch unangemessene Lebensphilosophien und verzerrte Wahrnehmungen und Erwartungen. Andererseits setzt die Heilung des Lebens ein, wenn Überzeugungen, Wahrnehmungen und Ideen/Ideologien in Bezug auf die täglichen

Anforderungen und Kriterien, die von dominierenden Kulturen, Kontexten und Bräuchen bestimmt werden, angemessen sind.

Karl Mannheim (1966, 49) reflektiert in seinem Buch *Ideology and Utopia* über die soziologische und philosophische Bedeutung von Ideologien in Prozessen der Konzeptualisierung. Nach Mannheim bezeichnet der Begriff (a) eine Verzerrung der Realität und eine Art Skepsis: wir sind gegenüber Ideen und Repräsentationen, wie sie von Denksystemen angewendet werden, skeptisch. Ideen werden als mehr oder weniger bewusste Verkleidungen der realen Natur einer Situation betrachtet, deren wahre Anerkennung nicht mit der realen Natur der Dinge übereinstimmen. Das menschliche Schema der Interpretation verzerrt die Realität. "Diese Verzerrungen reichen von bewussten Lügen bis hin zu halbbewussten und unwissentlichen Verkleidungen, von kalkulierten Versuchen, andere zu täuschen, bis hin zur Selbsttäuschung" (Mannheim 1966, 49). Es gibt jedoch noch eine andere Auffassung von Ideologie, die von Lügen und Verzerrungen unterschieden werden kann, nämlich (b) eine umfassendere Konzeption einer ganzheitlichen Idee, die sich auf das Anliegen bezieht, "die Eigenschaften und die Zusammensetzung der Gesamtstruktur des Geistes" (Mannheim 1966, 50) der Epoche oder des Denkrahmens in der Geschichte der Menschheit (Denkweisen) in konkreten sozialen und kulturellen Kontexten zu erfassen. Das ist mehr oder weniger, was mit dem Konzept *idea-matic* gemeint ist.

Wenn sich Ideen von der Realität lösen und den Menschen für die existentiellen Realitäten "blind" machen, werden sie krank (spirituelle Pathologie). Mit Bezug auf Bacons Theorie der *Idola* beziehen sich falsche Ideen auf die Tatsache, dass Ideen zu Phantomen oder Vorurteilen werden können, die sich verzerren und zu Fehlerquellen aus Fehleinschätzungen werden (in Mannheim 1966, 55). "Die besondere Auffassung von Ideologie bedeutet daher ein Phänomen, das zwischen einer einfachen Lüge an einem Pol und einem Fehler, der das Ergebnis eines verzerrten und fehlerhaften konzeptuellen Apparats am anderen ist, liegt" (Mannheim 1966, 54).

In der soziologischen Ideologiekritik Mannheims geht es darum, dass es bei einem konstruktiven Verständnis der Ideologie darum geht, dass ein konzeptioneller Apparat (eine Idee: siehe z.B. den Begriff und das Konstrukt der Apartheid) als eine Art Weltanschauung fungiert. Ein konzeptueller Apparat bestimmt eine sinnvolle Interpretation und bestimmt das Konative auf eine sehr subtile und unbewusste Weise. Er nährt Ideen und Erwartungen im Leben. Er ist kulturell verankert und wird von Wirtschaft, Politikern und spirituellen Führungskräften in Gemeinschaften genutzt, um menschliches Verhalten und Entscheidungen zu beeinflussen.

Man kann sogar argumentieren, dass ideenreiche Strukturen die Angemessenheit von Glaubenssystemen und religiösen Überzeugungen bestimmen. Wenn zum Beispiel religiöse Interpretationsschemata mit politischen Machtstreben verflochten sind, setzt die Gefahr der religiösen und spirituellen Pathologie ein. Wenn sie auf Gott projiziert werden, führen die Ideologie der Macht und der religiösen Indoktrination zu Fanatismus und spiritueller Pathologie.

