

Interreligiöse Diskurse zu Sorge, Heilung und Wohlergehen

Nicht-autorisierte Übersetzung des Buches

Care, Healing, and Human Well-Being within Interreligious Discourses

Stellenbosch, Rep. Südafrika: African Sun Media / SIPCC, 2021

<https://www.jstor.org/stable/j.ctv2bgz3js>

Herausgegeben von
Helmut Weiß
Karl H. Federschmidt
Daniël J. Louw
Linda Sauer Bredvik

Gesellschaft für interkulturelle Seelsorge und Beratung
Society for Intercultural Pastoral Care and Counselling

sipcc
society
for intercultural
pastoral care
and counselling

© Gesellschaft für interkulturelle Seelsorge und Beratung
Society for Intercultural Pastoral Care and Counselling (SIPCC)
Website: www.sipcc.org

DTP: Karl Federschmidt
Cover-Grafik: Daniël Louw

Die Farben Gelb und Gold deuten auf die gegenseitige Durchdringung der heilenden Wirkung von Glaubensgemeinschaften für unser Menschsein hin. Das Blau steht für Spiritualität: Der Bereich der Transzendenz und des Unsichtbaren in verschiedenen Kontexten. Das dunklere Grau und die grünlichen Effekte stehen für die Kultur. Das Bild ist als eine dynamische Bewegung gemalt. Die Idee hinter dem Entwurf ist, dass interreligiöse Diskurse (der Fluss von Bedeutung und Sprache) sowohl auf Differenzierung (einzigartige Identitäten trotz der Verflechtungen) als auch auf wechselseitige Interaktion (Austausch von Ideen und Erklärungen) verweisen. Interreligiöse Diskurse sollten unser Menschsein bereichern und menschliches Wohlergehen und Würde steigern (das Gold).

Inhalt

Vorwort	9
---------------	---

Teil A

Methodische Frage und Erfahrungen

1. Der fremde Andere: Die Überschreitung von Grenzen in interkulturellen und interreligiösen Begegnungen Daniël J. Louw (Südafrika)	15
2. Auf der Suche nach einer gemeinsamen Basis: Religiöse Gemeinschaft, menschlicher Geist, Weisheit und schöpferische Imagination Daniel S. Schipani (Argentinien/USA)	37
3. Umgang mit Differenz in interkultureller und interreligiöser Seelsorge Martin Walton (USA/Deutschland/Niederlande)	54
4. Spirituelle Begleitung im Gesundheitswesen: Entwicklungen – Konzepte – Debatten Zehra Erşahin (Türkei)	71
5. Schwierige Einübung in menschliche Vielfalt: Unverständnis und Verletzungen in Bildung und Seelsorge Kathleen J. Greider (USA)	93
6. Linguistische Gastfreundschaft in Seelsorge und Beratung Linda Sauer Bredvik (USA/Deutschland)	110
7. Mitgefühl und Transspektion in interreligiösen Begegnungen: Ein diagnostischer Ansatz Daniël J. Louw (Südafrika)	125

Teil B

Glaubensgemeinschaften zu Sorge, Heilung und Wohlergehen

8. Sorge, Heilung und Wohlergehen: Jüdische Perspektiven
Howard Cooper (Vereinigtes Königreich) 145
9. Christliche Seelsorge und Beratung: Wahrnehmung und Verletzlichkeit
Helmut Weiß (Deutschland)..... 158
10. Heilung, Fürsorge und Wohlergehen in der islamischen Tradition
Seyfettin Erşahin und Zehra Erşahin (Türkei) 176
11. Sorge, Heilung und Wohlergehen: Hinduistische Perspektiven
Giri Krishnan (Indien)..... 198
12. Buddhistische spirituelle Begleitung: Grundlagen und Praxis
Bhikshuni Losang Trinlae (USA/Estland)..... 216

Teil C

Begleiten, helfen und heilen in kulturellen und religiösen Kontexten

13. Seelsorge in einem multinationalen Unternehmen in Mexiko
Marlene M. Ferreras (Kuba/USA)..... 239
14. Genderfragen im Kontext von politischen Konflikten und Gewalt:
Erfahrungen aus Nicaragua
Brenda Ruiz (Nicaragua) 251
15. Seelsorgeprojekte mit Armen in Brasilien
Ronaldo Sathler-Rosa (Brasilien) 266
16. Seelsorge und Beratung im interreligiösen Kontext Indiens
und die Notwendigkeit des sozialen Wandels
Salomon Victus (Indien) 275

17. Seelsorge, Heilung und Wohlergehen im Kontext von Tansania
Tuntufye A. Mwenisongole (Tansania)292
18. Spirituelle Beratung in der Türkei: Diskussionen und Entwicklungen
Cemal Tosun und Remziye Ege (Türkei).....310

Teil D

Spirituelle Begleitung in öffentlichen Arbeitsfeldern

19. Entwicklungen der Seelsorge im Gesundheitswesen:
Erfahrungen, Beobachtungen und Reflexionen
Frank R. Mächt (Deutschland/USA).....333
20. Militärseelsorge in den USA: Entwicklungen – Rollen – Funktionen
Joshua T. Morris (USA)349
21. Betreuung und Beratung von Polizeibeamten im interkulturellen und
interreligiösen Kontext in Südafrika
Itumeleng Julius Pudule (Südafrika)366
22. Seelsorge als „Baggerarbeit“:
Spirituelle Mehrparteilichkeit im maritimen Kontext
Stefan Francke (Niederlande)376
23. Auf die Bedürfnisse von Migranten hören: Eine qualitative Forschungsarbeit
in der Türkei
Havva Sinem Uğurlu und Cemal Tosun (Türkei).....388

Anhang

- Autorinnen, Autoren und Mitglieder des Herausgeberteams408

Vorwort

Überlegungen zu *Sorge, Heilung und Wohlergehen* müssen heute stärker denn je mitbedenken, wie sich kulturelle Einstellungen und religiöse Überzeugungen auf unser Menschsein auswirken. In jüngster Zeit haben uns Pandemien, Waldbrände und Überschwemmungen drastisch vor Augen geführt, dass Menschen nicht nur individuell und gesellschaftlich verwundbar sind; die Menschheit ist global gefährdet. Aber es sind nicht nur die Kräfte der Natur, sondern auch multinationale Unternehmen, Armut und politische Instabilität, die das Leben bestimmen. In einer Welt, die zu einem globalen Netzwerk gemeinsamer und konkurrierender Interessen geworden ist, wird der Austausch und das Streben nach spiritueller Gemeinsamkeit für das Überleben der Menschheit zunehmend unerlässlich.

Die Grundannahme dieser Publikation ist, dass Religion und Kultur in hohem Maße die Bedingungen des menschlichen Lebens prägen. Darum ist es unser Bestreben, interkulturelle und interreligiöse Begegnungen zu fördern, die zu einem gemeinsamen Bewusstsein von Sinn, Hoffnung und würdigem Selbstwert beitragen können. Zur Heilung des Lebens gehört mehr als körperliches und emotionales Wohlbefinden, menschliches Wohlergehen bedarf eines Zusammenspiels von Verantwortung, Sinn für Gerechtigkeit (moralische Sensibilität) und einer Einstellung des mitfühlenden Eingehens auf die Bedürfnisse des leidenden Mitmenschen. Dies ist der rote Faden, der sich durch alle Beiträge in diesem Band zieht: Indem wir dem fremden und vielfältig anderen Menschen begegnen und mit ihm zusammen sind, werden wir menschlich.

Die *Gesellschaft für Interkulturelle Seelsorge und Beratung – Society for Intercultural Pastoral Care and Counselling (SIPCC)* bemüht sich seit vielen Jahren, authentische Begegnungen und vertrauenswürdige Verbindungen zwischen Menschen verschiedener religiöser und spiritueller Traditionen aus unterschiedlichen Kontinenten und politischen Kontexten herzustellen. Seminare, Konferenzen und Gespräche führten zu dem Entschluss, einen Band herauszugeben, der Erfahrungen und Reflexionen aus Lehre und Praxis enthält, die aus interkulturellen, seelsorglichen, beratenden und interreligiösen Diskursen erwachsen sind. Daher enthält dieser Band Beiträge von Wissenschaftlern und Praktikern interreligiöser und interkultureller Seelsorge aus der

ganzen Welt, die auf der Grundlage unterschiedlicher Traditionen und mit unterschiedlichen Methoden und disziplinären Instrumenten arbeiten. Durch den Austausch dieser vielfältigen theoretischen und praktischen Perspektiven hoffen wir, die interreligiöse Seelsorgearbeit darin zu stärken, dass sie nicht nur zur Förderung des Einzelnen, sondern auch unserer Gemeinschaften, Gesellschaften und unseres Planeten beiträgt.

Vor welchen Herausforderungen steht ein interreligiöser und interkultureller Ansatz für Sorge (Seelsorge in einem weiten Sinne), Heilung und Wohlbefinden?

Die religiöse Vielfalt erfordert für unsere Arbeit eine *gründliche und authentische Kenntnis* der Lehren und theologisch begründeten Bekenntnisse und Strukturen des Helfens und Heilens innerhalb der verschiedenen religiösen Traditionen. Gleichzeitig ist jede Tradition aufgerufen, *ihre eigenen Praktiken* und konfessionellen Glaubenssätze zu *überprüfen*, um zu verstehen, ob sie zur Zusammenarbeit und Verständigung zwischen Glaubensgemeinschaften beitragen oder ob festgelegte Lehrmeinungen trennend wirken und sogar gewalttätige Kräfte des Fanatismus befördern.

Interkulturelle Vielfalt erfordert ein Verständnis dafür, wie verschiedene Kulturen und Kontexte menschliche Ganzheitlichkeit, Wohlbefinden und Spiritualität betrachten. Worin besteht ein sinnvolles Leben für uns und unsere Gesprächspartner? Ist ihr Verständnis von Heilung eher auf körperliche Gesundheit oder auf spirituelle Ganzheit ausgerichtet?

Religiöse und kulturelle Vielfalt erfordert einen interdisziplinären und teamorientierten Ansatz zum Helfen und Heilen. Es werden unterschiedliche methodische und theoretische Ansichten und Erfahrungen benötigt. Was kann jede Disziplin in einen interreligiösen Diskurs über menschliche Gesundheit und Wohlbefinden einbringen?

Die vorliegende Publikation bietet ein außergewöhnliches Spektrum an Antworten auf diese Fragen und Herausforderungen – praktisch und theoretisch. Zu Gehör kommen Stimmen aus Religions- und Geschichtswissenschaft, Theologie, Psychologie, Linguistik, Beratung und Seelsorge. Angesichts der wunderbaren Vielfalt von Glaubenspraxen, Sprachen und professionellen Ansätzen innerhalb von SIPCC haben wir (als Herausgeberteam) uns bemüht, im Interesse der Lesbarkeit eine Kohärenz zwischen den Beiträgen herzustellen, ohne starre Stilstandards durchzusetzen. Unser Ziel war, die Stimme jeder Autorin und jedes Autors sowohl verständlich als auch authentisch zu Wort kommen zu lassen.

Das Buch gliedert sich in vier Teile:

Teil A: Methodische Fragen und Erfahrungen

Im ersten Teil geht es um unterschiedliche Ansätze in Seelsorge, Beratung und anderen um Heilung bemühten Arbeitsfeldern, die Bedürfnisse von Menschen in ihrer Vielfalt, mit ihren Gemeinsamkeiten und Unterschieden wahrzunehmen und zu bearbeiten. Welche Rolle spielt die spirituelle Dimension? Wie können wir in einem Dialog mit dem fremden Gegenüber sowohl Gast als auch Gastgeber sein? Das Konzept

der Gastfreundschaft und die Frage nach der Art und Weise, wie es verstanden und umgesetzt wird, erweist sich als eines der verbindenden Elemente in diesen Artikeln.

Teil B: Sorge, Heilung und Wohlergehen aus Sicht verschiedener religiöser Traditionen

Der zweite Teil befasst sich mit der Sorge um andere Menschen und deren Heilung und Wohlbefinden aus jüdischer, christlicher, islamischer, hinduistischer und buddhistischer Sicht. Die Autoren und Autorinnen zeigen auf, wie ihr jeweiliges Verständnis des Göttlichen ihre Herangehensweise an menschliches Leiden, Verletzlichkeit und Spiritualität prägt. Ein interessanter roter Faden in diesen Betrachtungen ist der Aspekt, dass die von Mitgefühl geprägte Liebe zu unserer Menschlichkeit beiträgt.

Teil C: Begleiten, helfen und heilen in kulturellen und religiösen Kontexten

Verschiedene kulturelle Kontexte bieten unterschiedliche Herausforderungen für eine wirksame Seelsorge und Beratung. Ausbeuterische wirtschaftliche und politische Praktiken entziehen den Menschen, insbesondere den Armen, ihre Identität und Würde. In manchen Kontexten wird die Religion zu einem Mittel für egoistische politische Ziele. Wie können sich Seelsorgerinnen und Seelsorger und die, sie sich in *spiritual care* engagieren, nicht nur für das Wohl des einzelnen Hilfesuchenden einsetzen, sondern auch für soziale Gerechtigkeit und ökologische Heilung?

Teil D: Spirituelle Begleitung in öffentlichen Arbeitsfeldern

Viele professionelle und ehrenamtliche Personen sind in öffentlichen Bereichen des Helfens und Heilens tätig, etwa in Krankenhäusern, bei der Polizei, auf See, beim Militär und in der Flüchtlingsarbeit. In diesem Teil wird aus unterschiedlichen Perspektiven erörtert, wie Seelsorge das menschliche Wohlergehen in plural geprägten Organisationen fördern kann. Die Autorinnen und Autoren zeigen auf, welche Methoden und Ansätze sie aus ihrer spezifischen Glaubenspraxis heraus anwenden, um für alle Menschen zu sorgen, unabhängig von den Glaubens Traditionen oder der spirituellen Praxis der anderen.

Die vorliegende Publikation bietet einen Einblick in die Komplexität der interkulturellen und interreligiösen Kommunikation und Beratung. Wir hoffen, dass sie einen vielfältigen Diskurs über Sorge, Heilung und menschliches Wohlergehen in unserer gefährdeten und verletzlichen Welt anregt.

Der Band erschien 2021 zunächst in einer englischsprachigen Fassung unter dem Titel *Care, Healing, and Well-Being within Interreligious Discourses* im Verlag African Sun Media, Stellenbosch.

Eine deutsche Fassung der Publikation war ebenfalls vorgesehen. Dazu wurden alle Beiträge übersetzt. Jedoch konnten die Übersetzungen erst teilweise auf Korrektheit überprüft werden. Auch die Durchsicht auf formale Konsistenz und Richtigkeit konnte nicht abgeschlossen werden. Somit ist die vorliegende deutsche Fassung insgesamt noch unabgeschlossen. Da eine deutsche Übersetzungen auch in dieser noch vorläufigen Form gleichwohl für manche hilfreich sein könnte, haben wir uns entschlossen, den Text als informelle, nicht-autorisierte Fassung bereits zur Verfügung zu stellen.

Helmut Weiß
Karl Federschmidt
Daniël J. Louw
Linda Sauer Bredvik

Teil A

Methodische Fragen und Erfahrungen

Kapitel 1

Der fremde Andere:

Die Überschreitung von Grenzen in interkulturellen und interreligiösen Begegnungen ¹

Daniël J. Louw
Südafrika

Wir haben uns an diesem Kampf beteiligt, weil wir glaubten, dass wir eine neue Art von Gesellschaft entwickeln würden. Eine fürsorgliche, mitfühlende Gesellschaft. Gegenwärtig leben viele, zu viele Menschen in zermürbender, erniedrigender, entmenschlichender Armut. Wir sitzen auf einem Pulverfass. Wir müssen wirklich wie verrückt daran arbeiten, die Armut auszu-rotten (Desmond Tutu 2004).

Einführung

Die wissenschaftliche Buchreihe *Key Concepts in Interreligious Discourses* (KCID) will eine ‚Archäologie des religiösen Wissens‘ zusammenstellen, um die Qualität des interreligiösen Diskurses zu fördern (Tamer 2021: 1). Die Untersuchungen zeigen auf, wie die Bemühungen um sinnvolle Begegnungen zwischen Personen verschiedener religiöser Traditionen (Christentum, Judentum und Islam) durch gewalttätiges Verhalten und feindselige Vorurteile immer wieder massiv blockiert werden. Aber gerade die Überwindung von Hindernissen gegen Fremde sollte von religiösen Impulsen geleitet werden, die Harmonie und Frieden stiften. Um die von Erzbischof Desmond Tutu (2004: 33) formulierte Herausforderung anzunehmen, nämlich eine fürsorgliche und mitfühlende Gesellschaft zu schaffen und Trennungen zu überwinden, sollten Glaubensgemeinschaften ihre reiche Tradition der Gnade und des Mitgefühls einbringen, um soziale Widerstände und rassistische Polarisierungen zu bekämpfen. Die Verbindung religiöser Begriffe wie die „Liebe“ und „Barmherzigkeit“ Gottes (transzendente göttliche Ideale) mit irdischen und menschlichen Beziehungen könnte

¹ Anmerkung der Übersetzer: Der Autor verwendet den Begriff „the foreign other“ / „the other“ (gelegentlich noch durch Großschreibung markiert: „foreign Other“ oder „the Other“) terminologisch und knüpft dabei ausdrücklich an Autoren aus dem Umfeld der Philosophie des Dialogs an (vor allem M. Buber und E. Levinas). Wir übersetzen den Begriff daher mit dem in der deutschsprachigen philosophischen Tradition eingebürgerten Terminus „der Andere“ bzw. „der fremde Andere“ in Großschreibung und im generischen Maskulinum. Vgl. Michael Theunissen: *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin: De Gruyter 2. Aufl. 1977, S. 1: „In seiner Allgemeinheit umfaßt der Titel ‚Der Andere‘ alle Begriffe, mit denen die Philosophie der Gegenwart den Mitmenschen bzw. dessen transzendente Urform auslegt“.

dabei helfen, die ‚natürlichen‘ Widerstände zu überwinden und trotz konfliktreicher Vielfalt Frieden zu schaffen (Tamer 2021).

In interreligiösen Diskursen und interreligiösen Begegnungen ist es tatsächlich eine der entscheidenden Herausforderungen, wie der Widerstand gegenüber dem „fremden Anderen“ überwunden werden kann und wie es gelingt, sich in die Lebensbedingungen und das Denken des Anderen hineinzusetzen, gerade wenn man religiöse Begriffe wie „Liebe“ und „Gnade“ verwendet. Treffend beschreibt Admirand (2019: 6) diese Herausforderung: „Um eine andere Religion oder Ideologie zu verstehen, muss man versuchen, sie von innen heraus zu erleben, was ein ‚Hinübergehen‘ in die religiöse oder ideologische Erfahrung eines anderen erfordert, und sei es auch nur für einen Moment.“ Dies kann in der Tat ein sehr schwieriges Unterfangen sein. Insbesondere wenn man davon überzeugt ist, dass die Lebensweise oder die Ansichten des Anderen falsch oder gar bedrohlich sind, wird das „Überqueren von Grenzen“ sowohl bei interkulturellen als auch bei interreligiösen Begegnungen äußerst schwierig.

Daraus ergibt sich die Frage: Also wie? Wie kann man sich in die Denkweise des Anderen hineinversetzen? Was ist für ein „Hinübergehen“ zum Anderen erforderlich, wenn man ihm als Fremdem, Außenseiter, Ausgestoßenem oder gar gewalttätigem Gegner gegenübersteht? Welche Fähigkeiten sind notwendig, um trotz der Unterschiede in Überzeugungen, kulturellen Gepflogenheiten und Lehrmeinungen fruchtbare Diskussionen, Interaktionen und anhaltende Begegnungen zu fördern?

Nach Admirand (2019: 6) ist Empathie, gepaart mit Demut, ein entscheidender Faktor, um die spiegelbildliche Menschlichkeit des Anderen zu entdecken und damit an die Notwendigkeit, einander mit Respekt, Aufrichtigkeit und Vertrauen zu begegnen. Was wir brauchen ist Ehrlichkeit und Aufrichtigkeit, zusammen mit mitfühlender Fürsorge, einfühlsamem Zuhören, gegenseitigem Lernen und moralischer Entwicklung (Admirand 2019: 11).

Grundannahme, Kernproblem und Thesen

Aus den vorangegangenen Ausführungen folgt als Grundannahme dieses Artikels, dass die Fähigkeit des einfühlsamen Zuhörens und des mitfühlenden Zusammenseins mit dem Anderen eine gemeinsame Grundlage herstellen und, einen „öffentlichen Raum“ (Admirand 2019: 13) schaffen kann, in dem dann solch ein sinnvolles „Hinübergehen“ mit tiefen, demütigen und sinnvollen Gesprächen und Begegnungen möglich werden. Interreligiöse Begegnungen sollten versuchen, in einer öffentlichen Sphäre (sozusagen auf dem „Marktplatz der humanen Interaktionen“) Räume der Mitmenschlichkeit zu eröffnen. Sehr treffend fassen Schipani und Bueckert (2009: 317) zusammen, was in interkulturellen und interreligiösen Begegnungen erforderlich ist:

Moralischer Charakter, der eine Vielzahl von Haltungen und Tugenden umfasst: Die Fähigkeit zum Staunen und Respekt gegenüber dem Fremden; Sensibilität und Empfänglichkeit; Mut zum Risiko und zur Überraschung; die Freiheit, verletzlich und offen für Lernen und Wachstum zu

sein; die Bereitschaft, diejenigen, die als anders gelten, anzuerkennen, zu akzeptieren und zu ehren; Gastfreundschaft, die auf Mitgefühl, Demut und Großzügigkeit beruht; Leidenschaft zur Fürsorge und kreative Energie, um die inhärente Gewalt der Trennung, des Vorurteils und der Entfremdung umzuwandeln in eine Haltung, in der man mit (Empathie) und für (Sympathie) den anderen als dem Nächsten und dem Partner Fürsorge und Heilung ausübt.

Die Kernfrage in den öffentlichen Räumen der menschlichen Begegnungen lautet: Wie kann man dem fremden Anderen begegnen und die Hürden von oberflächlicher Kommunikation und Entfremdung überwinden, die durch Angst vor dem Anderen (Xenophobie) und durch diskriminierende Stigmatisierung entsteht? Es wird dafür notwendig sein, sich mit der Andersartigkeit des Anderen auseinanderzusetzen, dem Anderen, den Emmanuel Levinas (1987: 44) als einen „Riss“ (oder „Sprung“) in geschlossenen Interaktionssystemen beschreibt. Wie sollte ein konstruktiver Umgang mit diesem „Riss“ aussehen, wenn es um Hürden und sogar Widerstand in interreligiösen Begegnungen geht? Und was könnten religiöse Institutionen und Gemeinschaften selbst zur Überwindung dieser Hürden beitragen, wenn in den Diskursen Kommunikation sehr komplex wird? Denn viele der Hindernisse sind mit transnationalen, globalen Themen vernetzt. Diese Komplexität interreligiöser Diskurse müssen wir wahrnehmen, wenn wir in der Begegnung mit anders Glaubenden über „spirituelle Heilung“ und die „Suche nach Ganzheit“ sprechen.

Meine persönliche These ist, dass eine *Spiritualität des mitfühlenden Mit-Seins* als gemeinsamer Nenner dienen könnte für die Sorge um Andere und für das gemeinsame Streben nach menschlichem Wohlergehen. Mitgefühl schafft einen sicheren „öffentlichen Raum“ für den Aufbau vertrauenswürdiger Verbindungen, durch die das sinnvolle interreligiöse „Hinübergehen“ zum Anderen möglich wird.

Eine Spiritualität des mitfühlenden Mit-Seins sollte durch eine *Weisheitskultur* (Ken Wilber, zit. in Fischer 2003: 2) ergänzt werden,² die allen zugutekommt: Unsere Interpretationssysteme müssen so gestaltet werden, „dass das ‚Lernen etwas zu tun‘ mit dem ‚Lernen zu Sein‘ so in Einklang gebracht wird, dass wir lernen, gewaltfrei, nachhaltig und mit all unseren kulturellen Unterschieden zusammenzuleben.“ (ibid.). In einer Weisheitskultur besteht die Herausforderung darin, integrales und systemisches Denken anzuwenden (vom Mikro- zum Makrodenken, vom mechanistischen Reduktionismus zur dynamischen Synthese), um ganzheitliches Denken durch das heilende Paradigma einer Spiritualität der Ganzheitlichkeit zu ergänzen.

In diesem Zusammenhang ist es wichtig, den Begriff *Ganzheitlichkeit* richtig zu verstehen.³ In einer Spiritualität der Sorge meint „Ganzheitlichkeit“ nicht nur eine integrierende Sichtweise auf das Zusammenwirken einzelner Teile, sondern es geht

² „A Wisdom Culture must put priority on an integral view of life and a holistic education for All – body, mind, soul, and spirit, a valuing of both the ‘worldly’ and ‘other-worldly’ aspects of life – a marriage of Religion and Science, counseled by the Arts“ (Ken Wilber, zit. in Fischer 2003: 2).

³ In der Psychologie umfasst der Begriff Ganzheitlichkeit unter anderem eine „lebensbejahende Sichtweise von sich selbst und der Welt“ und schließt die Fähigkeit ein, „das Leben in seiner Breite und Tiefe zu sehen und anzugehen und die Fähigkeit, den eigenen Lebensweg zu einem zusammenhängenden Ganzen zu organisieren“ (Niemiec, Russo-Netzer & Pargament 2020).



Abbildung 1:

Diese Skulptur von Bruno Catalano (<https://brunocatalano.com/>) symbolisiert das Problem der Begegnung mit dem fremden Anderen, dem „Ausländer“, der trotz Widerstände und diskriminierender Vorurteile „herüberkommen will“. Die Skulptur verdeutlicht das existenzielle Vakuum, das hervorgerufen wird durch den Zwang, das eigene Land mit seinen Bräuchen, seiner Kultur und seinen Menschen zu verlassen – im Blick auf eine unsichere Zukunft und auf ein Land mit anderen Bräuchen, Traditionen und religiösen Überzeugungen.

hier um eine heilende und helfende Kategorie, die versucht, verschiedene Teile oder Einheiten auf Frieden und Hoffnung hin zu versöhnen. Sie ist getragen von der Überzeugung, dass der Austausch von unterschiedlichen und paradoxen Meinungen einen größeren Spielraum eröffnet, in dem das Ergebnis mehr ist als die Summe der Teile – phantasievolle Visionen. Auch die Teile werden dabei einer wesentlichen Veränderung unterzogen und erhalten durch das Denken „in Weisheit“ eine neue Bedeutung.

Ganzheitlichkeit basiert also auf einem Verständnis von Heilung und von Glaubenssystemen, die versöhnen oder vergeben oder wiederherstellen wollen und von Gerechtigkeit und Mitverantwortung geleitet werden. Ganzheitlichkeit geht damit über den Bereich eines empirischen Erkennens der reinen Beobachtung hinaus zu einem spirituellen Erkennen der bedingungslosen Annahme, der aufopfernden Liebe und des dankbaren Eingreifens für Andere. Ganzheitliches Verstehen zeigt sich in Besonnenheit und Sinnhaftigkeit. Ein ganzheitlicher Ansatz arbeitet nach den Prinzipien der Koordination, Kooperation und Einheit und hat mögliche Lösungen und ein besseres Funktionieren im Sinn (funktionale Perspektive). Er arbeitet nach dem Prinzip der „Zickzack-Vernetzung“, in der Gegensätze verbunden werden, ohne sie aufzulösen (heilende Perspektive): Auch aus schmerzhaften Widersprüchen ergeben sich neue Perspektiven für eine hoffnungsvolle Neuorientierung.

Angesichts des fremden Anderen für den Fremden eintreten

Der „fremde Andere“ bedroht oftmals unsere Komfortzonen: Er weckt Gewalt, stört die harmonischen Beziehungen im öffentlichen Leben. Für die bestehenden Gemeinschaften vor Ort sind Fremde oft eine Belastung: Sie wollen teilhaben an knappen Ressourcen, am öffentlichen Wohlergehen, sie stören die Wirtschaft und werden zu Konkurrenten in Bezug auf Arbeitsplätze und Bildungsmöglichkeiten.

Aber nicht nur die aufnehmende Gesellschaft muss sich mit dem fremden Anderen auseinandersetzen. Auch die Fremden selbst müssen sich dem Widerstand der Gemeinschaften vor Ort, der kulturell bedingten Intoleranz und der religiösen Bigotterie stellen. Die Auseinandersetzung mit dem Fremden und die Überwindung von Hindernissen durch interreligiöse Begegnungen ist daher ein gemeinsames Unternehmen. Die Auseinandersetzung mit dem fremden Anderen ist so komplex, weil der Austausch zwischen Ich und Du grundsätzlich durch das Prinzip der gegenseitigen Bezogenheit strukturiert ist (Buber 1965). Es geht um das Prinzip der ethischen Verstrickungen innerhalb der wechselseitigen Dynamik von Asymmetrie und Symmetrie als tragendem Faktor intersubjektiver Begegnungen. Levinas nennt es das „Eintreten des einen für den anderen“ (*l'un-pour-l'autre*), insbesondere die Fähigkeit des Subjekts, die Plätze zu tauschen und sich selbst an die Stelle des Anderen zu setzen (Levinas 1974: 208). Im Dialog spielen sowohl eine „Reziprozität verantwortlicher Fürsorge“ als auch eine „Gegenseitigkeit der Verpflichtung“ (Nagy & Krasner 1936: 73 und 425) beim Austausch von Standpunkten eine entscheidende Rolle, bei klarem Bewusstsein für asymmetrische Transaktionen.

Es ist nicht einfach, sich dem Anderen zu stellen. Um die Hindernisse zu überwinden, die unser menschliches Streben nach Sicherheit und Sinn bedrohen, braucht es vor allem ein grundlegendes Gefühl von Mut und Selbstwert.

Religion als stärkende Ressource beim Überwinden von Grenzen

In Situationen des gegenseitigen Austauschs, in denen man sich vielleicht zunächst als mögliche Gegner und Fremde gegenübersteht, sind Verpflichtung füreinander und Gegenseitigkeit entscheidend. Dies erfordert, sich der Komplexität interreligiöser Begegnungen durch eine Spiritualität der Beharrlichkeit zu stellen, die auf einer positiven Selbsteinschätzung beruht.

Selbstbehauptung und Mut zum Sein

„Mut ist die Selbstbestätigung des Seins trotz des Nichtseins“ (Tillich 1965: 152). Nach Tillich kann Religion eine Schlüsselrolle spielen, Stabilität im Leben herzustellen, Ängste abzubauen und ein Gefühl der Harmonie in Beziehungen zu vermitteln. Das aber beruht auf gegenseitiger Akzeptanz und einem Ethos der Verantwortung. Tillich spricht von einer *Ontologie der Akzeptanz*: Eine bestimmte vorgegebene ontologische Beziehung zwischen Gott und der Wirklichkeit, die die Gegenseitigkeit der menschlichen Beziehungen und aller Formen der Interaktion bestimmen sollte. „Die Annahme durch Gott, sein vergebendes und rechtfertigendes Handeln, ist die einzige

und letzte Quelle eines Mutes zum Sein, der die Angst vor Schuld und Verurteilung in sich aufzunehmen vermag“ (Tillich 1965: 162). Ist das nicht der Fall, ist das Sein unweigerlich der Verzweiflung der ‚Heimatlosigkeit‘ (der „*Un-heimlichkeit*“, Heidegger 1963: 185) ausgeliefert. Dies beschreibt genau das Dilemma vieler Ausländer, die bei der Migration in ein neues Land mit der Gefahr fremdenfeindlicher Ablehnung konfrontiert sind.

Die Perspektive der Stärke

In religiöser Terminologie trägt Mut zu spiritueller Stärke bei. Sie bedeutet eine Bewegung weg von der Angst vor dem Anderen hin zu konstruktiver Ermutigung (Begegnung mit dem fremden Anderen, um den Selbstwert zu fördern).

Strümpfer weist auf die Bedeutung der Stärke für eine verantwortungsvolle und sinnvolle menschliche Orientierung als reifen Ansatz im täglichen Geschehen des Lebens hin (2006: 11-36). Es geht um eine Perspektive von Stärke, die menschliches Wohlbefinden mit den positiven Komponenten im menschlichen Verhalten in Verbindung bringt. Dieser Ansatz konzentriert sich auf menschliches Wohlbefinden, Stärke, Mut und eine positive Einstellung zu den Anforderungen des Lebens. Religion kann in dieser Hinsicht eine zentrale Rolle spielen.

Religion als Quelle von Sinn⁴ beim Überschreiten von Grenzen

In seinem Buch über Religion als Ausdruck von Lebenssinn plädiert Wilhelm Gräb (2006: 52) für ein Verständnis von Religion⁵ als Suche nach Sinn und sinnvoller *Selbstdeutung*⁶. Im Wesentlichen sollte Religion zur Selbsterkenntnis beitragen (Wissen über Gott ist Wissen über sich selbst), die ein allgemeines menschliches Wohlbefinden ermöglicht⁷. Die authentische Erfahrung eines sinnvollen Selbstaustdrucks führt zu einer Erfahrung und einem Gefühl des *Gegründet- und Gehaltseins (Geborgenheit)*, das man als ein Gefühl des spirituellen „Ganzwerdens“ bezeichnen könnte.

⁴ Weima (1981: 20-30) verweist auf mehrere grundlegende Aspekte, um die Komponenten von Religion zu verdeutlichen. Religion hat ideologische, philosophische oder theologische Konsequenzen. Eine der wichtigsten Folgen der Religion ist die Herausbildung eines ultimativen Wertes, der dem Leben einen Sinn und eine Richtung gibt. Sie beeinflusst die Einstellung und das Verhalten gegenüber Anderen.

⁵ Religion hat mit einer grundlegenden Erfahrung von Vertrauen (*Grundvertrauen ins Dasein*) und einer Vorstellung von Transzendenz zu tun, die Gesten oder symbolische Ausdrucksformen von Bedeutung und ein Verständnis von Kohärenz, Zugehörigkeit und Vernetzung auf unserer Reise als menschliche Wesen durch die Geschichte hervorbringt. Siehe Gräb 2006: 53.

⁶ Für Clifford Geertz (vgl. Drehse et al. eds. 2005: 210-211) stellt Religion ein System von Symbolen zur Verfügung, das dem Menschen hilft, einen Geisteszustand auszudrücken (*expressive Kraft*) und sich zum Handeln und zur Leistung zu motivieren (*performative Kraft*). Religiöse Symbole fungieren als Ausdrucksmittel, um das Höchste zu artikulieren und zu bezeichnen, d. h. das, was unser Verstehen übersteigt (*Deutung des Unbegreiflichen*).

⁷ Religionen sollten in interreligiösen Diskursen eine Spiritualität der Ganzheitlichkeit fördern, denn das Wort „Religion“ stammt vom lateinischen Begriff *religare*, der sich aus *re* (wieder) und *ligare* (binden) zusammensetzt. So sprechen die Religionen von spirituellen Erfahrungen als Wiederanbindung an Gott (Puchalski & Ferrell 2010: 22).

In diesem Sinne drückt „Ganzsein“ eine existenzielle Erfahrung von „Heimat“ aus, die einen Raum beschreibt, der die Intimität des Wohnens schützt (Bollnow 2011: 261-263).

Als menschliche Wesen wohnen wir in dieser Welt. Wohnen bezieht sich dann auf eine Form der „vertrauensvoll-verstehenden Bindung“ (Bollnow 2011: 261), d. h. bedingungslos angenommen zu sein, so wie man ist. Und diese Erfahrung des Angemommenseins im eigenen Wesen, oder – in den Worten des berühmten praktischen Theologen Schleiermacher – das „Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit“, lässt sich als Erfahrung der Transzendenz und damit als Geburtsmoment der Religion und ihrer Implikation für ein Gefühl der Authentizität und der Menschenwürde beschreiben (Landmesser 2005: 127-128).

Man kann sagen, dass Religion⁸ und gesunde Glaubenssysteme einen Mut zum Sein nähren sollten (und können), der auf der Überzeugung beruht, dass eine göttliche Größe Grund allen Seins ist. In dieser Hinsicht sollte die Religion die Gläubigen motivieren, sich Hindernissen zu stellen und sie zu überwinden, ganz besonders im Umgang mit der Bedrohung durch den fremden Anderen.

Hürden in interreligiösen Begegnungen und ihre Überwindung

Zu den Herausforderungen in interreligiösen Dialogen gehört es, (a) *formale und unechte Kommunikation* zu überwinden. Authentischer Dialog⁹ zielt darauf ab, unechte und formale Kommunikation hinter sich zu lassen und eine Dynamik der Gegenseitigkeit zwischen „Ich“ und „Du“ (Buber 1965) zu schaffen. Die Herausforderung besteht also darin, trotz Vorurteilen und sozialem Misstrauen vertrauensvolle Beziehungen aufzubauen. In interreligiöser Kommunikation hat Dialog das Ziel, trotz unterschiedlicher religiöser Verpflichtungen und Überzeugungen ein Gefühl der religiösen Zusammengehörigkeit zu schaffen.

Eine weitere Hürde ist (b) die Frage, wie man *das Phänomen der Entfremdung* überwinden kann, indem man sich der Andersartigkeit des Anderen stellt und

⁸ In seinem Überblick über die Geschichte des interreligiösen Dialogs weist Leonard Swidler (2013: 3) darauf hin, dass Religion ein grundlegendes Merkmal des Lebens und ein ontischer Bestandteil des Wesens des Homo sapiens ist. Religion ist daher ein wesentliches Element in unserem menschlichen Streben nach Sinnhaftigkeit und auf dem Weg, „den ultimativen Sinn des Lebens zu finden und zu wissen, wie man dementsprechend lebt“.

⁹ Die Ziele der einzelnen Dialoge können unterschiedlich sein, von friedlicher Koexistenz bis zu sozialem Wandel und von gegenseitigem Verständnis bis zu tatsächlichem religiösem Wachstum. Der gemeinsame Nenner all dieser Formen des interreligiösen Engagements ist jedoch der gegenseitige Respekt und die Offenheit für die Möglichkeit, vom Anderen zu lernen. Als Kategorie gilt dann in interreligiösen Dialogen jede Form oder jede Maßnahme konstruktiven Engagement zwischen religiösen Traditionen (Cornille 2013a: xii). „Der Dialog in seiner idealen Form beinhaltet ein Gespräch oder einen Austausch, bei dem die Teilnehmer bereit sind, einander zuzuhören und voneinander zu lernen“ (Cornille 2013b: 20).

gleichzeitig mit der Angst vor dem Anderen umgeht: *Das Phänomen der Fremdenfeindlichkeit (Xenophobie)*.

Wenn Anderssein verbunden wird mit kulturellen Traditionen, mit sozialer Identität, ethnischer und geschlechtlicher Vielfalt, dann wird die Erfahrung von Differenz und Vielfalt leicht von der Erfahrungsebene auf eine konzeptionelle/gedankliche Ebene übertragen: Erlebte Andersartigkeit wird eingebunden in feste Vorstellungen, die oft durch ideologische Überzeugungen (um)gedeutet und gestützt werden. Wenn diese verfestigten Wahrnehmungen dann auch noch durch ausgrenzende religiöse Terminologie, exklusive Glaubenssysteme und verzerrte religiöse Lehrmeinungen verstärkt werden, ist es praktisch unmöglich, in interkulturellen Begegnungen und auch in Beratungssituationen solche Vorurteile noch zu überwinden. Die Angst vor dem Anderen wird geschürt, was zu destruktiver Stigmatisierung führt.