Spirituelle Heilung sollte daher die Transformation irrationaler Überzeugungen und die Umgestaltung veralteter Lebensphilosophien beinhalten. Der Punkt ist: Die Kategorien, die wir zur Interpretation des Lebens anwenden, können verzerrt und veraltet werden (unangemessen im Hinblick auf neue Anforderungen und Paradigmenwechsel, die bereits stattgefunden haben, während man sich noch an alte und veraltete klammert). Die Pathologie steht dann in engem Zusammenhang mit den sogenannten "Zombie-Kategorien" (Reader 2008, 1). Zombie-Kategorien werden daher als die "lebenden Toten" bezeichnet, die bewährten und vertrauten Interpretationsrahmen, die uns seit vielen Jahren gut dienen und unsere Gedanken und Analysen weiter verfolgen, obwohl sie in eine Welt eingebettet sind, die vor unseren Augen vergeht.

Kurz gesagt: Ideen (rationale Formen als Muster der Realität) formen und bestimmen das menschliche Selbstverständnis innerhalb existentieller Realitäten. Um Menschen zu verändern, müssen die vorausgesetzten Rahmenbedingungen oder Formen in Frage gestellt werden, daher die Rolle der Philosophie in der Beratung, d.h. der Bedarf an philosophischer Beratung.

Carl Rogers (1951, 4-5) erkennt an, dass Psychologie und Psychotherapie tief in der amerikanischen Kultur verwurzelt und durch ihre philosophischen Wurzeln bestimmt sind. "Einige seiner Wurzeln reichen noch weiter in die Bildungs-, Sozial- und politische Philosophie hinein, die das Herzstück unserer amerikanischen Kultur ist." Er gibt zu, dass eine Betriebsphilosophie des Einzelnen die Geschicklichkeit eines Beraters bestimmt (Rogers 1951, 20). Carl Rogers macht in seinem Buch *Way of Being* (1980:xvii) tatsächlich eine Aussage, die in Richtung des Wertes eines philosophischen Ansatzes für Heilung und Beratung zeigt. "Ich spreche nicht mehr nur von Psychotherapie, sondern von einem Standpunkt, einer Philosophie, einem Lebensansatz, einer Lebensweise, die zu jeder Situation passt, in der Wachstum herrscht – einer Person, einer Gruppe oder die Gabe und Fähigkeit einer Gesellschaft, sich zu verändern und zu wachsen. Veränderung und Wachstum eröffnen eine ganz neue Welt und eine Perspektive auf persönliche Ziele, die auf jeden Menschen zugeschnitten sind."

Im Lichte des Vorhergehenden ist der Vorteil der philosophischen Beratung: Sie untersucht die Angemessenheit von Interpretationsschemata und den paradigmatischen Kontext des Weisheitsdenkens. Es geht um Fragen, die sich in den Bereich von Intention, Motivation, Zielstrebigkeit und eventuellen Zielen hineindenken. Um Menschen zu "heilen", sollten daher die Ideen hinter kulturell geprägten Paradigmen bewertet und kritisch hinterfragt werden, um die Heilung des Lebens (*cura vitae*) zu erkennen.

## **Fazit**

Bei der Gestaltung einer pastoralen Anthropologie ist der trennende Dualismus zwischen einem spirituellen und einem körperlichen Verständnis nicht realitätsgerecht und korreliert nicht mit dem pneumatologischen Fokus der paulinischen Anthropologie, nämlich dass der

menschliche Körper der Tempel des Geistes Gottes ist. Die Fülle der Seele drückt sich in der menschlichen Verkörperung als der Gabe der Frucht (Charisma) des Geistes (die bewohnte Dimension der geistlichen Ganzheit) aus.

In spiritueller Heilung ist sowohl ein ganzheitlicher Ansatz erforderlich.