(c) *Diskriminierende Stigmatisierungen* sind ein weiteres Hindernis für gute interreligiöse Beziehungen. E. Goffman (1990) zeigt auf, wie Stigmatisierung zu einem Bruch der Kommunikation beiträgt und sinnvolle, menschliche Begegnungen unterbricht. Goffman verbindet das Entstehen von Stigmatisierung mit sozialen Einstellungen und Vorurteilen. Stigmatisierung heißt, eine andere Person festzulegen und dementsprechend zu charakterisieren. Wir unterstellen einer Person etwas und bewirken eine entsprechende Charakterisierung, erschaffen eine „virtuelle soziale Identität“ (Goffman 1990: 11-12). Wenn diese Identität der Person dann als negativ, schlecht, gefährlich, schwach oder gar sündig bewertet wird, wird der Unterschied reduziert auf „das Falsche“ oder, im Falle von religiösem Fanatismus, auf „das Böse“: Die Person wird ein beflecktes, abgewertetes Individuum. Ein solches Attribut wird zu einem Stigma, vor allem, wenn seine diskreditierende Wirkung groß ist. Man kann dann verstehen, wie andere zum Opfer werden, zum Typos des *Fremden*, der anders, unvertraut oder sogar seltsam ist. Menschen, die aus einem anderen Land oder aus einer andersartigen Kultur kommen, werden zu *Aus-ländern*, zu *Außenseitern*.

Meist sind die genannten Hürden auch (d) verbunden mit globalen und transnationalen Prozessen *unmenschlicher Ausbeutung und internationaler Machtpolitik*.

Alle genannten Probleme zeigen sich deutlich in der so genannten Migrationskrise. Das Dilemma sowohl der Migrantinnen und Migranten (die eigene kulturelle Entwurzelung, oft auch die Konfrontation mit völlig neuen Glaubensgemeinschaften) als auch der aufnehmenden, lokalen Gemeinschaft mit ihren etablierten Traditionen und Bräuchen zeigt, wie komplex das Bemühen ist, dass Menschen einander begegnen jenseits der Grenzen fester Grundlagen und traditioneller Bräuche.

Das fremde Andere in der globalen Migrationskrise¹⁰

Die Situation der fremden Anderen wurde durch die globale Migrationskrise sichtbar, z. B. durch den Versuch von Flüchtlingen, das Mittelmeer auf der Suche nach einem

¹⁰ Polak (2014: 1) zufolge ist der Homo sapiens im Wesentlichen ein *Homo migrans*. Im Laufe der Geschichte waren die Menschen immer in Bewegung. Man kann sogar sagen, dass Migration ein soziales Phänomen und Teil der menschlichen Existenz ist (Castles & Miller 2009: 299).

sicheren Hafen und einem Zufluchtsort in Europa zu überqueren. Dasselbe geschah mit Migranten und Migrantinnen, die versuchten, von Mexiko in die USA zu fliehen. Ein weiteres Beispiel: Viele Menschen aus Afrika versuchen, die Grenze nach Südafrika zu überqueren und stoßen dabei auf den gewaltsamen Widerstand einheimischer Arbeitsloser und armer Gemeinden. Ausländer sind daher ständig der Grausamkeit von Vorurteilen und sozialer Ablehnung ausgesetzt.

Gegenwärtig jedoch ist Migration zu einem Merkmal unseres Menschseins im sogenannten globalen Dorf geworden. Bei Migration geht es um eine neue Weise, wie Identität zu definieren ist, es geht um Diversifizierung innerhalb der Pluralisierung der Massen. Nationalität und kulturelle Abstammung sind nicht mehr unbedingt die entscheidende Determinanten, Identität zu definieren, sondern Globalisierungsprozesse, Kräfte in einer marktgesteuerten Wirtschaft, demokratische Rechte und Ansprüche auf Menschenwürde bestimmen eher, was einen Menschen ausmacht. Der *homo migrans* weist auf die Krise von Begriffen wie „Nationalstaat“, „Zivilgesellschaft“, „Demokratie“ und „Menschenwürde“ hin. Diese Krise durchdringt auch die Grenzen und festen Größen von religiösen Überzeugungen und traditionellen Ritualen. Das Andere durchbricht schematisierte Formen und wirkt wie ein „Loch in der Welt“. Es bedroht den Raum der religiösen Traditionen mit ihren festen Lehrmeinungen und dogmatischen Positionen.

Nach Levinas (1987) kann diese Krise der Destabilisierung traditioneller Interpretationsschemata einen „Riss“ in den festen Formen der Kommunikation und allen Formen menschlicher und religiöser Begegnungen verursachen. Die Krise wirkt sich auf das aus, was Levinas als Begegnung „von Angesicht zu Angesicht“ bezeichnet, nämlich die Begegnung mit dem Antlitz des Anderen und mit der Tatsache des Unterschiedes. Daher die folgende Frage: Was bedeutet es, dem fremden Anderen zu begegnen, genauer gesagt, mit ihm zu interagieren und dem Gesicht zu begegnen, das Gesicht des Anderen zu sehen, einander in die Augen zu schauen?

Das Antlitz des „fremden Anderen“

Der andere Mensch als ein „Riss“ in einem geschlossenen System verweist auf den „fremden Anderen“ als Metapher für das Dilemma der „Außenseiter“: Die Nackten, Armen, Fremden, Waisen und Witwen mit ihrem Appell für eine faire, gerechte und mitfühlende Behandlung (Levinas 1987: 44). „Andere“ sind ein Weckruf, um Gerechtigkeit und Vertrauenswürdigkeit in der Welt wiederherzustellen.

Das Gesicht des Anderen (*le visage d'Autrui*) eröffnet eine räumliche Begegnung, in der Verantwortlichkeit als ethische Kategorie auftaucht: In der Begegnung von Angesicht zu Angesicht entsteht Verantwortung in ihrer ursprünglichsten Form der Antwort, der Sprach-Antwort (authentischer Dialog). Die Ethik der antwortenden Verantwortung und der anziehenden Andersheit des Anderen entsteht in der humanen Begegnung von Angesicht zu Angesicht (Levinas 1987).

Wenn Begegnungen in interreligiösen Dialogen den Charakter einer moralischen Aufforderung erlangen, Verantwortung zu übernehmen für den fremden Anderen, während der fremde Andere gleichzeitig dazu beiträgt, festgefahrene, ausschließende Systeme in Frage zu stellen und die einseitigen Perspektiven abgeschlossener

religiöser Überzeugungen zu durchdringen, eröffnet dieser „Riss“ Möglichkeiten, wahre Gastfreundschaft und mitfühlende Fürsorge zum Ausdruck zu bringen. Der Riss trägt zur „Horizontenerweiterung“ der Wahrnehmungen und Perspektiven bei (Schneider-Harpprecht 2002: 10). Der Schwerpunkt bei interreligiösen Begegnungen liegt auf der Entstehung von neuen Perspektiven, d. h. auf der Erweiterung des Horizonts und dem Verständnis dessen, was ein mehrdimensionaler Ansatz bei der Begegnung mit dem Anderen und der Überwindung von Grenzen mit sich bringt.

Vielfältige Perspektiven fördern systemisches und synthetisches Denken¹¹ anstelle eines rein linearen, analytischen Denkens. Man wird sich auch der Notwendigkeit intersektionaler und kulturübergreifender Dialoge bewusst. Letzteres ist nicht länger ein Luxus auf der Tagesordnung interkultureller und interreligiöser Begegnungen, der exklusiven Spezialisten und Akademikern vorbehalten ist, sondern ein Merkmal des Lebens im globalen Dorf.¹²

Die Erweiterung des Horizonts, die Herausforderung, in systemischen und nicht nur in analytischen Begriffen zu denken, die Herausforderung, zu versuchen, das größere Bild zu sehen, inklusiv und multidimensional zu denken - all das sind wichtige Bestandteile des ganzheitlichen Denkens. Es führt zur „Ganzheitlichkeit“ in einer Spiritualität des menschlichen Heilens und Wohlergehens.

Darüber hinaus kann der Paradigmenwechsel von „kompliziert denken“ zu „komplex denken“ in interreligiösen Begegnungen als Schritt gesehen werden, vertrauenswürdige und authentische Orte für den Austausch von Informationen über Unterschiede, Differenzierungen und Vielfalt zu schaffen.

Paradigmenwechsel in der Begegnung mit fremden Anderen: Vom linearen zum vernetzten Denken – vom komplizierten zum komplexen Denken

Es ist wichtig, zwischen einem „Diskurs“ und einem „Dialog“ zu unterscheiden. Bei Dialogen geht es um den Austausch von Reden, von Ideen, Vorstellungen, Überzeugungen und philosophischen Standpunkten. Diskurse sind mehr als nur Kommunikation, das Verbalisieren von Standpunkten, Theorien, Bedeutungen und Meinungen. Diskurse erforschen auch die Hintergründe von Denkmustern und versuchen,

¹¹ Bei der Interkulturalität geht es also in erster Linie um systemisches Denken (vgl. Weiß 2002: 37, „systemisches Seelsorgemodell“).

¹² Der Begriff „globales Dorf“ wurde von Marshall McLuhan geprägt. In den frühen 1960er Jahren schrieb McLuhan, dass die visuelle, individualistische Printkultur bald beendet werden würde durch das, was er „elektronische Interdependenz“ nannte, wenn elektronische Medien die visuelle Kultur durch eine akustische/orale Kultur ersetzen. In diesem neuen Zeitalter werde die Menschheit von Individualismus und Fragmentierung zu einer kollektiven Identität mit einer „Stammesbasis“ übergehen. McLuhans Bezeichnung für diese neue soziale Organisation ist das „globale Dorf“ (*global village*) (vgl. Wikipedia 2021).

Bedeutungen offenzulegen, die Veränderungen, Wandlungen, neue Perspektiven und sogar Hoffnung und Mut zum Sein (Identitätsbildung) bewirken können.

Die Hermeneutik des Netzwerkes: Ein neuer erkenntnistheoretischer Ansatz

In echten Diskursen geht es um die Hermeneutik der Vernetzung, also um den neuen Ansatz der so genannten „Netzwerkhermeneutik“ (Krieger und Belliger 2014: 5-8). Während die Postmoderne versuchte, Bedeutung zu dekonstruieren,¹³ versucht die Netzwerkhermeneutik, die Teile zusammenzufügen, da sie davon ausgeht, dass Verstehen eingebettet ist in soziale Konstruktionen, unterschiedliche Denkmuster und den Austausch von Wissen – Wissen, das seinerseits eingebettet ist in Beziehungen, soziale Interaktionen, Technologien, globale Vernetzung, E-Societies und neue Medien. In dieser Hinsicht hat die sog. „Vierte Revolution“ die gesamte Dynamik der Diskurse und die Art und Weise, wie Wissen produziert wird, verändert.

Die vierte industrielle Revolution verändert das Leben der Menschen überall auf der Welt. Wie Klaus Schwab (2016: 1), Gründer und geschäftsführender Vorsitzender des Weltwirtschaftsforums, treffend bemerkt hat: „Wir stehen am Anfang einer Revolution, die die Art und Weise, wie wir leben, arbeiten und miteinander in Beziehung treten, grundlegend verändern wird. In ihrem Ausmaß, ihrer Reichweite und ihrer Komplexität ist das, was ich als vierte industrielle Revolution bezeichne, mit nichts zu vergleichen, was die Menschheit bisher erlebt hat.“

Nach Mohapi (2017) mischen sich in der vierten industriellen Revolution die verschiedenen digitalen Technologien wie Künstliche Intelligenz (KI), Internet der Dinge (IoT) und Big Data auf eine Weise mit unserem Leben, die es unmöglich macht, zu unterscheiden, wo die digitale beginnt und wo die physische Welt aufhört. Die Netzwerkhermeneutik muss daher beginnen, die Vernetzung von Informationen im Prozess der Globalisierung und Digitalisierung zu untersuchen. Individuen und isolierte Einheiten, sogar Unternehmen, Forschungseinheiten, akademische Einrichtungen und religiöse Institutionen können keine Entscheidungen mehr isoliert treffen. Entscheidungsfindung und wissensbasierte Informationen und Daten können nur in Verbindung und Kooperation mit allen anderen beteiligten Einheiten ausgewertet werden.

¹³ Die Postmoderne hat dieses Problem verschärft, aber keine Lösung angeboten. Dennoch war die Diskussion um die Postmoderne nicht umsonst. Sie hat deutlich gemacht, dass die Konstruktion von Bedeutung nicht nur eine textuelle Übung, eine Anstrengung des Lesens, ein semiotisches Unterfangen, eine „große Erzählung“ ist, sondern Aktionen und Artefakte einschließt. Hier werden Netzwerke wichtig: „In den letzten Jahren ist eine neue interdisziplinäre Wissenschaft der Netzwerke entstanden, die viel Aufmerksamkeit auf sich gezogen hat. Netzwerke werden in so unterschiedlichen Disziplinen wie Physik, Biologie, Chemie, Informatik, Kommunikation, Wirtschaft, Mathematik, Philosophie und Soziologie entdeckt, beschrieben, analysiert und untersucht. Dies macht es nicht nur zeitgemäß und relevant, die traditionellen Diskussionen über universelle Ordnungsformen im Sinne von Netzwerken neu zu interpretieren, sondern wirft auch das Problem auf, zu definieren, was mit dem Begriff des Netzwerks und der Netzwerkwissenschaft eigentlich gemeint ist. Der Begriff des Netzwerks ist genauso weit gefasst und heuristisch so wichtig wie der Begriff des Systems. In vielerlei Hinsicht ist zu beobachten, dass dort, wo früher Systeme im Rampenlicht standen, Netzwerke in den Mittelpunkt gerückt sind“ (Krieger & Belliger 2014: 8).

„Eine multikulturelle, multireligiöse, globale Gesellschaft ist mehr denn je auf Weltordnungspolitik, auf Kommunikation und Konsens über viele Bereiche, Grenzen und unterschiedliche Interessen hinweg angewiesen, um gemeinsames Handeln zu lenken“ (Krieger & Belliger 2014: 7-8). Wissen zu erlangen und zu sammeln bedeutet, sich mit anderen Forschern und Forscherinnen auszutauschen, Informationen aus verschiedenen verlässlichen Quellen zu sammeln, sich kritisch mit verschiedenen Texten und Weltanschauungen auseinanderzusetzen, um Perspektiven und fundierte Standpunkte zu Lebensfragen zu entwickeln (*Horizontenerweiterung*).

Im Lichte der vorangegangenen Skizze zur Netzwerkhermeneutik sollten interreligiöse Diskurse und interreligiöse Begegnungen als Netzwerk gestaltet werden. Ein Diskurs ist demnach ein bewusstes intra- und interdisziplinäres, soziales, öffentliches und gemeinschaftsorientiertes Engagement, d. h. es geht darum, sich auf beispielhafte und praktische Fragen zum Wert des Lebens einzulassen. Der Diskurs diskutiert mit anderen Forschern, Fachleuten und Expertinnen, wie spezifische Lebenshaltungen, politische Standpunkte, wissenschaftliche Annahmen und verschiedene Disziplinen miteinander interagieren, um einen kontinuierlichen Dialog zu etablieren, der letztendlich zu mehr Einsicht und Verständnis beitragen kann, nämlich wie Denkmuster und Glaubenssysteme die existenzielle Orientierung innerhalb ganz bestimmter Kontexte und kultureller oder religiöser Umgebungen prägen.

Der Paradigmenwechsel: Von einfachen Antworten zu systemischem Denken

Die Netzwerkhermeneutik will einen qualitativen Ansatz für kulturübergreifende Verbindungen und interreligiöse Begegnungen fördern. Dieser Ansatz setzt einen Paradigmenwechsel voraus, der mit dem Unterschied zwischen *Komplizierung* und *Komplexifizierung* rechnet (Nilson 2007: 238):

In einer „komplizierten“ Weltanschauung ist Einfachheit das Ziel. Die Herausforderung besteht darin, optimale Lösungen für ein bestimmtes Problem zu finden. Das Wissen, das erstrebt wird, ist dann „absolut“ im Sinne einer endgültigen Aussage. Es wird unterstellt, dass ein wahrer, bewiesener und positivistischer Wissensansatz gefunden werden kann, da gültige und verlässliche Fakten von Ursache und Wirkung die Diskurse diktieren.

In einer „komplexen“ Weltsicht hingegen sind die Wechselwirkungen zwischen den Komponenten nicht linear. Dies hat zur Folge, dass es innerhalb einer Situation Gabelungen und Wahlmöglichkeiten gibt, was zu multiplen Möglichkeiten der Zukunft und zu kreativen Überraschungen führt. Im Umgang mit Komplexität gibt es nicht darum, optimale Ergebnisse zu finden, sondern um einen Umgang mit den paradoxen Determinanten interkultureller Interaktion. Das Ziel ist, Veränderungen in entstehenden Situationen und Kontexten zu kreieren. Mit dieser Sicht werden viele unbekannte Phänomene so betrachtet, dass deutlich wird, wie Entscheidungen und Verantwortung (menschliche Eignung und Einstellung) zusammenhängen (Nilson 2007: 242).

Beim Systemdenken und bei der Netzwerkhermeneutik geht es um einen breiten Rahmen von Interpretationsprozessen. Der Schwerpunkt liegt auf dem Verständnis und der Bewältigung komplexer Systeme aus einer ganzheitlichen Perspektive, die sich auf verschiedene Ansätze und Methoden stützt. Probleme gelten als Eigenschaften, die aus einem System kommen und nicht verstanden und angegangen werden können, indem man das System einfach auf seine einzelnen Komponenten reduziert, sondern indem man sich auf die Verbindungen konzentriert und die kollektiven Eigenschaften der Komponenten als Ganzes untersucht. Bedeutung wird multidimensional und hängt mit vielen Perspektiven zusammen. Für die Hilfs- und Heilungswissenschaften sowie für Beratung und Seelsorge bedeutet dies, dass sich der Fokus auf das menschliche Wohlbefinden von einem rein analytischen und diagnostischen Ansatz zu einem systemischen und ganzheitlichen Ansatz verlagern sollte.

Die spannende Frage lautet nun: Wie können religiöses Denken und interreligiöse Begegnungen trotz der Komplexität und der eher paradoxen Verflechtungen in interkulturellen und interreligiösen Diskursen zu einem Gefühl der Ganzheitlichkeit beitragen? Was ist mit der heilenden Praxis der Fürsorge für den fremden Anderen gemeint? Ganz konkret: Wie kann der Begriff der *spirituellen Ganzheitlichkeit* im religiösen Denken dazu beitragen, gegenseitige Entfremdung zu überwinden und menschliches Wohlergehen beim Entstehen des einen für den anderen (*l'un-pour-l'autre*) (Levinas 1974: 208) in den Blick zu nehmen?

Das Streben nach menschlichem Wohlbefinden versus Krankheit

In den täglichen Begegnungen zwischen Menschen kommen all die Probleme zutage, die zu physischen Krankheiten beitragen, aber auch zu den mentalen Vergiftungen, zu denen Homophobie, Fremdenfeindlichkeit, geschlechtsspezifische Gewalt, islamfeindliche Reaktionen, Antisemitismus und Rassendiskriminierung gehören. Auch die globalen Bedrohungen durch Klimawandel, große Armut und Hungersnöte werden sowohl global als auch lokal offensichtlich. Darum sollte der Dialog bei Begegnungen in den lokalen Kontexten beginnen, in denen religiöse und kulturelle Interaktion und Austausch alltäglich sind. Aber lokale Maßnahmen allein können keine Transformation bewirken ohne die Einbindung transnationaler Systeme und der großen Unternehmen dieser Welt. Die HIV-Pandemie (seit 1983), der derzeitige Albtraum von Covid-19 und die Suche nach einem wirksamen Impfstoff unterstreichen die Bemühungen nach einem globalen Ansatz für Hilfe, Heilung und menschlichem Wohlergehen.

Das Coronavirus hat nicht nur den Optimismus des Gesundheitswesens schwer erschüttert¹⁴. Es hat auch bei vielen uninformatierten Menschen eine „medizinische

¹⁴ In der Tat hat das Virus den Optimismus des „Healthism“ gestört, d. h. Bilder von Jugendlichkeit, maximal entwickelten Körpern, körperlicher Fitness, männlichem Muskeltonus und weiblicher Schönheit als Ideale des menschlichen Strebens nach Gesundheit. S.J. Hunt (2003) nennt dieses

Skepsis“ und eine „Anti-Wissenschafts-Stimmung“ hervorgerufen. Die *Weltgesundheitsorganisation* erklärte daher, dass wir es gleich mit zwei Ausbrüchen im Bereich der öffentlichen Gesundheit zu tun haben: mit der Pandemie selbst und mit einer „Infodemie gefährlich fehlgeleiteter Vorstellungen über sie“ (Henig 2020: 62). Das Virus ist eine Bedrohung und ein Angriff auf die Wissenschaft selbst und auf feste Vorstellungen über die Sinnhaftigkeit des Lebens.

Gesundheit - die Definition der Weltgesundheitsorganisation WHO

1948 definierte die *Weltgesundheitsorganisation* den Begriff Gesundheit in ihrem Gründungs-Dokument: „Gesundheit ist ein Zustand des vollständigen körperlichen, geistigen und sozialen Wohlbefindens und nicht nur das Fehlen von Krankheit oder Gebrechen.“ (WHO 1948: 1) Diese Definition zielt auf einen Prozess sozialer Transformation und Demokratisierung, wenn es weiter heißt: „Das Recht auf das erreichbare Höchstmaß an Gesundheit ist eines der Grundrechte eines jeden Menschen ohne Unterschied der Rasse, der Religion, der politischen Überzeugung, der wirtschaftlichen oder sozialen Lage. Die Gesundheit aller Völker ist von grundlegender Bedeutung für die Verwirklichung von Frieden und Sicherheit und hängt von der umfassenden Zusammenarbeit von Einzelpersonen und Staaten ab“ (WHO 1948: 1). Zu den Zielen der WHO gehört es daher: „Aktivitäten auf dem Gebiet der geistigen Gesundheit zu fördern, insbesondere solche, die die Harmonie der menschlichen Beziehungen betreffen“ (WHO 1948: 3).

Svalastog et al. (2017: 431-435) erläutern dieses Verständnis von Gesundheit noch etwas ausführlicher: „Das Wort und Konzept ‚Gesundheit‘ bezieht sich auf einen Zustand des vollständigen emotionalen und körperlichen Wohlbefindens. Gesundheit kann somit als körperliches, geistiges und soziales Wohlbefinden und als Ressource für ein erfülltes Leben definiert werden. Sie bezieht sich nicht nur auf die Abwesenheit von Krankheit, sondern auch auf die Fähigkeit, sich von Krankheiten und anderen Problemen zu erholen.“

Was aber ist mit einem „Zustand des vollständigen emotionalen und körperlichen Wohlbefindens“ angesichts der menschlichen Zerbrechlichkeit und Gebrochenheit gemeint? Sind Heilung und Wohlbefinden jemals vollständig?

Vollständige Gesundheit: Eine utopische Vision?

D. Misselbrook (2014) stellt hinsichtlich des Begriffs der „Gesundheit“ kritisch fest: Obwohl wir bereit sind, schwindelerregende Summen für die Gesundheitsversorgung auszugeben, scheint niemand so recht zu wissen, was Gesundheit ist.“ Der allgemeine und sehr vage Ansatz der WHO in ihrer Definition von Gesundheit sei, so

globale Streben, wie es in den sozialen Medien projiziert wird, den globalen kulturellen Kult einer verkörperten Religiosität. „Der Gesundheitsbegriff steht für eine Ausrichtung auf optimale Leistung und Effizienz in allen Lebensbereichen“ (Hunt 2003: 183-183).

Misselbrook, eine utopische Vision. Sie beschreibe ein unerreichbares Ideal, das keinen Bezug zu den Kämpfen der Menschen in einer unvollkommenen Welt habe.

Misselbrook verweist auf drei Hauptkonzepte von Gesundheit, die heute angeboten werden: (a) das opportunistische und idealistische Modell, dem ein ‚Nirwana des vollständigen körperlichen, geistigen und sozialen Wohlbefindens‘ vorschwebt; (b) das engere biomedizinische Modell, das Gesundheit als Abwesenheit (oder Heilung) von biomedizinischen Anomalien versteht; (c) das funktionale und existenzielle Modell mit der Betonung des *menschlichen Gedeihens* und des Mutes, das mit Sinnhaftigkeit verbunden ist (Misselbrook 2014: 65).

Diesen letzten Bereich der Gesundheit (Sinnhaftigkeit und humanes Leben) kann man als das Streben nach Spiritualität und Ganzheitlichkeit bezeichnen. Was ist mit der Verbindung zwischen menschlichem Wohlbefinden und Ganzheitlichkeit gemeint?

Die Suche nach Ganzheitlichkeit in interreligiösen Begegnungen

In der Veröffentlichung *Making Health Care Whole* plädieren C. M. Puchalski und B. Ferrell (2010: 3-8) für die Integration und Wiedereinführung von Spiritualität in die Palliativpflege¹⁵. Die Autoren verweisen auf die Tatsache, dass spirituelle Praktiken Bewältigungsressourcen fördern, gesundheitsbezogenes Verhalten unterstützen, das Wohlbefinden und die Lebensqualität verbessern, soziale Unterstützung bieten und Gefühle von Liebe und Vergebung hervorrufen können. „Die Vorstellung, dass Spiritualität für den sterbenden Menschen von zentraler Bedeutung ist, wird von vielen Experten anerkannt, vor allem für die, die schwer krank sind“ (Puchalski & Ferrell 2010: 4). Spiritualität wird dann als das definiert, was dem Leben Sinn und Zweck verleiht (ebd.; siehe auch Louw 2016: 219f). In diesem Sinne ist Spiritualität eng mit dem Begriff spiritueller Ganzheitlichkeit verbunden.

Das Plädoyer, Spiritualität in Pflege und Heilung miteinzubeziehen, kommt auch aus anderen Humanwissenschaften. Im *Oxford Textbook of Spirituality in Healthcare* weisen die Herausgeber darauf hin, dass der Begriff der Spiritualität im Gesundheitswesen eng mit menschlichem Leiden verbunden ist: Wenn das Gesundheitswesen die Menschlichkeit der Betroffenen berücksichtigt, kommt Spiritualität ins Spiel. „Spiritualität ist für viele Menschen ein Weg, sich mit dem Zweck und dem Sinn der

¹⁵ Auf einer Konferenz von Klinikern, medizinischen Ausbildern und Seelsorgern und Seelsorgerinnen für Kurse an medizinischen Fakultäten über Spiritualität und Gesundheit im Jahr 1999 wurde die folgende klinische Definition von Spiritualität vereinbart: „Spiritualität ist der Aspekt des Menschseins, der sich auf die Art und Weise bezieht, wie Individuen Sinn und Zweck suchen und ausdrücken, und wie sie ihre Verbundenheit mit dem Augenblick, mit sich selbst, mit der Natur und mit dem, was Bedeutung gibt, oder dem Heiligen erfahren“ (Puchalski & Ferrell 2010: 25). Sie setzten sich dafür ein, diese Definition für die spirituelle Sorge in der Palliativpflege und der Pflege im Allgemeinen angewendet werden sollte. Es wurde auch vorgeschlagen, dass diese Definition allgemein für die Forschung in spiritueller Begleitung, in der Palliativpflege und in der Gesundheitsversorgung im Allgemeinen übernommen werden sollte, um zur Standardisierung der Forschung und der Literatur in diesem Bereich beizutragen.

menschlichen Existenz auseinanderzusetzen, und bietet eine verlässliche Perspektive auf ihre Lebenserfahrung und eine Orientierung für die Welt“ (Cobb, Puchalski & Rumbold 2012: vii). Pellegrino (2012: vi) ist überzeugt, dass die Heilung der psychosozialen biologischen Dimension des Lebens allein nicht ausreicht, um die existenzielle Verwirrung im Leben der Patienten zu beheben, wenn die spirituellen Ursprünge dieser Verwirrung nicht gesehen werden.

Grundlegende Aussagen zu ganzheitlicher spiritueller Heilung

Als Forscher begannen, sich mit den existenziellen Fragen des Lebens in Afrika auseinanderzusetzen, wurde immer wieder ein ganzheitlicher Ansatz in den Mittelpunkt gestellt. In seinem Buch *Health, Healing and God's Kingdom* weist Long (2000: 20) darauf hin: „Wie bei den Hebräern hat die afrikanische Sichtweise auf Gesundheit ihren Grund in Erfahrung und ist ganzheitlich“. Gesundheit hängt also von der Aufrechterhaltung eines Gleichgewichts der Kräfte innerhalb des Beziehungsnetzes ab. Sie ist mit einem Gefühl der Zugehörigkeit zum Stamm oder zur Familie verbunden (Long 2000: 100-102). Hier zeigt sich: Anstelle eines analytischen und individualistischen Ansatzes muss man sich für einen systemischen Ansatz des Helfens und Heilens entscheiden. Um das Leben als Ganzes zu betrachten, muss man Beziehungen und die Verflechtung problematischer Themen ernst nehmen.

Wenn wir von Ganzheitlichkeit sprechen, geht es um die Integration von Glauben und Leben, Körper und Seele, Heil und Heilung, Schöpfung und Bejahung, Göttlichkeit und Menschlichkeit. Ganzheitlichkeit umfasst sowohl die Vernetzung von Beziehungen als auch einen konstruktiven spirituellen Dialog. Sie kann nicht von Absichten getrennt werden, die sich im praktischen Engagement in sozialen und kulturellen Kontexten ausdrückt

Die folgenden Aussagen sind als grundlegende Voraussetzungen für eine Theoriebildung spirituellen Heilens zu verstehen, die praktisch wird (siehe Louw 2016: 512-516). Sie beschreiben, was Ganzheitlichkeit in einem christlich-spirituellen Ansatz zum Heilen innerhalb der Disziplin der Seelsorge – *cura animarum*, der Heilung und Pflege der menschlichen Seele – bedeutet:

- Bei Ganzheitlichkeit geht es um Vertrauen, Zuversicht und Befähigung zum Sein (Authentizität und Vertrauenswürdigkeit in Seelsorge und Heilung – Wiederherstellung des Selbstwerts und des Gefühls der Sinnhaftigkeit).
- Bei Ganzheitlichkeit geht es um geistiges Wachstum und vorausschauendes Hoffen (die Perspektive der göttlichen Gnade und Treue mit Aussichten für die Zukunft).
- Bei Ganzheitlichkeit geht es um die positive Qualität, zu gestalten¹⁶ und Menschenwürde zu fördern – das uneingeschränkte Ja der Gnade und Liebe zu unserem Menschsein (Selbstbejahung als Fremdbejahung).

¹⁶ Die Funktion des Seins bezieht sich neben der Funktion des Wissens und der Funktion des Fühlens auf ein Gefühl des Mutes zum Sein, das ein Gefühl der Sicherheit, der Hoffnung und des Selbstwertes vermittelt.

- Bei Ganzheitlichkeit geht es um eine Quelle des Trostes, die einem hilft, das Leben durch Geduld und die geistige Kunst des Abwartens und des Widerstehens gegen böses Unrecht zu ertragen (der Protest der Klage gegen unverdientes Leid und Ungerechtigkeit).
- Ganzheitlichkeit fördert psychosomatische Gesundheit und neurologische Stabilität (die Perspektive der Stärke).
- Ganzheitlichkeit setzt Einsicht, Besonnenheit und Weisheit voraus (Weisheit steigert unsere Fähigkeit zu lieben¹⁷ und anderen gegenüber einfühlsam zu sein).
- Ganzheitlichkeit hat einen allumfassenden Ansatz, der den spirituellen Bereich der „Transzendenz“ und die sinnstiftende Religiosität einschließt.¹⁸

Aus den vorangegangenen Ausführungen geht hervor, dass geistiges Heilen mehr umfasst als nur eine private, individualistische Frömmigkeit. Sie durchdringt unser ganzes Menschsein und zeigt sich in Beziehungsnetzwerken. Sie befähigt Helfende auch zu Begegnungen mit dem fremden Anderen.

Grundlegende Fähigkeiten, zum fremden Anderen zu finden

Spirituelle Heilung (Therapie) konzentriert sich auf die Entwicklung und Förderung folgender Fähigkeiten, die in interreligiösen Begegnungen am meisten benötigt werden:

- Die *existenzielle Fähigkeit des Mit-Seins* (das Mit-Sein ist eine grundlegende Fähigkeit und ergänzt die Fähigkeiten des Zuhörens, der Kommunikation, des Wissens und des Handelns).
- Die *Fähigkeit des Glaubens, Liebe zu repräsentieren* (Mitleiden ist ein Beispiel für das theologische Prinzip des göttlichen Mitgefühls). In der hebräischen Religiosität und im Weisheitsdenken steht *rahm* (Mitleid) in enger Verbindung mit der Wurzel *hnn* (Gnade).
- Die *Fähigkeit, intime Begegnungen und Räume der Hoffnung zu schaffen* (Begleitung, Dienst, weise Entscheidungen treffen, gastfreundliches Aufsuchen, tröstendes Eintreten, die Not der Stimmlosen zum Ausdruck bringen).
- Die *reflexive und hermeneutische Fähigkeit des integrativen Denkens*. Handzo (2012: 240) vertritt die Auffassung, dass sich Spiritualität auf einen integrativen Ansatz für Lebensfragen im Zusammenhang mit der menschlichen Suche nach Würde und Sinn beziehen sollte: „Interventionen, individuell oder gemeinschaftlich, die die Fähigkeit fördern, die Integration von Körper, Geist und Seele zum Ausdruck zu bringen, um Ganzheitlichkeit, Gesundheit und ein Gefühl der Verbundenheit mit sich selbst, anderen und/oder einer höheren Macht zu erreichen“.

¹⁷ Siehe Wibbing 1975: 502. Auch Meissner 1987: 196.

¹⁸ Die Fragen nach dem *Wohin* und *Wozu* verweisen auf das, was der Soziologe Peter L. Berger (1992: 121) als Suche nach „Signalen der Transzendenz“ beschreibt: Die Wir alle haben den Wunsch oder das Bedürfnis nach etwas, das größer ist als wir selbst, nach einem größeren Ziel oder Sinn im Leben. „In der Offenheit für die Signale der Transzendenz werden die wahren Proportionen unserer Erfahrung wiederentdeckt. Das ist die kosmische Erleichterung der Erlösung; sie ermöglicht es uns, zu lachen und mit einer neuen Fülle zu spielen“ (ibid.).

Die Leidenschaft für interkulturelles und interreligiöses Engagements zeigt sich in bedingungsloser Liebe jenseits von Vorurteilen, Stigmatisierungen, Verdächtigungen und Misstrauen.

Was aber sind die Grundvoraussetzungen für die Förderung eines spirituellen Ansatzes für Ganzheitlichkeit, Heilung, Fürsorge und die Förderung des menschlichen Wohlergehens durch interreligiöse Begegnungen und Diskurse?

Bedingungen für sinnvolle interreligiöse Diskurse und Begegnungen

Um interreligiöse Diskurse zu fördern, sollten folgende Bedingungen beachtet werden (vgl. auch Cornille 2013b: 20-31):

- Verstehen, was für einen selbst Wahrheit bedeutet und wie dies mit meinem Verständnis von Gott zusammenhängt – *die göttliche Sphäre der Spiritualität*.
- Ein Verständnis von Anthropologie: Der Sinn und die Bestimmung unseres Menschseins und die Verbindung zum Unbedingten – *die Sinndimension in interreligiösen Diskursen*.
- Die Betrachtung der anderen Religion als Quelle für menschliche Entwicklung und die Förderung des allgemeinen Wohlbefindens – *Entwicklung einer Einstellung interreligiöser Gastfreundschaft und der interpathetischen Fürsorge* (Augsburger 1986).
- Moralisches Denken in Begriffen von Werten und Tugenden, die zum Ausgleich beitragen – eine gemeinsame Basis universeller, akzeptabler Normen, Werte und Tugenden, die alle einschließt (Prinzip der Inklusivität).
- Ein Verständnis der Tradition des Weisheitsdenkens als Quelle der Heilung. Anstatt sich nur auf rationale Antworten und sofortige Lösungen zu konzentrieren, sollte der Schwerpunkt auf Begegnungen liegen, die sich mit der Bedeutung und dem Sinn des Lebens selbst befassen – *die Mystik der Reflexion und Kontemplation*.
- Ein tiefes Gefühl für Beziehungen und die Tatsache, dass Geschehnisse im Leben eher unvorhersehbar sind und dem Menschen widerfahren und nicht in den festen Kategorien von Ursache–Wirkung verstanden werden können. Erfolgreiche und sinnvolle diskursive Begegnungen werden von einem tiefen Gefühl der Demut bestimmt und einer persönlichen Haltung zu dem, was Religion bedeutet. Cornille (2013b: 21) nennt diese Art von Einstellung eine „epistemologische Demut“. Ein Gefühl der Fehlbarkeit und die Anerkennung der Grenzen religiöser Ansprüche sind für fruchtbare Diskussionen unerlässlich. Jede Anmaßung von Überlegenheit macht ein positives Ergebnis zunichte. Die religiöse Sprache ist in der Tat endlich und relativ und niemals absolut – es gilt, *eine Haltung der Demut und der entgegenkommenden Fairness zu entwickeln*.
- Die Bereitschaft und das Engagement, die eigene religiöse Tradition und Lehrmeinung mit offenem Geist und konstruktiver Kritik zu überdenken. Dies setzt ein gründliches Verständnis der traditionellen Lehren voraus – *der Beachtung des kritischen Realismus*.

- Der interreligiöse Diskurs sollte nicht missbraucht werden als eine Art „höflicher und wohlgesitteter“ Austausch von Informationen über Glaubensvorstellungen und Praktiken, um den Anderen zu beeindrucken; auch nicht als Gelegenheit zur Evangelisierung oder zur Gewinnung von Proselyten, als eine Art missionarischer Unternehmung im Gewand der formalen Höflichkeit – hier also: *das Prinzip der Aufrichtigkeit und Ehrlichkeit*.
- Der Diskurs muss von dem bewussten Willen geleitet sein, Gemeinsamkeiten von gegenseitigem Interesse zu entdecken. Religiöse Überzeugungen müssen von der Einsicht geprägt sein, dass die Religionen miteinander verbunden sind und etwas gemeinsam haben. Sie alle ringen mit dem transzendenten Bereich des Lebens und operieren im Bereich des „Unsichtbaren“ mit Fragen nach der Bedeutung und dem Sinn des Lebens (einer letzten Realität). Die spirituelle Erfahrung und die Verbindung zur transzendenten Wirklichkeit kann als allen Religionen gemeinsam angesehen werden (Cornille 2013b: 25). Dabei ist jedoch Vorsicht geboten, denn die Vorstellung eines gemeinsamen spirituellen Grundes oder Ziels ist nicht immer eine hinreichend zwingende Grundlage für einen Dialog über solche Besonderheiten (Cornille 2013b: 26) – *das ethische Prinzip der Gerechtigkeit für alle, der Inklusivität und des großzügigen Teilens*.
- Für einen sinnvollen Kontakt ist vor allem *religiöse Imagination* erforderlich, d.h. die Fähigkeit, über die Grenzen der eigenen Tradition hinauszugehen und den Standpunkt der anderen aus deren Perspektive zu verstehen. Für diesen Ansatz ist ein einfühlsames Zuhören unerlässlich, eine affektive Resonanz mit dem Anderen. Dies kann sogar eine direkte Teilnahme an den Ritualen und dem religiösen Leben von Menschen anderer Traditionen bedeuten – *die phantasievolle Kreativität eines gegenseitigen Austauschs von Orten, ein Hören mit den Ohren der anderen und ein Sehen mit den Augen der anderen*.
- Diskurs bedeutet einen Paradigmenwechsel von einem exklusiven zu einem integrativen Ansatz. Die Teilnehmenden müssen Großzügigkeit und Gnade an den Tag legen, die flexibel genug sind, einige der Perspektiven der anderen in den eigenen Ansatz einzubeziehen. Man muss also vom Dialog als Bevormundung zum Diskurs als partizipativem Engagement übergehen, um gegenseitiges Lernen und Bereicherung zu fördern. Diese gegenseitige Absicht, voneinander zu lernen, könnte man als „vergleichende Theologie“ bezeichnen, als gegenseitiges Zuhören und Verstehen (Clooney 2013: 51-520) – *die wissenschaftliche Form der teilnehmenden Beobachtung*.

Fazit

Nach Swidler (2013: 5-6) gibt es drei grundlegende Formen interreligiöser Diskurse und Begegnungen:

Sich ausstrecken, um von anderen Religionen/Ideologien mehr über den Sinn des Lebens zu erfahren (Dialog des Kopfes); sich mit dem Anderen zusammentun, um die Welt zu einem

besseren Ort zu machen, an dem man leben kann (Dialog der Hände); und eine ehrfurchtsvolle Umarmung des inneren Geistes und der ästhetischen Ausdrucksformen des Anderen (Dialog des Herzens).