- In einem ganzheitlichen Ansatz (ganzheitliche Heilung) liegt der Schwerpunkt auf dem Zusammenspiel, der Vernetzung und der gegenseitigen Interdependenz der Teile, um zur Funktionalität des Ganzen beizutragen. Er betont die Notwendigkeit einer inter- und intradisziplinären Interaktion. Es beschäftigt sich im Rahmen eines Teamansatzes mit Multiperspektiven. Ein ganzheitlicher Ansatz berücksichtigt auch komplizierte Zusammenhänge innerhalb eines Systemmodells und versucht, Lösungen auf verschiedenen Ebenen zu finden.
- In einem ganzheitlichen Ansatz (spirituelle Ganzheit) impliziert das Ganze mehr als die Summe der Teile und trägt zu einem Gefühl der Zugehörigkeit, einem Gefühl der Zielstrebigkeit, einem Gefühl der Berufung im Leben, einem Gefühl der Hoffnung und der Erwartung auf etwas Neues bei. Es wird mit Komplexität gerechnet, nämlich dass Vernetzung die Auseinandersetzung mit Paradoxien ohne rationale Lösung impliziert. Ganzheit entsteht durch die Bestätigung des Seins; sie trägt auch zur Integrität, integralen Spiritualität und Intimität bei (ein Raum, in dem man anerkannt und bedingungslos akzeptiert wird).

Die Seelsorge der Hoffnung und ihre Mitgesellschafterin, die philosophische Beratung, sollten sich auf die Ganzheit konzentrieren, die vom Weisheitsgedanken geprägt ist: das Zusammensein - mit anderem Ausdruck: *kenotischer* Liebe. In dieser Hinsicht ist Ganzheit nicht nur eine psychologische Kategorie; Ganzheit ist eine ontologische, existentielle und relationale Kategorie. Die Hoffnung könnte so als ein neuer Seinszustand und eine andere Denkweise formuliert werden: ein mitfühlendes Mitsein.

### Bibliographie

Andreescu, A. 2011. Rethinking Prayer and Health Research: An Exploratory Inquiry on Prayer's Psychological Dimension. *International Journal of Transpersonal Studies*, 30 (1-2), 23-47.

Braumann, G. 1978. Parakaleo. In Brown, C. (ed.) *Dictionary of New Testament Theology*, Vol I, 88-91. Exeter: Paternoster Press.

Couture, P. D., and 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 and R. J. Hunter (eds.), 44-57. Nashville: Abingdon Press.

Davies, O. 2001. *A Theology of Compassion. Metaphysics of Difference and the Renewal of Tradition*. Grand Rapids/Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company.

Dorr, D. 1990. *Integral Spirituality*. Maryknoll, New York: Orbis Books.

Drehse, V. and W. Gräb, B. Weyl. 2005. *Kompendium Religionstheorie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Ellis, Albert, and R. Grieger. 1977. *Handbook of Rational Emotive Therapy*. New York: Springer Publishing Company.

Firet, J. 1986. *Dynamics in Pastoring*. Grand Rapids: Eerdmans.

Glenn, A., and A. Robitaille. 2012. Inspiring Hope. Confronting Fear, Guilt, and Shame in Spiritual/Pastoral Care. In B. Stephan, and B. Roberts (eds.), *A Practical Clergy and Chaplain's Handbook*, 132-148. Woodstock: Skylight Paths.

Gräb W. 2006. *Sinnfragen. Transformationen des Religiösen in der modernen Kultur*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Giordan, G. 2007. Spirituality: From a religious Concept to a Sociological Theory. In K. Flanagan, and P. C. Jupp (eds.), *A Sociology of Spirituality*, 161-180. Aldershot: Ashgate.

Greeves, F. 1960. *Theology and the Cure of Souls: An Introduction to Pastoral Care*. London: Epworth.

Harari, Yuval N. 2015. *Homo Deus. A Brief History of Tomorrow*. London: Harvill Secker.

Handzo, G. 2012. The Process of Spiritual/Pastoral Care. A General theory for Providing Spiritual/Pastoral Care using Palliative Care as a Paradigm. In B. Stephan, B. Roberts (eds.), *A Practical Clergy and Chaplain's Handbook*, 21-41. Woodstock: Skylight Paths.