Gegenwärtig besteht die reale Gefahr, dass Fürsorge und Heilung lediglich zu einer ängstlichen Last und nicht mehr zu einem Zeichen für stellvertretendes Mitleiden werden. Die galoppierende populistische Rhetorik von Politikern lässt die Stimme der mitfühlenden Sorge verstummen. Die Überbetonung des menschlichen Leidens mit einem Mangel an Leidenschaft für die Notlage der anderen und der Zerfall der mitfühlenden Sensibilität unterstreichen den Grund, warum die Religionen als mitfühlende Institutionen sich wieder verbinden sollten, um ein humanes, friedliches Zusammenleben und mitfühlendes Mit-Sein zu fördern. Die Herausforderung besteht also darin, moralische Blindheit zu überwinden (Bauman & Donskis 2013).

Den/die fremden anderen nicht als Bedrohung, sondern als bereichernde Partnerinnen und Partner des Lebens zu sehen, erfordert eine Grundhaltung der gastfreundlichen Sorge, um Selbstwert herzustellen und ein Gefühl der Zugehörigkeit zu schaffen. Interreligiöse Begegnungen sollten danach streben, sichere Räume für die Netzwerkhermeneutik zu schaffen. Religionen sind aufgerufen, zu ihren Wurzeln und ihrem ursprünglichen Impuls zurückzukehren: Das Wort „Religion“ leitet sich ab vom lateinischen Begriff *religare*, der sich aus *re* (wieder) und *ligare* (verbinden) zusammensetzt.

Daher liegt die Herausforderung (insbesondere für die *Gesellschaft für interkulturelle Seelsorge und Beratung* – SIPCC) darin, Grenzen und Entfremdungen zu überwinden und personale Begegnungen zu fördern, um sich aneinander und an das Göttliche im Leben zu binden (Puchalski & Ferrell 2010: 22). Um dieses Ziel zu erreichen, ist es Aufgabe für Seelsorge und Beratung, Akzeptanz (Paul Tillich) und eine Theologie des interpathetischen Miteinanders neu einzuüben und Vertrauen und Gegenseitigkeit zu schaffen, so dass Außenseiter und Fremde in Gastfreundschaft einbezogen werden. Dies ist das, was Levinas ein moralisches Gewissen (*conscience morale*) nennt, das in der Freiheit der gastfreundlichen *Diakonie* und der Dynamik der Großzügigkeit begründet ist. Wenn man Gastgeber und Gast für die fremden anderen wird, gilt ihnen eine Einladung ohne jede Bedingung und ohne Forderung von Dankbarkeit (Levinas 1990: 68).

Literaturnachweise

- Admirand, P. 2019. „Humbling the Discourse: Why Interfaith Dialogue, Religious Pluralism, Liberation Theology, and Secular Humanism are Needed for a Robust Public Square.“ *Religions* 10(8):450. DOI: 10.3390/rel10080450.
- Augsburger, D.W. 1986. *Pastoral Counseling Across Cultures*. Philadelphia: Westminster.
- Bauman, Z., & L. Donskis. 2013. *Moral Blindness. The Loss of Sensitivity in Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Beukes, P. 1989. *The Holistic Smuts. A Study in Personality*. Kapstadt/Pretoria: Human & Rousseau.

- Berger, P.L. 1992. *A Far Glory: The Quest for Faith in an Age of Credulity*. New York: The Free Press.
- Bollnow, O.F. 2011. *Human Space*. London: Hyphen Press.
- Boszormenyi-Nagy, I., & B.R. Krasner. 1936. *Between Give and Take: A Clinical Guide to Contextual Therapy*. New York: Brunner/Mazel.
- Buber, M. 1965. *Das dialogische Prinzip*. Heidelberg: Lambert Schneider.
- Castels, S., & M.J. Miller. 2009. *The Age of Migration. International Population Movements in the Modern World*. New York/London: Castillo Guerra.
- Clooney, F.X. 2013. „Comparative Theology and Inter-Religious Dialogue.“ In *The Wiley-Blackwell Companion to Inter-Religious Dialogue*, edited by C. Cornille, pp. 51-63. Malden: Wiley Blackwell, John Wiley & Sons.
- Cobb, M., C.M. Puchalski & B. Rumbold (eds.) 2012. *Oxford Textbook of Spirituality in Healthcare*. Oxford/New York: Oxford University Press.
- Cornille, C. 2013a. „Introduction to Inter-religious Dialogue.“ In *The Wiley-Blackwell Companion to Inter-Religious Dialogue.*, edited by C. Cronille, pp. xii-xvii. Malden: Wiley Blackwell, John Wiley & Sons,
- Cornille, C. 2013b. „Conditions for Inter-religious Dialogues.“ In *The Wiley-Blackwell Companion to Inter-Religious Dialogue.*, edited by C. Cronille, pp. 20-31. Malden: Wiley Blackwell, John Wiley & Sons.
- Drehse, V., W. Gräß & B. Weyel (eds.) 2005. *Kompendium Religionstheorie*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Fischer, R.M. 2003. *Ken Wilber's Integral Vision: A Review of Applications in Education toward a 'Wisdom Culture'*. <https://files.eric.ed.gov/fulltext/ED510216.pdf> (Zugriff 24. Juli 2021).
- Goffman, E. 1990. *Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall/Penguin books.
- Gräß, W. 2006. *Sinnfragen: Transformationen des Religiösen in der modernen Kultur*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Handzo, G. 2012. „The Process of Spiritual/Pastoral Care: A General Theory for Providing Spiritual/Pastoral Care Using Palliative Care as a Paradigm.“ In *A Practical Clergy and Chaplain's Handbook*, edited by B. Stephan & B. Roberts, pp. 21-41. Woodstock: Skylight Paths.
- Heidegger, M. 1963. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Henig, R. M. 2020. „In Science We Must Trust.“ *National Geographic Magazine* 238(5), pp. 56-65.
- Hunt, S. J. 2003. *Alternative Religions: A Sociological Introduction*. Hampshire: Ashgate.
- Krieger, D.J., & A. Belliger. 2014. *Interpreting Networks: Hermeneutics, Actor-Network Theory & New Media*. Bielefeld: Transcript Verlag.
- Landmesser, C. 2005. „Rudolf Bultmann: Religion, Kultur und Existenz.“ In *Kompendium Religionstheorie*, hg. von V. Drehse, W. Gräß & B. Weyel, pp. 121-134. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Levinas, E. 1974. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Den Haag: Nijhoff.
- Levinas, E. 1987. *Hors sujet*. Montpellier: Fata Morgana.
- Levinas, E. 1990. *Humanisme van de andere mens*. Übers. von A.Th. Peperzak. Kampen: Kok.
- Long, W.M. 2000. *Health, Healing and God's Kingdom: New Pathways to Christian Health Ministry in Africa*. Carlisle: Regnum Books.
- Louw, D. J. 2016. *Wholeness in Hope Care. On Nurturing the Beauty of the Human Soul in Spiritual Healing*. Wien/Zürich: Lit Verlag.
- Meissner, W.W. 1987. *Life and Faith: Psychological Perspectives on Religious Experience*. Washington: Georgetown University Press.
- Misselbrook, D. 2014. „W is for Wellbeing and the WHO Definition of Health.“ *British Journal of General Practice* 64(628), p. 582. DOI:10.3399/bjgp14X682381.

- Mohapi, T. 2017. „How Do We Get Africa’s Youth Ready for the Fourth Industrial Revolution?“ *Mail & Guardian*, 21 July 2017. <https://mg.co.za/article/2017-07-21-00-how-do-we-get-africas-youth-ready-for-the-fourth-industrial-revolution> (Zugriff 10. Aug. 2019).
- Niemiec, R.M., P. Russo-Netzer & K. Pargament. 2020. „The Decoding of the Human Spirit: A Synergy of Spirituality and Character Strengths Toward Wholeness.“ *Frontiers in Psychology* 04 Sept 2020. DOI: 10.3389/fpsyg.2020.02040.
- Nilson, F. 2007. „Towards a Dialectic Complexity Framework: Philosophical Reflections.“ In *Explorations in Complexity Thinking: Pre-Proceedings of the 3rd International Workshop on Complexity and Philosophy*, ed. by K.A. Richardson & P. Cilliers, pp. 236-249. Mansfield: ISCE Publishing.
- Pellegrino, E.D. 2012. „Foreword.“ In *Oxford Textbook of Spirituality in Healthcare*, ed. by Cobb, Puchalski & Rumbold, p. vi. Oxford/New York: Oxford University Press.
- Polak, R. 2014. „Migration als Ort der Theologie.“ In *Migration als Ort der Theologie*, hg. von T. Kessler, pp. 1-20. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet.
- Puchalski, C.M., & B. Ferrell. 2010. *Making Health Care Whole. Integrating Spirituality into Patient Care*. West Conshohocken: Templeton Press.
- Schipani, D.S., & L.D. Bueckert. 2009. „Epilogue: Growing in wisdom as spiritual caregivers.“ In *Interfaith Spiritual Care: Understanding and Practices*, edited by D.S. Schipani & L.D. Bueckert, pp. 315-319. Kitchener: Pandora Press.
- Schneider-Harpprecht, C. 2002. „Was ist interkulturelle Seelsorge? Eine praktisch-theologische Annäherung.“ In *Interkulturelle Seelsorge*, hg. von K. Federschmidt u.a., pp. 38-62 Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Schwab, K. 2016. *The Fourth Revolution*. Geneva: World Economic Forum.
- Strümpfer, J.W. 2006. „The Strengths Perspective: Fortigenesis in Adult Life.“ *Journal for Social Indicators Research* 77(1), pp. 11-36.
- Svalastog, A.L., D. Donev, N.J. Kristoffersen & S. Gajović. 2017. „Concepts and Definitions of Health and Health-Related Values in the Knowledge Landscapes of the Digital Society.“ *Croatian Medical Journal* 58(6), pp. 431-435. DOI: 10.3325/cmj.2017.58.431.
- Swidler, L. 2013. „The History of Inter-Religious Dialogue.“ In *The Wiley-Blackwell Companion to Inter-Religious Dialogue*, edited by C. Cornille, pp. 3-19. Malden: John Wiley & Sons.
- Tamer, G. 2021. *The Concept of Peace in Judaism, Christianity and Islam* (Key Concepts of Interreligious Discourses Vol. 8). Berlin/Boston: De Gruyter.
- Tillich, P. 1965. *The Courage to Be*. London: Collins.
- Tutu, D. 2004. „The Second Nelson Mandela Annual Lecture Address. 23 Nov. 2004.“ <https://www.nelsonmandela.org/news/entry/the-second-nelson-mandela-annual-lecture-address> (Zugriff 20. Sept. 2021).
- Weima, J. 1988. *Reiken naar oneindigheid: Inleiding tot de psychologie van de religieuze ervaring*. Ambo: Baarn.
- Weiß, H. 2002. „Die Entdeckung Interkultureller Seelsorge. Entwicklung interkultureller Kompetenz in Seelsorge und Beratung durch internationale Begegnung.“ In *Interkulturelle Seelsorge*, hg. von K. Federschmidt u.a., pp. 17-37. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- WHO (World Health Organization). 1948. *Constitution*. <http://apps.who.int/gb/bd/PDF/bd47/EN/constitution-en.pdf> (Zugriff 14. Nov. 2019).
- Wibbing, S. 1975. „Sophrosyne.“ In *The New International Dictionary of New Testament Theology*, Vol 1., edited by C. Brown, pp. 501-503. Exeter: Paternoster.
- Wikipedia 2021. „Marshall McLuhan.“ In *Wikipedia: Die freie Enzyklopädie*, https://de.wikipedia.org/wiki/Marshall_McLuhan (Zugriff 13. Sept. 2021).

Kapitel 2

Auf der Suche nach einer gemeinsamen Basis:

Religiöse Gemeinschaft, menschlicher Geist, Weisheit und schöpferische Imagination

Daniel S. Schipani
Argentinien / USA

Die Mitglieder internationaler Organisationen wie der „Gesellschaft für Interkulturelle Seelsorge und Beratung / Society for Intercultural and Interreligious Pastoral Care and Counselling“ (SIPCC: 2021) und der „International Association of Spiritual Care“ (IASC: 2021) repräsentieren eine Vielzahl von religiösen, theologischen und philosophischen Traditionen. Sie vertreten auch verschiedene Disziplinen und berufliche Praxisansätze innerhalb der Seelsorge und von *Spiritual Care* in vielen verschiedenen sozialen Zusammenhängen. Gleichzeitig teilen sie eine unverzichtbare Grundannahme, die oft implizit bleibt: Innerhalb und jenseits dieser reichen Vielfalt gibt es Gemeinsamkeiten (oder universelle Ansätze), die Kommunikation und Zusammenarbeit möglich machen und in der Tat für unsere Zeit unverzichtbar sind.

Dieser Beitrag versucht, diese Gemeinsamkeiten zu benennen, indem er sich auf die vier im Untertitel genannten Bereiche konzentriert, nämlich: Religionsgemeinschaften, menschlicher Geist, Weisheit und schöpferische Imagination. Nach einer kurzen Einleitung soll diese vierfältige Gemeinsamkeit aus einer bestimmten christlichen Perspektive entfaltet werden.

Einleitung: Ein gemeinsamer Kontext – Realitäten der Pandemie

Zum Zeitpunkt der Erstellung dieses Aufsatzes 2020 waren der Weltgesundheitsorganisation über achtzig Millionen Fälle von COVID-19 gemeldet, mit über zwei Millionen Todesfällen und fünfundfünfzig Millionen Genesungen. Diese beispiellose pandemische Katastrophe hat internationale, nationale und lokale Ressourcen mobilisiert, um die Bevölkerung weltweit zu versorgen. Neben privaten Initiativen wurden verschiedene Formen der seelsorglichen und spirituellen Betreuung eingesetzt, die sowohl direkt als auch indirekt mit religiösen Traditionen und Glaubensgemeinschaften verbunden sind. Wir können also von einem gemeinsamen Pandemiekontext als dem Hintergrund und Ausgangspunkt unserer aktuellen Überlegungen zu Gemeinsamkeiten in Seelsorge und Spiritual Care sprechen.

Das Wörter *Pandemie* und *pandemisch* kommen aus dem Griechischen *πάνδημος* (*panemos*, aus *pan* = alles + *demos* = Volk) und bedeuten „von, zu oder in Bezug auf alle Menschen“ (Online Etymology Dictionary 2020). Daher ist es nicht nur angebracht, den Begriff „Pandemie“ auf COVID-19 anzuwenden, sondern auch auf das heute in der Welt herrschenden Wirtschaftssystem, nämlich dem globalen Marktkapitalismus. Die Konfrontation mit dieser pandemischen Krankheit ist mit dem sowohl lebensspendenden als auch schädlichen Potenzial dieses übergreifenden Systems verbunden. Gleichzeitig können Religionsgemeinschaften und insbesondere diejenigen, die sich zur abrahamitischen/ibrahimischen Tradition bekennen, heute eine viel ältere Verheißung und einen Aufruf wieder ins Spiel bringen: „... ich will dich segnen ..., dass du ein Segen seist ..., und in dir sollen gesegnet werden alle Geschlechter der Erde“ (Gen 12, 2-3). Mit ihrem Beitrag zur Sorge um Menschen erfüllen die Religionsgemeinschaften also auf spezifische Weise ihre „pandemische Berufung“, ein Segen für alle Völker zu werden. Deshalb beginnt unsere Erkundung der Gemeinsamkeiten mit dieser universalen Aufgabe von Religionsgemeinschaften, für andere Menschen zu sorgen.

Gemeinsame Basis (I): Die universelle fürsorgliche Funktion von religiösen Gemeinschaften

Die COVID-19 Pandemie wirkte sich auf verschiedene Weise auf die religiöse Praxis aus, u. a. durch die Absage von Gottesdiensten, Pilgerfahrten, Zeremonien und Festen. Viele Gotteshäuser waren gezwungen, zu schließen. Als Reaktion darauf haben religiöse Geistliche Gottesdienste online gestreamt, um ihren Mitgliedern zu ermöglichen, ihren Glauben auf sichere und sozial verantwortliche Weise zu praktizieren. Verschiedene Gruppen boten online-Mediationssitzungen an, um bei Ängsten und Depressionen zu helfen. Als das Coronavirus weltweit Kirchen, Synagogen und Moscheen schloss, fanden Gläubige neue Wege, um Millionen von Menschen zu segnen, die von der Pandemie betroffen waren. Gottesdienste wurden auf Instagram geteilt, Gebete per Videolink gepostet und Texte auf Mobiltelefonen weitergegeben, um den Hunderttausenden von Gläubigen, denen ein Ort der Anbetung verwehrt blieb, spirituelle Unterstützung zu bieten. Darüber hinaus haben religiöse Organisationen Desinfektionsmittel, Atemschutzmasken, Gesichtsschutz, Handschuhe, Teststreifen zum Nachweis von Coronavirus-Nukleinsäuren, Beatmungsgeräte, Patientenmonitore, Spritzenpumpen, Infusionspumpen und Lebensmittel in betroffene Gebiete geschickt. Andere Glaubensgemeinschaften haben kostenlose COVID-19 Tests für die Öffentlichkeit angeboten. Anhänger vieler Religionen haben sich versammelt, um für ein Ende der COVID-19 Pandemie zu beten, für die von ihr Betroffenen sowie für Weisheit für Ärzte und Wissenschaftler, um die Krankheit zu bekämpfen. In der Summe haben es religiöse Gruppen geschafft, innerhalb und außerhalb ihrer eigenen Gemeinschaften Fürsorge zu erfahren und zu praktizieren (Miller 2020).

Die folgenden vier Behauptungen oder normativen Hypothesen befassen sich mit der Frage, warum und wie Glaubensgemeinschaften eine gemeinsame Basis darin haben, Ökosysteme der Sorge für andere zu sein.

Vier normative Hypothesen

Erstens können Glaubensgemeinschaften zu Orten werden, die eine Vermittlung leisten zwischen der kulturellen, sozioökonomischen und politischen Wirklichkeit der Gesellschaft als Ganzer und der Familie. Dies kann in je ganz einzigartiger kontextueller Weise geschehen, gestaltet in den drei Formen von Gottesdiensten („*up-reach*“), dem Gemeinschaftsleben („*in-reach*“) und dem Dienst („*out-reach*“), die miteinander verbunden sind. Es ist deutlich, dass dieser dreifache Entwurf – Gottesdienst, Gemeinschaft und Diakonie – das Wesen der christlichen Kirche beschreibt;¹ es sollte aber gemeinsam noch weiter erforscht werden, ob dieses dreifache Muster nicht auch (analog) in den beiden anderen „*abrahamitischen*“ Glaubensstraditionen“, nämlich im Judentum und im Islam, vorhanden ist. Erste interreligiöse kollegiale Gespräche deuten darauf hin, dass das Muster in ähnlicher Weise auch von diesen Traditionen geteilt wird und dass es wohl auch ihren grundlegenden theologischen Überzeugungen in Bezug auf die Liebe zu Gott und die Liebe zu den nahen und fernen Nächsten entspricht.

Zweitens hat die Zugehörigkeit zu und die regelmäßige Teilnahme an religiösen Gemeinschaften ein transformatives Potential. Glaubensgemeinschaften können verstanden werden als Räume der Hilfe, Unterstützung, Fürsorge und Heilung mit besonderem Potenzial im Angesicht von Krankheit und Tod. Diese Fürsorge findet sowohl implizit als auch ausdrücklich statt.² Es ist bekannt, dass Glaubensgemeinschaften allerdings auch toxische Formen der Religion und Spiritualität fördern können. Dies ist z. B. der Fall bei verschiedenen Formen von Fundamentalismus, bei schädlichen Praktiken im Zusammenhang mit medizinischer Behandlung, Disziplinierung von Kindern und anderen.³

Drittens können Glaubensgemeinschaften eine wichtige Rolle der primären, sekundären und tertiären Prävention⁴ angesichts von Krisen und Traumata spielen.

¹ Ich unterstelle hier, dass diese Charakterisierung der Kirche über das breite Spektrum der christlichen theologischen Traditionen und Konfessionen hinweg theologisch angemessen ist. Systematische Ekklesiologien können dies noch klarer und umfassender belegen. Für eine sakramentale Sicht, die in trinitarischen Begriffen formuliert ist, siehe z.B. Leonardo Boff (1988); Catherine Mowry LaCugna (1991).

² Fürsorge geschieht in der fortwährenden Teilnahme am Leben der Glaubensgemeinschaft: in der gottesdienstlichen Feier (Gebet, Beichte, Predigten zur Anleitung und Unterstützung usw.), im Gemeinschaftsleben (gegenseitiges Gebet, Besuche usw.) und in der dienenden Tätigkeit (materielle und geistige Hilfe, Fürsprache usw.). Es geschieht ausdrücklich auch in programmatischen, kontextuell und situativ angemessenen Tätigkeiten der Betreuung, sowohl innerhalb als auch außerhalb von religiösen Gemeinschaften.

³ Die Toxizität steht jedoch nicht im Mittelpunkt dieses Aufsatzes.

⁴ Mit der Verwendung der Begriffe „primäre“, „sekundäre“ und „tertiäre Prävention“ folge ich Gerald Caplans klassischem Beitrag zur präventiven Psychiatrie (Caplan 1964).

„Primärprävention“ meint die Mobilisierung von Ressourcen, bevor eine kritische oder traumatische Situation eintritt. Ihr Zweck ist es, das Auftreten einer Krise oder eines Traumas zu verhindern. „Sekundäre Prävention“ steht für eine rechtzeitige Vorsorge, die angeboten wird, sobald sich eine Krise oder ein Trauma zu entwickeln beginnt; sie besteht in einer sofortigen Intervention, die darauf abzielt, die Auswirkungen der schweren Krise oder des Traumas zu verringern. Der Begriff „tertiäre Prävention“ bezieht sich auf Bemühungen, die zur Verfügung gestellt werden, um Erholung und Neuorientierung und eine neue „Normalität“ zu erleichtern.

Viertens: Umfassende seelsorgliche und spirituelle Betreuung als Antwort auf Leiden erfordert immer eine genaue Betrachtung der bio-psycho-sozial-spirituellen Faktoren und Dynamiken, die im Spiel sind. Darum sind systemische Strategien und Ansätze immer vorzuziehen und das Angebot, Hilfe zu leisten, muss zusammen mit adäquaten Formen des gemeinschaftlichen und sozialen Handelns umgesetzt werden. Wenn es um die Spiritualität der Hilfsbedürftigen als Schwerpunkt der spirituellen Betreuung geht, können sich sowohl die Hilfesuchenden als auch die Betreuenden auf verschiedenen Ebenen (familiär, individuell, institutionell, gemeinschaftlich und sozial) an unterstützenden, orientierenden, heilenden und stärkenden Prozessen beteiligen. Eines der wichtigsten gemeinsamen Ziele ist die Förderung von spirituellem Wachstum im Sinne von Sinnfindung, Verbundenheit und Gemeinschaft sowie Lebensorientierung und Lebenssinn (Schipani 2013: 49-166).

Glaubensgemeinschaften erheben in der Regel den Anspruch, für Menschen ganzheitlich – als „Geist, Seele und Körper“ – zu sorgen innerhalb ihrer Familie, Gemeinschaft und des größeren soziokulturellen Kontextes. Außerdem befassen sich religiöse und theologische Traditionen kontinuierlich und auf mehr oder weniger systematische Weise mit Fragen, die mit dem menschlichen Geist und der Spiritualität verbunden sind. Der folgende Abschnitt stellt eine Möglichkeit vor, den menschlichen Geist aus christlicher Perspektive zu verstehen, und behauptet gleichzeitig, dass es in der Seelsorge notwendig ist, dem menschlichen Geist eine universelle Charakteristik und Funktion zuzugestehen. Auf diese anthropologische Frage richten wir nun unsere Aufmerksamkeit.

Gemeinsame Basis (II): Viele Traditionen, aber ein menschlicher Geist

Die universellen Manifestationen des menschlichen Geistes sind mit der Melodie eines Liedes verglichen worden und seine vielfältigen kulturellen und persönlichen Ausdrucksformen mit den vielen verschiedenen Texten, die mit eben diesem Lied verbunden sind. Die kanadische Nationalhymne bietet eine hilfreiche Analogie. Sie wird im englischsprachigen und französischsprachigen Kanada und im Territorium von Nunavut gesungen: Drei verschiedene Sprachen, drei unterschiedliche Bedeutungen, aber nur ein Land, und nur eine Melodie. Die Seelsorgerin Patricia Driedger fasst diese Analogie so zusammen: „Es ist eher eine gemeinsame Melodie

(Glaubensparadigma) als ein gemeinsamer Text (die spezifischen Glaubenssätze selbst), die eine Grundlage für multireligiöse Seelsorge schafft“ (Driedger 2009: 132).

Im Folgenden soll es um diese universelle Natur des menschlichen Geistes gehen. Es wird ein Arbeitsmodell des menschlichen Geistes (und der Spiritualität) vorgestellt, das in meiner Praxis der Seelsorge, einschließlich der Forschung, Lehre und Supervision, entstanden ist.

Ein Modell des menschlichen Geistes und der Spiritualität

Einfach ausgedrückt: Wir sind Menschen, weil wir geistige Wesen sind. Der Geist ist die wesentliche Dimension des Menschseins; daher der jüdisch-christliche Anspruch, nach Gottes Ebenbild geschaffen zu sein (Genesis 1, 26f). In unserem Modell wird Spiritualität als die Art und Weise verstanden, wie unser Geist nach Erleben („innerer“ Sinn) und Ausdruck („äußere“ Manifestationen) sucht in drei miteinander verknüpften Bereichen: a) als Sinn- und Wahrheitssuche, b) in der Verbundenheit und Gemeinschaft mit anderen, der Natur, dem Göttlichen und sich selbst und c) in der Suche nach dem eigenen Auftrag und der Lebensorientierung. Die Behauptung, dass diese drei Dimensionen der Spiritualität – Sinn, Gemeinschaft und Bestimmung – grundlegende und universelle Erfahrungen und Ausdrucksformen unseres menschlichen Geistes sind, gründet sich auf konsistenten und konvergierenden Bestätigungen, die aus verschiedenen Quellen stammen: Aus der praktischen Arbeit und Supervision, aus der Analyse sakraler Texte, aus der Kulturanthropologie und vergleichenden Kulturstudien und schließlich aus der Literatur in den Bereichen Seelsorge und Spiritual Care und insbesondere spirituelle Orientierung. Der Hinweis auf das „Suchen nach“ bezeichnet einen Prozess tiefer Sehnsucht, die als ein grundlegendes Bedürfnis sowie als ein Potenzial zu verstehen ist.

Mit diesen Begriffen im Hinterkopf ist es möglich, eine große und reiche Vielfalt an religiösen und nicht-religiösen Spiritualitäten zu finden, einschließlich verschiedener Strömungen innerhalb einer bestimmten Tradition. Im Fall der christlichen Tradition kann man zum Beispiel eine Vielzahl von Spiritualitäten entdecken, etwa kontemplative, evangelikale, charismatische, prophetische und andere (Foster 1998). Darüber hinaus ist *Geist* untrennbar mit dem Begriff der *Psyche* verbunden, so dass der Inhalt seiner „Sehnsucht“ oder seines „Suchens“ zusammen mit psychologischen Prozessen und Inhalten innerhalb spezifischer soziokultureller Kontexte betrachtet werden muss.

Wir unterstellen hiermit also ein transkulturelles (das heißt: universelles) Modell des menschlichen Geistes, sowohl in Bezug auf die Struktur als auch auf die Dynamik. Wir meinen, dass der Mensch in seinem (spirituellen) Kern jeweils kontextabhängig das Bedürfnis und das Potenzial nach Sinn, Gemeinschaft und Bestimmung aufweist. Zugleich muss man anerkennen, dass der menschliche Geist sich innerhalb spezifischer soziokultureller Kontexte und (religiöser und nicht-religiöser) Glaubenstraditionen immer als einzigartig zeigt. Außerdem müssen wir bedenken, dass der Geist immer im Prozess ist (wie die Betonung von „Sehnsucht“ und „Suche“ andeutet).

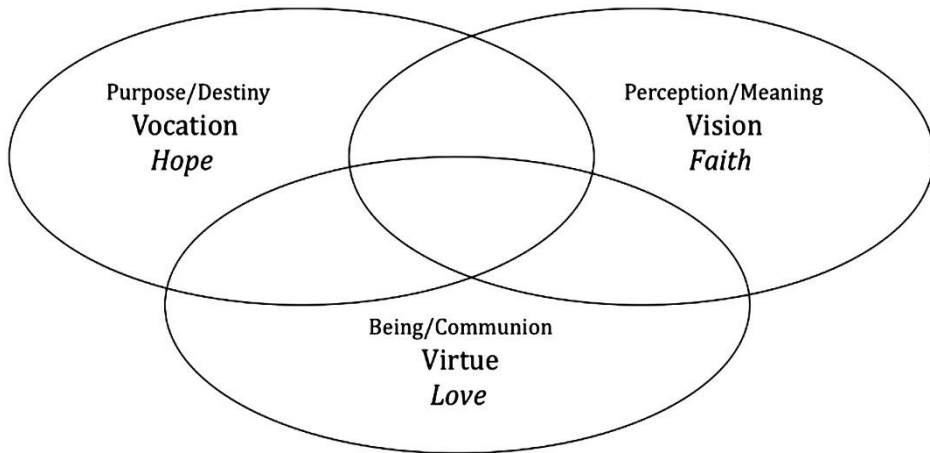


Abbildung 1: Die dreifache Gestalt des ganzheitlichen „spirituellen Selbst“ in familiären, sozialen, globalen und kosmischen Kontexten.

Auf dieser Grundlage kann das *spirituelle Selbst* mit drei zusammenhängenden Begriffen dargestellt werden, die ich „Vision“, „Tugend“ und „Berufung“ genannt habe:

„Vision“ meint eine Form, die Wirklichkeit zu sehen und sie zu erkennen, sowohl sich selbst als auch die Welt. Im Grunde benennt das Wort das Bedürfnis und die Möglichkeit für *tiefe Wahrnehmung* und *Bedeutung*. Wer darin wachsen will, braucht erhöhte Aufmerksamkeit, Achtsamkeit, Bewunderung und Kontemplation, kritisches Denken, kreative Vorstellungskraft und das Vermögen der Unterscheidung.

„Tugend“ (*virtue*) bedeutet eine besondere Art zu sein und zu lieben. Im Grunde ist Tugend ein Leben, das in Liebe und Gemeinschaft gegründet ist. Wachsen in der Tugend kann als ein Prozess der Formung und des Wandels betrachtet werden, der die innersten Neigungen und Leidenschaften, Voraussetzungen und Einstellungen (d. h. die „Gewohnheiten des Herzens“) gestaltet.

„Berufung“ (*vocation*) bedeutet ein Gefühl für den Sinn des Lebens und seine existenzielle Orientierung und Bestimmung zu kennen. Es geht darum, Leben, Energie, Zeit und menschliches Potenzial in kreativer, lebensspendender und gemeinschaftsbildender Weise zu investieren.

Im Fall der christlichen Theologie können diese Ausdrücke im Licht der trinitarischen anthropologischen Vorstellungen verstanden werden, die in der Geschichte des christlichen Denkens artikuliert und entwickelt wurden, von Augustinus⁵ bis Catherine LaCugna (1991: 293) und Leonardo Boff (1988: 149). Darüber hinaus können wir aus theologischer Sicht eine direkte Verbindung zwischen

⁵Augustinus nahm diese Ansicht in seinen Klassiker *De Trinitate* (Abhandlung über die Heilige Dreifaltigkeit) auf.

diesen Facetten des spirituellen Selbst und den Gaben des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung herstellen.

Spirituelle Begleiter und Begleiterinnen aus anderen Traditionen, einschließlich des Humanismus, können diese Kategorien von „Glaube, Liebe und Hoffnung“ aber auch verstehen und möglicherweise als hilfreich empfinden, um die existentiellen Erfahrungen oder Bedingungen zu benennen, die Spiritualität und das spirituelle Selbst betreffen. Und auch jenseits von seelsorglichen und beraterischen Settings wurde das heuristische Potential dieses Modells bereits erprobt. Zum Beispiel wurde es auf die Erforschung der Struktur und Dynamik des religiösen Fundamentalismus angewandt. Diese toxische Form von Religion kann als ein „dreifacher Zerfall“ betrachtet werden, der für religiöse und andere Fundamentalismen als geschlossene Systeme charakteristisch ist: Der Zerfall von Sinn in die Richtung eines Dogmatismus, der eine Karikatur des Glaubens darstellt (kognitives Versagen); der Zerfall der Gemeinschaft ins Sektierertum, das eine Karikatur der Liebe darstellt (ethisches Versagen); und der Zerfall menschlicher Bestimmung hin zu Prosyletismus und einer vergegenwärtigten Utopie, die eine Karikatur der Hoffnung darstellt (politisches Versagen) (Schipani 2020).

Gemeinsame Basis (III): Weisheit als Norm, Prozess und Ziel in der Seelsorge

Religiöse Weisheitstraditionen sind immer mit dem Leben von Glaubensgemeinschaften verbunden. In der Tat ist Weisheit sowohl Schöpferin als auch Hüterin dieser Traditionen, während sie gleichzeitig ihrerseits von Glaubensgemeinschaften geformt, getragen und verändert wird. Seelsorgliches Handeln, das innerhalb (*intra-faith*) und zwischen religiöse Gemeinschaften (*inter-faith*) ausgeübt wird, steht immer in direkter Verbindung mit Weisheitstraditionen und ihrer Vision von Wirklichkeit und ganzheitlichem Menschsein.⁶ Darüber hinaus haben Weisheitstraditionen neben der offensichtlichen Frage nach den Zielen des Helfens, die eine Lösung oder den Abschluss eines Prozesses bestimmen, auch ihre Anwendungen im interpretierenden Prozess, der oft als Weg der Unterscheidung und des Treffens weiser Entscheidungen durchgeführt wird. Eine vergleichende Studie wie die unter dem Titel *Multifaith Views in Spiritual Care* (Schipani 2013) veranschaulicht deutlich die in den vorangegangenen Ausführungen angedeutete Gemeinsamkeit.

Neuere Schriften, die explizit christliche (Malony 2007), jüdische (Friedman 2015; Friedman & Yehuda 2017) und islamische (Rassool 2016) Weisheitstraditionen

⁶ Wie im Bereich der Wissenschaftsphilosophie gezeigt wurde, sind Disziplinen der helfenden Berufe wie Beratung, Psychotherapie und Seelsorge „praktische Humanwissenschaften“, die (wie die Pädagogik) immer mit Normen arbeiten müssen, die sich auf die Realität und auf Sichtweisen von Gesundheit und Ganzheitlichkeit beziehen, die ihre Praxis orientieren. Während diese Charakterisierung zumindest implizit für alle Arten der helfenden Berufe gilt, wird sie im Fall von Religionsgemeinschaften und ihren Weisheitstraditionen explizit artikuliert.

vertreten, helfen uns weiter, nicht nur die Einzigartigkeit und potenzielle Vergleichbarkeit zwischen diesen Traditionen, sondern auch Gemeinsamkeiten in Bezug auf Kriterien der Normativität, des Prozesses und des Zieles wahrzunehmen. Eine andere Reihe von Forschungen hat ebenfalls dazu beigetragen, die Frage der Weisheit als Gemeinsamkeit aus verschiedenen Perspektiven zu beleuchten (Kornfield 2008; Hall 2010; Boelhower 2013).⁷

In den letzten zwanzig Jahren habe ich mit einem Modell von Seelsorge als einer Form von psycho-spiritueller Begleitung gearbeitet, das sich auf Weisheit als Grundmetapher konzentriert (Schipani 2003: 37-63). Zwei Hauptgründe untermauern meinen Vorschlag, die Weisheit als das Herzstück der seelsorglichen und spirituellen Betreuung und Beratung zurückzuerobern. Erstens stellt Weisheit, die einen bedeutenden Teil der biblischen Tradition und des jüdisch-christlichen theologischen Erbes ausmacht, eine einzigartige Möglichkeit dar, praktische Theologie zu betreiben. Zweitens sind biblisch begründete Weisheitssprache und -orientierung besonders geeignet, wenn es darum geht, Seelsorge als eine psycho-spirituelle Praxis neu zu definieren. Die folgenden Abschnitte erläutern diese Argumentation.

Insgesamt stellt die biblische Weisheitstradition eine unverwechselbare Art und Weise dar, Theologie zu betreiben, denn sie befasst sich mit den grundlegenden Fragen der menschlichen Existenz und Bestimmung im Licht des göttlichen Handelns und Willens und konzentriert sich dabei auf alltägliche, weltliche Erfahrungen. Walter Brueggemann (1997) fasst sechs Aspekte des wissenschaftlichen Konsenses über biblische Weisheit zusammen. Biblische Weisheit:

- ist eine Theologie, die über die Schöpfung reflektiert;
- ist gelebte Erfahrung, die im Allgemeinen nicht durch Interpretationen von außen oder Konstruktionen außer Kraft gesetzt wird;
- wird in der Erfahrung als zuverlässig, regelmäßig und kohärent angesehen;
- hat eine nicht einschränkende ethische Dimension;
- ist eine natürliche Theologie, die Einsicht in den verborgenen Charakter und die Grundlagen der gesamten Realität offenbart;
- ist eine natürliche Theologie, die den Gott offenbart, der die Wirklichkeit erschafft, ordnet und erhält - den großzügigen, anspruchsvollen Garanten einer lebensfähigen Lebensordnung, der man vertrauen und auf die man sich verlassen kann, die man aber nicht leichtfertig verletzen darf (Brueggemann 1997: 680-681).

Diese Tradition bietet sowohl durch Pädagogik als auch durch Ratschläge eine Anleitung für ein weises Leben. Sie definiert weise Menschen als solche, die täglich den Weg der Weisheit suchen und auf diesem Weg wandeln. Wie Jesus am Ende der

⁷ Der Text von Boelhower (2013) ist für unsere Zwecke direkt relevant. Er spricht einige normative Kernprinzipien an, die von verschiedenen spirituellen Traditionen geteilt werden: Respekt für alle Personen, Wertschätzung des Menschseins, Anerkennung der Verbundenheit der gesamten Realität, Wert der inneren Weisheit und der persönlichen Erfahrung und Aufmerksamkeit für Bewahrung und Transformation. Der Autor bietet auch Arbeitsverfahren und Kriterien für die Beurteilung im Unterscheidungsprozess an.

Bergpredigt sagt, sind die Weisen diejenigen, die die Worte der Weisheit hören und danach handeln und so ihr Haus auf Fels bauen (Matth. 7,24).

Jesus, die Weisheit Gottes

Ich schreibe als christlicher Seelsorger und praktischer Theologe. Mein Verständnis einer biblisch und theologisch begründeten Sicht von Weisheit hat einen Fokus auf das Leben und Wirken Jesu. Daher ist es bedeutsam, dass die Evangelien ihn als einen Lehrer der Weisheit und einen Weisen darstellen, der von der Vision der Herrschaft Gottes geleitet wird. Gelehrte vermuten, dass er als jüdischer prophetischer Weiser gesehen wurde, in dessen Botschaft und Stil hebräische weisheitliche, prophetische, apokalyptische und gesetzliche Formen und Ideen zusammenkommen.

Ich behaupte, dass Jesus sowohl hermeneutisch als auch existentiell der Schlüssel ist, um die Verbindung zwischen den beiden biblischen Motiven der Herrschaft Gottes (die als normative Kultur gedacht ist) und der Weisheit Gottes zu begreifen. Jesus vermittelte Gottes alternative Weisheit mit einer Ethik des Mitgefühls, die die göttliche Gnade auf besondere Weise widerspiegelt. Sein Dienst wirkte sowohl subversiv als auch transformativ und kreativ, weil er sich mit den etablierten konventionellen Weisheiten seiner Zeit auseinandersetzte. Er stellte Werte, Einstellungen, praktisches Handeln und das Verständnis von Güte und Wohlbefinden in Frage und verwandelte sie.⁸ Der Stil des Dienstes Jesu stand im Einklang mit der Weisheitstradition, und zwar mit einer biblisch begründeten Weisheit Gottes. Jesu Weg der Weisheit beinhaltet eine Gegenordnung – eine alternative, subversive Weisheit von unten - nicht eine Ordnung, die den Status quo oder die Werte der Mächtigen und Wohlhabenden unterstützt.

Die Beziehung zwischen Jesus als Weiser und Jesus als Weisheit liegt darin, dass er die persönliche Verkörperung seiner Botschaft ist. In der Tat zwingen uns die Dokumente des Neuen Testaments, die Lehren der Kirche und die persönliche Erfahrung, Jesus selbst als ein lebendiges Gleichnis für Gottes Leben und Weisheit zu sehen. Innerhalb der größeren biblischen Tradition ist das Besondere an Jesus seine einzigartige kraftvolle Manifestation göttlicher Weisheit in seinem Dienen. Er verbindet die Lehre mit einer Praxis der Fürsorge, des Heilens, des Spendens des Lebens und des Aufbaus einer Gemeinschaft. Solche Fürsorge und Führung nimmt eine normative, exemplarische Qualität in der menschlichen Geschichte ein.

Weisheit verstehen und sich aneignen

Erstens können wir unser Verständnis von Weisheit als Eigenschaft und Verhalten, einschließlich der biblischen Ansichten, in heutige humanwissenschaftliche Kategorien übersetzen. Zum Beispiel fasst Warren Brown eine Reihe von neueren Beiträgen zu diesem Thema zusammen, indem er mehrere Merkmale kombiniert, die in neueren Studien hervorgehoben wurden. Weisheit kann man als das Ergebnis betrachten als

⁸ Siehe Marcus Borg (1987), insbesondere Kapitel 6; auch Borg (1994), Kapitel 4 und 5.

- Zugang zum Gedächtnis über lange Zeiträume mit ihren angesammelten Informationen und Erfahrungen;
- Fähigkeit, auf der Grundlage dieser Erfahrungen angemessen zu argumentieren;
- Fähigkeit, Probleme zu lösen, insbesondere in Bezug auf soziale Situationen;
- Wechselwirkungen zwischen kognitiver Verarbeitung und den emotionalen Reaktionen, die unsere Entscheidungen stark beeinflussen; und als
- Fähigkeit, die kulturelle Ansammlung von Weisheit, die in Weisheitssprüchen und Literatur dargestellt wird, zu verstehen und zu nutzen.
- All diese Fähigkeiten kommen zusammen, um neue Wege des Lernens und zum Verstehen der Umwelt mit kreativen und transformierenden Möglichkeiten zu finden (Brown 2000: 307-315).

Aus theologischer Sicht brauchen wir jedoch einen größeren Rahmen, der uns zusätzlich zu diesen Ansichten über Weisheit helfen kann, drei philosophische Wesensmerkmale zu erfassen und damit zu arbeiten. Diese drei Konzepte, die besonders für die Praxis der Seelsorge und ihre Reflexion notwendig sind, haben mit Wirklichkeit, den Quellen des Wissens und mit den normativen Mustern des guten Lebens zu tun.⁹

Zweitens ist Weisheit ein komplexes und vielschichtiges Konzept, das nicht nur die persönliche, sondern auch die soziale und kulturelle Ebene umfasst. Weisheit ist eine Frage des Verhaltens und des Charakters, erkennbar als das Wissen und das Handeln, gut zu leben (d. h. in richtigen Beziehungen zu sein und das zu tun, was gut für einen selbst und die Gemeinschaft ist). Darüber hinaus gehören zu den Quellen der Weisheit Ressourcen, die sowohl intern (z. B. Engagement für Lernen, der Wunsch zu wachsen, positive Werte, soziale Kompetenzen, positive Identität und Selbstverständnis) als auch extern (z. B. Unterstützung und Ermutigung, Befähigung, Grenzen und Erwartungen, Begleitung, Anleitung) sind. Biblisch begründete und theologisch betrachtete Vorstellungen von Weisheit vermischen moralische und spirituelle Dimensionen, indem sie Weisheit und weise werden als Leben in Übereinstimmung mit der Erkenntnis und der Liebe Gottes darstellen. Darüber hinaus ist Gottes Weisheit der tiefste Grund und das Ziel unserer menschlichen Bemühungen, um die Fülle des Lebens zu fördern. Daher ist Weisheit das Herzstück der Seelsorge, die grundsätzlich dazu aufruft, die moralische und spirituelle Intelligenz der Menschen zu wecken, zu pflegen und zu entwickeln. Seelsorge ist ein einzigartiges Setting, das die Möglichkeit bietet, weiser zu werden, ein außergewöhnliches Setting, in dem Bildung und Transformation letztlich als göttliches Geschenk erwartet werden.

⁹ Seelsorgerinnen und Seelsorger können erkennen, dass die Wirklichkeit nicht nur zweidimensional (d. h. nur eine Sache von Selbst und Umwelt/Welt), sondern vierdimensional ist. Sie können zusätzliche Dimensionen wahrnehmen: die Möglichkeiten des Bösen und des Nichtseins sowie des neuen Seins durch Gottes Gnade und Kraft. Weiter können sie erkennen, dass tiefes Wissen, das Führung, Unterscheidung, Versöhnung, Unterstützung, Befreiung und Heilung fördert, diese vier Dimensionen wahrnimmt. In diesem Licht zielt pastorale Begleitung darauf ab, die moralische und spirituelle Intelligenz der Menschen zu fördern und zu entwickeln, d. h. weise zu leben - oder wie man gut lebt - angesichts der Herausforderungen und Kämpfe des Lebens.

Drittens kann auf der persönlichen Ebene das Ziel, weiser zu werden, durch Sehen/Wissen, Bewerten/Sein und Tun/Leben erlangt werden. Hinweise für das Wachstum in Weisheit - oder weiser zu werden im Lichte Gottes – lassen sich im dreifachen Muster des menschlichen Geistes, das ich vorgeschlagen habe, finden, nämlich Vision, Tugend und Berufung (Schipani 2013: 157-161). Interessanterweise sind die Begriffe weise und Weisheit etymologisch mit Sehen und Wissen verbunden.¹⁰ Daher kann Weisheit definiert werden als „... einsichtiges Sehen, als intellektuelle Intuition oder Vorstellung, durch die etwas Form annimmt (mental und/oder visuell) und zum Handeln führt.“¹¹ Vision beinhaltet theologisch gesprochen über kognitive Bereiche hinaus eine Reihe von Aspekten wie respektvolle Aufmerksamkeit, spirituelle Sensibilität und Perspektive, kritisches Bewusstsein, kreative Vorstellungskraft und spirituelle Kraft der Unterscheidung. Vision, so weit verstanden, muss Tugend (die Bildung und Transformation des Herzens) und Berufung (Teilnahme am Leben Gottes in der Welt und Partnerschaft mit dem Geist) mit einschließen.

Viertens: Unterscheidungsvermögen ist für das Handeln in Weisheit wesentlich. Weiser zu werden beinhaltet immer die Bereitschaft und die Fähigkeit, nicht nur die besseren Mittel zu erkennen, um unsere Lebensziele zu erreichen, sondern vor allem, welche Ziele es wirklich wert sind, gesucht zu werden. Genauer gesagt ist die Unterscheidung des Weges der Weisheit gerade dann wichtig, wenn man mit existenziellen Herausforderungen (z. B. wichtige berufliche Entscheidungen treffen zu müssen) und Kämpfen (z. B. mit dem Tod eines geliebten Menschen) konfrontiert ist. Unterscheidung, einschließlich Abwägung und Urteilsvermögen, ist daher ein Schlüssel sowohl für den Prozess als auch für den Inhalt in der Seelsorge, und sie muss als untrennbar von dem/den angestrebten Ergebnis(sen) gesehen werden und sich leiten lassen (z. B. eine wichtige berufliche Entscheidung treffen und umsetzen, auf heilsame Weise trauern, heilen). Einfacher ausgedrückt: Wir verhalten uns weise, wenn wir in der Lage sind, zu erkennen, was das Richtige ist, und so zu handeln, dass dies erreicht wird. In der seelsorglichen Beratung müssen Ziele (Beratungsziele, erwartete Ergebnisse oder das „Wozu“) zusammen mit der Klärung der Prozesse (Beratungsmethode, Strategie oder das „Wie“) und des Inhalts (tatsächliches Problem, vereinbarter Fokus oder das „Was“) bedacht werden. Die Hauptaufgabe der

¹⁰ Im Englischen leiten sich die Wörter *wisdom* und *wise* von einer indoeuropäischen Wurzel, *weid*, ab, die *sehen* oder *wissen* bedeutet. Sie sind verwandt mit dem griechischen *eidos* (Idee, Form, Sehen), mit dem lateinischen *videre* (sehen) und mit dem modernen deutschen *Wissen* (Hodgson, 1999: 88-89).

¹¹ Ich stimme mit Hodgson (1999: 89) darin überein, dass ein solches Verständnis von Weisheit (*sophia*), das sowohl Begreifen und Wertschätzung als auch kritische Reflexion und eine auf Lebenserfahrung gegründete Praxisorientierung einschließt, die aristotelische Vorstellung von praktischer Vernunft und Wissen mit moralischer Bedeutung und Zielsetzung (*phronesis*) beinhaltet (Hodgson 1999: 7).

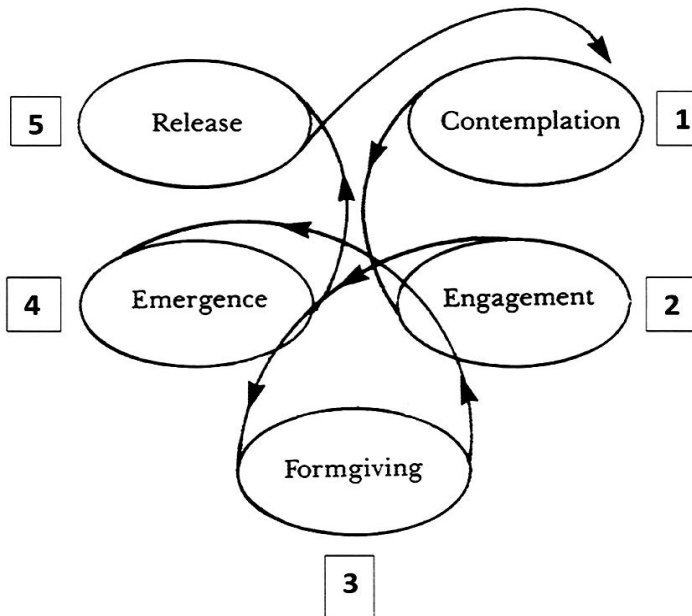


Abbildung 2: Ein Konzept pastoraler und geistliche Sorge in fünf Schritten

Seelsorgerin und des Seelsorgers besteht darin, den Prozess zu leiten, denn Leitung und Weisheit gehen Hand in Hand.¹²

Gemeinsame Basis (IV): Seelsorgliche Begegnung und kreative Imagination

Fürsorgliche Beziehungen sind per Definition asymmetrisch was persönliche Macht betrifft. In allen Arten von Situationen üben kompetente Betreuerinnen und Btreuer eine besondere Form von Macht aus, sei es Macht *mit* (Zusammenarbeit, gemeinsam nach Bedeutung suchen), Macht *für* (Unterstützung, Anleitung), Macht *über* (Verhinderung von Missbrauch, Selbstverletzung) oder Macht *gegen* (Konfrontation mit Unwahrheit, Ungerechtigkeit). Die Macht und Autorität der helfenden Menschen stellt eine einzigartige Form der Nächstenliebe dar, die wir als *therapeutische Liebe* bezeichnen können. Die meisten Arten von Situationen von Hilfe und insbesondere von Beratung und Seelsorge beinhalten Muster von Partnerschaften. Sie sind

¹² Es gibt in der Tat eine interessante Verbindung zwischen *Weisheit* und *Weisung/Leitung* auch in etymologischer Hinsicht. Das englische Wort „*guide*“ kommt vom alten romanischen Wort „*widare*“ das *wissen* bedeutet. Die Wörter *weise*, *Weisheit*, *Witz* und *Weisung* haben alle denselben Ursprung.

menschliche Begegnungen, in denen Zeit und Mühe in die Begleitung als vielfältige Ausdrucksformen der therapeutischen Liebe investiert werden.

Einerseits ist es möglich, Entwicklungen nachzuvollziehen, wie seelsorgliche Beziehungen durch die Jahrhunderte und über Kulturen hinweg strukturiert und durchgeführt wurden. Andererseits ist es auch möglich, eine anhaltende Kontinuität in den grundlegenden Mustern der Seelsorgepraxis zu erkennen. Die Arbeit der verstorbenen praktischen Theologin Maria Harris, die sich auf das Lehren bezieht, enthüllt eine bemerkenswerte Analogie zur Grundform (*Gestalt*) von hilfreichen Beziehungen (Harris 1987: 23-40).

(1) Wie in guter Lehre ist das erste Moment einer kompetenten Seelsorge und Spiritualität die *Kontemplation*, die sich in religiöser Imagination zeigt. Sie ist eine Haltung des Respekts, der Wertschätzung, der Offenheit und der Ehrfurcht. Sie ist frei von Vorurteilen und Voreingenommenheit. Diese einladende, wohlwollende Offenheit wird oft von denen, die Hilfe erhalten, erwidert. Seelsorgerinnen und Seelsorger ergründen auch den Anlass der Seelsorge und sich selbst und vielleicht auch die Quelle der Gnade, Weisheit und Kraft, mit der sie arbeiten. So verstanden bleibt Kontemplation eine unverzichtbare Haltung, die die Qualität der Präsenz (oder des „Präsent-Seins“) während des gesamten Prozesses ausmacht.

(2) *Engagement* ist der zweite Schritt und bestimmt die Art der Interaktion und des Austauschs, die mit dem Kennenlernen, der Klärung von Erwartungen und der Festlegung von Zielen und Grenzen in der seelsorglichen Beziehung verbunden sind. Die Qualität des gegenseitigen Verständnisses erleichtert das hilfreiche Gespräch, das sich auf die Tagesordnung der Ratsuchenden, ihrer Bedürfnisse und ihres Potenzial konzentriert, sich in Richtung einer Neuorientierung zu bewegen.¹³

(3) Dem Prozess *eine Gestalt geben* ist der nächste Schritt. Er bezeichnet die dialektische, kreative Aktivität der Suche nach Sinn und Klarheit und nach dem Weg, eine Lösung angesichts der besonderen Herausforderungen und Kämpfe des Lebens in diesem Moment zu finden. Gleichzeitig werden innere und äußere Ressourcen für diesen Zweck aktiviert. Dieser Moment ist darauf ausgerichtet, weise Entscheidungen für den weiteren Weg zu Ganzheitlichkeit und gedeihlichem Leben in Gemeinschaft zu treffen.

(4) Als Ergebnis der dialogischen und hermeneutischen Arbeit von Lebensgestaltung entsteht etwas Neues, wenn die Ratsuchenden erkennen, dass sie auf ihrem Lebensweg an einem neuen und besseren Ort sein können. Dieser Moment schließt gewöhnlich die Bestätigung ein, dass tatsächlich eine Form der Lösung stattgefunden hat oder stattfindet. Die Notwendigkeit, dass Neues auftaucht, kann nicht garantiert werden und sollte von Seelsorgenden nicht überstürzt werden. Auch sollte der Prozess

¹³ Aus der Perspektive derer, die Rat suchen, besteht das grundlegende, universelle Muster immer in einem Prozess, der sich von der (relativen) Orientierung über die Desorientierung bis hin zur Suche nach Neuorientierung bewegt. Ein solches Grundmuster wird typischerweise in heiligen Schriften wie den Psalmen und insbesondere den Klagepsalmen dargestellt. Siehe Brueggemann (2002).

der Begleitung nicht über die angestrebte Lösung oder Neuorientierung hinaus verlängert werden.

(5) *Loslassen* ist daher ein notwendiger letzter Schritt in der Seelsorgebeziehung. In allen Arten von fruchtbaren Prozessen des Helfens ist das Loslassen der Schritt, der den Höhepunkt einer solchen Partnerschaft markiert.

Ich habe dieses Muster in meine Beratungspraxis und auch in meine Arbeit, Seelsorge zu lehren, übernommen und es jeweils angepasst. Ich möchte anmerken, dass das Muster analog zur grundlegenden Struktur und Dynamik von Kunstwerken verschiedener Art wie Bildhauerei, Malerei, Musikkomposition, Schreiben und vielen anderen ist. Es passt sehr gut zur Beschreibung und Erklärung des kreativen Prozesses.¹⁴ Angesichts meiner argentinischen Identität und meines kulturellen Hintergrunds finde ich auch, dass Tangomusik und Tangotanz eine ähnlich hilfreiche Analogie bieten. Einerseits repräsentiert der Tangotanz in einzigartiger Weise wichtige Prinzipien der Beratung wie Asymmetrie, gegenseitiges Verstehen, optimale Distanz (oder Nähe, Intimität), Improvisation und die Kreation von Form und Inhalt sowie das Bewusstsein für den richtigen Zeitpunkt. Andererseits entspricht seine ästhetische Struktur auch dem in diesem Abschnitt beschriebenen fünfstufigen Muster.

Epilog: Beispiel für eine Geschichte der Begleitung

Was folgt, ist ein prototypischer Fall, der einem heiligen Text der christlichen Glaubenstradition entnommen ist. Die Erzählung vom Weg nach Emmaus nach der Auferstehung¹⁵ ist eine Geschichte, deren Quelle etwa zweitausend Jahre alt ist. Sie wird hier aufgenommen, weil sie zusammenfassend die verschiedenen Gemeinsamkeiten veranschaulicht, die in diesem Aufsatz genannt wurden, einschließlich des universellen Musters von Orientierung-Desorientierung-Neuorientierung für diejenigen, die Sorge für ihre Seele brauchen: Der dialogisch-hermeneutische Prozess als Weg der Begleitung; Weisheit als Unterscheidung und Wahl; das transformierende Potenzial des ganzheitlichen Engagements; und der Ort und die Funktion der Glaubensgemeinschaft als Raum der Sorge.

In der Geschichte begegnen wir zwei Jüngern, die ein überwältigende Erfahrung des Verlustes machen. Sie besprechen die Ereignisse, die zum tragischen Ende ihres „Meisters“ durch die Kreuzigung führen. Diese beiden einfachen Leute verlassen Jerusalem mit einem Gefühl der Niederlage. Sie sind verwirrt und werden von Zweifeln, Furcht und Angst geplagt. Ihre Enttäuschung mischt sich jedoch mit Hoffnung, aufgrund von Nachrichten, die sie von einigen Frauen aus ihrer Gruppe gehört haben. Sie sind verwirrt und desorientiert. Das Ringen um Verständnis motiviert die beiden Jünger, den Fremden willkommen zu heißen, sich mit ihm auf

¹⁴ Zwei klassische Texte über menschliche Kreativität und den kreativen Prozess sind: Arthur Koestler (1964) und Rollo May (1975).

¹⁵ Lukasevangelium Kap. 24,13-35.

dem Weg zu beschäftigen und ihm Gastfreundschaft anzubieten. Insgesamt sind ihre offene Haltung und ihre Zusammenarbeit mit dem Fremden entscheidend für die anschließende Fürsorge, die wiederum ihre Verwandlung fördert.

Als weiser Begleiter steht Jesus in der Geschichte an zweiter Stelle und macht nicht auf sich aufmerksam. Im Gegenteil, er wird zum Nächsten der Jünger, indem er in ihre Realität eintritt, zu ihren (nicht zu seinen) Bedingungen. Er lädt sie ein, ihre Geschichte zu erzählen, ihren Schmerz zuzugeben und ihre zerstörten Träume und Hoffnungen auf eine bessere Zukunft zu benennen. Zu gegebener Zeit ermöglicht es Jesus den Jüngern auch, den sozialen Kontext und die Umstände ihres Lebens neben das Zeugnis der Schrift und in den Horizont der Befreiung Gottes zu stellen. So fordert er die konventionelle Weisheit über das Wirken des Messias heraus, während er auf die Gnade, Weisheit und Macht Gottes und das Paradox des Kreuzes hinweist.

Jesus spielt also eine Vermittlerrolle an der Schnittstelle zwischen menschlicher Erfahrung und göttlichem Willen, der sich gnädig neu offenbart. Auf verschiedene Weise bindet er die Jünger ganzheitlich ein, während er sie einlädt, Partner in diesem Prozess zu sein, und ihre Freiheit respektiert, Entscheidungen zu treffen (zum Beispiel, wenn er ihnen erlaubt, Gastgeber zu werden und ihr Brot [*cum panis*] zu teilen und so buchstäblich seine *Gefährten* zu werden). Schließlich löst sich Jesus zur rechten Zeit von ihnen (Loslösung). Die Jünger werden neu orientiert und befähigt, ihre Berufung innerhalb einer Gemeinschaft zu erfüllen, die sich darauf vorbereitet, am Werk des Geistes in der Welt teilzunehmen. Sie werden bezeugen, dass sie sich ihrem Kampf gestellt haben, während sie mit Jesus auf dem Weg nach Emmaus gingen. Ihre Geschichte wird so in der versammelten Gemeinschaft bestätigt werden. Im Gegenzug werden sie ausgerüstet, um andere zu begleiten, die sich den Herausforderungen und Kämpfen des Lebens stellen, sowohl innerhalb als auch außerhalb ihrer Glaubensgemeinschaft.

Zusammenfassung

Die globale Realität im Zusammenhang mit der COVID-19-Pandemie hat auf dramatische Weise die transkulturelle Natur unseres menschlichen Zustands mit vielfältigen Hinweisen auf menschliches Leiden aufgezeigt. Zugleich hat sie das Potenzial für Mitgefühl und Solidarität aufgedeckt. Aus der relativen *Orientierung* heraus haben wir eine kritische und für viele traumatische *Desorientierung* in den verschiedenen sozialen und kulturellen Kontexten der Welt erlebt. Es hat auch eine Sehnsucht nach *Neuorientierung* hin zu neuen Formen der Normalität gegeben.

Seelsorge und Spiritual Care hat auf die globale Herausforderung mit ihren besonderen Möglichkeiten als Disziplin und beruflicher Praxis geantwortet. Dieser Aufsatz formuliert ein Verständnis von „Gemeinsamkeit“ in der Pluralität der Ansätze in Theorie und Praxis neu. Er tut dies als eine Möglichkeit, eine zentrale Behauptung aufzuzeigen: Der notwendige Fokus auf Kontextualität in der interkulturellen und interreligiösen Seelsorge muss dialektisch mit einem ebenso notwendigen Fokus auf Universalität in Verbindung gesetzt werden.

Die Erforschung der Gemeinsamkeiten, die in diesem Aufsatz systematisch vorgenommen wird, besteht aus einer vierfachen Antwort auf die Frage der Universalität. Grundlegende Gemeinsamkeiten und Konvergenzen werden so als Antwort auf die Frage beantwortet, wann und wie Sorge um die Nächsten *pastoral/spirituell* ist. Der konstruktive Vorschlag des Aufsatzes hebt die universelle Funktion der Fürsorge religiöser Gemeinschaften, eine transkulturelle Sicht des menschlichen Geistes, ein Verständnis von Weisheit als spirituell-moralische Intelligenz und einen dialogischen und hermeneutischen Prozess hervor, der von kreativer Imagination getragen wird.

Literaturnachweise

- Boelhower, G.J. 2013. *Choose Wisely: Practical Insights from Spiritual Traditions*. New York: Paulist Press.
- Boff, L. 1988. *Trinity and Society*. Translated by Paul Bums. Maryknoll: Orbis Books.
- Borg, M. 1987. *A New Vision: Spirit, Culture, and the Life of Discipleship*. San Francisco: Harper & Row.
- Borg, M. 1994. *Meeting Jesus Again for the First Time: The Historical Jesus and the Heart of Contemporary Faith*. San Francisco: Harper.
- Brown, W.S. (ed.) 2000. *Understanding Wisdom: Sources, Science and Society*. West Conshohocken, PA: Templeton Press.
- Brueggemann, W. 1997. *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy*. Minneapolis: Fortress Press.
- Brueggemann, W. 2002. *Spirituality of the Psalms*. Minneapolis: Fortress Press.
- Caplan, G. 1964. *Principles of Preventive Psychiatry*. New York: Basic Books.
- Clark, M. (translator). 1984. *Augustine of Hippo: Selected Writings*. New York: Paulist Press.
- Driedger, P.M. 2009. „Different Lyrics but the Same Tune: Multifaith Spiritual Care in a Canadian Context.“ In *Interfaith Spiritual Care: Understandings and Practices*, edited by D.S. Schipani and L.D. Bueckert, pp. 129-142. Kitchener: Pandora Press.
- Foster, R.J. 1998. *Streams of Living Water: Essential Practices from the Six Great Traditions of Christian Faith*. San Francisco: Harper Collins.
- Friedman, D.A. (ed.) 2015. *Jewish Pastoral Care: A Practical Handbook from Traditional and Contemporary Sources*, 2nd edition. Woodstock: Jewish Lights.
- Friedman, M., and R. Yehuda. 2017. *The Art of Jewish Counselling: A Guide for All Traditions*. London and New York: Routledge.
- Hall, S.S. 2010. *Wisdom: From Philosophy to Neuroscience*. New York: Alfred A. Knopf.
- Harris, M. 1987. *Teaching and Religious Imagination: An Essay in the Theology of Teaching*. San Francisco: Harper & Row.
- Hodgson, P.C. 1999. *God's Wisdom: Toward a Theology of Education*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- IASC (International Association for Spiritual Care). 2021. *Mission Statement*. <https://ia-sc.org/mission-statement> (Zugriff 15. Febr. 2021).
- Koestler, A. 1964. *The Act of Creation*. London: Hutchinson & Co.
- Kornfield, J. 2008. *The Wise Heart: A Guide to the Universal Teaching of Buddhist Psychology*. New York: Bantam Dell.
- LaCugna, C. M. 1991. *God for Us: The Trinity and Christian Life*. San Francisco: Harper.
- Malony, H.N., and D.W. Augsburger. 2007. *Christian Counseling: An Introduction*. Nashville: Abingdon Press.
- May, R. 1975. *The Courage to Create*. New York: W. W. Norton.

- Online Etymology Dictionary*. 2020. „pandemic.“ <https://etymonline.com/search?q=pandemic> (Zugriff 14. Dez. 2020).
- Rassool, G.H. 2016. *Islamic Counselling: An Introduction to Theory and Practice*. London: Routledge.
- Miller, J. 2020. „How Are Religious Groups Responding to the Coronavirus Pandemic?“ *USC News*, 09 Apr 2020. <https://news.usc.edu/168381/religious-groups-coronavirus-pandemic-religion-passover-easter/> (Zugriff 12. Febr. 2021).
- Schipani, D.S. 2003. *The Way of Wisdom in Pastoral Counseling*. Elkhart: Institute of Mennonite Studies.
- Schipani, D.S. (ed.) 2013. *Multifaith Views in Spiritual Care*. Kitchener: Pandora Press.
- Schipani, D.S. 2020. „Fundamentalism as Toxic Spirituality: Exploring the Psycho-Spiritual Structure and Dynamics of Violent Extremism.“ In *Teaching in a World of Violent Extremism*, edited by E. Fernandez, pp. 178-207. Portland: Wipf & Stock.
- SIPCC (Society for Intercultural Pastoral Care and Counselling). 2021. *Mission Statement and Self-understanding*. <https://sipcc.org/mission-statement> (Zugriff 15. Febr. 2021).

Kapitel 3

Umgang mit Differenz in interkultureller und interreligiöser Seelsorge

Martin Walton

USA / Deutschland / Niederlande

Nieuwstad 14

Ich war ein Gast, der länger blieb und anders sprach,
nicht fehl am Platz im Raum. Ein bisschen
wie eine Stehlampe, die irgendwann den Schlüssel bekam.
Ich war nicht ungesellig und um mich herum
war der Tisch weniger leer. Und dennoch unterließ es keiner
mich manchmal auf meine Zunge hinzuweisen, meinen Boden.
Dann nannten sie mich unerwartet von anderswo,
schickten mich nach Hause, als ich gerade begonnen hatte
mich an die Luft zu gewöhnen und mittlerweile dachte,
dass ich auch ein Herz gewonnen hätte. Aber nichts könnte
weiter von der Wahrheit entfernt sein. Zu Zeit und Stunde
wurde mein Stuhl begutachtet, um auszuloten, ob ich schon
begonnen hatte, Wurzeln zu schlagen. Ich sprach nicht mehr und hielt
das Kreischen der Möwen für ein böses Omen. Wie war es,
dass ich drinnen saß und dennoch noch draußen stand.

Bart Moeyaert

übersetzt aus dem Flämischen ins Deutsche von Arian Verheij

Was wäre, wenn wir dieses Gedicht unter dem Gesichtspunkt des interreligiösen und interkulturellen Dialogs lesen würden? *Nieuwstad 14* malt das Bild eines Gastes, der Gastfreundschaft erfährt. Dem Gast kommt es so vor, als ob sich die Beteiligten aneinander gewöhnen. Es besteht ein gegenseitiges Interesse und es findet sogar ein Gespräch von Herz zu Herz statt. Doch der Gast stößt unerwartet auf Grenzen und merkt, dass der Interaktion Hindernisse gesetzt sind. Der Gast hatte den Eindruck, dass ein Prozess der Integration begonnen hat und er Teil der Gemeinschaft wird. Irgendwann stellt er jedoch fest, dass er immer noch als Außenseiter gilt. Trotz der aufrichtigen sozialen Begegnungen und des interessierten Dialogs, die zu einem Gefühl des Angekommenseins führten, gibt es plötzlich die Erfahrung, ausgeschlossen zu sein. Aus der Perspektive des interreligiösen und interkulturellen Dialogs konfrontiert uns das Gedicht mit komplexen und verwickelten Themen. Paradoxien bezüglich gleichzeitiger Akzeptanz und Unterscheidung, Integration und Differenzierung, Inklusion und

Exklusion stellen sich ein. Es stellt sich die Frage: Wie kann man solche Diskrepanzen im Sinne eines gegenseitigen Dialogs und einer respektvollen Seelsorge in interreligiösen und interkulturellen Settings ansprechen?

Differenz

Was macht den Unterschied aus? Oder anders gefragt, welche Rolle spielt hier Differenz? Es lassen sich zwei unterschiedliche Richtungen im Umgang mit Differenz ausmachen. Wenn wir uns die Rassendiskriminierung ansehen, die zu den *Black-Lives-Matter-Protesten* geführt hat, sehen wir, dass es eine vermeintliche, aber wirkungsvolle Differenz zwischen „weiß“ und „schwarz“ gibt, die sich als diskriminierend und gewalttätig, ja sogar tödlich erweist. Ta-Nehisi Coates argumentiert sehr klar, dass „Rasse ein Kind des Rassismus ist, nicht der Vater“ (Coates 2015: 7). Ein vermeintlicher Unterschied im Charakter oder in der Würde wird aus sozialen oder politischen Gründen konstruiert, wo kein wirklicher Unterschied vorhanden ist, aber zu reale Folgen führt. Das Gleiche gilt für Unterschiede in Geschlecht, sexueller Orientierung, kultureller Herkunft und Klasse.

Diese Beispiele führen uns gleichzeitig zu einer anderen Art und Weise, sich mit Differenz und der Verletzung der Würde zu befassen, nämlich zur Wertschätzung von Differenz. Dieser zweite Ansatz hat einen anderen Kontext oder ein anderes Gesicht. Differenz wird nicht konstruiert, sondern vernachlässigt oder gar missachtet, etwa wenn von Neuankömmlingen, Migrant*innen oder "Anderen" erwartet wird, dass sie ihre Herkunft verleugnen oder wenn ihre unterschiedlichen Bräuche, Perspektiven oder Bedürfnisse nicht gesehen werden. Missachtung ist dort vorhanden, wo Erwartungen an Menschen mit Behinderungen gestellt werden, die diese nicht erfüllen können. Sie ist aber auch dort vorhanden, wo es an Wertschätzung fehlt, dass Unterschiede in Geschlecht, Kultur, Fähigkeiten, Hautfarbe und Körperlichkeit zu unterschiedlichen Erfahrungen mit der (sozialen) Welt und zu unterschiedlichen Perspektiven und Positionen führen. Man könnte dann die Wertschätzung der Differenz als Anerkennung des anderen (Fremden) als anderen betonen und die Differenz willkommen heißen (Moyaert 2011).

Beide Ansätze versuchen, die Probleme der Differenz und der damit verbundenen Verletzung der Würde anzugehen, aber sie verwenden die Konzepte der Differenz und des Andersseins auf unterschiedliche Weise. Der erste scheint auf der Ebene unseres gemeinsamen Menschseins zu funktionieren, wo es keinen wesentlichen Unterschied in der Würde oder im Wert gibt, keine Grundlage für Unterscheidung oder Diskriminierung und wo die Gewalt einer Rhetorik der Differenz bekämpft werden muss. Der andere Ansatz scheint auf der Ebene der Erfahrung zu funktionieren, dass existentielle Unterschiede entstehen, wo Personen und ihre Perspektiven sich tatsächlich unterscheiden und wo die Achtung der Differenz und des Andersseins wahrgenommen wird. Man könnte sagen, dass die Tatsache, dass wir gleichwertig sind, nicht bedeutet, dass wir gleich sind. Doch selbst diese Nuance kann missbraucht werden, wenn die Tatsache, dass wir nicht alle gleich sind, zu einer unterschiedlichen, d. h.

diskriminierenden oder erniedrigenden Behandlung führt. Diese Ansätze und unsere Bemühungen, sie zu formulieren, zeigen die Unsicherheit der Wahrnehmung von Differenz und werfen die Frage auf, wie wir mit den Vorstellungen und Erfahrungen von Unterschieden in der Praxis von Seelsorge und Beratung umgehen können.

Das Ziel des vorliegenden Artikels ist, Strategien, Perspektiven und Bilder zu betrachten, die einem Seelsorger oder einer Seelsorgerin zur Verfügung stehen, angemessene Möglichkeiten in der Begegnung mit Differenz zu entwickeln. Es ist darauf hingewiesen worden, dass „Sprachpflege“ (Bueckert und Schipani 2006), d. h. „die sorgfältige Beachtung der Sprache“, „wohl die wesentlichste Praxis für eine wirksame Seelsorge inmitten jeder Art von Differenz“ ist (Greider 2019). Während ich den Sprachgebrauch nicht direkt untersuchen werde, bin ich hier daran interessiert, welche Arten von Perspektiven und Bildern den Begegnungen und Gesprächen in Seelsorge zugrunde liegen oder sich zeigen. Um das zu erörtern, schaue ich zunächst auf zwei empirische Studien (Cadge und Sigalow 2013; Liefbroer 2020a), die verschiedene Strategien und Techniken entdeckt haben, die von Seelsorgern und Seelsorgerinnen im Umgang mit interreligiösen Unterschieden verwendet werden. Eine kurze Analyse dieser Strategien legt nahe, dass sie in der Art und Weise, wie sie Unterschiede thematisieren oder nicht, Mängel aufweisen, für die ich mehrere Kriterien vorschlage. In einem zweiten Schritt stelle ich einen theoretischen Rahmen zu Ansätzen der interkulturellen Seelsorge vor (Lartey 2003) und setze ihn in Beziehung zu den Strategien aus den empirischen Studien. Dies öffnet den Weg, im Kontext einer kurzen Seelsorgebegegnung mehrere Strategien vorzuschlagen, die die Themen Differenz und Vielfalt direkt ansprechen. Ich biete dann zusätzliche Perspektiven zu Differenz und Vielfalt (wie Intersektionalität) an und mache einige Anmerkungen zu Bildern der Seelsorge, insbesondere zu dem der Gastfreundschaft, die die Art und Weise, wie Differenz angesprochen wird, bestimmen, bevor ich ein kurzes Fazit präsentiere.

Mit Differenz umgehen: Empirische Perspektiven

Es gibt erste empirische Untersuchungen darüber, wie Seelsorger und Seelsorgerinnen mit Situationen umgehen, in denen sich der kulturelle oder religiöse Hintergrund ihrer Klienten stark von ihrem eigenen unterscheidet. Emily Cadge und Wendy Sigalow (2013) untersuchten die Strategien, die zwanzig Seelsorgerinnen und Seelsorger (in Voll- und Teilzeit) in einem großen akademischen Krankenhaus in den USA bei der Ausübung interreligiöser Seelsorge einsetzten. Cadge und Sigalow identifizierten zwei Strategien: Die erste bezeichnen sie als *neutralisierend*, sie äußert sich darin, dass die Bedeutung von Unterschieden minimiert wird („die meisten sind froh, einfach nur einen Seelsorger zu haben“) oder gemeinsame Sichtweisen wie gemeinsame Menschlichkeit, Präsenz oder eine universelle Spiritualität betont werden. Eine zweite Strategie ist die des *Code-Switching*, sie zeigt sich darin, dass man sich in die religiöse Sprache, die Symbole und sogar die Rituale der anderen Person hineinbegibt. Ein Beispiel für Code-Switching ist auch die Suche nach einem Gebetstext, der für Personen

mit einem anderen Hintergrund als dem der Seelsorgerin akzeptabel wäre – eine Praxis, die ein anderer Seelsorger als „Nachahmung“ bezeichnete.

Im Hinblick auf die Strategie der „Neutralisierung“ fragen Cadge und Sigalow, ob Patienten ihre eigene Spiritualität oder Perspektive in solchen verallgemeinerten Redeweisen denn wiedererkennen können (vgl. Bregman 2014; Walton 2012b und 2013). Im Hinblick auf das „Code-Switching“ fragen sie an, wie Seelsorgerinnen und Seelsorger die entsprechenden Kompetenzen erlernen und sich aneignen konnten. Dies sind legitime Fragen, aber ich möchte mich auf ein anderes Thema konzentrieren. Und das ist die Frage: Wie kann es sein, dass in dem bunten und vielfältigen Feld der interreligiösen Kommunikation nur zwei Strategien zu finden sind? Ist das nicht ein dürftiges Repertoire? Cadge und Sigalow erwähnen zwar eine dritte Strategie, stellen aber fest, dass diese nur sporadisch und nur auf Wunsch des Patienten angewandt wird, nämlich die *Überweisung* an einen Seelsorger oder eine Seelsorgerin mit dem gleichen religiösen Hintergrund wie dem des Patienten, der Patientin. Inwieweit die Überweisung als legitime Strategie im Hinblick auf religiöse Unterschiede angesehen werden kann, wird in ihrem Artikel aber nicht behandelt

Betrachtet man die drei Strategien der Neutralisierung, des Code-Switching und der Überweisung unter dem Gesichtspunkt der religiösen (oder kulturellen) Differenz, so lassen sich einige Beobachtungen machen:

- Alle drei Strategien lassen mögliche Unterschiede unangetastet. Die Neutralisierung ist ein Versuch, eine gemeinsame Sprache zu finden, aber sie bietet in sich keine Sprache für Differenz an. Code-Switching schätzt die Sprache und die Traditionen des anderen, untersucht aber nicht die Unterschiede in Wortschatz und Bedeutung bestimmter Aussagen/Handlungen. Überweisung erkennt und respektiert (oder zumindest: toleriert) den Unterschied, bleibt aber auf Distanz. Der Unterschied wird also in all diesen Strategien nicht näher untersucht, was dazu führen kann, dass Chancen für Seelsorge verpasst werden. Die Bedeutung von Unterschieden bleibt unklar.
- Keine der drei Strategien trägt der Individualisierung religiöser und weltanschaulicher Positionen Rechnung. Neutralisieren setzt eine gemeinsame (spirituelle) Basis voraus. Code-Switching setzt voraus, dass man weiß, was die Codes der anderen Person bedeuten. Überweisung würdigt den Wunsch der betr. Person nach Überweisung, kann aber nicht wissen, ob damit die individuelle Situation des Patienten ausreichend gewürdigt wird.
- Alle drei Positionen handeln aus einer mehr oder weniger „wissenden“ Position heraus. Die Neutralisierung „weiß“, dass es keinen wesentlichen Unterschied gibt. Code-Switching „weiß“, was die Codes des anderen bedeuten. Überweisung „weiß“, dass jemand aus der gleichen Tradition besser helfen kann.
- Da die meisten professionellen Seelsorgerinnen und Seelsorger eine „sanfte“ Kommunikationsweise bevorzugen, kann es zu versteckten Machtunterschieden kommen. Wie kann man im Falle des Neutralisierens überprüfen, ob es wirklich eine gemeinsame Basis gibt? Wie kann man überprüfen, ob das Code-Switching der Seelsorgerin angemessen ist? Im Fall der Überweisung kann man höchstens

feststellen, ob die Überweisung zufriedenstellend war, aber nicht, ob die Überweisung das eigentliche Thema war. Bleibt der oder die andere Subjekt des eigenen Prozesses oder der eigenen Religiosität – oder wird die Subjektivität durch die Annahmen des Seelsorgers beeinträchtigt?