Harder, G. 1978. Soul. In C. Brown (ed.) *Dictionary of New Testament Theology*. Vol. III, 686-687. Exeter: Paternoster Press.

Kiesow, E-R. 1978. Die Seelsorge. In *Handbuch der Praktischen Theologie*. Dritter Band. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt.

Louw, D. A. 1989. *Suid-Afrikaanse handboek van abnormale gedrag*. Johannesburg: Southern Boekuitgewers.

Louw, D. J. 2004. *Cura Vitae. Illness and the Healing of Life*. Wellington: Lux Verbi.

Manheim: K. 1966. *Ideology and Utopia*. London: Routledge & Kegan Paul LTD.

McGaughey, D. R. 2007. *Religion before Dogma. Groundwork in Practical Theology*. London: Bloomsbury T&T Clark.

Nauer, D. 2010. *Seelsorge. Sorge um die Seele*. Stuttgart: Kohlhammer.

Pellegrino, E. D. 2012. Foreword. In Cobb, Puchlaski, Rumbold (eds.), *Oxford Textbook of Spirituality in Healthcare*, vi. Oxford/New York: Oxford University Press.

Puchalski, C. M.; and B. Ferrell. 2010. *Making Health Care Whole. Integrating Spirituality into Patient Care*. West Conshohocken: Templeton Press.

Reader, J. 2008. *Reconstructing Practical Theology. The Impact of Globalization*. Aldershot: Ashgate.



Rogers, C. R. 1951. *Client-Centered Therapy*. Boston: Houghton Mifflin.  
Rogers, C. R. 1980. *Way of Being*. Boston: Houghton Mifflin Company.

Seidl, H. 1999. Seele. Kirchen und Philosophie geschichtlich. In J Muller (hrsg.) *Theologische Realenzyklopädie*. Bd 30, 748-759. Berlin: Walter de Gruyter.

Steger, M. F. 2012. Experiencing Meaning in Life. Optimal Functioning at the Nexus of Well-being, Psychopathology, and Spirituality. In P. T. P. Wong (ed.), *The Human Quest for Meaning. Theories, Research, and Applications*, 165-184. New York/London: Routledge.

Strunk, O. (Jr) 1990. Psychotherapy. In R. J. Hunter (ed.), *Dictionary of Pastoral Care and Counseling*. Nashville: Abingdon.

Tan, S-Y. 2011. *Counseling and Psychotherapy. A Christian Perspective*. Grand Rapids: Baker Academic.

Tydemann, J. F. 1989. Psigoanalitiese psigoterapie. In Louw D A (red), *Suid-Afrikaanse Handboek van abnormale gedrag*. Johannesburg: Southern.

Waruta, W., and W. Kinoti. 2000. *Introduction. Pastoral Care in African Spirituality*, 1-13. Nairobi: Acton Publishers.



## HERZLICHER DANK AN DIE KOOPERATIONSPARTNER FÜR IHRE UNTERSTÜTZUNG DES SEMINARS



Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich  
Islamic Faith Community in Austria



Evangelische Kirche im Rheinland  
Evangelical Church in the Rhineland



Evanjelická Bohoslovecká Fakulta - Univerzita Komenského v Bratislava, Slovakia  
Evangelische Theologische Fakultät der Comenius Universität, Bratislava, Slowakei



GYÖKÖSSY ENDRE  
Lelkigondozói  
és Szupervízori Intézet

Gyökössy Endre Lelkigondozói és Szupervízori Intézet, Budapest  
Gyökössy Endre Institut für Seelsorge und Supervision, Budapest, Ungarn



Polska Rada Ekumeniczna, Warszawa, Polen  
Polnischer Ökumenischer Rat, Warschau, Polen



Seminary for Pastoral Care  
Evangelical Church in Central Germany



UCSIA - University Centre Saint-Ignatius Antwerp



GBBIIS - Gesellschaft für Bildung und Betreuung in interkultureller und interreligiöser Seelsorge (IGGÖ)  
Society for Education and Care in intercultural and interreligious Pastoral Care (IGGÖ)