- Die religiöse Identität oder Weltanschauung des Seelsorgers oder der Seelsorgerin scheint bei keiner dieser Strategien eine bedeutende Rolle zu spielen, d.h. die Wirkung, die die eigene Identität auf eine Begegnung hat, wird nicht eigens thematisiert und wird damit der Selbst-Reflexion über die Rolle des eigenen religiösen oder weltanschaulichen Orts tendenziell entzogen (Greider 2019).

Diese Beobachtungen mögen formal erscheinen und vielleicht als abstrakte Karikatur erscheinen, da sie nicht mit dem Kontext der Strategien in einen relationalen und interaktiven Prozess rechnen. Mir geht es hier jedoch darum, darauf hinzuweisen, dass jede dieser Strategie nicht nur Chancen bietet, sondern auch potenzielle Risiken birgt. Die Anerkennung dieser Risiken wirft die Frage auf, ob nicht auch noch andere Strategien möglich sind. Strategien, die (in welchem Maße auch immer) mit den Kriterien rechnen, die in den obigen Ausführungen implizit enthalten sind, nämlich: (1) Die Differenz erkennen und anerkennen; (2) die Differenz thematisieren; (3) die Individualisierung von Religion und Weltanschauung beachten; (4) mangelndes Wissen des Seelsorgers und der Seelsorgerin berücksichtigen; (5) eine kommunikative Struktur eröffnen, die Transparenz und Kontrolle ermöglicht; (6) eine kommunikative Struktur eröffnen, die Subjektivität fördert; und (7) sich „sichtbar machen“, also ggf. die eigene religiöse Identität und den Ort des Seelsorgers und der Seelsorgerin erklären.

Cadge und Sigalow führen in der Tat ein Beispiel an für eine andere Strategie, die sie aber immer noch als eine Form des Code-Switching betrachten: Auf einer Station von Neugeborenen wird ein jüdischer Seelsorger gebeten, ein Kind zu taufen. Anstatt das Kind zu taufen, unterstützt der Seelsorger die Eltern, das Kind selbst zu taufen. Im Gegensatz zum Code-Switching führt der Seelsorger in diesem Fall das Ritual nicht selbst durch, sondern begleitet die Eltern mit Respekt vor der religiösen Differenz. Während eines Weiterbildungs-Webinars in Seelsorge bezeichnete Dr. George Fitchett dieses Beispiel von Cadge und Sigalow als „Empowerment“. Obwohl vieles für diese Beschreibung spricht, ziehe ich eine andere Bezeichnung für diese vierte Strategie vor, nämlich: Die „Ermöglichung und Unterstützung“.

Erfüllt diese „ermöglichende/unterstützende“ Moderation die oben formulierten Kriterien? Der jüdische Seelsorger erkennt und anerkennt den religiösen Unterschied. Dieser Unterschied äußert sich in der Entscheidung, als Jude das Kind nicht selbst zu taufen, sondern die Eltern dabei zu unterstützen. Die begleitende oder unterstützende Haltung ermöglicht auch mehr individuelle Ausdrucksmöglichkeiten und kann das mangelnde Wissen des Seelsorgers ausgleichen. Es wird eine kommunikative Struktur geschaffen, die interaktiv und korrigierbar ist.

Ein weiteres Beispiel für empirische Forschung zur interreligiösen Seelsorge ist die Dissertation von Anke Liefbroer, die eine Reihe von empirischen Studien enthält, die zunächst als separate Artikel veröffentlicht wurden (Liefbroer 2020a). Ausgehend von einer systematischen Durchsicht der Literatur zur interreligiösen Seelsorge

identifiziert und skizziert Liefbroer zwei Positionen: Einen *partikularistischen Ansatz*, der „eine Identität betont, die durch eine sichtbare Verbindung zu einer bestimmten Religion/Spiritualität gekennzeichnet ist, und eine Betreuungsbeziehung, die durch denselben spirituellen Hintergrund gekennzeichnet ist“. Der *universalistische Ansatz* hingegen unterstellt eine Identität, „die durch eine offene Haltung charakterisiert ist, eine fürsorgliche Beziehung, die im Sinne einer ‚spirituellen Verbindung‘ beschrieben wurde und die bestimmte Handlungen, insbesondere Gebete umfasste, die über eine bestimmte Religion hinausgehen“ (Liefbroer 2017; 2020a). Eine spätere Untersuchung von Liefbroer zeigte dabei interessanterweise, dass die religiöse Identität des spirituellen Betreuers – eher partikularistisch oder eher universalistisch orientiert – keinen wesentlichen Einfluss zu haben schien auf die Zufriedenheit der Klienten, die diese interreligiöse Begleitung erhielten (Liefbroer 2020a und 2020b).

Von größerer Bedeutung für die vorliegende Untersuchung (obwohl ich später auf die Frage der partikularistischen und universalistischen Positionen noch einmal zurückkommen werde) ist die Vielfalt der Kommunikationstechniken, die Liefbroer aufzeigt und die in interreligiöser Begleitung eingesetzt werden (dabei lasse ich ihre interessanten Vergleiche zwischen ‚gleichgläubiger‘ und ‚interreligiöser‘ Begleitung hier beiseite). Manche dieser Techniken sind allgemeine Beratungstechniken, wie Zuhören, Wiederholen und Reflektieren. Manche der Techniken scheinen zu den beiden Strategien zu passen, die Cadge und Sigalow identifiziert haben: Das Hervorheben von Gemeinsamkeiten, das Formulieren von Komplimenten, von Zustimmung und Bewunderung als Formen des Neutralisierens; oder das Erforschen der religiösen/spirituellen Orientierung des anderen und das Anbieten von Ritualen als Formen des Code-Switching. Liefbroer stellt fest, dass neutralisierende Techniken häufiger vorkommen als Code-Switching. Gleichzeitig werden aber auch noch andere Techniken angewandt: Das Bemühen um Klärung, das Hervorheben von Unterschieden, das Anbieten einer anderen Perspektive, das Erzählen von Geschichten, das Teilen der eigenen Perspektive und das Stellen einer kritischen oder provokativen Frage.

Zusammengenommen sind die von Liefbroer genannten Techniken Zeugnisse einer lebendigen dialogischen Seelsorgepraxis, die auf ein reichhaltigeres Repertoire an interreligiösen (oder interkulturellen) Strategien hinweisen als dies bei den Seelsorgerinnen und Seelsorgern deutlich wird, denen Cadge und Sigalow folgten. Wie können diese vielfältigen Techniken zu einem Konzept werden? Gibt es andere mögliche Strategien neben oder über die vier oben genannten hinaus: *Neutralisieren*, *Code-Switching*, *Verweisen* und *Ermöglichen/Unterstützen*? Und gibt es Strategien, die den oben (S. 58) formulierten sieben Kriterien (die die Bedeutung von Differenz, Individualisierung, Subjektivität und Transparenz betonen) besser gerecht werden?

Ansätze zur interkulturellen Seelsorge

Um die Fragen zu beantworten, die sich im Blick auf die beiden genannten empirischen Studien ergaben, möchte ich auf einen theoretischen Rahmen von Emmanuel Lartey zurückgreifen, der die verschiedenen Ansätze der interkulturellen Seelsorge in

vier Kategorien einteilt (Lartey 2003). Dabei unterscheide ich, in Anlehnung an Lartey, nicht grundsätzlich zwischen interkulturellen und interreligiösen Differenzen. Lartey unterscheidet folgende vier Ansätze:¹

1. Der *monokulturelle* Ansatz ist durch die Überzeugung gekennzeichnet, dass es keine wesentlichen kulturellen Unterschiede zwischen den Menschen gibt. Es wird davon ausgegangen, dass sie im Grunde genommen alle gleich sind. Die Folge ist die Universalisierung bestimmter kultureller Normen, Werte, Überzeugungen und Handlungsweisen, z. B. ein (westliches) Modell der Seelsorge, das Individualisierung und Autonomie favorisiert. Lartey hält diesen Ansatz für ‚farbenblind‘.
2. Der *kulturübergreifende* Ansatz erkennt nicht nur kulturelle Unterschiede an, sondern tendiert auch dazu, diese Unterschiede zu verabsolutieren. Es wird davon ausgegangen, dass sich Menschen aus verschiedenen Kulturen grundsätzlich voneinander unterscheiden. Auf sozialer Ebene kann dies zu sozialen Spannungen und Machtunterschieden führen. Um bei der Metapher der Farben zu bleiben, könnte man dies als ‚farbecht‘ bezeichnen, die Farben lassen sich nicht auswaschen.
3. Der *multikulturelle* Ansatz erkennt die Tatsache kultureller Unterschiede an, bemüht sich jedoch intensiv um die Sammlung von Wissen und Informationen. Es wird davon ausgegangen, dass Menschen in verschiedenen Gruppen und Formen existieren und dass ein angemessenes Wissen über diese verschiedenen Gruppen, Formen und Arten der Schlüssel für einen gelingenden Austausch ist. Lartey unterstreicht die Bedeutung von Wissen, merkt aber an, dass das starke Gewicht, das auf Wissen und Informationen gelegt wird, zu statischen Auffassungen führt, zu Stereotypen und zu einem Reduktionismus (z.B. zur Erstellung „ethnischer Profile“), die den Individuen nicht gerecht werden. Und genau wie beim monokulturellen und beim kulturübergreifenden Ansatz steht die klassifizierende Gruppe implizit an der Spitze der sozialen Hierarchie. Es gibt also ein Farbschema mit ‚Lieblingsfarben‘.
4. Der *interkulturelle* Ansatz, den Lartey vertritt, geht davon aus (in der Formulierung von Augsburgsburger 1986: 49; vgl. Lartey 2015: 48), dass jeder Mensch in gewisser Weise (a) wie alle anderen, (b) wie einige andere und (c) wie kein anderer ist. Jeder Mensch hat allgemeine menschliche Eigenschaften (a) z.B. in Form von physiologischen, kognitiven und psychologischen Fähigkeiten. Jeder Mensch hat spezifische kulturelle Merkmale (b), z.B. die Art und Weise, wie die Welt erkannt, interpretiert und bewertet wird, was sich in Sprache, Weltanschauungen, Bräuchen und Sozialisationsprozessen ausdrückt. Und jeder Mensch hat individuelle oder persönliche Merkmale (c), die einzigartig sind. In der Metapher der Farben wäre dies die Wertschätzung einer ‚Palette von Farben‘.

¹ Vgl. hierzu die vier Klassifizierungen von Julian Müller: (1) *essentialistisch* mit der Betonung bestimmender Merkmale wie Alter und Geschlecht; (2) *universalistisch* mit der Betonung von mehr Gemeinsamkeiten als Unterschieden; (3) *partikularistisch* mit der Betonung der Einzigartigkeit bei mehr Unterschieden als Gemeinsamkeiten; und (4) *ethnisch* mit Betonung von systemischen Determinanten (Müller 2015).

Lartey verbindet mit jedem der drei Aspekte seines interkulturellen Ansatzes (siehe oben a bis c) eine seelsorgliche Aufgabe: Zu den *gemeinsamen menschlichen Merkmalen* (a) zählt er die Anerkennung der Menschlichkeit und der Würde der Menschen, die nach dem Bild Gottes geschaffen sind. Den *kulturellen und sozialen Merkmalen* (b) ordnet er die Anerkennung kultureller Unterschiede und sozialer Gleichheit zu, aber auch die kritische Auseinandersetzung mit der Bedeutung von Kontext, sozialem Unterschied und Macht in menschlichen Angelegenheiten. Bei den *individuellen Merkmalen* (c) achtet Lartey auf die spezifische Individualität der betreffenden Person mit ihrer Sicht auf biographische und existentielle Erfahrungen, unter besonderer Berücksichtigung der menschlichen Freiheit. In jedem Fall muss sich der Seelsorger oder die Seelsorgerin der eigenen Sozialisation und der daraus resultierenden kulturellen und seelsorgerlichen Annahmen bewusst sein. Die Unterscheidung der drei Aspekte oder Dimensionen der Identität eines jeden Menschen (menschlich, sozial und individuell) und ihre Kombination mit den entsprechenden seelsorglichen Maßnahmen bietet einen „interkulturellen“ Rahmen, um zu erkennen: Wann Konstruktionen von Unterschieden unsere gemeinsame Menschlichkeit und Würde verletzen und daher angefochten werden sollten; wann der Respekt vor Unterschieden im Hinblick auf den soziokulturellen Hintergrund oder die individuelle Einzigartigkeit erforderlich ist.

Wie könnte man Larteys Klassifizierung von vier Ansätzen für die Seelsorge mit den Strategien in Beziehung setzen, die aus der Arbeit von Cadge und Sigalow und Liefbroer abgeleitet wurden (Walton 2017)? Ich gebe erneut zu, dass meine Beschreibungen zu formal erscheinen mögen, um den jeweiligen interaktiven Handlungen der seelsorgerlichen und spirituellen Begleitung wirklich gerecht zu werden. Meine Absicht bleibt heuristisch, es geht mir um die Frage, ob solch eine Analyse helfen kann, um noch weitere mögliche Strategien zu formulieren.

1. Der *monokulturelle Ansatz*, der ‚farbenblind‘ ist und davon ausgeht, dass alle Menschen grundsätzlich gleich sind, entspricht der Strategie der *Neutralisierung* (Cadge und Sigalow) und einer *universalistischen* Strategie, die nach Gemeinsamkeiten sucht (Liefbroer). Er tendiert dazu, bestimmte Werte, Normen, Praktiken oder Wahrnehmungen zu verallgemeinern oder zu universalisieren. Die Stärke der entsprechenden Strategien besteht darin, eine gemeinsame Basis zu schaffen (oder zu finden); das Risiko besteht in der Gleichgültigkeit oder (unbeabsichtigten) Unterdrückung kultureller Aspekte.
2. Der *kulturübergreifende Ansatz*, der oben ‚farbecht‘ genannt wurde, geht davon aus, dass kulturelle Unterschiede im Allgemeinen unveränderlich sind und entspricht der Strategie der *Überweisung*. Identitäten werden von einem eher partikularistischen Standpunkt aus als festgelegt betrachtet, Unterschiede werden zu Wesensmerkmalen. Die Stärke dieses Ansatzes besteht darin, dass er die tatsächlichen Unterschiede respektiert; das Risiko besteht darin, ein „wir“ und ein „sie“ zu schaffen und dabei die Unterschiede zu übertreiben oder zu verabsolutieren.
3. Der *multikulturelle Ansatz*, der mit dem Farbschema der Lieblingsfarbe arbeitet, geht davon aus, dass Menschen in bestimmten Typen auftreten und entspricht der Strategie des *Code-Switching*. Die Tendenz geht dahin, auf der Grundlage des

kulturellen Wissens zu verallgemeinern. Der Ansatz ist teils partikularistisch in der Anerkennung verschiedener Codes und teils universalistisch in seinem Optimismus hinsichtlich der Möglichkeiten des Code-Switching. Er könnte zu einem eher pluralistischen Ansatz tendieren. Seine Stärke liegt darin, Brücken in der Kommunikation zu schlagen; sein Risiko besteht darin, statisch zu sein und Stereotypen zu (re)produzieren.

4. Der *interkulturelle Ansatz* von Lartey plädiert für die Anerkennung von Gemeinsamkeiten bei gleichzeitiger Wertschätzung von Vielfalt. Ein Beispiel dafür wäre die erwähnte Strategie des jüdischen Seelsorgers, der eine christliche Taufe begleitete. Sein vielschichtiges Verständnis von menschlicher Identität und sozialer Realität lässt Partikularität zu, erkennt ein gewisses Maß an Universalität an, korrespondiert aber stärker mit der Anerkennung (der Unvermeidbarkeit) von Pluralität (Taylor 2007; vgl. Oostveen 2017). Seine Stärke ist, dass er einen Rahmen bietet für die Würdigung von Vielfalt und Komplexität; sein Risiko mag die Zurückhaltung sein, Brücken zu überqueren oder Gemeinsamkeiten zu finden, wenn man auf sie stößt.

Diese Bestandsaufnahme von Larteys Systematisierung von Ansätzen der Seelsorge und ihre Zuordnung zu den Strategien, die sich aus der Arbeit von Cadge und Sigalow ergaben, diskreditiert keine dieser Strategien. Ich betone hier nochmals, dass diese Entsprechungen zunächst nur formal sind. Dass eine Verweisung manchmal, in einer konkreten Situation, die beste Strategie sein kann, zeigt sich, wenn jemand sie ausdrücklich verlangt. Dass Neutralisierung oder Code-Switching sich bisweilen als wirksam oder zufriedenstellend erweisen können, scheint aus den Daten ebenfalls hervorzugehen. Es stellt sich jedoch die Frage, ob nicht auch andere Strategien möglich sind, vor allem, ob es neben dem Überweisen noch andere Strategien gibt, die den Herausforderungen des von Lartey befürworteten interkulturellen Ansatzes gerecht werden und dazu beitragen, die Komplexität der menschlichen Vielfalt zu bewältigen.

Ein Fallbeispiel

Ich habe eine Reihe von Kriterien für Strategien zum Umgang mit Differenz in seelsorglichen Begegnungen formuliert: Die Anerkennung und das Ansprechen von Andersseins und Differenz; die Berücksichtigung von Individualität; die Wahrnehmung des eigenen Nicht-Wissens; eine Kommunikationsform, die Transparenz und Selbstkontrolle ermöglicht; die anderen als Subjekte ernst nehmen; die religiöse Identität (Verortung) der Seelsorger und Seelsorgerinnen erkennbar werden lassen. Keines dieser Kriterien trifft auf alle Situationen zu, aber um einige Strategien zu erproben, die diesen Perspektiven Rechnung tragen wollen, stelle ich ein kurzes Fallbeispiel vor und untersuche einige mögliche Antworten.

In einer psychiatrischen Klinik wendet sich ein Mann, der Muslim ist, an den evangelischen Seelsorger. Sie hatten sich zuvor schon einmal im Gemeinschaftsraum der Klinik getroffen. Der

Mann sagt zu dem Seelsorger: „Herr Pfarrer, ich habe ein Problem. Ich kann nicht beten. Wenn ich mich zum Beten hinknie, tut mein Kopf zu sehr weh.“

Wie könnte der Seelsorger reagieren, wenn er eine der vier Strategien von Cadge und Sigalow anwendet?

1. *Überweisung*: Der Seelsorger zeigt Zuwendung und Interesse und fragt den Mann, ob er mit einem Imam oder einem muslimischen Seelsorger sprechen möchte.
2. *Universalisieren*: Der Pfarrer spricht mit dem Mann über die Bedeutung des Gebets, über den Vorrang der inneren Gesinnung vor der äußeren Handlung, und betont, dass Gott das Gebet erhört, auch wenn man nicht knien kann. Die spezifischen Überzeugungen des Seelsorgers spielen hierbei eine interpretierende Rolle.
3. *Code-Switching*: Der Seelsorger reflektiert über die islamischen Regeln, die während des Ramadan gelten, dass nämlich Kranke in dieser Zeit von der Fastenpflicht befreit sind, und zieht eine Analogie zu der (von dem Mann gefühlten) Pflicht, beim Beten zu knien. Das Wissen des Seelsorgers über eine andere Tradition spielt also eine kommunikative und interpretative Rolle.
4. *Ermöglichung/Unterstützung*: Der Seelsorger erkundet mit dem Mann, ob es eine andere Geste oder Körperhaltung oder vielleicht eine andere Umgebung gibt, die der Mann für das Beten als passend empfinden könnte. Der Seelsorger könnte mit dem Mann erkunden, ob es einen anderen Muslim gibt, der bereit wäre, vielleicht in Anwesenheit des Seelsorgers, ein stellvertretendes Gebet zu sprechen.

Was könnten noch weitere mögliche Strategien sein, die ein größeres Potenzial haben, die oben genannten Themen Vielfalt und Unterschiedlichkeit zu behandeln? Ich biete mehrere Vorschläge an, um sie zu untersuchen. Ich möchte noch einmal betonen, dass es keine Eins-zu-eins-Beziehung zwischen den sieben Kriterien, die ich oben auf S. 58 genannt habe, und den nachstehend angebotenen Optionen gibt. Jede der vorgeschlagenen Strategien benützt die Kriterien auf unterschiedliche Weise und in unterschiedlichem Maße.

5. *Seelsorgliche Beratung*: Vor jeder anderen Antwort achtet der Seelsorger einfach auf das Dilemma des Mannes, der sich nicht in der Lage fühlt zu beten, weil er nicht knien kann. Was bedeutet das für den Mann? Welche Gefühle sind damit verbunden? Was sind die eigenen Gedanken des Seelsorgers zu diesem Dilemma? Welche religiösen Unterschiede es in Bezug auf das Gebet geben mag, bleibt eine offene Frage.
6. *Coaching*: Der Seelsorger berät direkter und fragt, womit der Mann beginnen möchte – indem er über das Gebet spricht oder darüber, was das Knien für ihn bedeutet. Oder der Seelsorger erkundigt sich, ob der Mann wirklich über seine Kopfschmerzen sprechen möchte oder ob es eher um seine Unfähigkeit geht, in der Gesellschaft von anderen Gläubigen zu beten. Der Seelsorger lässt die Frage offen, ob es eigentlich um das Gebet geht. Allein darin kann sich schon ein Unterschied im religiösen Verständnis zeigen.
7. *Beziehung*: Der Seelsorger würdigt die Tatsache, dass der Mann mit seiner Frage zu einem christlichen Seelsorger gekommen ist, und erkundet, welche Rolle der

Mann dem Seelsorger bei der Suche nach einer Antwort auf sein Dilemma zuschreibt. Die Frage ist, was der religiöse Standort des Pfarrers für den Mann bedeutet.

8. *Einladen und willkommen heißen:* Der Seelsorger dankt dem Mann für sein Kommen und seine Frage und lädt ihn dann ein, mehr darüber zu sagen, was das Knien beim Beten für ihn bedeutet, sowohl in seinen inneren als auch in seinen äußeren Aspekten. Der Seelsorger lädt den Mann ein, mehr über seinen religiösen Standort zu erzählen, den der Seelsorger verstehen kann oder auch nicht.
9. *Bezeugen:* Der Seelsorger geht davon aus, dass der Mann den Seelsorger bis zu einem gewissen Grad als geistliche Autorität anerkennt. Vielleicht kann die Anregung an den Mann, im Stehen oder Sitzen statt im Knien zu beten (wobei der Seelsorger als Zeuge für die Möglichkeit solcher Gebetshaltungen auftritt) dem Ratsuchenden das Gefühl oder die Überzeugung vermitteln, dass er auch in anderer Haltung richtig beten kann. Die eigene religiöse Verortung des Seelsorgers wird also als ein Angebot genutzt, wobei aber die Subjektivität gewahrt bleibt, indem man den Mann selbst beten lässt.
10. *Stellvertretung:* Der Pfarrer macht deutlich, dass die Gebetstraditionen sehr unterschiedlich sein können, bietet aber an, für den Mann zu knien, während dieser betet. Oder er bietet an, im Namen des Mannes zu beten. Die eigene Frömmigkeit des Seelsorgers spielt eine darstellende Rolle. Die religiöse Verortung des Pfarrers nimmt eine größere Rolle ein, dabei wird die Differenz in der „Stellvertretung“ anerkannt (sie ersetzt nicht, sondern schließt ein), so dass auch Subjektivität und Transparenz gewürdigt werden.
11. *In Dialog gehen:* Der Pfarrer versteht, dass der Mann, der sein Dilemma zum Ausdruck bringt, ihn zu einem Dialog über das Gebet einlädt, darüber, was das Gebet bedeutet und wie es sich im Knien und in anderen Gesten ausdrückt. Die Erfahrung, der religiöse Standort und die Tradition des Seelsorgers in Bezug auf das Gebet könnten Teil dieses (transparenten) Dialogs sein.
12. *Autorität:* Der Seelsorger geht davon aus, dass der Mann um die Genehmigung eines religiösen Führers bittet, ohne Knien zu beten oder vorübergehend von der Gebetspflicht befreit zu werden. Die Ordination oder Beauftragung des Pfarrers durch eine Glaubenstradition spielt eine maßgebliche Rolle. Auch wenn die religiöse Position des Seelsorgers eine wichtige Rolle spielt, liegt die Subjektivität des Mannes darin, dass er die Distanz der religiösen Differenz überbrückt. Eine Klärung dieser Subjektivität und der Differenz erscheint wünschenswert.

In den meisten dieser Beispiele gehe ich davon aus, dass das Hauptanliegen des Mannes, der mit dem Seelsorger in Kontakt kommt, das Gebet ist und dass der Seelsorger versuchen könnte, dem Mann beim Beten zu helfen. Natürlich könnten sich im Laufe des Gesprächs eine Reihe anderer Anliegen als dringlicher für den Mann erweisen, etwa die Gründe für seinen Krankenhausaufenthalt oder die daraus resultierende Unfähigkeit, mit anderen zusammen zu sein. Dies deutet darauf hin, dass in realen interreligiösen Begegnungen in Seelsorge oder spiritueller Betreuung eine gewisse Kombination all dieser verschiedenen Strategien vorkommen kann, wenn auch

abhängig von den besonderen Voraussetzungen der einzelnen Seelsorger. Die von Liefbroer aufgezeigte Vielfalt von Interventionen unterstützt diese Annahme. Bei der Erläuterung der verschiedenen Strategien in der hier vorgenommenen Weise geht es nicht darum, die Gültigkeit bestimmter Strategien zu behaupten und andere Interventionen zu diskreditieren und natürlich auch nicht darum, eine bestimmte Strategie zu befürworten, sondern darum, eine Fülle von Optionen aufzuzeigen, die Seelsorgerinnen und Seelsorgern zur Verfügung stehen, um ihr Repertoire zu erweitern.

Welche Strategie erforderlich ist, ist eine Frage der praktischen und dialogischen Abwägung. Man muss sich der verschiedenen Optionen und ihrer Nuancen bewusst sein. Wenn man diese spezifischen Strategien mit den Klassifizierungen von Lartey in Beziehung setzt, erkennt man, dass jede Strategie implizite Annahmen über Gemeinsamkeiten und Unterschiede beinhaltet. Strategien, die eher ermöglichend oder bezeugend wirken, achten mehr auf konzeptionelle Unterschiede und angemessene Distanz. Strategien, die eher forschend, dialogisch oder einladend sind, sind meines Erachtens eher dazu geeignet, mit den tatsächlichen Unterschieden in den Erfahrungen und spirituellen Überzeugungen zu rechnen, eine offene kommunikative Struktur zu bieten und eine Lernhaltung zu fördern.

Diversität und Intersektionalität

Nachdem ich eine breitere Palette strategischer Möglichkeiten für den Umgang mit Unterschieden in der Seelsorge angeboten habe, möchte ich auch darauf hinweisen, dass die Fähigkeit, auf Unterschiede einzugehen, nicht nur eine Frage der Strategie, sondern auch der Perspektiven ist. Lartey's Dreiklang von Dimensionen – jeder Mensch ist in gewisser Weise wie alle anderen (a), wie einige andere (b) und wie kein anderer (c) – ist zwar hilfreich. Dennoch gibt es, wie Lartey selbst weiß, nach wie vor alle möglichen Herausforderungen bei der Begegnung mit der menschlichen Vielfalt in der Seelsorge. Und die Vielfalt der religiösen und kulturellen Identitäten der Menschen ist nur ein Teil der größeren Geschichte der menschlichen Vielfalt. Auch wenn der Schwerpunkt dieses Artikels nicht auf der Vielfalt als solcher liegt, möchte ich drei weitere Anmerkungen machen:

Erstens ist die menschliche Vielfalt, unabhängig von den daraus resultierenden Unterschieden zwischen den Menschen, an sich kein Problem, sondern vielmehr ein Ausdruck des Reichtums der vielfältigen Gemeinschaft der Menschheit. Die verschiedenen Arten des Menschseins bieten uns die Herausforderung, zu lernen gerecht und friedlich miteinander zu leben und uns miteinander auf unsere Einheit und Verschiedenheit beziehen, wobei die Vielfalt in erster Linie ein Geschenk der Schöpfung ist, das gefeiert werden darf. Unter uns Menschen gibt beides, unbestreitbare Gemeinsamkeiten und nicht reduzierbare Vielfalt. Wenn man nur nach Gemeinsamkeiten sucht, neutralisiert man die Unterschiede, anstatt sie anzuerkennen. Allein die Betonung der Unterschiede macht interreligiöse und interkulturelle Kommunikation unmöglich. Die Verabsolutierung von Gemeinsamkeiten oder von Unterschieden kann gewalttätig sein. Denn Gleichheit und Differenz bestehen nebeneinander.

Eine zweite Bemerkung hat mit dem zu tun, was wir oft als unsere Gemeinsamkeiten als Menschen unterstellen. Tatsächlich können solche Dinge wie kognitive und psychologische Fähigkeiten bei allen Menschen vorhanden sein, aber doch auf sehr unterschiedliche Weise und in unterschiedlichem Ausmaß. Der Theologe John Swinton hat sich eingehend mit Menschen befasst, deren kognitive und psychologische Fähigkeiten von dem üblichen Bild abweichen, wie z.B. Menschen mit schweren geistigen Behinderungen oder Demenzkranke. Er hat sich nachdrücklich für die Anerkennung ihres „Personseins“ und den Schutz ihrer Würde als Mitglieder der menschlichen Gemeinschaft eingesetzt (Swinton 2012; 2016; 2017). Und ich denke, auch wenn wir das körperliche Leben und unsere physiologischen Funktionen mit allen Menschen teilen, können doch unsere (kulturellen) Wahrnehmungen dessen, was es bedeutet, ein Wesen als Körper zu sein, sehr unterschiedlich sein. Und Menschen können ihren Körper auf viele verschiedenen Arten erleben, wobei sich manche (manchmal) zu Hause fühlen und andere (manchmal) nicht. Auch die Bedeutung, die der Sexualität beigemessen wird und der Fähigkeit, Intimität und Sexualität zu erleben, kann sehr unterschiedlich sein.

Eine dritte Bemerkung bezieht sich auf die große Vielfalt von Faktoren, die in der sozialen Dynamik und der Identitätsbildung eine Rolle spielen: Geschlecht, sexuelle Identität und Orientierung, Ethnizität, Hautfarbe, Klasse, Bildung, (Arten von) Intelligenz, natürliche und künstliche Umgebung, Macht und „Nonkonformität“ (Greider 2019). Aus der Sicht der *Intersektionalität* wird deutlich, dass all diese verschiedenen Faktoren bei der Herausbildung der persönlichen Identität miteinander interagieren (obwohl Intersektionalität ursprünglich als vielschichtige Perspektive für die Gesellschaftsanalyse entwickelt wurde, konzentriere ich mich hier auf die Konsequenzen für die persönliche Identität, vgl. Ramsay 2014). Jede Person spiegelt nicht nur die drei Dimensionen des Menschseins wider, die Lartey beschrieben hat, sondern die einzigartige Mischung all der Farben und Faktoren, die ich gerade aufgeführt habe. Aus einer intersektionalen Perspektive gibt es mindestens drei Dynamiken, die das Bild bereichern und manchmal auch verkomplizieren. Die erste ist, dass eine Person in einer Hinsicht zu einer dominanten sozialen Gruppe gehören kann, z. B. gut ausgebildet, während sie in einer anderen Hinsicht zu einer sozial diskriminierten Gruppe gehört, z. B. sexuelle Orientierung oder ethnischer Hintergrund. Das kann zu paradoxen sozialen Erfahrungen führen, bei denen man in manchen Momenten das Gefühl hat, drinnen zu sitzen, während man in anderen Momenten draußen steht, wie das eingangs zitierte Gedicht von Moeyaert zeigt. Eine zweite Dynamik tritt auf, wenn Personen mehrere kulturelle oder ethnische Hintergründe oder Erfahrungen haben, die um soziale Rollen oder kulturelle Loyalitäten konkurrieren. Innerhalb einer Person kann es einen inneren Dialog oder Streit darüber geben, wo man hingehört oder wie man sich aufgrund der verschiedenen Identitätsschichten verhalten soll. Eine dritte Dynamik ist die Verarbeitung von Traumata, insbesondere wenn sie das Ergebnis von sozialer Dynamik, Diskriminierung, Missbrauch oder Gewalt sind. Traumatische Erfahrungen verletzen nicht nur Menschen und prägen ihre Entwicklung, sondern können auch zu unterschiedlichen Positionen im sozialen Leben und zu unterschiedlichen Perspek-

tiven führen auf das, was es bedeutet, ein Mensch zu sein. Die Theorie der Intersektionalität in Verbindung mit diesen drei Dynamiken zeigt, wie vielfältig und auch wie komplex die Bildung und Aufrechterhaltung der persönlichen Identität sein kann.

Diese kurzen Kommentare zu Diversität und Intersektionalität bieten analytische Perspektiven, die helfen, den Reichtum und die Komplexität des menschlichen Lebens in den Fokus zu rücken. Sie bieten an sich noch keine (angemessenen) Modelle für Seelsorge und Beratung. Ich gehe auch nicht davon aus, dass ich hier ein solches Modell geliefert habe. Worum es geht: Dass eine Diskussion über Strategien interreligiöser oder interkultureller Seelsorge mit diesen Faktoren rechnen muss, auch wenn sie nicht immer angemessen berücksichtigt werden können. Und sie zeigen uns zumindest eine Perspektive, die uns von Anfang an helfen kann. Linda Sauer Bredvik hat in ihrer akribischen linguistischen Forschung über den interreligiösen Dialog herausgefunden, dass die Suche nach Wörtern, das Stolpern, das Schweigen, die Vermischung von Sprachen, das Innehalten (um zu fragen, ob jemand weiß, was man meint), oder die Verwendung von Füllwörtern (wie „so“) sich allesamt als sehr effektiv im Dialog erweisen können. Mit anderen Worten: Viele Dinge, die das Gespräch scheinbar weniger flüssig machen und die unsere Unsicherheit über das weitere Vorgehen widerspiegeln, tragen letztendlich zu einer effektiven und zufriedenstellenden Begegnung bei (Sauer Bredvik 2020; siehe auch in diesem Band S. 110ff). Eine suchende und lernende Haltung scheint also ein guter Anfang zu sein.

Bilder für die Seelsorge: Paradoxe Ansätze

Neben der Suche nach spezifischen seelsorglichen Strategien und verschiedenen Perspektiven auf Diversität und Intersektionalität möchte ich schließlich noch auf die Bedeutung von Bildern des Seelsorgers oder der Seelsorgerin hinweisen, die in der spirituellen oder seelsorglichen Begleitung verwendet werden. Die „Gastfreundschaft“ ist eines dieser Bilder (Nouwen 1972). Wie das Gedicht *Nieuwstad 14* zeigt, ist Gastfreundschaft jedoch ein prekäres Unterfangen: Auch wenn die Gastfreundschaft warmherzig sein mag, können sich die Rollen von Gastgeber und Gast zum Nachteil verfestigen. Auch wenn die Absichten aufrichtig sein mögen, kommt es dennoch zu Diskriminierungsprozessen. Auch wenn der Dialog die gesellschaftlichen Anstandsregeln und die politische Korrektheit beachtet, kann es zu Diskrepanzen kommen, bei denen sich Teilnehmer ausgeschlossen fühlen.

An anderer Stelle habe ich das Bild des „willkommenen Gastes“ (Walton 2012a) als eine Perspektive angeboten, aus der heraus Unterschiede verhandelt und Vielfalt beleuchtet werden können. Diese paradoxe Rollenbeschreibung deutet darauf hin, dass Seelsorgerinnen und Seelsorger zuallererst Gast in der Erfahrungswelt und vielleicht in der Umgebung des anderen sind. Dies erfordert eine Haltung der Bescheidenheit und Lernbereitschaft. Als guter Gast kann sich etwa eine Seelsorgerin auch die Rolle als Gastgeberin „verdienen“, indem sie den anderen, seine Fragen, seine Kämpfe und sogar die Bekenntnisse und Tabus, die sonst nicht ans Licht kommen würden, willkommen heißt. Diese paradoxe Herangehensweise mit dem „Rollen-

tausch“ zwischen Gast und Gastgeberin ermöglicht es der Seelsorgerin, sich zwischen den Welten zu bewegen, die Welt des anderen zu erforschen und gegebenenfalls auf die eigene Welt zuzugreifen, nicht aus einer Position des Wissens, sondern des Lernens. Diese Bewegung hilft Seelsorgern und Seelsorgerinnen, (kulturelle) Unterschiede und Ähnlichkeiten zu schätzen, nicht aus der (festen) Perspektive einer vermeintlichen Universalität oder Partikularität, sondern im Kontext der Pluralität in offener Unterscheidung. Die heuristische Struktur ist die eines Gleichnisses (einer Parabel), wo Ähnlichkeit und Unterscheidung, Divergenz und Konvergenz oder, wie oben erwähnt, unbestreitbare Gemeinsamkeiten und nicht reduzierbare Unterschiede erkennbar bleiben. Der ständige Perspektivenwechsel hilft, mit Asymmetrien der Macht umzugehen und Nähe und Distanz zu verhandeln. Er ist oft durch die von Sauer Bredvik als so wirksam empfundene „sprachliche Gastfreundschaft“ gekennzeichnet (Sauer Bredvik 2020; vgl. Ricœur 2006; Moyaert 2011).

Es gibt weitere paradoxe Beschreibungen, die die Rolle des Seelsorgers und der Seelsorgerin zum Ausdruck bringen können: etwa *Expertin und Lernende* oder *begleitende Künstlerin*.² Letzteres deutet darauf hin, dass nicht die Leistung des Seelsorgers oder der Seelsorgerin im Mittelpunkt steht, sondern dass andere befähigt werden zu handeln. Ein solcher Ansatz ehrt die anderen und hilft auch, mit Machtfragen umzugehen. Wie die verschiedenen Strategien, die im vorigen Abschnitt untersucht wurden, können diese Bilder dazu dienen, das Repertoire und die Perspektiven der Seelsorger in interreligiösen und interkulturellen Begegnungen zu erweitern. Sie können auch zur Aufgabe der Selbstreflexivität in Bezug auf den eigenen religiösen Standort und die Begrenztheit der Perspektive beitragen, um Offenheit und Neugierde zu kultivieren (Greider 2019). Sie helfen denen, die Seelsorge tun, zu handeln, wenn die Dinge außer Kontrolle geraten, und sich zwischen Selbstvertrauen und Demut zu bewegen (Cornille 2013: xiii). Man könnte Stanley Hauerwas' (1983) Begriff des „Lebens außerhalb der Kontrolle“ auf die spirituelle Herausforderung des „Zuhörens außerhalb der Kontrolle“ anwenden.

Schlussfolgerung

Meine Lektüre des Gedichts *Nieuwstad 14* hat die Frage aufgeworfen, ob Differenz sich im Inneren abspielt. Das Erkennen von Unterschieden und die Wertschätzung von Vielfalt sind ein entscheidender Test für interreligiöse und interkulturelle Sorge. Seelsorge muss auch „interkontextuell“ (oder intersektional) sein, in Anerkennung der Palette sozialer Dynamiken, die unsere Identitäten und Perspektiven beeinflussen. Die Annahme einer universellen Dimension der Spiritualität kann zu einer Vernachlässigung dieser Unterschiede und der Besonderheit der religiösen und kulturellen Identität führen. Andererseits kann eine Übertreibung der Unterschiede die interkulturelle und interreligiöse Kommunikation behindern und Gemeinschaft, Frieden und

² Vgl. die Verwendung von Formulierungen wie „verwundeter Heiler“ von Henri Nouwen (1972) oder „intimer Fremder“ von Robert Dykstra (2005).

Gerechtigkeit gefährden. Angesichts der gegenwärtigen Fluidität religiöser und säkularer Weltanschauungen sollte jede seelsorgerische und spirituelle Begleitung bis zum Beweis des Gegenteils als interreligiös, interkulturell und kontextübergreifend betrachtet werden. Und um den Unterschieden und ihrer Dynamik gerecht zu werden, müssen wir das Repertoire an Sprache, Strategien, Perspektiven und Bildern der Seelsorge und spirituellen Betreuung erweitern und differenzieren.

Literaturnachweise

- Augsburger, D.W. 1986. *Pastoral Counseling Across Cultures*. Philadelphia: Westminster Press.
- Bregman, L. 2014. *The Ecology of Spirituality*. Waco: Baylor University Press.
- Bueckert, L.D., and D.S. Schipani. 2006. „Interfaith Spiritual Caregiving: The Case for Language Care.“ In *Spiritual Caregiving in the Hospital: Windows to Chaplaincy Ministry*, edited by L.D. Bueckert and D.S. Schipani, pp. 245-263. Kitchener: Pandora Press.
- Cadge, W., and E. Sigalow. 2013. „Negotiating Religious Differences: Strategies of Interfaith Chaplains in Healthcare.“ *Journal for the Scientific Study of Religion* 52(1), pp. 146-158.
- Coates, T.-N. 2015. *Between the World and Me*. New York: Spiegel & Grau.
- Cornille, C. (ed.) 2013. *The Wiley-Blackwell Companion to Inter-Religious Dialogue*. Malden, MA: Wiley-Blackwell.
- Dykstra, R.C. 2005. *Images of Pastoral Care: Classic Reading*. St. Louis: Chalice Press.
- Fitchet, G. 2016. *Interfaith Spiritual Care: How Do Chaplains Practice It?* Hoffman Estates, IL: Association of Professional Chaplains.
- Greider, K.J. 2019. „Religious Location and Counseling: Engaging Diversity and Difference in Views of Religion.“ In *Negotiating Religious Difference in Spiritual Care and Counseling: Essays in Honor of Kathleen J. Greider*, edited by J.L. Snodgrass, pp. 11-44. Claremont: Claremont Press.
- Hauerwas, S. 1983. *The Peacable Kingdom*, Notre Dame: Notre Dame Press.
- Lartey, E. 2003. In *Living Color: An Intercultural Approach to Pastoral Care and Counseling*. London: Jessica Kingsley Publishers.
- Lartey, E. 2015. „Intercultural Pastoral Care as a Model for a Theory of Radically Interactive Pastoral Care.“ In *Intercultural and Interreligious Pastoral Caregiving: The SIPCC 1995-2015. 20 Years of International Practice and Reflection*, edited by K. Federsmidt and D. Louw, pp. 48-60. Düsseldorf: SIPCC.
- Liefbroer, A.I., E. Olsman, R.R. Ganzevoort, and F.S. Van Etten-Jamaludin. 2017. „Interfaith Spiritual Care: A Systematic Review.“ *Journal of Religion and Health* 56(5), pp. 1776-1793.
- Liefbroer, A.I. 2020a. *Interfaith Spiritual Care*. Hilversum: Ipskamp Printing.
- Liefbroer, A.I. and E. Olsman. 2020b. „Spiritual Talk: Addressing Existential Themes in Interfaith Encounters.“ *International Journal of Practical Theology* 24(2), pp. 252-272.
- Moeyaert, B. 2008. *Gedichten voor gelukkige mensen*. Amsterdam/Antwerpen: Querido.
- Moyaert, M. 2011. *Fragile Identities: Towards a Theology of Interreligious Hospitality*. Amsterdam/New York: Rodopi.
- Müller, J. 2015. „Intercultural Exchange: A Discovery of Being Different.“ In *Intercultural and Interreligious Pastoral Caregiving: The SIPCC 1995-2015. 20 Years of International Practice and Reflection*, edited by K. Federsmidt and D. Louw, pp. 27-36. Düsseldorf: SIPCC.
- Nouwen, H.J.M. 1972. *The Wounded Healer: Ministry in Contemporary Society*. New York: Doubleday.
- Oostveen, D.F. 2017. „Multiple Religious Belonging: Hermeneutical Challenges for Theology of Religions.“ *Open Theology* 3(1), pp. 38-47. DOI: 10.1515/opth-2017-0004.

- Ramsay, N. J. 2014. „Intersectionality: A Model for Addressing the Complexity of Oppression and Privilege.“ *Pastoral Psychology* 63(4), pp. 453–469.
- Ramsay, N.J. (ed.) 2018. *Pastoral Theology and Pastoral Care: Critical Trajectories in Theory and Practice*. Malden: Wiley Blackwell.
- Ricœur, P. 2006. *On Translation*. New York: Routledge.
- Sauer Bredvik, L. 2020. *Discussing the Faith: Multilingual and Metalinguistic Conversations about Religion*. Berlin: De Gruyter.
- Swinton, J. 2012. „From Inclusion to Belonging: A Practical Theology of Community, Disability and Humanness.“ *Journal of Religion, Disability and Health* 16(2), pp. 172-190.
- Swinton, J. 2016. *Becoming Friends of Time: Disability, Timefulness and Gentle Discipleship*. London: SCM Press.
- Swinton, J. 2017. *Dementia: Living in the Memories of God*, 2nd edition. London: SCM Press.
- Taylor, Ch. 2007. *A Secular Age*. Cambridge (USA)/London: Belknap Press of Harvard University Press.
- Walton, M. 2012a. „The Welcoming Guest: Practices of Mutual Hospitality in Chaplaincy.“ In *Encounter in Pastoral Care and Spiritual Healing: Towards an Integrative and Intercultural Approach*, edited by D. Louw, T. Ito, and U. Elsdörfer (Series: Pastoral Care and Spiritual Healing), pp. 220-235. Berlin: LIT Verlag.
- Walton, M. 2012b. „Assessing the Construction of Spirituality: Conceptualizing Spirituality in Health Care Settings.“ *Journal of Pastoral Care and Counseling* 66(3), pp. 1-16. DOI: 10.1177/154230501206600307.
- Walton, M. 2013. „Discerning Lived Spirituality: The Reception of Otherness.“ *Journal of Pastoral Care and Counseling* 67(2):6, pp. 1-10. DOI: 10.1177/154230501306700206.
- Walton, M. 2016. „Ruimtelijke ordening. Het handwerk van interculturele & interreligieuze geestelijke verzorging.“ *Tijdschrift Geestelijke Verzorging* 19(83), pp. 49-52.
- Walton, M. 2017. „Wat maakt het verschil? Levensbeschouwelijk diversiteit in zorginstellingen.“ *Religie & Samenleving* 12(2/3), pp. 107-120.

Kapitel 4

Spirituelle Begleitung im Gesundheitswesen:

Entwicklungen – Konzepte – Debatten ¹

Zehra Erşahin
Türkei

Einführung

Es gibt Hinweise auf einen positiven Zusammenhang zwischen religiöser und spiritueller Einstellung und körperlicher und seelischer Gesundheit. Ein Krankenhausaufenthalt kann eine Zeit des Schmerzes und des Leids, der Heilung und der Erleichterung, der Angst und der Hoffnung, des Verlusts und der Freude sein. Trotz der Schwierigkeit, Spiritualität und Religion zu definieren, gibt es Anzeichen dafür, dass es für eine ganzheitliche Gesundheitsversorgung notwendig und für Patienten und Patientinnen wichtig ist, auf deren religiöse und spirituelle Bedürfnisse einzugehen. Zahlreiche Studien der letzten sechzig Jahre zeigen, dass es der Gesundheit und dem Wohlbefinden eines Menschen guttut, wenn seine spirituellen Bedürfnisse beachtet werden. Die Schwierigkeit, spirituelle und seelsorgliche Begleitung genauer zu bestimmen, sollte nicht von den weitreichenden Vorteilen ablenken, die diese Dienste für Patienten, Familien, Krankenhauspersonal und Abläufe des Gesundheitssystems mit sich bringen.

Der Aufsatz ist in vier Abschnitte unterteilt. Die ersten beiden geben einen Überblick über das Konzept spiritueller Gesundheit und Lebensqualität. Im Anschluss an einen historischen Überblick werden Modelle der spirituellen Betreuung und Beratung innerhalb der heutigen Gesundheitssysteme verortet und typische Merkmale spiritueller Betreuung in Krankenhäusern kurz aufgezeigt. Der dritte Abschnitt widmet sich der Forschung zu Religion und Spiritualität und ihrer Auswirkungen auf die Gesundheit. Dabei liegt ein Schwerpunkt auf der kulturellen Vielfalt. Der letzte Abschnitt diskutiert die Rolle und den Wert spiritueller und seelsorglicher Begleiterinnen und Begleiter im Kontext der Krankenhausversorgung und führt eine Reihe von Beispielen an, die spezifisch für die Praxis in der Türkei sind. Der Aufsatz schließt mit Vorschlägen für eine zukünftige Praxis.

¹ Danksagung der Autorin: Diese Arbeit wurde durch ein Stipendium der Universität für Sozialwissenschaften in Ankara (SBA-2018-166) unterstützt.

Das Ziel dieses Aufsatzes ist es, den Leser und die Leserin in die weite Landschaft spiritueller und seelsorglicher Begleitung im Kontext des Gesundheitswesens einzuführen. Die Entwicklung dieser Dienste ist eine Antwort auf den sich verändernden Kontext der Gesundheitsversorgung in einer pluralen Welt. Obwohl einige Beispiele speziell für bestimmte Regionen benannt werden, sind die in diesem Aufsatz enthaltenen Einsichten und Beobachtungen auch auf andere Gesundheitssysteme anwendbar. Abschließend ist zu bemerken, dass dieser Aufsatz keine endgültigen Antworten, sondern einen Beitrag zur Debatte bietet – in der Hoffnung, in einem fortlaufenden Dialog weitere Ergebnisse zu erzielen.

Das Konzept der ganzheitlichen Gesundheitsversorgung

Unser Verständnis von Spiritualität hat sich im kulturellen Wandel durch Urbanisierung, Technologie und durch Krisen verändert – eine Reaktion auf unsere menschlichen Erfahrungen. Im weitesten Sinne bezieht sich Spiritualität auf die Erfahrung und Verbundenheit eines Menschen mit dem jeweiligen Moment, mit sich selbst, mit anderen, mit der Natur und einer heiligen/transzendenten höheren Macht. Sie umfasst Tag und Nacht und ist der Grund für die Zugehörigkeit zum Selbst und zur Erde. In diesem Sinne sollte Spiritualität als integraler Bestandteil des Seins behandelt werden, als eine umfassende Vorstellung vom Leben und nicht als etwas, was man noch zufügen und aufsatteln kann, um Sinn ins Leben zu bringen.

Spiritualität ist somit auch nicht nur als das Gegenpart zum Materialismus zu verstehen, zuständig für den Bereich überirdischer, transzendentaler Dinge. Vielmehr ist sie eine psychologische und philosophische Haltung, die uns Sinn gibt, sich positiv mit unserer psychologischen Beschaffenheit verbindet und eine fließende Verbindung zwischen dem Selbst und dem anderen herstellt (materiell, relational, moralisch und transzendental).

Im Zusammenhang mit „Geist“ (*spiritus*) bezieht sich Spiritualität im modernen Sprachgebrauch eher auf eine subjektive Erfahrung des Heiligen – in einem Wert- und Bedeutungszusammenhang, der oft auf einen transzendenten Schöpfer und auf die eigene innere und äußere Dimension (d.h. die soziale Dimension) Bezug nimmt. Bei der Unterscheidung zwischen „religiösen Überzeugungen“ und „Spiritualität“ ist Spiritualität vielleicht eine umfassendere Vorstellung „jenseits oder über dem Bereich der normalen oder physischen menschlichen Erfahrung“, wie es im Oxford Living Dictionary (online) definiert wird. Gilbert und Parkes (2011) meinen, dass Spiritualität fließender, persönlicher und vager sei als Religion. Leider sprengt ein vollständiger Überblick über die konzeptionellen und historischen Auffassungen von Religion und Spiritualität den Rahmen dieses Artikels und muss an anderer Stelle diskutiert werden.

Nach der Auffassung von Fisher (1998) dient Spiritualität als Teil des menschlichen Wesens dem inneren und äußeren Frieden des Menschen, um in Harmonie mit der Umwelt zu leben. Hinsichtlich der Gesundheit kommt hier ein ganzheitlicher Ansatz ins Spiel. Ein solcher Ansatz geht über die Fokussierung auf Krankheit oder

bestimmte Körperteile hinaus und betrachtet stattdessen den ganzen Menschen und seine Interaktion mit der Umwelt (Gordon 1988).

In diesem Sinne wird das spirituelle Wohlbefinden als ein Indikator für die Lebensqualität des Einzelnen gesehen, ähnlich wie der Pulsschlag ein Indikator für eine gute Gesundheit ist (Ellison 1983). Die *National Interfaith Coalition on Aging* (NICA) nennt vier Anzeichen für spirituelles Wohlbefinden (persönlich, gemeinschaftlich, umweltbezogen und transzendental): „die Bejahung des Lebens in einer Beziehung zu Gott, zu sich selbst, zur Gemeinschaft und zur Umwelt, die Ganzheitlichkeit nährt und feiert“ (Fisher 2010: 4). Diese vier Beziehungsbereiche gehören nach neueren Forschungen zum spirituellen Wohlbefinden (z.B. Benson 2004; Como 2007; Fisher 2010).

Eine Arbeitsdefinition von spiritueller Gesundheit und entsprechende Studien weisen darauf hin, dass die vernetzte, dynamische und harmonisierende Natur der Selbsttranszendenz davon abhängig ist, sich selbst entwickeln zu wollen, mit sich kongruent zu sein und sich auf Werte auszurichten. Nach Tillich (1967) umfasst spirituelles Wohlbefinden im gemeinschaftlichen Bereich (auf horizontaler Ebene) die Aspekte Moral, Kultur und Religion in einer untrennbaren, aber unterscheidbaren Weise. Der transzendente Bereich (auf einer vertikalen Achse) schafft eine ausgeprägte Beziehung zum transzendenten Anderen.

Die Verbindung von medizinischer Wissenschaft und spiritueller Begleitung

In modernen medizinischen Ausbildungsprogrammen lernt das Fachpersonal häufig, sich nicht auf religiöse und spirituelle Gespräche mit Patienten einzulassen. Tatsächlich gab es im letzten Jahrhundert eine klare Trennung zwischen der medizinischen Praxis und Themen, die mit Religion und Spiritualität zu tun haben (Maugans & Wadland 1991; King et al. 1992). Seit den 1980er Jahren aber brachten neue globale Trends spirituelle und religiöse Inhalte in den Vordergrund von Medien, Büchern und Trainingsprogrammen. Außerdem begann sich im Rahmen einer ganzheitlichen Pflege der Schwerpunkt von *Heilung* (englisch: *cure*) zur *Fürsorge* (englisch: *care*) zu verschieben. Dies führte zu einem neuen Verständnis der Beziehung zwischen Patienten und medizinischem Fachpersonal: Moralische, spirituelle, soziale und religiöse Bedürfnisse der Patientinnen und Patienten müssen einbezogen werden als Teile ihres gesamten Lebenssystems (Cohen et al. 2000; 2001).

In der Tat umfassen die zeitgenössischen Ansätze der Medizinethik vier Prinzipien: Autonomie, Gerechtigkeit, Förderung des Wohls und Vermeidung von Schaden (Beauchamp & Childress 2013). Diese Prinzipien gelten auch für kulturelle und religiöse Bereiche, wo verschiedene Kulturen unterschiedliche Werte, soziale Verhaltensnormen und medizinische Vorgehensweisen aufweisen (Coward 1999). Die Praxis und Forschung in diesem Bereich beschäftigt sich darum weiterhin mit Fragen der ethischen Grenzen und der Kontaktpunkte zwischen spirituellem/religiösem und medizinischen Handeln. In den letzten drei Jahrzehnten verschob sich hier die

Diskussion hin zu einer fairen, moderaten, ausgewogenen und moralischen Herangehensweise in der Gesundheitsversorgung und der Ruf nach Diversität veranlasste die handelnden Personen, kultursensible ethische Verhaltenskodizes einzuführen (Duffy 1979). Vor diesem Hintergrund wurden eine Reihe von ethischen Prinzipien entwickelt, in denen die Aspekte der Partnerschaft, der Tugend, der Fürsorge und Heilung sowie die Beachtung des einzelnen Falles betont werden (Cohen et al. 2001).

Im Zuge dieser Entwicklungen haben Fachleute im Gesundheitswesen auch über die feine Trennlinie nachgedacht, die zwischen praktischer Gesundheitsversorgung einerseits und Religion und Spiritualität andererseits verläuft. Dies beinhaltete auch den Blick auf die historische Entstehung dieser Beziehung. So verfolgen die gründlichen Darstellungen zur Geschichte der Medizin von Entralgo (1995) und von Porter (1997) deren Wurzeln bis in die Antike zurück. In den frühesten Schriften von Hippokrates werden Ärzte als Beauftragte Gottes angesehen, das Heilen wird als eine göttliche Tugend verstanden, die in die Hände der Ärzte gelegt ist (Jones 1968). Da die Philosophie die Quelle des Wissens in jeder intellektuellen, moralischen oder religiösen Disziplin galt, wäre eine Trennung zwischen medizinischer Versorgung und Spiritualität gegen die Natur des Wissens gewesen und hätte nach dieser Auffassung keine der Vernunft entsprechenden Ergebnisse erzielen können.

In späteren Epochen nahm dieser Zusammenhang eine persönlichere Wendung: Das medizinische Personal begann, sich für religiöse Glaubenssysteme und -praktiken seiner Patientinnen und Patienten zu interessieren. Im frühen Mittelalter war die Medizin vor allem für Mönche und Priester ein Mittel, Gott nachzufolgen. Theologen begannen, ihre kirchlichen Position zu verlassen, um Ärzte zu werden, ohne damit ihre Verbindung zum Göttlichen aufzugeben. Als „Mitarbeiter Gottes“ (Rahman 1987) stellte ein christlicher Arzt sicher, dass der Patient das Sakrament der Beichte empfing, bevor er als Arzt sich um die Kranken kümmerte (Villanova 1977). Ein jüdischer Arzt durfte das rabbinische Gesetz verletzen, wenn er sich um nichtjüdische Patienten kümmerte, nicht aber das Thoragesetz (Farbowitz 1994). Im islamischen Raum, wo die traditionelle Medizin mit Honig, Schröpfen und Ausbrennen arbeitete, übernahm man aus der Begegnung mit anderen Kulturen neue Methoden der Medikamentierung, der psycho-spirituellen Heilung und chirurgischer Eingriffe, um die Gesundheit wiederherzustellen. Die islamische medizinische Tradition, wie Sahih Al-Bukhari sie beschreibt, teilt die Wissenschaft der Medizin in physische (*Tibb Jasad*) und in spirituelle Medizin (*Tibb al-Qalb*) ein. Ibn Hajar betont aber die symbiotische Beziehung zwischen beiden und bezeichnet Gesundheit als ein ganzheitliches Konzept des Wohlbefindens von Atem und Körper, Seele und Materie, Glauben und Welt, die alle mit gleicher Wichtigkeit behandelt werden (Deuraseh 2006).

Ähnlich wie in der islamischen Tradition sahen die scholastischen Denker im Westen alle Arten der Forschung als Einheit an, da sie alle eine Manifestation des göttlichen Geistes darstellten. Jede wissenschaftliche Untersuchung war daher ein Akt religiöser Hingabe, der dem Arzt ermöglichte, sich als Handelnder und Hüter des Glaubens um Herz und Seele und um den Körper zu kümmern. Koenig (2003) erinnert daran, dass es die christliche Kirche war, die die ersten Hospitäler des Mittelalters

errichtete, die mit Krankenschwestern besetzt waren, die aus ihrem Glauben heraus tätig waren. In ähnlicher Weise versorgten kirchliche Krankenhäuser im zwanzigsten Jahrhundert ein Viertel der Patienten und Patientinnen in den Vereinigten Staaten (Koenig et al. 2001). Ein kurzer Rundgang durch historische Krankenhäuser auf der ganzen Welt zeigt, dass ihre Ursprünge zu Glaubensgemeinschaften gehören. Dies waren oft Klöster und Konvente im Christentum oder *Bimaristans* (auch bekannt als *Dar Al-Shifas*) in den islamischen Ländern.

Beide Berufsgruppen, die medizinischen und religiösen, blieben bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts in Beziehung. Cohen und Kollegen (2001) erwähnen Cotton Mather, einen amerikanischen Pfarrer der Kongregationalisten, als eine wichtige Figur in der Medizin. Er ist heute noch in Erinnerung für seine Experimente der Hybridisierung und seine Förderung der vorbeugenden Pockenimpfung. Zu seiner Zeit wurde den Ärzten geraten, neben der Medizin auch „Ermahnungen der Frömmigkeit“ zu verschreiben (Burns 1995).

Mit dem Einsetzen der Industriellen Revolution stellten sich Fragen nach der empirischen Basis der Wissenschaft. Die Betonung von beobachtbaren Tatsachen und von Objektivität dominierte das neunzehnte und zwanzigste Jahrhundert und begünstigte die Verhaltensforschung gegenüber subjektiver Wahrnehmung. Seit den 1900er Jahren setzte sich die naturwissenschaftliche Perspektive durch und die langen Beziehungen zwischen Wissenschaft und Religion begannen zu verblassen. Immer mehr Theologen wurden zu Therapeuten (Halmos 1965) oder medizinischen Wissenschaftlern. Nach dem Zweiten Weltkrieg suchten Seelsorger und Seelsorgerinnen bei therapeutischen Theorien nach Rat im Blick auf existenzielle Fragen, Beziehungen, Sinn und moralische Schwierigkeiten (Myers-Shirk 2000). Nicht lange danach wurde eine klare Linie gezogen: Mediziner und Wissenschaftler sollten religiöse Angelegenheiten aus ihrer Praxis und aus dem medizinischen Diskurs heraushalten; zuständig und verantwortlich für religiöse Angelegenheiten seien Seelsorger und Seelsorgerinnen (King et al. 1992).

Hierfür gab es zwei Beweggründe: Erstens sollte die wissenschaftliche Grundlage der beobachtbaren Tatsachen und die Objektivität in der medizinischen Praxis gewahrt bleiben; zweitens führten die Folgen der Säkularisierung und die wachsende Vielfalt verschiedener religiöser und spiritueller Einstellungen in verschiedenen Ländern und Kulturen dazu, dass Ärzte sich aus der Begegnung mit den religiösen Disziplinen heraushielten. Bis ins 21. Jahrhundert gibt es in den Gesundheitsberufen wie Medizin, Krankenpflege und Psychologie strenge Berufsauffassungen, die die Unterscheidung zwischen Wissenschaft und Religion sicherstellen sollten. Aber etwa um die 1980er Jahre wurde deutlich, dass die Sinnfrage von Patienten und Patientinnen, existentielle Krisen oder andere Fragen zu Gesundheit, Glaube und Tod nicht mehr ignoriert werden konnten.

Warum ist Spiritualität in der Gesundheitsversorgung wichtig?

Zahlreiche Disziplinen geben eine Definition von Spiritualität, wobei verschiedene Schulen unterschiedliche Elemente betonen. Für die praktische Arbeit im Gesundheitswesen schlägt Waaijman (2002: 315) vor, dass der Geist/Spirit „... einem System Vitalität oder Leben verleiht. Was uns Leben gibt, ist Geist; er ist die Quelle der Kraft, die unseren Körper befähigt, sich zu bewegen; die Augen, zu sehen; die Ohren, zu hören; die Nase, zu riechen; die Zunge, zu schmecken; die Haut, zu fühlen und das Gehirn, bewusst zu machen und zu denken. Ist Geist entzogen, wird der Körper leblos oder ist tot.“

Die Neudefinition von Spiritualität im Kontext der Gesundheitsversorgung verlangt, dass wir Patienten und Patientinnen als Ganzes betrachten. Wie die historischen Wurzeln der spirituellen Pflege in den Gesundheitssystemen ihrer Zeit zeigen, führt das Ignorieren auch nur eines Körperteils der Patienten zu einem Ansatz, der lediglich zu reparieren/heilen oder zu helfen versucht. Aber mit den Worten von Rachel Naomi Remen:

Helfen, reparieren und dienen sind drei verschiedene Arten, das Leben zu sehen. Wenn du hilfst, siehst du das Leben als schwach an. Wenn du reparierst, siehst du das Leben als kaputt an. Wenn du dienst, siehst du das Leben als Ganzes. Reparieren und Helfen kann die Arbeit des Egos sein, Dienen ist die Arbeit der Seele.

Nach ihrer Betreuung durch einen gutherzigen Arzt mit einem ganzheitlichen Ansatz entwickelte die Ärztin Remen die *Commonweal Retreats* (Exerzitionen) für Patienten mit Krebs. Mit ihrer eigenen jahrelangen Erfahrung im Gesundheitswesen in unterschiedlichen medizinischen Fachdisziplinen unterscheidet sie Helfen und Reparieren vom Dienen. Die ersten beiden Ansätze neigen dazu, ungleiche oder paternalistische Beziehungen herzustellen, die von Machtunterschieden bestimmt sind und die oft dazu führen, das Selbstwertgefühl der Patienten und ihre Ganzheitlichkeit zu reduzieren. Nehmen Sie sich einen Moment Zeit und erinnern Sie sich an die Momente, in denen Sie sich in einem Krankenhaus beschämt oder unwohl gefühlt haben, jene Momente, in denen Ärzte, Schwestern und andere Mitarbeitenden den Blickkontakt vermieden, Ihre eigenen Erklärungen unterbrachen, Ihren Namen vergaßen oder sich falsch erinnerten, Sie beschuldigten, beschimpften und Ihnen Vorwürfe machten, nur weil Sie Hilfe brauchten, um geheilt zu werden. Tief in Ihrem Herzen wissen Sie, dass diese Mitarbeitenden Recht haben könnten und denken, dass Sie die Krankheit als Strafe verdient haben. Ein solcher Ansatz verletzt uns nicht nur, sondern beschämt uns auch dafür, dass wir verletztlich sind. Dieser Ansatz zermürbt uns als Individuen, aber auch als medizinisches Personal. Zahlen zeigen, dass mehr als die Hälfte der Fachkräfte in den USA (Notfallmedizin, Familienmedizin, Krankenpflege, Neurologie) an Burnout leiden, was sich in langfristiger emotionaler Erschöpfung, Depersonalisierung und Unzufriedenheit über die täglichen Aufgaben äußert (Dyrbye et al. 2017). Auch wenn es keinen direkten Zusammenhang zwischen Burnout und der Einstellung, wie Mitarbeitende ihre Arbeit empfinden, gibt, ist dies doch ein Bereich, an

dem die Kontrollversuche über die unkontrollierbaren Herausforderungen innerhalb des Systems immer größer werden. Unkontrollierbare Herausforderungen machen verletzlich in der Arbeit, in persönlichen Beziehungen und in körperlichen Nöten: schwer ertragbare Emotionen sammeln sich an. Menschen sind fehlbar und spirituelle Fürsorge für uns selbst und anderen gegenüber erlaubt es uns, so zu sein. Dann *dienen* wir mit unseren Wunden, unserem Schmerz, unserem Leid, unserem Wissen, unserer Erfahrung und unserer Weisheit. Wenn wir also als ganzheitliche Personen dienen, wird es möglich, in Begegnung andere als ganze Personen kennenzulernen und von innen her zu heilen.

In der Gesundheitsversorgung ist Spiritualität für eine ganzheitliche Betreuung der Patienten *und* des medizinischen Personals nötig – sozusagen als zwei Seiten einer Medaille. Nur wenn wir ganz sind, können wir eine spirituelle Sichtweise entwickeln, wie wir dem Patienten und der Patientin in Not begegnen und uns auf sie einstellen. Das kann die Form annehmen, dass wir der Patientin unsere eigene Not mitteilen und bereit sind, zuzuhören, was mit ihr geschieht und was sie in diesem Moment am meisten braucht, sei es die Hand zu halten, auf die Schulter zu klopfen, zu beten oder den Behandlungsprozess in einem detaillierten und leicht verständlichen Gespräch zu erklären.

Die Forschung hat immer wieder gezeigt, welchen Nutzen die Spiritualität für die Gesundheit hat, z.B. im Blick auf niedrigeren Blutdruck, reduzierte Cholesterinwerte, erhöhte Langlebigkeit bei älteren Menschen, erhöhten Erfolg beim Überleben von Herzoperationen, verbesserter Behandlung von posttraumatischen Belastungsstörungen und so weiter (Koenig et al. 2001). Es sind jedoch nicht die zufälligen spirituellen oder religiösen Aspekte der Sinnsysteme der Patienten, die zu dem Wohlbefinden führen. Vielmehr die konkrete Strukturierung und die gut durchgeführte spirituelle Begleitung führen dazu, positive, messbare Ergebnisse zu erzielen. Vor diesem Hintergrund wird im nächsten Abschnitt versucht, Modelle spiritueller Begleitung in der medizinischen Praxis zu erläutern.

Modelle spiritueller Begleitung

Was wir jeweils unter Spiritualität und ihre Bedeutung verstehen, bestimmt die Art und Weise der spirituellen Praxis in der Vielfalt der Kontexte.

Rumbold (2013) meint, dass jedes Modell von Gesundheitsversorgung biomedizinische, bio-psycho-soziale und soziale Merkmale aufweisen sollte, mit unterschiedlicher Gewichtung jedes einzelnen Aspektes, abhängig von den Prämissen und Prioritäten des jeweiligen Modells. Das theoretische Konzept spiritueller Begleitung für ein bestimmtes Modell der Gesundheitsversorgung wirkt sich direkt auf die Praxis aus:

Das *biomedizinische Verständnis von Gesundheit* ist das prominenteste Modell im Gesundheitswesen und hat seine Grundlagen in dem Konzept *Wissen*, das in der Ära des neunzehnten Jahrhunderts konstruiert wurde. Im Zentrum des Modells stehen

Informationen über Krankheit und Leiden – fachärztliche Diagnose, Behandlung, klinisches Management und Entlassung. Daher geht es in dem Modell weniger um das Konzept einer „ganzheitlichen Gesundheit“, sondern vielmehr darum, Gesundheit als Abwesenheit von Krankheit oder Leiden zu behandeln: Der Patient soll geheilt werden. Die Stärke des Modells ist die medizinische Expertise bei der Behandlung von akuten Krankheiten oder Infektionen oder in Situationen, in denen Patienten nicht genug Wissen haben oder bereit sind, sich in die Beurteilung oder das Behandlungsverfahren von Expertinnen nicht einzumischen. Auf Grund ihrer fachlichen Kompetenz liegt die Kontrolle bei den medizinisch-pflegerischen Fachkräften. Die Patienten hingegen sollen ‚gehorsam‘, anstatt eine autonome Handlungsfähigkeit zu zeigen.

Von daher überrascht es nicht, dass die Macht der Experten bei schweren gesundheitlichen Problemen, etwa einer chronischen Krankheit, bei psychischen Problemen oder einer Behinderung für das Wohlergehen der Person wenig bewirkt. Wenn die Krankheit unheilbar ist, müsste man sich eher auf Linderung konzentrieren, um die Lebensqualität zu erhöhen. Wie bereits besprochen, lässt der biomedizinische Ansatz keinen Raum für die individuellen Eigenschaften einer Person, sei es spirituell, religiös oder politisch. Die hierarchische Machtdynamik in dieser Art von Autorität ist an keinem anderen Konzept interessiert außer an beobachtbaren, quantifizierbaren und empirischen Fakten. Auch wenn das biomedizinische Modell seit Anfang der 1990er Jahre dramatisch an Macht verloren hat, seine kulturelle Dominanz hat überlebt.

Der *bio-psycho-soziale* Ansatz in der Gesundheitsversorgung ist eine Ableitung des von Engel (1977) entworfenen biomedizinischen Modells. Mit seinem psychiatrischen Verständnis von Gesundheit schlägt er vor, die *Handlungsfähigkeit eines Patienten* in den biomedizinischen Ansatz mit einzubeziehen. Dies bringt einen eher beziehungsorientierten Diskurs in die medizinische Versorgung ein, mit einem spezifischen Interesse an den Determinanten gesunden Verhaltens. Diese Sichtweise von Gesundheit gründet in der Beziehung zwischen Patientin und Arzt. Sie versäumt jedoch, andere soziale Determinanten (einschließlich Spiritualität) zu berücksichtigen. Dieser Ansatz hat sich in der medizinischen Welt durchgesetzt und dazu geführt, dass sich die medizinische Leistung auf der ganzen Welt von der wissenschaftlichen strengen Orthodoxie entfernt hat, ohne jedoch ihre positivistischen Wurzeln zu verlieren.

Durch diesen Trend konnte *Spiritual Care* als bedeutende und strukturierte Form in die medizinische Praxis einbezogen werden. In Übereinstimmung mit dem bio-psycho-sozialen Modell wird Spiritualität als eine universelle menschliche Eigenschaft gesehen, ohne Zuordnung zu einer Kultur, Klasse, Religion oder zu einem spezifischen Inhalt (Swinton 2012). Spiritualität wird als ein ontologisches Bedürfnis gesehen, das auf der gleichen Ebene liegt wie die sozialen und psychologischen Bedürfnisse der Menschen (Rumbold 2013). Spiritualität innerhalb dieses Ansatzes hat in der Behandlung folgende Bedeutung: Die ausführende Fachkraft versucht zu verstehen, ob Patienten auf spirituelle Fragen positiv reagieren oder ob sie die Behandlung beeinträchtigen. In Swintons (2007) Worten ist dies ein sehr allgemeines

Verständnis von Spiritualität – ein Zusatz oder eine Ergänzung zum biomedizinischen Modell.

Der *soziale Ansatz* in der Gesundheitsversorgung kann als ein Ergebnis der Diskussionen über soziale Gerechtigkeit und Gleichheit betrachtet werden. Die Frage, was mit Patienten mit einer Behinderung oder chronischen Krankheit zu tun sei, hat ein soziales Verständnis von menschlicher Gesundheit ins Spiel gebracht und ein eher partizipatorisches Modell hervorgebracht, das sich zum Ziel setzt, die Fähigkeiten und die Identität der Patienten als Bürger und Bürgerinnen zu unterstützen. Dieses Modell, das immer noch die bio-medizinische Expertise in der Behandlung befürwortet, legt den Schwerpunkt auf die Kompetenz des medizinischen Personals, das Individuum zu erziehen, es mit Ressourcen auszustatten, zu unterstützen und sogar zu beraten, ohne es nur auf Krankheiten zu reduzieren. Daher wird von den Experten erwartet, dass sie aus ihrer Expertenrolle zugleich heraustreten und den sozialen und kulturellen Realitäten der Patienten eine Stimme geben.

Aus einer globalen Perspektive auf Krankheit kann man die Frage stellen, ob die Gesundheitsversorgung ein Geschenk oder ein Fluch für Gesellschaften mit hohem bzw. niedrigem Einkommen in verschiedenen Teilen der Welt ist. Ungleichheit scheint die Kluft zu vertiefen und gesundheitliche Infrastrukturen für Arme zu erschweren. Die Gesundheitsversorgung hat sich dramatisch verändert, seit z.B. die WHO-Kommission für die sozialen Determinanten von Gesundheit (WHO 2018) unter dem Titel „Health in All Policies“ (Gesundheit auf allen politischen Ebenen) Kriterien für eine nachhaltige Entwicklung auf der ganzen Welt eingeführt hat. Um eine nachhaltige Gesundheitspolitik zu schaffen, sollte Politik die Bereiche Transport, Wohnen, Arbeit, Ernährung, Wasser- und sanitäre Versorgung als Gesundheitspolitik aktiv unterstützen, um eine Chancengleichheit beim Erreichen hoher Standards im Gesundheitswesen zu schaffen.

Alles in allem hat die Spiritualität in diesem sozialen Ansatz eine konkrete Rolle bekommen zwischen denen, die im Gesundheitsdienst arbeiten und den Patienten. Ein Schwerpunkt des Ansatzes liegt darauf, die Patienten in ihrer Partizipation an der Gesellschaft zu unterstützen. Darum wird der Beitrag der Spiritualität (in ihren organisierten Formen) zur Gemeinschaftsbildung und in der Unterstützung des Wohlbefindens der Gemeinschaft sehr begrüßt. Der Raum, den die Spiritualität in diesem Modell beansprucht, bekommt seinen hohen Stellenwert als wesentlicher Teil kultureller Identität und Vielfalt.

Ganzheitliche Modelle der Gesundheitsfürsorge brachten, wie bereits erwähnt, eine Sichtweise ins Gesundheitswesen, das man zeitgemäß nennen darf. Sie fördern die Idee, dass Gesundheit mit Sinn und Gemeinschaft verbunden ist – mit dem Ziel, dem Menschsein und der Ganzheitlichkeit des Einzelnen zu dienen (Swinton 2012). Bei den Bemühungen, ein Selbst zu werden, beziehen spirituell Begleitende mit ganzheitlicher Ausrichtung die Umwelt in ihren Behandlungs- und Heilungsplan ein, indem

sie auf Literatur, Religion, Kunst, Drama, Natur oder andere Ressourcen zurückgreifen, die für Individuen jeder Kultur einen Sinn und eine Bedeutung haben.

Spiritualität verortet sich innerhalb der ganzheitlichen Modelle der Gesundheitsversorgung mit ihrer eigenen Stimme auf spezifische Weise. Die Autorität verschiedener spiritueller Systeme wurde zu einem Diskussionspunkt mit Patienten, die Entscheidungen über Abtreibung, Tod, Leihmutterschaft, Ernährung und Lebensqualität zu treffen hatten. Von fundamentalistischen Stimmen bis hin zu den liberalsten Befürworterinnen einer ganzheitlichen Gesundheitsversorgung forderten sie alle Gerechtigkeit, Gleichheit und Gleichwertigkeit für Menschenrechte, Menschlichkeit und Ganzheitlichkeit gegen den Missbrauch von Macht. Die erste nationale Konferenz zur ganzheitlichen Gesundheitsversorgung fand 1975 in Kalifornien statt. In diesen Jahren prägten Forschung, Praxis und das Angebot von öffentlicher Gesundheit das Gesundheitswesen (für mehr siehe Flannery 2010).

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass in traditionellen Gesellschaften die Glaubenssysteme der Gemeinschaften hierarchisch waren und durch festgelegte Strukturen den Menschen halfen. Die Moderne brachte mit ihrer Technologie einen individuellen Ansatz in die soziale Ordnung, die durch individuelles Heil gekennzeichnet ist. Der individuelle Glauben und nicht die von oben vorgegebene Praxis des Glaubens wurde jetzt bestimmend. Dies wurde zu einer Herausforderung für Religionen und Glaubenssysteme: sich von persönlichen Bedürfnissen bestimmen zu lassen. Es entwickelte sich eine spirituelle Praxis mit einem Verständnis von Geist und Körper, die heute die spirituelle Praxis in Krankenhäusern und in Medizin und Pflege bestimmt.

Die Praxis spiritueller Begleitung im klinischen Kontext

In der Praxis ist die konkrete Form spirituelle Begleitung abhängig von

- dem jeweiligen Modell, nach dem die Gesundheitsdienste organisiert sind, weil dies auch das Verständnis und die Organisation spiritueller Begleitung prägt;
- der spezifische Kontext, in dem der einzelne Patient sein eigenes Verständnis von Spiritualität verortet (d.h. die Beziehung zu sich selbst, zu anderen, zu Orten und Dingen in zwischenmenschlicher und transzendenter Hinsicht, vgl. Lartey 1997);
- der „Behandlungsplan“, der auf die seelische Notlage und Diagnose des Patienten oder der Patientin eingeht.

Der Umgang mit spirituellen Bedürfnissen von Patienten wird vom jeweiligen allgemeinen und persönlichen Kontext sowie von denjenigen geprägt, die für die Begleitung verantwortlich sind. Ausgewiesene Fachkräfte, die eine spezifische Rolle bei der spirituellen Versorgung einnehmen, sind Krankenhaus-Seelsorger/innen, Pflegekräfte, Sozialarbeiter/innen, spirituelle Begleiter und andere. Auf ihre je unterschiedliche Rolle und Ausbildung kann im Rahmen dieses Aufsatzes aber nicht näher eingegangen werden.

Spirituelle Analyse in der Gesundheitsversorgung

Spirituelle Bedürfnisse und Nöte wahrnehmen

Jede Form der Belastung von Patienten, die ihr spirituelles Sinnsystem oder ihren Glauben betreffen, braucht spirituelle Aufmerksamkeit nicht anders als psychologische, körperliche oder andere Nöte. Um spirituelle Dienste in die Gesundheitsversorgung zu integrieren, wurde in der Literatur zu Pflege und palliativer Versorgung versucht, Instrumentarien zur Beurteilung der Belastungen zu erarbeiten (Rumbold 2007). Es wurden Modelle (Sulmasy 2007), ethische Richtlinien (Cobb 2005) und Bewertungen entwickelt, wie man spirituelle Versorgung umsetzen kann (Kernohan et al. 2007). Im Jahr 2009 wurde mit der Gründung des *National Consensus Project for Quality Palliative Care* (NCC) ein wichtiger Schritt unternommen, um die spirituelle Versorgung als wichtigen Bestandteil des Gesundheitssystems in den Vereinigten Staaten einzuführen. 40 Experten und Expertinnen aus verschiedenen Disziplinen, darunter Ärzte, Theologinnen, Psychologen und medizinische Anthropologinnen, formulierten Ressourcen und Richtlinien für Fachkräfte und Organisationen im Gesundheitswesen (Puchalski et al. 2009).

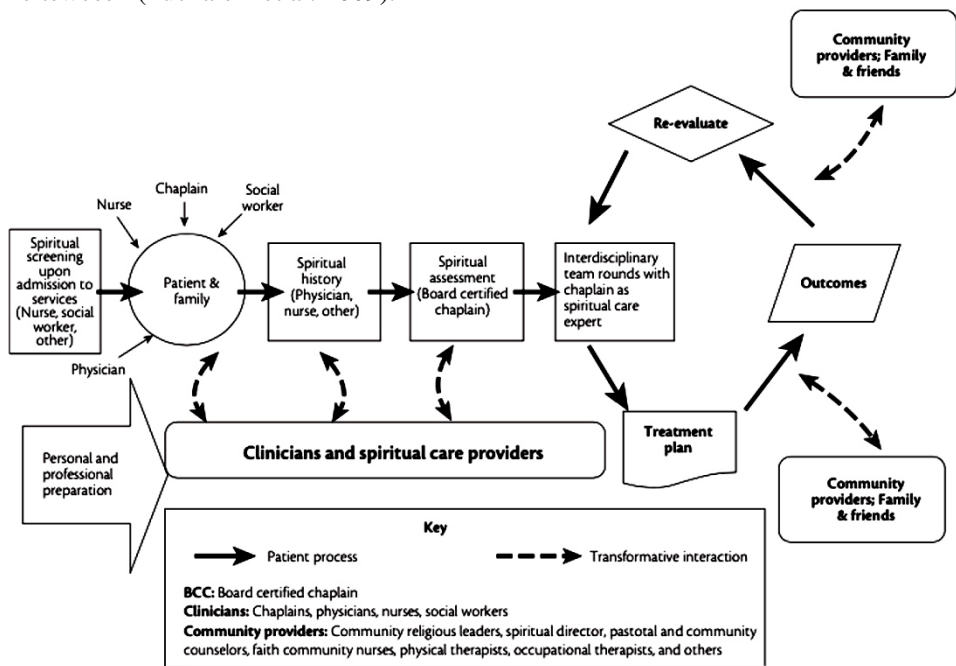


Abbildung 1:

Spirituelle Dienste im stationären Gesundheitswesen nach Puchalski et al. 2009: 891.

Organisationen auf der ganzen Welt haben Änderungen an ihren Praxis-Richtlinien vorgenommen, die die Bedeutung der spirituellen Betreuung in der Gesundheitsversorgung betonen. Dazu gehören in Großbritannien das Nationale Gesundheits-

system von Schottland (NHS Scotland 2002), das Nationale Institut für Klinische Exzellenz (NICE 2004) und der General Medical Council (GMC 2008); in den Vereinigten Staaten das Nationale Umfassende Krebs-Netzwerk (NCNN 2010) und in Australien das Healthcare Chaplaincy Council of Victoria Inc. (HCCVI 2009) sowie viele weitere Institutionen, die sich seit Jahren darum bemühen, verantwortliche Pflege- und Gesundheitssysteme in Übereinstimmung mit dem überarbeiteten Gesundheitsverständnis der WHO (1984) zu entwickeln. All diese Organisationen versuchen, einen Ansatzpunkt zu schaffen, um die spirituellen Bedürfnisse oder Nöte der Patientinnen und Patienten zu erkennen, zu bewerten und in das System einzubringen mit dem Ziel, die Betreuung als Teil des Behandlungsplans zu ermöglichen. Abbildung 1 zeigt eine verbreitete Darstellung, wie spirituelle Dienste im stationären Gesundheitswesen implementiert werden.

Auf der Basis eines individuellen Spiritualitäts-Verständnisses wird *Spirituelle Not* in der Pflege-Literatur folgendermaßen definiert: Eine „beeinträchtigte Fähigkeit, Sinn und Ziel im Leben durch eine Verbundenheit mit sich selbst, mit anderen, mit Kunst, Musik, Literatur, Natur und/oder mit einer Macht, die größer ist als man selbst, zu erfahren und zu integrieren“ (Puchalski & Ferrell 2010: 125). In der Literatur zur Pflege von Krebspatienten werden spirituelle Bedürfnisse und Nöte diagnostisch in Zusammenhang gebracht mit Schuldgefühlen wegen Sünden, mit Krisen im Blick aufs Lebensende, die Loslösung von religiöser Gemeinschaft, Konflikte zwischen dem Behandlungsplan und den Richtlinien des vorgegebenen Glaubenssystems, Hoffnungslosigkeit, Zorn auf Gott und die Unfähigkeit zu beten oder die eigene Religion zu praktizieren (Kuebler et al. 2005). Abbildung 2 zeigt Ergebnisse des *National Comprehensive Cancer Network* (NCCN) zur Diagnose spiritueller Anliegen (Puchalski et al. 2009). Die spirituellen Bedürfnisse, die Patienten mitteilen, sollten auch als Lehrmaterial dienen für Institutionen, die für die Ausbildung Spiritueller Begleiter verantwortlich sind, damit diese lernen, auf solche Probleme kompetent einzugehen.

Diagnosen (primär)	Schlüsselmerkmal aus der Geschichte	Beispielhafte Aussagen
Existenzielle Sorgen	Mangel an Bedeutung Fragen nach dem Sinn der eigenen Existenz Fragen zu dem Leben nach dem Tod Fragen nach dem Sinn des Leidens Suche nach geistlichem Beistand	Mein Leben ist sinnlos. Ich fühle mich nutzlos.
Verlassenheit durch Gott oder andere	Mangel an Liebe, Einsamkeit Nicht in Erinnerung bleiben Kein Gefühl der Verbundenheit	Gott hat mich im Stich gelassen. Keiner kommt mehr vorbei. Ich bin so allein.
Zorn auf Gott oder andere	Verdrängter Ärger über Religionsvertreter oder andere Unfähigkeit zu verzeihen	Warum nimmt mir Gott mein Kind weg ... das ist nicht fair.
Nachdenken über die Beziehung zur Gottheit	Sehnsucht nach Nähe zu Gott, Vertiefung der Beziehung	Ich möchte eine tiefere Beziehung zu Gott haben. Ich möchte meine Spiritualität besser verstehen.
Widersprüchlicher oder angefochtener Glaube Konflikte mit Glaubenssystemen	Verbalisiert innere Konflikte oder Fragen zu Glaubensüberzeugungen Konflikte zwischen religiösen Überzeugungen und empfohlenen medizinischen Behandlungen	Ich bin nicht sicher, ob Gott noch bei mir ist. Ich stelle alles in Frage, was ich früher für sinnvoll hielt.

	Fragen zu moralischen oder ethischen Implikationen der Therapie Unsicherheit zu dem, was Glaubenssysteme zu Leben/Tod sagen	
Verzweiflung/ Hoffnungslosigkeit	Hoffnungslosigkeit die zukünftige Gesundheit und das Leben betreffend Verzweiflung als absolute Ausweglosigkeit Keine Hoffnung, kein Wert des Lebens	Das Leben wird verkürzt Es gibt für mich nichts mehr, wofür ich leben könnte.
Trauer/Verlust	Das Gefühl und der Prozess des Verlustes einer Person, der Gesundheit, der Beziehung	Ich vermisse meinen geliebten Menschen so sehr. Ich wünschte, ich könnte wieder laufen.
Schuld/Scham	Das Gefühl, etwas Falsches oder Böses getan zu haben Das Gefühl, dass man schlecht oder böse ist	Ich verdiene es nicht, schmerzfrei zu sterben“.
Versöhnung	Bedürfnis nach Vergebung oder Versöhnung durch sich selbst oder andere	Ich möchte, dass man mir vergibt, was ich getan habe. Ich möchte, dass meine Frau mir vergibt.
Isolierung	Getrennt von der Religionsgemeinschaft oder einer anderen Gemeinschaft zu sein	Seit dem Umzug ins betreute Wohnen kann ich nicht mehr in meine Kirche gehen. Ich bin umgezogen und kann nicht mehr zu meinem üblichen 12-Schritte-Treffen gehen.
Religiöse Besonderheiten	Rituelle Bedürfnisse Unfähig, die üblichen religiösen Praktiken auszuüben	Ich kann einfach nicht mehr beten
Religiöser/ spiritueller Kampf	Verlust des Glaubens oder des Sinns Religiöse oder spirituelle Überzeugungen oder Gemeinschaften helfen nicht bei der Bewältigung	Was ist, wenn all das, was ich glaube, nicht wahr ist?

Abbildung 2. Spirituelle Bedürfnisse und Diagnosen (nach Puchalski et al. 2009: 894)

Das NCCN (2010) verwendet in seinen onkologischen Praxis-Richtlinien diagnostische Kennzeichen für spirituelle Belastung und unterscheidet darin diagnostisch zwischen spirituelle Anliegen und spiritueller Belastung.

Verständlicherweise gibt es auch Widerstand gegen die Verwendung von Diagnosekriterien für spirituelle Belange. *Erstens* eröffnet das die Möglichkeit, spirituelle Not zu pathologisieren als sei es etwas was „behandelt“ und „geheilt“ werden könnte, statt sich diesen Problemen „dienend“ zuzuwenden. Auf der Basis des üblichen psychiatrischen diagnostischen Klassifikationssystems DSM wurden spirituelle und religiöse Themen von Klinikern oftmals unterschätzt, bis in der 4. Version des DSM der V-Code eingeführt wurde, der es ermöglicht, in der Behandlung auch einen ausdrücklich nicht-pathologischen religiös/spritituellen Behandlungsschwerpunkt zu identifizieren. *Zweitens* ist Spiritualität eine intime und private Angelegenheit in ihrem besonderen Kontext der kulturellen Vielfalt. Die Gefahr bei der Diagnose besteht nicht nur darin, dass Spiritualität übersehen wird, sondern auch darin, dass sie auf einen begrenzten Bereich reduziert wird. Andererseits ist es auch von Vorteil, wenn eine spirituelle Diagnose Routine wird und überholte Bedenken über Spiritualität abgebaut werden. In jedem Fall wird durch die Berücksichtigung spiritueller Belange oder Fragen die Identität einer Patientin oder eines Patienten angesprochen und eine ethische Dienstleistung in einer qualitativ hochwertigen Patientenversorgung sichergestellt.

Spirituelle Analyse

Um mit einer spirituellen Analyse zu beginnen, schlagen die oben genannten Leitlinien bestimmte Schritte vor, die zu beachten sind. Statt mit irgendwelchen Checklisten zu arbeiten, verwenden einige Einrichtungen ein Interviewverfahren, das die spirituelle Geschichte des Patienten oder der Patientin als Teil ihrer Sozialanamnese sieht. Im Einklang mit dem sozialen bzw. dem bio-psycho-sozialen Verständnis von Spiritualität werden die Patienten über ihr Leben insgesamt befragt, um religiöse oder spirituelle Bedürfnisse oder Bedenken wegen der Behandlung zu ermitteln. Die Fragen können sich auf den Glauben und das Glaubenssystem des Einzelnen beziehen (z.B. „Was gibt Ihrem Leben einen Sinn?“) und darauf, welche Rolle dies in ihrem täglichen Leben spielt (z.B. ob sie einer Gemeinschaft angehören oder an Zeremonien teilnehmen) und ob sie möchten, dass einige dieser Themen von einer Fachkraft behandelt werden (Borneman et al. 2010; Frick et al. 2006).

Eine professionellere Herangehensweise an die Frage nach den spirituellen/religiösen Bedürfnissen und Nöten der Patienten besteht in einer eingehenden spirituellen Analyse, die häufig eine zusätzliche intensive Ausbildung erfordert, die von einer Klinisch-Pastoralen Ausbildungsinstitution überwacht wird. Ein typisches spirituelles Assessment hat das Ziel, eine gute Beziehung zum Patienten aufzubauen, um ein umfassendes Verständnis seiner spirituellen Bedürfnisse und/oder Nöte zu erlangen, das dann mit dem Behandlungsteam bei der Entwicklung eines Betreuungsplans diskutiert wird. Hodge (2013) betont, wie wichtig es ist, spirituelle und religiöse Fragen in die Routinebeurteilung eines Patienten einzubeziehen, auch wenn diese Fragen zu diesem Zeitpunkt nicht im Mittelpunkt der medizinischen Versorgung stehen. Andere schlagen vor, dass ein Screening von religiösen/spirituellen Problemen auch deren Zusammenhang mit psychischen Problemen, Beziehungsproblemen oder schwerwiegenden Gesundheitsproblemen offenlegen könnte (Dein 2013; Pargament & Saunders 2007).

Spirituelle Behandlungspläne und Interventionen

Mit einem klaren Bild über die hilfsbedürftigen Patienten (einschließlich körperlicher, mentaler, sozialer und spiritueller Diagnose) werden die Kontextvariablen des Behandlungsplans vom Gesundheitsteam vereinbart, abhängig von den aktuellen Anliegen der Patientin, der Intensität und Komplexität der spirituellen Notlage, den Ressourcen zur Bewältigung, den Behandlungspräferenzen und der Bereitschaft zur Zusammenarbeit mit dem Team. Dieses Team kann aus einer spirituellen Fachkraft, einer spirituellen Beraterin, aus Geistlichen, Spezialisten für Geist und Körper, Krankenschwestern und Sozialarbeiterinnen bestehen.

Dann wird ein Plan für die spirituelle Betreuung erstellt. Ziel ist, spirituelles Wohlbefinden, Wachstum und die Beziehungen des Patienten zu fördern. Dazu werden spirituelle Maßnahmen gesucht, so dass die Fachkräfte sie dann einleiten können:

- Selbsthilfemaßnahmen, einschließlich Meditation, Yoga, Gebet, Visualisierung (Barrera et al. 2012), sakrale oder inspirierende Lektüre und Bibliographie (Dyer & Hagedorn 2013), die Führung eines Tagebuchs, Zeichnen/Skizzieren/Malen,

Bewegung, therapeutischer Einsatz von Kunst oder Musik nach dem Geschmack des Patienten (Puchalski & Ferrell 2010) und Maßnahmen, die Person zu würdigen (Chochinov 2002);

- die religiöse oder spirituelle Identität durch Selbsterforschung, Rituale und Beziehungen zu einer Glaubens- oder spirituellen Gemeinschaft neu beleben;
- Sinnorientierte Gruppentherapie, in der Patienten von ihrer Sinnsuche sprechen, sie erforschen, reflektieren und voneinander lernen, während sie mit einer Krankheit oder Krankheiten konfrontiert sind (Chochinov & Breitbart 2009);
- Diskussionen über spezifische Themen wie Glaube, Ziel und Sinn (Pargament & Saunders 2007);
- Geistig-körperliche Interventionen wie geführte Visualisierung, Lebensläufe zur Bewältigung chronischer Krankheiten (Nichols & Hunt 2011), Entspannung, Atemübungen und Öko-Therapie (Puchalski 2006);
- Humanistische Ansätze mit personenzentrierten therapeutischen Techniken mitfühlender Präsenz, reflektierendes Zuhörens, des Erkennens der Fähigkeit der eigenen Selbstverwirklichung und der Stärken der Patienten, der bedingungslosen positiven Wertschätzung und der Akzeptanz der Schwächen der Patienten, der Schuldgefühle oder starker selbstzerstörerischer Emotionen, der Nutzung der Stille oder des empathischen Verständnisses des Patienten (Rogers et al. 2013).

In Anbetracht des Drucks, unter dem medizinisches Personal steht – Überlastung durch Patienten, lange Wartelisten, die tägliche Papierflut, Schwierigkeiten in eigenen persönlichen Angelegenheiten (körperlich, spirituell oder in Beziehungen), dem Unbehagen darüber, sich nach Glauben und Spiritualität zu erkundigen oder darauf hinzuarbeiten – könnten Ärzte und anderes Fachpersonal es als Zumutung empfinden (und manchmal sogar entmutigt sein), spirituelle Betreuung in ihre tägliche Arbeit mit aufzunehmen. Aber auch wenn ein gut organisiertes, strukturiertes, schrittweises spirituelles Betreuungsangebot nicht immer möglich ist oder in manchen Umgebungen eher zur Verfügung steht als in anderen, so ist es doch ein Ideal und sollte in die langfristigen Pläne der Gesundheitsversorgung aufgenommen werden.

Auch wenn es Zeit und Raum in Anspruch nimmt, erweist sich die Erforschung der Wirksamkeit von spirituellen Interventionen in der Behandlung und im Wohlbefinden der Patienten als lohnenswert. Denn das Ziel der Gesundheitsversorgung ist die Förderung der Gesundheit und des Wohlbefindens des Einzelnen.

Wie spirituelle/religiöse Interventionen sich auf Heilung und Wohlbefinden auswirken

Forschungen über spirituelle Betreuung in Krankenhäusern und in der medizinischen Versorgung berichten in der Regel von positiven Ergebnissen. Zuvor ist es wichtig zu bemerken, dass die Ergebnisse, die mit der Implementierung spiritueller/religiöser Interventionen in die Psychotherapie verbunden sind, sehr vielversprechend sind, jedoch außerhalb des Rahmens dieses Artikels liegen. Auf den ersten Blick gibt es zunehmende Belege für eine positive Beziehung zwischen Spiritualität/Religiosität und

körperlicher/seelischer Gesundheit, wie z.B. die Förderung gesunder Gewohnheiten, die Erhöhung der Lebenserwartung und des allgemeinen Wohlbefindens, der Aufbau sinnvoller Beziehungen zu sich selbst, zu anderen und zur Gemeinschaft als positive Bewältigungsmechanismen und die Schaffung einer Identität oder eines Systems, um Sinn zu finden. Es wurden aber auch negative Auswirkungen festgestellt, darunter ein erhöhtes Suizidrisiko, Depressionen, erhöhte Sterblichkeit, das Risiko eines Schlaganfalls und einer Herzerkrankung sowie der Verlust von unmittelbarer Begegnung und Missbrauch von Drogen (Koenig et al. 2001).

Bei genauerer Betrachtung schlagen Ellison und Levin (1998) sechs Mechanismen vor, um die religiöse/spirituelle Betreuung zu beschreiben, die Patienten in Zeiten der Krankheit als hilfreich empfinden könnten. Dazu gehören:

- Richtlinien für einen gesunden Lebensstil und hilfreiche Verhaltensweisen (z. B. Verbot von Drogenmissbrauch, Alkohol oder Tabak);
- das Angebot schützender gesellschaftlicher Ressourcen, die Unterstützung, Fürsorge und eine gemeinschaftliche Identität in einem gemeinsamen Sinnsystem bieten (Krause 2010; Law & Sbarra 2009);
- die Förderung psychologische Ressourcen wie positives Selbstwertgefühl durch Bestätigung und Akzeptanz seitens der Mitglieder religiöser/spiritueller Netzwerke (Peltzer & Koenig 2005);
- die Bereitstellung positiver Bewältigungsstrategien und Ressourcen angesichts von Stress, Trauma oder Krankheit durch Symbole, Erzählungen, Rituale, Gebete und das Lesen von Schriften, um dem Erleben Sinn und Bedeutung zu verleihen (Pargament 1997);
- die Anregung positiver Gefühle, einschließlich Vergebung, Mitgefühl für sich selbst, Liebe und Hoffnung (Worthington 2008), und
- zusätzlich gibt es transzendente Wirkungen, die oft mit der Heilkraft supra-empirischer Dimensionen (z.B. Bioenergie) in Verbindung gebracht werden, für die es jedoch keine eindeutigen Beweise gibt.

Seybold (2007) schlägt einen biologisch/physiologischen Weg vor, diese Zusammenhänge zu beschreiben: Bei spirituellen/religiösen Aktivitäten gebe es vielversprechende Hinweise auf eine erhöhte Aktivität des endokrinen, immunologischen, autonomen und zentralen Nervensystems, was sich wiederum darauf auswirkt, wie der Körper auf Krankheiten und Gebrechen reagiert.

Leider sind nicht aber alle Ergebnisse positiv. Es gibt auch negative religiöse Bewältigungsstrategien und spirituelle Kämpfe, die Konflikte, Zweifel an der Beziehung zu Gott oder am Glauben angesichts lebensverändernder Traumata oder des Todes zum Ausdruck bringen (z. B. das Gefühl, von Gott verlassen oder bestraft zu werden), die mit negativen psychischen, sozialen und körperlichen Folgen wie Depression, Hoffnungslosigkeit, Trennungsangst, geringerer Lebenszufriedenheit und geringerem Wohlbefinden verbunden sind (Pargament 1997; Abu-Raiya et al. 2010).

Es kann sein, dass ein Patient selbst nicht weiß, wie er seine spirituellen/religiösen Ressourcen zur Bewältigung des Alltags und für sein Verhalten einsetzt. Daher können die Ergebnisse in beide Richtungen gehen. Wenn jedoch die Sorgen oder Nöte

eines Patienten von einer Fachkraft für spirituelle/religiöse Angelegenheiten im Rahmen der Gesundheitsversorgung behandelt werden, ist es sehr wahrscheinlich, dass eine positive Auswirkung gemessen werden kann, in Übereinstimmung mit anderen Studien, die auf folgende Vorteile hinweisen:

- die Verlängerung der Lebensdauer und der Lebenserwartung von älteren Menschen und Krebspatienten;
- Senkung des Blutdrucks;
- Verringerung des Cholesterinspiegels und der Schmerzen bei chronischen Krankheiten und
- geringere Sterblichkeitsrate nach Herzoperationen und koronaren Herzkrankheiten (Swinton & Pattison 2010; Chatters 2000; Koenig et al. 2001).

Vielversprechende Fortschritte für spirituelle Begleitung im Gesundheitswesen

In diesem Aufsatz wurde ein ideales Bild der spirituellen Begleitung in Krankenhäusern und im Gesundheitswesen gezeichnet. Die Erfahrung deutet aber darauf hin, dass dies in der Praxis so kaum vorkommt und im Gesundheitswesen immer noch auf viele Vorurteile stößt.

Weltweit ist die Frage nach den Richtlinien und nach der Ausbildung von Fachleuten für spirituelle Begleitung immer noch eine große Herausforderung für Regierungen und Gesundheitsinstitutionen. Wie an anderer Stelle diskutiert worden ist, stellen die Beauftragung von Fachkräften für spirituelle Begleitung, Verhaltensregeln und deren Grenzen, Kenntnisse und Kompetenzen bei solchen Diensten sowie Fragen der Ausbildung und Akkreditierung immer noch eine große Hürde dar, um entsprechende Dienste in das Gesundheitssystem zu integrieren. Mit anderen Worten, spirituelle Begleitung ist im Gesundheitssystem immer noch nicht ganz angekommen. Sie ist immer noch auf der Suche nach einer Basis. Sie könnte gefunden werden, wenn man sich dabei nicht verstrickt in Auseinandersetzungen wie:

- die alten Konflikte zwischen Religion und Wissenschaft;
- die Bemühungen, Spiritualität aus der wissenschaftlichen Forschung, aus Praxis und Behandlung zu verbannen;
- die Machtdynamik zwischen Ärzten und anderen Fachkräften im Gesundheitswesen;
- die Bestrebungen, die spirituelle Begleitung zu kontrollieren oder eine Macht über sie auszuüben, die ihre Eigenheiten außer Kraft setzt;
- die Kritik, dass spirituelle Betreuende keinen eigenen Berufsbereich verdienen neben anderen Berufen wie Psychologie, Seelsorge, Krankenpflege oder Sozialarbeit.

Die Auseinandersetzung über die Rolle spiritueller und religiöser Begleitung in Krankenhäusern und im Gesundheitswesen erfordert grundsätzliche, professionelle und interdisziplinäre Klarheit. Dies ist ein langfristiges Projekt, wie Cobb, Rumbold und Puchalski (2012) vorschlagen, mit Gesprächen über die oben genannten Themen und

über eine wissenschaftliche Basis für eine fundierte theoretische und professionelle Einstellung.

Die Gespräche sollten bei uns selbst beginnen: Klärung unserer eigenen spirituellen und religiösen Haltungen, Überzeugungen, Werte, Ziele oder Verhaltensnormen. Wie wirken diese auf die Patienten? Machen wir sie nervös, ängstlich, unbehaglich, verärgert, voreingenommen, zufrieden, friedlich oder sogar stolz? Wir selbst haben die Verpflichtung, zu forschen, zu verstehen, zu heilen und Fürsorge zu üben. Die Pflege unserer eigenen Spiritualität und/oder unseres Glaubens könnte Teil unseres eigenen Wachstums sein und unser Wohlbefinden und unsere Art und Weise, als Fachkraft im Gesundheitswesen ganzheitlicher zu werden, fördern.

Die Gespräche sollten über uns selbst hinausgehen und sich auf Folgendes konzentrieren: Wie wenig wir bisher wissen, was die Forschung zum Thema sagt und was wir in der Praxis gelernt haben und welches die Faktoren sind, die direkten Einfluss auf die Sorge um sich selbst, die Heilung und das Wohlbefühl der Patienten haben. Es ist unsere berufliche Verpflichtung, Patienten und die, die sie betreuen, vor unserem eigenen Schaden, unserer Unwissenheit oder Inkompetenz zu schützen, aber auch als ganze Berufsgruppe die Hand auszustrecken und jene Aspekte unseres Wachstums zu teilen, die für andere hilfreich sein können.

Die Gespräche sollten anderen einbeziehen, um mit Patienten und anderen Fachkräften des Gesundheitswesens zu kommunizieren und mit ihnen zusammenzuarbeiten, um jeden einzelnen Teil ihrer menschlichen Erfahrung zu verstehen, ohne sie auf körperliche oder festgelegte Begriffe von Heilung, Wohlbefinden und Gesundheitsversorgung zu reduzieren.

Solche Fortschritte sind möglich, wenn Heilung möglich ist; und Heilung ist möglich, wenn wir ein Teil davon werden.

Literaturnachweise

- Abu-Raiya, H., K.I. Pargament & A. Mahoney. 2010. „Examining Coping Methods with Stressful Interpersonal Events Experienced by Muslims Living in the United States Following the 9/11 Attacks.“ *Psychology of Religion and Spirituality* 3, pp. 1-14. DOI: 10.1037/a0020034.
- APA (American Psychiatric Association). 1994. *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (4th edition). Washington, DC: APA.
- Barrera, T.L., D. Zeno, C.R.A.L. Bush, C.R. Barber & M.A. Stanley. 2012. „Integrating Religion and Spirituality into Treatment for Late-Life Anxiety: Three Case Studies.“ *Cognitive and Behavioural Practice* 19, pp. 346-358.
- Beauchamp, T. L. & J.F. Childress. 2013. *Principles of Biomedical Ethics*, 7th edition. New York: Oxford University Press.
- Benson, P.L. 2004. „Emerging Themes in Research on Adolescent Spiritual and Religious Development.“ *Applied Developmental Sciences* 8, pp. 47-50.
- Borneman, T., B. Ferrell, S. Otis-Green, P. Baird & C. Puchalski. 2010. „Evaluation of the FICA Tool for Spiritual Assessment.“ *Journal of Pain and Symptom Management* 40(2), pp. 163-173.
- Burns, C.R. 1995. „Colonial North America and Nineteenth-Century United States.“ In *Encyclopedia of Bioethics*, Vol. 3, edited by W.T. Reich, pp. 1610-1615. New York: Simon & Shuster.

- Chatters, L.M. 2000. „Religion and Health: Public Health Research and Practice.“ *Annual Review of Public Health* 21, pp. 335-367.
- Chochinov, H.M. 2002. „Dignity-Conserving Care – A New Model for Palliative Care: Helping the Patient Feel Valued.“ *Journal of the American Medical Association* 287(17), pp. 253-260.
- Chochinov, H.M. & W. Breitbart. 2009. *Handbook of Psychiatry in Palliative Medicine*. New York: Oxford University Press.
- Cobb, M. 2005. *The Hospital Chaplain's Handbook: A Guide for Good Practice*. Norwich: Canterbury Press.
- Cobb, M., C.M. Puchalski & B. Rumbold. 2012. *Oxford Textbook of Spirituality in Healthcare*. Oxford: Oxford University Press.
- Cohen, C.B., et al. 2000. „Prayer as Therapy: A Challenge to Both Religious Belief and Professional Ethics.“ *Hastings Center Report* 30(3), pp. 2-9.
- Cohen, C.B., et al. 2001. „Walking a Fine Line: Physician Inquiries into Patients' Religious and Spiritual Beliefs.“ *Hastings Center Report* 31(5), pp. 29–39.
- Como, J.M. 2007. „A Literature Review Related to Spiritual Health and Health Outcomes.“ *Holistic Nursing Practice* 21, pp. 224-236.
- Coward, H.G. 1999. *A Cross-Cultural Dialogue on Health Care Ethics*. Waterloo, Ontario: Wilfrid Laurier University Press.
- Dein, S. 2013. „Religion, Spirituality, Depression, and Anxiety: Theory, Research, and Practice.“ In *APA Handbook of Psychology, Religion, and Spirituality. Vol. 2: An Applied Psychology of Religion and Spirituality*, edited by K.I. Pargament, pp. 241-255. DOI: 10.1037/14046-012.
- Deuraseh, N. 2006. „Health and Medicine in the Islamic Tradition Based on the Book of Medicine (Kitab Al-Tibb) of Sahih Al-Bukhari.“ *Journal of the International Society for the History of Islamic Medicine* 5(9), pp. 2-14. <https://www.ishim.net/ishimj/910/vol5%20No9.htm> (Zugriff 6. März 2021).
- Duffy, J. 1979. *The Healers: A History of American Medicine*. Urbana, IL.: University of Illinois Press.
- Dyer, J.E.T. & W.B. Hagedorn. 2013. „Navigating Bereavement with Spirituality-Based Interventions: Implications for Non-Faith-Based Counselors.“ *Counseling and Values* 58, pp. 69-84. DOI: 10.1002/j.2161-007X.2013.00026.x.
- Dyrbye, L.N., T.D. Shanafelt, C.A. Sinsky, P.F. Cipriano, J. Bhatt, et al. 2017. „Burnout among Health Care Professionals: A Call to Explore and Address this Underrecognized Threat to Safe, High-Quality Care.“ *NAM (National Academy of Medicine) Perspectives*. DOI: 10.31478/201707b.
- Ellison, C. 1983. „Spiritual Well-Being: Conceptualization and Measurement.“ *Journal of Psychology and Theology* 11, pp. 330-340.
- Ellison, C.G. & Levin, J.S. 1998. „The Religion-Health Connection: Evidence, Theory, and Future Directions.“ *Health Education and Behaviour* 25, pp. 700-720.
- Engel, G.L. 1977. „The Need for a New Medical Model: A Challenge for Biomedicine.“ *Science* 196(4286), pp. 129–136.
- Entralgo, P.L. 1995. „Professional-Patient Relationships: Historical Perspectives.“ In *Encyclopedia of Bioethics*, Vol. 4, edited by W.T. Reich, pp. 2076-2084. New York: Simon & Shuster.
- Erşahin, Z. 2013. „The Elephant in the Room: Implications of the Ongoing Conflict between Religion and Science and what Pluralism Offers Working with the Invisible.“ *Counselling Psychology Review* 28(2), pp. 39-52.
- Farbowitz, M.F. 1994. „The Responsibility of the Jewish Physician in Jewish Law.“ *The Pharos* 57(2), pp. 28-33.
- Fisher, J.W. 1998. *Spiritual Health: Its Nature and Place in the School Curriculum* (PhD thesis, University of Melbourne). <http://cat.lib.unimelb.edu.au/record=b2396060> (Zugriff 15. März 2021).

- Fisher, J.W. 2010. „Development and Application of a Spiritual Well-Being Questionnaire Called SHALOM.“ *Religions* 1, pp. 105-121.
- Flannery, T. 2010. *Here on Earth: An Argument for Hope*. Melbourne: Text Publishing.
- Frick, E., C. Riedner, M. Fegg, S. Hauf & G.D. Borasio. 2006. „A Clinical Interview Assessing Cancer Patients’ Spiritual Needs and Preferences.“ *European Journal of Cancer Care* 15, pp. 238-243.
- GMC (General Medical Council). 2008. *Consent: Patients and Doctors Making Decisions Together*. London: GMC.
- Gilbert, P. & M. Parkes. 2011. „Faith in One City: Exploring Religion, Spirituality and Mental Wellbeing in Urban UK.“ *Ethnicity and Inequalities in Health and Social Care* 4(1), pp. 16-27.
- Gordon, J.S. 1988. *Holistic Medicine*. New York: Chelsea House Publishers.
- Halmos, P. 1965. *The Faith of the Counsellors*. London: Constable.
- HCCVI (Healthcare Chaplaincy Council of Victoria). 2009. *Capabilities Framework for Pastoral Care and Chaplaincy*. Abbotsford: HCCCV Inc.
- Hodge, D.R. 2013. „Assessing spirituality and religion in the context of counselling and psychotherapy.“ In *APA Handbook of Psychology, Religion, and Spirituality. Vol. 2: An Applied Psychology of Religion and Spirituality*, edited by K.I. Pargament, pp. 93-123. DOI: 10.1037/14046-005.
- Jones, W.H.S. (translator) 1968. *Hippocrates: Collected Works, Vol. I*. Cambridge: Harvard University Press. <https://daedalus.umkc.edu/sandbox/dh/HippocratesLoeb1/index.html> (Zugriff 6. März 2021).
- Kernohan, W.G., M. Waldron, C. McAfee, B. Cochrane & F. Hasson. 2007. „An Evidence Base for a Palliative Care Chaplaincy Service in Northern Ireland.“ *Palliative Medicine* 21(6), p. 519.
- King, D.E., et al. 1992. „Physician Attitudes about Faith Healing.“ *Journal of Family Practice* 35, pp. 158-162.
- Koenig, H.G., M.E. McCullough & D.B. Larson. 2001. *Handbook of Religion and Health*. New York: Oxford University Press.
- Koenig, H.G. 2003. „Health Care and Faith Communities.“ *Journal of General Internal Medicine* 18, pp. 962-963.
- Krause, N. 2010. „The Social Milieu of the Church and Religious Coping Responses: A Longitudinal Investigation of Older Whites and Older Blacks.“ *International Journal for the Psychology of Religion* 20(2), pp. 109-129.
- Kuebler, K.K., M.P. Davis & C. Moore. 2005. *Palliative Practices: An Interdisciplinary Approach*. St. Louis, MO: Mosby.
- Lartey, E. 1997. In *Living Color: An Intercultural Approach to Pastoral Care and Counselling*. London: Cassell.
- Law, R.W. & D.A. Sbarra. 2009. „The Effects of Church Attendance and Marital Status on the Longitudinal Trajectories of Depressed Mood among Older Adults.“ *Journal of Aging and Health* 21(6), pp. 803-823.
- Maugans, T.A. & W.C. Wadland. 1991. „Religion and Family Medicine: A Survey of Physicians and Patients.“ *Journal of Family Practice* 32, pp. 210-213.
- Myers-Shirk, S.E. 2000. „‘To be Fully Human’: US Protestant Psychotherapeutic Culture and the Subversion of the Domestic Ideal, 1945-1965.“ *Journal of Women’s History* 12(1), pp. 112–136.
- NCCN (National Comprehensive Cancer Network). 2010. *NCCN Guidelines for Supportive Care: Distress Management*. https://www.nccn.org/professionals/physician_gls/default.aspx#supportive (Zugriff 22. Mai 2020).
- NHS Scotland. 2002. „Spiritual Care in NHS Scotland: Guidelines on Chaplaincy and Spiritual Care in the NHS in Scotland“. *NHS Health Department Letter 76*. Edinburgh: Scottish Executive Health Department.

- NICE (National Institute for Health and Clinical Excellence). 2004. *Improving supportive and palliative care for adults with cancer*. <https://guidance.nice.org.uk/CSGSP> (Zugriff 23. Mai 2020).
- Nichols, L.M. & B. Hunt. 2011. „The Significance of Spirituality for Individuals with Chronic Illness: Implications for Mental Health Counseling.“ *Journal of Mental Health Counseling* 33(1), pp. 51-66.
- Pargament, K.I. 1997. *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice*. New York: Guilford Press.
- Pargament, K.I., & S.M. Saunders. 2007. „Introduction to the Special Issue on Spirituality and Psychotherapy.“ *Journal of Clinical Psychology* 63, pp. 903-907. DOI: 10.1002/jclp.20405.
- Peltzer, K., & H.G. Koenig. 2005. „Religion, Psychology and Health.“ *Journal of Psychology in Africa* 15, pp. 53-64.
- Porter, R. 1997. *The Greatest Benefit to Mankind: A Medical History of Humanity*. New York: W.W. Norton & Co.
- Puchalski, C. 2006. „Spiritual Assessment in Clinical Practice.“ *Psychiatric Annals* 36(3), pp. 150-155.
- Puchalski, C. M., B. Ferrell, R. Virani, S. OtisGreen, P. Baird, J. Bull, et al. 2009. „Improving the Quality of Spiritual Care as a Dimension of Palliative Care: The Report of the Consensus Conference.“ *Journal of Palliative Medicine* 12(10), pp. 885-904.
- Puchalski, C. M., & B. Ferrell. 2010. *Making Health Care Whole: Integrating Spirituality into Patient Care*. West Conshohocken: Templeton Press.
- Rahman, F. 1987. *Health and Medicine in the Islamic Tradition*. New York: Crossroad Publishing.
- Remen, R.N. 1997. *Kitchen Table Wisdom: Stories that Heal*. New York: Riverhead Books.
- Rogers, C.R., H.C. Lyon & R. Tausch. 2013. *On Becoming an Effective Teacher: Person-Centered Teaching, Psychology, Philosophy, and Dialogues with Carl R. Rogers and Harold Lyon*. London: Routledge.
- Rumbold, B. 2013. „Spiritual Assessment and Health Care Chaplaincy.“ *Christian Bioethics* 19(3), pp. 251-269.
- Rumbold, B. 2007. „A Review of Spiritual Assessment in Health Care Practice.“ *Medical Journal of Australia* 186, pp. 60-62.
- Seybold, K.S. 2007. „Physiological Mechanisms Involved in Religiosity/Spirituality and Health.“ *Journal of Behavioral Medicine* 30, pp. 303-309.
- Sulmasy, D.P. 2007. *The Rebirth of the Clinic: An Introduction to Spirituality in Health Care*. Washington DC: Georgetown Univ. Press.
- Swinton, J. 2007. „Researching Spirituality and Mental Health: A Perspective from the Research.“ In *Spirituality, Values and Mental Health: Jewels for the Journey*, edited by M.E. Coyte, P. Gilbert & V. Nicholls, pp. 292-305. London: Jessica Kingsley Publishers.
- Swinton, J. 2012. „Healthcare Spirituality: A Question of Knowledge.“ In *Oxford Textbook of Spirituality in Healthcare*, edited by M. Cobb, C. Puchalski & B. Rumbold, pp. 99-104. Oxford: Oxford University Press.
- Swinton, J., & S. Pattison. 2010. „Moving Beyond Clarity: Towards a Thin, Vague, and Useful Understanding of Spirituality in Nursing Care.“ *Nursing Philosophy* 11(4), pp. 226-237.
- Tillich, P. 1967. *Life and the Spirit: History and the Kingdom of God (Systematic Theology, Vol. 3)*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Villanova, A. 1977. „On the Precautions that Physicians Must Observe.“ In *Ethics in Medicine: Historical Perspectives and Contemporary Concerns*, edited by S.J. Reiser, A.J. Dyck & W.J. Curran, pp. 12-15. Cambridge: M.I.T. Press
- Waaijman, K. 2002. *Spirituality: Forms, Foundations, Methods*. Leuven, Paris u.a.: Peeters.
- WHO (World Health Organization). 1984. *Health Promotion: A Discussion Document on the Concept and Principles: Summary Report of the Working Group on Concept and Principles of*

Health Promotion, Copenhagen, 9-13 July 1984. Copenhagen: WHO Regional Office for Europe.

WHO (World Health Organization). 2018. *Key Learning on Health in All Policies Implementation from Around the World: Information Brochure.* Geneva: WHO.

Worthington, E.L. 2008. *Dimensions of Forgiveness: Psychological Research and Theological Perspectives.* Radnor, PA: Templeton Foundation Press.

Kapitel 5

Schwierige Einübung in menschliche Vielfalt:

Unverständnis und Verletzungen in Bildung und Seelsorge

Kathleen J. Greider

USA

In diesem Aufsatz verwende ich eine praktisch-theologische Methodik, um einem Paradoxon in interreligiösen und anderen interkulturellen Beziehungen nachzugehen: Unsere aufrichtigen Bemühungen um konstruktive Kommunikation über unsere Unterschiede hinweg bringen uns einander näher – sie führen uns aber auch an einige unüberwindbare Gräben zwischen uns. Ich möchte mich dabei insbesondere an Menschen wenden, die in *Seelsorge* und *Bildung* arbeiten und die sich in verschiedenen Bereichen rund um den Globus um die Förderung interreligiöser und interkultureller Beziehungen bemühen. In Anbetracht des multinationalen Umfangs dieses Bandes und seiner Leserinnen und Leser bin ich mir bewusst, dass dies ein verwirrend breiter Kontext ist, besonders wenn man bedenkt, dass interreligiöse Kommunikation in manchen Feldern kontrovers, ja sogar umstritten und gefährlich bleibt. Ich werde mich daher auf Menschen in den Bereichen Bildung und Seelsorge konzentrieren, in denen die Vielfalt der Spiritualität und der Religionen besonders sichtbar ist und zugleich auch positiv eingeschätzt wird, zum Beispiel: Seelsorgerinnen und Seelsorger in ihren vielen unterschiedlichen Arbeitsbereichen, Religionslehrerinnen in unterschiedlichen Schulformen, Beraterinnen, die sich um das spirituelle und religiöse Leben ihrer Klienten kümmern, Personen in Ausbildung und Supervision und Lehrende an Hochschulen und anderen Bildungseinrichtungen. Also diejenigen, die andere auf den Dienst in multireligiösen Kontexten vorbereiten, damit diese spirituell und religiös dafür Grundlagen entwickeln.

Es gibt viele Möglichkeiten, wie Interkulturalität in Bildung und Seelsorge uns näher zusammenbringen kann. Mein Ziel in diesem Aufsatz aber ist es zu zeigen, dass intensives Zuhören und Empathie uns zu zwei *schwierigen* Lernpunkten führen, die wir hinsichtlich menschlicher Vielfalt lernen müssen. Erstens: Aufgrund von Unterschieden in der Sprache ist *Unverständnis* ein unvermeidlicher Aspekt der interkulturellen Kommunikation. Zweitens, und das ist noch schwieriger: Weil Menschen verschiedene Arten von Verletzung weltweit und historisch erfahren haben und diese immerzu gegenwärtig sind, sind *Verletzungen* ein unvermeidlicher Aspekt interkultureller Kommunikation. Wir müssen also lernen – und können es zum Glück auch –, mit Unverständnis und Verletzungen umzugehen, die trotz aller wohlmeinenden interkulturellen Bemühungen vorhanden sind.

Um diesem Ziel näher zu kommen, besteht der Aufsatz aus drei Teilen: Einem Eintauchen in die kaleidoskopische Realität der menschlichen Vielfalt, die alle interreligiösen und interkulturellen Beziehungen komplex macht; einer kurzen Beschreibung der praktisch-theologischen Methode, die der Analyse der folgenden Fallstudie zugrunde liegt; und einer Analyse der Dynamik von Unverständnis und Verletzung in der interreligiösen und interkulturellen Bildung und Seelsorge, die wir nicht vermeiden können.

Menschliche (auch religiöse) Vielfalt

In den letzten Jahrzehnten haben Wissenschaftlerinnen und Praktiker gleichermaßen überzeugend gezeigt, dass die Singularität der persönlichen und sozialen Identität ein Trugbild ist. Vielmehr fordern sie uns dazu auf, über die Vorstellung der Identität des Einzelnen hinaus die angeborene Vielfalt unserer persönlichen und sozialen Identitäten anzuerkennen und uns auf die Intersektionalität (Crenshaw 1991) der vielfältigen Aspekte dessen, was wir und unsere Gemeinschaften sind, zu konzentrieren. Ich gehe also davon aus, dass es hier eine grundsätzliche Übereinstimmung in dieser Frage gibt. Gleichzeitig befindet sich die Anerkennung der menschlichen Vielfalt in einem Anfangsstadium. Auch meine Behauptung, dass Unverständnis und Verletzung nicht vermieden werden können, hängen mit den Verwirrungen der menschlichen Vielfalt zusammen – und diese Sicht ist eine fortgeschrittene Fähigkeit. Daher biete ich einige kursorische Beobachtungen an.

Jeder Mensch ist nicht eine ‚Sache‘, sondern ein Kaleidoskop von Vielfalt. Jeder von uns besteht aus einer komplexen und sich ständig verändernden Verflechtung von persönlichen und sozialen Erfahrungen: Verschiedene Umgebungen und Gemeinschaften, Beziehungen, Fähigkeiten und Grenzen, Neigungen, Geschichten und andere Aspekte der Wirklichkeit, die wir sind und denen wir begegnen. Die Realitäten, denen wir begegnen, sind aktuell, aber ebenso historisch – weitergegeben durch die DNA, die Erinnerung und das Erzählen von Geschichten durch die Generationen, die vor uns waren. Vom Moment unserer Empfängnis an tragen wir bis zu unserem Lebensende die Reste unserer Vorfahren in uns. Während wir wachsen, tragen wir unmittelbar alles in uns, was wir einmal waren. Da wir von anderen Personen innerhalb und außerhalb unserer engsten Beziehungskreise beeinflusst werden, tragen wir die Ergebnisse der Vielfalt der anderen in uns. Unsere soziokulturelle Verortung – Alter, Nationalität, Sprache(n), Geschlecht, Rasse, ethnische Zugehörigkeit, sexuelle Orientierung, Beziehungsstatus und Bildung – kann nicht abgesondert werden und ist nicht unveränderlich, sondern entwickelt sich auf eine verflochtene Weise. Ein Aspekt der sozialen Umgebung, der oft zu wenig betont wird, aber offensichtlich von großer Bedeutung für uns ist, ist die religiöse Verortung (Greider 2015): In Bildung und

Beratung arbeiten wir mit Personen, die äußerst vielfältige und spezifische Umgebungen innerhalb – und jenseits – religiöser und spiritueller Traditionen in sich tragen.¹

Unsere komplexer werdenden sozialen Umgebungen sind offensichtlich mit vielen Aspekten unserer persönlichen Entwicklungen verbunden: Körperformen und Fähigkeiten, verschiedene Arten von Intelligenz, angeborene Persönlichkeitsmerkmale, Veränderungen, die sich durch verschiedene formale und informelle Bildungswege entwickelt haben, Beziehungspräferenzen und Beziehungsgeschichten und vieles mehr. Unsere Autobiografien – das Selbst, die Familien, die Gemeinschaften – haben eine lineare Dimension, sind aber ebenso eine vielschichtige Spirale. Ziemlich früh in unserem Leben ähneln all diese Verflechtungen eher einem Garnknäuel oder einer Zickzackspirale als einem schönen geflochtenen Zopf.

Diese ineinandergreifenden Erfahrungen sind natürlich sowohl konstruktiv als auch destruktiv. Dieser Punkt ist für den Rest unserer Überlegungen von entscheidender Bedeutung: Neben Glück und Liebe werden wir schon im Mutterleib von der Machtdynamik der menschlichen Erfahrung, also den negativen und verletzenden Kräften in und außerhalb unserer selbst beeinflusst. Von unseren prägarbarsten Jahren an besteht eine wichtige Lebensaufgabe darin zu lernen, inmitten von Leiden zu leben. Manches Leiden ist existenziell vorgegeben – verheerende Naturereignisse sind vielleicht das beste Beispiel dafür. Doch der größte Teil unseres Leidens, selbst das existentielle, wird durch den Schaden, den Menschen anrichten, verschlimmert oder verursacht: an uns selbst und an anderen, an der Umwelt und am Beziehungsgefüge (unbeabsichtigt, aber auch absichtlich). Diese Formen des Schadens verflechten sich und fressen sich weiter, so dass der gewöhnliche Machtmissbrauch in zwischenmenschlichen Beziehungen nicht von sozio-historischem Machtmissbrauch getrennt ist. Patriarchat und Frauenfeindlichkeit sind untrennbar mit der Gewalt von Männern gegen Frauen und Kinder verbunden, einschließlich derer in den eigenen Familien. Rund um den Globus und in der Geschichte verändern sich Rassismus und Kolonialismus zu endlosen Formen von Völkermord und täglichen Hassverbrechen. Krankheit kann auf Umweltzerstörung zurückgeführt werden. Der Wert von Globalisierung und Kapitalismus für eine Minderheit nährt sich aus dem Leben einer Mehrheit, die durch unzureichende Gesundheitsversorgung, geringen Verdienst und kostspielige Unterkünfte und Lebensmittel verarmt. Dies sind nur einige Beispiele für die vielschichtige Natur einer zerstörerischen Wirklichkeit. Obwohl sie offensichtlich ist,

¹ Meiner Erfahrung nach haben Personen, die *nicht* religiös sind, eine Stellung – einen Ort – in Beziehung zur Religion, das heißt, sie befinden sich außerhalb der Religion. Diejenigen, die sich selbst als Atheisten oder Agnostiker oder als „spirituell, aber nicht religiös“ beschreiben, verorten sich selbst außerhalb der Religion. Mehr noch, diese Verortung in Bezug auf die Religion kann für sie ein sehr wichtiger Aspekt ihrer Lebensgeschichte sein und braucht daher unsere Aufmerksamkeit und Fürsorge. Solche Personen verkörpern immer häufiger Aspekte der religiösen Vielfalt und viele von uns begegnen ihnen immer häufiger in Seelsorge und Bildung. Es würde den Rahmen dieses Aufsatzes sprengen, meine Ansichten in Bezug auf diese Personen genauer zu erläutern. Ich habe sie jedoch als einen zunehmenden Aspekt der religiösen Vielfalt und als Personen im Blick, denen wir Anerkennung und Ansprechbarkeit schulden.

macht uns ihre komplexe Vielschichtigkeit chronisch anfällig für Verleugnung, Verharmlosung und Vergesslichkeit.

Wenn wir uns der Vielfalt zuwenden, die im Mittelpunkt dieses Aufsatzes steht – der menschlichen Vielfalt in interreligiöser Bildung und Seelsorge –, stellen wir fest, dass alle diese Dynamiken wirksam sind. Wissenschaftler und Praktikerinnen lenken unsere Aufmerksamkeit zunehmend auf die Realität der menschlichen Vielfalt in Spiritualität und Religion. In einigen Teilen der Welt, daran erinnern sie uns, ist es allgemein akzeptiert und wertvoll geworden, dass jeder Mensch die Freiheit hat, sich an einer beliebigen Anzahl von spirituellen und religiösen Traditionen auszurichten und von ihnen zu lernen. Im krassen Gegensatz dazu ist es in der monotheistischen religiösen Tradition, in der ich mich befinde – dem Christentum – die Norm, in eine Tradition eingetaucht und ihr treu zu sein. Macht wurde missbraucht und schuf Häresien, Menschen wurden mit dem Tod bestraft. Für mich haben jedoch interreligiöse Studien und Beziehungen deutlich gemacht, wie spirituelle und religiöse Vielfalt (nicht mehr oder weniger als das Christentum) weise, mitfühlende, ethische Personen und Gemeinschaften schaffen kann.

In der Wissenschaft werden neue Konzepte innerhalb der englischen Sprache entwickelt, die uns helfen, die Vielfalt in Spiritualität und Religion zu artikulieren. Zum Beispiel wird der *Polydoxie* neue Aufmerksamkeit geschenkt, um das langjährige Studium der religiösen Rechtgläubigkeit (Orthodoxie, die „autorisierten“ Glaubensbekenntnisse einer Tradition oder auch die als „richtig“ verstandenen individuellen Glaubensüberzeugungen) zu ergänzen. Die Bedeutung dieses Begriffs ist noch im Entstehen begriffen, aber die erste Aufsatzsammlung darüber stellt fest, dass Polydoxie gekennzeichnet ist durch „die beängstigenden Unterschiede der Vielheit, die evolutionäre Unsicherheit, die sie entfaltet, und die Relationalität, die sie beinhaltet“ (Keller & Schneider 2011: 1). Für unsere Zwecke werden wir Polydoxie spezifischer und in Beziehung zur Rechtgläubigkeit (Orthodoxie) beschreiben. Polydoxie bezeichnet teilweise ja die faktische Vielfalt der Orthodoxien (der „richtigen“ Glaubensbekenntnisse) und tritt hier in mindestens drei Formen in Erscheinung: Als Vielfalt der Orthodoxien, die in der Vielzahl von Religionen und anderer spiritueller Traditionen zum Ausdruck kommt; als Vielfalt der Orthodoxien, die durch die viele Abspaltungen innerhalb der Religionen und anderer spiritueller Traditionen entstanden sind; und als die vielfältigen Orthodoxien von Menschen, die keine religiöse Zugehörigkeit haben.

In ähnlicher Weise hilft uns der Begriff der *Hybridität*, über Personen und Gemeinschaften zu sprechen, die sich mehr als einem spirituellen oder religiösen Standort zuordnen (siehe z.B. Bidwell 2018). Menschen und Gemeinschaften werden auf mindestens drei Arten religiös hybrid: Manchmal wird religiöse Hybridität durch Kolonialisierung und andere Kräfte der Invasion erzwungen. In anderen Fällen wird hybride Religiosität vererbt – durch die Praxis der Vorfahren und/oder durch die interreligiöse Ehe der Eltern. In jüngerer Zeit wird religiöse Hybridität oft bewusst gewählt, da es immer häufiger vorkommt, dass Personen und Gemeinschaften eine Vielzahl religiöser Traditionen kennen und von ihnen geprägt werden. Wenn ich in diesem Kapitel von „religiöser Vielfalt“ spreche, beziehe ich mich auf beide Aspekte,

auf Polydoxie und Hybridität. Obwohl religiöse Vielfalt nur ein Aspekt der interkulturellen Komplexität ist, die ich betone, wirft sie eine sehr herausfordernde Frage auf: Was wird von uns verlangt, um bei religiöser Polydoxie und spiritueller Hybridität für andere zu sorgen?

Der Versuch, im Bewusstsein der sich ständig bewegenden Teile menschlicher Vielfalt zu leben, kann dazu führen, dass wir uns nicht verwurzelt und schwindlig fühlen. Verständlicherweise bieten uns dann die meisten Kulturen Orientierungen an, um unseren Weg durch das wilde Terrain der menschlichen Vielheit zu navigieren. Die Orientierungen sind für uns notwendig, um im Gleichgewicht zu bleiben und unsere Reise fortzusetzen, auch wenn sie unser Bewusstsein von der Wildheit des Terrains, in dem wir uns bewegen, ablenken. Die Orientierung, die in meiner sozialen und psycho-spirituellen kulturellen Umgebung besondere Bedeutung hat, ist voll von unzusammenhängenden, sich ausschließenden und oft gegensätzlichen Kategorien, von denen erwartet wird, dass ich sie wähle und die meiner Komplexität ausweichen. Zum Beispiel: Vom Aussehen her bin ich weiß, obwohl meine DNA darauf hindeutet, dass ich Vorfahren aus dem Nahen Osten habe; ich bin weiblich und nicht männlich, also muss ich eine Frau sein und kein Mann; ich bin privilegiert, eine „höhere Ausbildung“ zu haben, obwohl meine Herkunftsfamilie in vielerlei Hinsicht verarmt war; ich bin introvertiert, aber ich habe auch die Extrovertiertheit genossen, die 25 Jahre Lehrtätigkeit erfordern. Ich wurde christlich erzogen und wurde dann, in meinen 20ern, durch mein Studium des Buddhismus tiefgreifend verändert. In meinem Kulturkreis ist es ein Zeichen von Gesundheit, *eine* Identität zu haben, gerade weil die Existenz mehrerer Identitäten sich wie Unordnung anfühlen kann – nicht nur innerhalb der Person, sondern auch in der Beziehung und im sozialen Umfeld.

Genauso wie die Physiotherapie uns helfen kann, neue körperliche Fähigkeiten zu entwickeln, um mit dem physischen Schwindel fertig zu werden, können wir auch neue Fähigkeiten des Bewusstseins entwickeln, um mit dem psycho-spirituellen Schwindel menschlicher Vielfalt fertig zu werden.

Methoden und Text

In der Praktischen Theologie, also auch in Seelsorge und Beratung – meinem akademischen Fachgebiet und meinen Spezialisierungen – hat die Methodologie Vorrang vor dem selbstreflexiven und meditativen Studium der tatsächlichen Erfahrung, insbesondere damit die Erfahrung zur Theorie „zurückspricht“.² In der Praktischen Theologie ist die Analyse kein Selbstzweck, sondern dient dem Zweck der Entwicklung sowohl des Verständnisses als auch der Praxis. Praktische Theologie konzentriert sich weniger auf abstrakte Prinzipien als vielmehr auf die Lücken zwischen unserer

² Richard R. Osmer (2008) artikuliert eine weithin geteilte und zugängliche Sicht der Praktischen Theologie als Subjekt und Methodologie. Praktisch-theologische Methoden umfassen üblicherweise vier Arten von Arbeit: deskriptiv („Was geschieht?“); interpretativ („Warum geschieht dies?“), normativ („Was sollte geschehen?“); pragmatisch („Welche Revision in der Praxis ist notwendig?“).

gelebten Erfahrung und unseren Idealen und sucht nach Wegen, diese Lücken zu schließen. Daher biete ich eine Fallstudie aus meiner eigenen beruflichen Praxis an, die als Grundlage für die Analyse der menschlichen Vielfalt im Kontext interreligiöser Bildung und Seelsorge dienen soll. Da sie eine tatsächliche Erfahrung ist, handelt es sich nicht um eine ideale Erfahrung. Vielmehr geben uns die menschlichen Grenzen, die in dieser Vignette aufgezeigt werden, Gelegenheit, die Lücken anzuerkennen und zu bedenken, die zwischen unseren Idealen für eine gerechte und fürsorgliche Beziehungsgestaltung und der Realität unüberwindbarer menschlicher Begrenzungen, Leiden und Ungerechtigkeiten bestehen. Meine Reflexion über diese Erfahrung hat mich zu einigen Berührungspunkten gebracht, die mir helfen, den Kopf über Wasser zu halten, wenn ich mit den Anforderungen menschlicher Vielfalt konfrontiert werde, sei es in meiner beruflichen Praxis oder in anderen Bereichen.

Meine berufliche Praxis bestand in der Ausbildung von religiösen Führungskräften im Bereich der Seelsorge und Beratung an der *Claremont School of Theology* (CST) in Südkalifornien, etwa zwei Autostunden nördlich der Grenze zu Mexiko. Zum Zeitpunkt des in der Vignette beschriebenen Falles, im September 1991, konnte ich nicht wissen, dass die menschliche Vielfalt an unserer Schule CST in den nächsten Jahrzehnten dramatisch zunehmen würde, insbesondere im Bereich der religiösen Vielfalt. Gegründet mit einem primären Fokus auf christliche Studien war die religiöse Vielfalt von den ersten Jahren der CST an präsent. Sie war immer ökumenisch und Studierende und Lehrende kamen aus dem breiten Spektrum des christlichen Glaubens. Das CST zog auch Studierende aus anderen Traditionen an, vor allem solche, die Seelsorge studieren wollten, weil zu dieser Zeit die formale Vorbereitung von Seelsorgern und Seelsorgerinnen nur in Hochschulen der christlichen Tradition stattfand. Die religiöse Vielfalt wurde jedoch wesentlich größer und herausfordernder, als die CST ab den 1990er Jahren begann, mehrere Beziehungen zu Einrichtungen anderer religiöser Traditionen aufzubauen. Es wurden schließlich Partnerschaften gebildet, so dass sechs religiöse Traditionen – Buddhismus, Christentum, Islam, Hinduismus, Jainismus, Sikhismus – bei der Ausbildung ihrer religiösen Fachleute zusammenarbeiten konnten. Jetzt studieren Menschen mit ihren eigenen religiösen Traditionen Seite an Seite mit Gleichgesinnten anderer Traditionen und versuchen, den jeweiligen Eigenheiten mit Achtung zu begegnen und gleichzeitig eine gemeinsame Basis für mehr Zusammenarbeit und weniger Gewalt zu schaffen.

Die Fallstudie: Die Grenzen der Sprache

Ich erinnere mich noch gut an meinen ersten Tag als Dozentin an der CST. Es war meine erste Stelle und ich war sehr darauf bedacht, mich gut darzustellen. Ich war ein bisschen ängstlich, ja, aber ich fühlte mich auch gut vorbereitet. Ich wusste, dass die Studierenden an der CST unterschiedliche Hintergründe hatten, aber das fühlte sich vertraut an. Ich war an Eliteschulen an der Ostküste der USA ausgebildet worden, die sich alle dem Multikulturalismus verschrieben hatten. Die CST liegt an der Westküste

der USA, aber an diesem ersten Tag war mir die Bedeutung dieser Veränderung meines Kontextes noch nicht bewusst geworden. Vielmehr gaben mir die akademische Integrität und die Vielfalt in meinen Klassen an der Ostküste das Gefühl, auf die Vielfalt der Menschen an der CST gut vorbereitet zu sein. Denn dort hatte ich Vielfalt in Theorie und Praxis eingeübt.

Anfangs lief alles gut. Zu Beginn bat ich die Studierenden, sich vorzustellen. Ich wollte schnell vermitteln, dass ihre Stimmen wichtig sind, dass die Erfahrungen, das Wissen, die Fragen, die Werte und die Herausforderungen ihres jeweiligen Lebens und ihrer Gemeinschaft wichtige Sichtweisen sind, durch die wir die Texte, die wir untersuchen würden, befragen könnten. Es war mir wichtig, mit den Studierenden zu beginnen. Diese Einstellung entsprach meinem Engagement für eine feministische, kritische Pädagogik. Ich war in der Lage, auf die ersten Sprecher einzugehen. Das war wichtig für mich als Vertreterin meines Fachgebiets und meiner Spezialisierung – eine Wissenschaftlerin und Praktikerin, die in einer spirituell motivierten, fürsorglichen Beziehung geerdet ist, die sich darin zeigt, dass sie anderen die Anerkennung ihrer Besonderheit, mitfühlendes Verstehen und kraftvolles Eintreten für andere entgegenbringt. Ganz konkret war dies ein Kurs über Theorien der Seelsorge und Beratung und ich wusste, dass es unerlässlich war, dass ich diese Praxis umsetze.

Dann begann ein Student sich vorzustellen. Seine Art, sich auf Englisch auszudrücken – sein „Akzent“ – war völlig anders und wahrscheinlich hatte ich ihn zuvor noch nie gehört. Oder vielleicht hatte ich ihn schon einmal gehört, aber die zentrale Bedeutung für den Multikulturalismus im pazifischen Raum nicht erkannt, verglichen mit der Vielfalt des dominanten Diskurses über Multikulturalismus im atlantischen Raum der Vereinigten Staaten. Und von entscheidender Bedeutung: Ich hatte damals als Studentin im Osten noch nicht die Verantwortung, die ich jetzt als die Lehrende hatte, um tatsächlich zu verstehen und zu reagieren.

Ich konnte nichts von dem, was er sagte, verstehen. Buchstäblich nichts. Und hier beginnen die körperlichen Aspekte der Erinnerung. Mein Magen begann zu krampfen, meine Haut begann zu erröten. Ich wusste genug über Diversität, um zu wissen, dass es schlimmer wäre, so zu tun, als hätte ich verstanden. Also bat ich ihn, sich ein paar Mal zu wiederholen, aber seine Wiederholungen trugen nicht zu meinem Verständnis bei. Ich erkannte, dass die erste Sprache dieses Studenten Koreanisch war, aber er sprach meine Muttersprache, also *sollte* ich in der Lage sein, ihn zu verstehen. Mit klopfendem Herzen erinnere ich mich, dass ich mich verstellte, viel nickte und ihm eine Antwort gab, die wie ein Wackelpudding war – unsinnig, ohne Zweifel, angesichts meines mangelnden Verständnisses. Die nächste Studentin begann mit ihrer Vorstellung und derselbe Prozess vollzog sich. Das Gleiche bei der nächsten Studentin und der übernächsten. Als sich alle Studierenden vorgestellt hatten, mehr als die Hälfte von ihnen Koreaner, wurde mir klar, dass ich die gesprochene Sprache der meisten meiner Studenten und Studentinnen nicht verstehen konnte, obwohl sie in meiner Muttersprache mit mir sprachen. Ich erinnere mich, wie meine innere Temperatur anstieg, ein Aufblitzen von Wut – wie konnte mich meine Eliteausbildung in Sachen Vielfalt so schnell und so grundlegend im Stich lassen? Ich war am Boden

zerstört. Trotz aller Prinzipien und Vorbereitungen, die ich in diese erste Sitzung mitgebracht hatte, verließ ich das Klassenzimmer mit dem Gefühl, dass ich am Rande eines Abgrunds zwischen mir und den meisten meiner Studierenden stand. Nie zuvor war mir so bewusst geworden, wie sehr meine Kompetenzen daran scheitern konnten, mich mit anderen in Verbindung zu setzen.

Nach etwa einem Monat begann ich, meine Ohren auf ein Englisch einzustellen, das in einer für mich neuen Tonart gesprochen wurde, und langsam begann ich zu verstehen. Aber während dieses ersten Semesters hatte ich oft das Gefühl, dass ich größtenteils wie unter Wasser war und darum kämpfte, zu atmen und am Leben zu bleiben, pädagogisch und in Beziehungen. Ich war nicht in der Lage, mich darauf zu verlassen, dass ich die Laute, die ich andere sprechen hörte, verstehen würde, geschweige denn, dass ich eine sinnvolle Beziehung dazu aufbauen oder unterrichten könnte.

Analyse

Die Reflexion über diese Vignette führt uns in einen Bereich, der sowohl für Lehrende als auch für Personen, die Beratung tun, von Bedeutung ist. Mein primäres berufliches Umfeld ist die Ausbildung von spirituellen Beraterinnen und Beratern, aber meine grundlegendere Ausbildung und mein Engagement gelten der Praxis der christlichen Seelsorge, der interreligiösen Seelsorge und der spirituell integrativen Beratung. Während meiner gesamten Lehrtätigkeit habe ich eine große Anzahl von Ratsuchenden in meiner Seelsorgepraxis gesehen. So lenkte die selbstreflexive Betrachtung dieser pädagogischen Erfahrung, von der ich berichtet habe, meine Aufmerksamkeit schnell auf Ähnlichkeit und ihre Bedeutung für meine menschlichen Begegnungen in der Seelsorge. Um dem pädagogischen Kontext der Fallstudie treu zu bleiben, werde ich in meiner Analyse Beispiele aus meiner Erfahrung beim Unterrichten heranziehen. Gleichzeitig sind die Werte und Praktiken der Seelsorge grundlegend für mein Engagement im Unterricht.

Die schmerzliche Erfahrung der allgegenwärtigen Lücken, die zwischen verschiedenen Menschen vorhanden sind, brachte mich zu zwei Tatsachen, die ich angesichts der menschlichen Vielfalt in religiösen und anderen Bereichen zunehmend als unausweichlich empfinde:

- *Unverständnis*: Die religiöse Vielfalt verstärkt die Realität, dass ich weder die Studierenden und Klienten verstehen kann, noch sie mich verstehen können und wollen. Ich verstehe auch mich selbst nicht.
- *Verletzung*: Die religiöse Vielfalt verschärft die Realität, dass ich und die Studierenden und die Klienten verletzen und wir uns gegenseitig verletzen.

Es ist verlockend, diese beiden Aussagen zu relativieren und damit abzuschwächen – wir verstehen nicht *ganz*, oder wir *können* verletzen. Es gibt auch Literatur, die uns hilft, die eher ermutigende Wirklichkeit unserer Hoffnung und hart erkämpften Errungenschaften in der interkulturellen Beziehungsarbeit zu sehen. Hier aber bemühe ich

mich um ernüchternde Momente in interreligiösen und anderen interkulturellen Begegnungen, die mich mit einer zusätzlichen Wahrheit konfrontiert haben: Auch wenn mein Zuhören tiefgründig und meine Empathie auf andere ausgerichtet ist, wird mir aufgezeigt, dass selbst inmitten unserer besten Bemühungen uns menschliche Begrenzungen trennen und verwunden. Das Nachdenken über diese beiden Realitäten – die Unausweichlichkeit des Unverständnisses und der Verletzung – fühlt sich für mich an, als würde ich in die Sonne starren. Es fühlt sich physisch und psycho-spirituell fast unmöglich an, das zu tun, denn der Schmerz dieser Wahrheit ist durchdringend. Aber die Metapher enthält eine Wahrheit: Ich bin überzeugt, dass in diesen beiden Themen eine wesentliche Erleuchtung enthalten ist. Meine Verpflichtung, mich auf religiöse Vielfalt einzulassen und anderen zu helfen, sich ebenfalls auf religiöse Vielfalt einzulassen, zwingt mich als Lehrende und Seelsorgerin, mit Unverständnis und Verletzung umzugehen.

Unverständnis

Religiöse Vielfalt verstärkt die Tatsache, dass ich weder Studierende verstehen kann, noch sie mich verstehen können und wollen. Ich verstehe auch mich selbst nicht.

Entscheidend für die oben beschriebene Erfahrung ist, dass ich mir bis zu jenem Tag bei all der ausgezeichneten Ausbildung und den gelernten pädagogischen Strategien den Imperialismus des Englischen als *lingua franca* nicht ausreichend bewusst gemacht hatte. Es ist ein Privileg und gibt mir die Möglichkeit, einsprachig zu bleiben. Da ich zur ersten Generation meiner Familie gehöre, die ein höheres Bildungsniveau erreicht hat, wusste ich aber gleichzeitig auch, dass ich mich auf der unteren Schicht der sprachlichen Machtdynamik befand. Das erlaubte mir zumindest, die Fähigkeiten meiner Studierenden in einer zweiten Sprache (oder war es ihre dritte oder vierte?) leichter zu respektieren und die Verantwortung für die Arbeit, sie zu hören, auf mich nahm. Wenn ich mich auf die Grenzen unseres Verstehens konzentriere, ist die Notwendigkeit oder der Wert der Suche nach einem teilweisen Verständnis wichtig. Für das gemeinsame Wohl müssen wir uns notwendigerweise auf das dünne Eis der Sprache und anderer Formen des Verstehens und der Kommunikation begeben. Aber wenn ich religiöse Vielfalt ernst nehme, muss ich mir bewusster werden und mir konsequenter bewusst machen, wie wenig ich und meine Partnerinnen interkulturell tatsächlich verstehen, wie überwältigend es ist, Verstehen zu versuchen, und wie oft wir keine andere Wahl haben, als mit Oberflächlichkeit zu arbeiten.

Dieser Mangel an Verstehen ist wörtlich zu nehmen. Häufig erleben wir Situationen, in denen wir versuchen, einander zu verstehen, obwohl wir keine gemeinsame Sprache fließend beherrschen. Reisen und Technologie bringen uns zunehmend in Beziehungen, in denen sich eine Person mit den sprachlichen Grenzen der anderen abfinden muss. Da ich einsprachig bin, sind die meisten meiner interkulturellen Beziehungen nur möglich, weil jemand in der Lage und bereit ist, seine Muttersprache hinter sich zu lassen und mit mir in seiner zweiten oder dritten oder vierten Sprache zu sprechen. Sie begegnen mir auf einem sprachlichen Boden, der sie beeinträchtigt, mir aber das Privileg der Leichtigkeit, der Nuancierung und vielleicht sogar der

Eloquenz in meinem Ausdruck erlaubt. Solche Situationen stellen für mich eine ständige Versuchung dar, mich auf mein partielles Verständnis meines Partners zu konzentrieren, anstatt auf die größere existenzielle Realität, dass ich die Welt einer Person, deren Sprache ich nicht teile, nicht verstehen kann. Selbst in Gesprächen, bei denen die Teilnehmenden mehrsprachig sind, neigen wir immer dann dazu, wenn eine gemeinsame Sprache ausgehandelt werden muss – wie es in Bildung und Seelsorge so oft der Fall ist –, uns auf besseres Verstehen zu konzentrieren und das Unverständnis nicht zu beachten, das aber dennoch bleibt.

Obwohl es außerordentlich wertvoll wäre, Kompetenzen in mehreren Sprachen zu haben, würde dies nichts an der Tatsache ändern, dass ich regelmäßig Studierenden und Ratsuchenden begegne, deren innere Reflexionen, wichtigste Beziehungen und religiöse Erfahrungen in Sprachen stattfinden, die ich nie kennen werde. Diese Realität wird noch bedeutsamer, wenn religiöse Vielfalt vorherrscht. Wenn ich in einem Gespräch mit anderen bin, die fließend Englisch sprechen, aber in anderen religiösen Welten leben als ich, dann kann die Verwendung eines gemeinsamen Vokabulars zur Illusion des Verstehens führen. Ich habe zum Beispiel erlebt, wie das Wort Theologie sowohl von Christen als auch von Buddhisten verwendet werden kann, aber mit völlig unterschiedlicher Bedeutung.

Natürlich können wir die Übersetzung nutzen. Aber das bewahrt uns immer noch nicht vor einem grundsätzlichen Unverständnis, egal ob wir lesen oder uns über sprachliche Lücken hinweg unterhalten. Eine Illustration: Ich habe 2013 am internationalen Seminar der Gesellschaft für Interkulturelle Seelsorge und Beratung (SIPCC) über islamische Seelsorge teilgenommen und dort viel über die globalen Entwicklungen und die wissenschaftliche Literatur gelernt. Das meiste, was dort geschah, war jedoch für mich nicht nachvollziehbar. Der formale Konferenzablauf wurde zweisprachig, auf Deutsch und Englisch, durchgeführt, was hilfreich war. Allerdings war das für niemanden von uns ein Allheilmittel. Die rund hundert Teilnehmer kamen aus etwa 20 Ländern, mit all den damit verbundenen Unterschieden in Sprache und Dialekt. Die Texte, auf die verwiesen wurde, waren auf Deutsch oder Arabisch und lagen nicht in Übersetzung vor. In dem Seminar konnte ich mich mit den meisten muslimischen Pädagoginnen und Seelsorgern nicht unterhalten, um von ihnen zu lernen, weil wir durch die Sprachunterschiede getrennt waren. Ich war eine von nur zwei oder drei Muttersprachlern, die Englisch sprachen. Man könnte verständlicherweise denken, dass ich dadurch im Vorteil wäre. Seltsamerweise war ich mir jedoch oft bewusst, dass ich das Englisch nicht verstand, weil ich als Muttersprachlerin durch ungewöhnliche Wortwahl und mein Unverständnis für den kulturellen Kontext der Sprechenden sozusagen abgehängt wurde. Ein konkretes Beispiel: Mir wurde von vielen Personen, die sowohl Deutsch als auch Englisch fließend beherrschen, gesagt, dass es kein englisches Äquivalent für den deutschen Begriff *Seelsorge* (wörtlich: *caring for the soul*) gäbe. Worauf bezieht es sich also, wenn die Übersetzerin das Wort „Counselling“ verwendet, um zu interpretieren, was ein deutschsprachiger muslimischer Seelsorger türkischer Herkunft über die *Seelsorge* sagt, die er in dem Krankenhaus, in dem er arbeitet, anbietet, zumal die Muttersprache der Übersetzerin Polnisch ist und sie nicht

in *Seelsorge* oder Beratung ausgebildet ist? Warum benutzt der türkisch-muslimische Tagungsteilnehmer das deutsche Wort *Seelsorge*? Vielleicht ist er in Deutschland geboren und verwendet daher seine Muttersprache? Verwendet er den christlichen Begriff und das deutsche Wort, weil es keinen ähnlichen Begriff im Islam oder im Türkischen gibt? Oder ist er vielleicht gezwungen, *Seelsorge* zu verwenden, um mit Kolleginnen zu kommunizieren, die den Islam oder das Türkische nicht kennen?

Diese Ebenen des Nicht-Begreifens sind leicht zu ertragen im Vergleich zu dem quantitativen und qualitativen Volumen dessen, was uns als Wissen zur Verfügung steht, aber jenseits der Kapazität unseres Verstehens liegt. Schon vor einem Vierteljahrhundert sagten Psychologen, wir seien „*Saturated Selves*“ (gesättigte ‚Selbste‘) und „*In Over our Heads*“ (über unseren Kopf gewachsen) (Gergen 1991; Kegan 1998). Ich ertrinke in Informationen, die mir durch das Internet und seine Wucherungen zugänglich sind: Aktuelle Ereignisse, Gelehrsamkeit, internationale Beziehungen durch soziale Medien, demokratisch geteiltes Lernen. Natürlich trägt religiöse Vielfalt dazu bei, überwältigt zu sein: Polydoxie schneidet uns von den Anker los, die uns halten, Hybridität tanzt frei von Kategorien, Vielfalt vervielfältigt sich endlos, Ungewissheit ist die letzte Berechenbarkeit und die verletzende und wärmende Wirkung des weltweiten Netzes mit ihrer klebrigen Beziehungsfähigkeit ist uns so nahe wie unsere Mobiltelefone.

Wir müssen also direkter ansprechen, was bisher im Hintergrund unserer Diskussion stand: Die Unbegreiflichkeit unserer eigenen menschlichen Subjektivität, zumal sie durch die religiöse Vielfalt noch realer wird. Ich begreife mich selbst nicht. Studierende und Ratsuchende begreifen sich selbst nicht. Walker Percy (1983: 7) macht eine Beobachtung, die sehr bekannt ist: „Es ist möglich, in zehn Minuten mehr über den Krebsnebel im Stier zu lernen, der 6.000 Lichtjahre entfernt ist, als man gegenwärtig über sich selbst weiß, obwohl man sein ganzes Leben lang mit sich selbst beschäftigt war.“ Wenn ich versuche, mich auf die religiöse Vielfalt einzulassen, scheint Walker nicht zu übertreiben. Denn ich spüre ständig, dass ich mich nicht zentrieren kann und dauernden Wechsel sowohl innerlich als auch in Beziehungen erlebe. Das unterstreicht, was wir in meinem Berufsfeld schon immer wussten: Selbstreflexion ist eine erlernbare Fähigkeit und wesentlich für den Gebrauch von Macht und Orientierung, aber sie ist auch begrenzt. Die Unbegreiflichkeit des Unbewussten ist eine große Einschränkung. Ebenso ist die Erwartung, dass man sich selbst reflektiert, eine nicht selbstverständliche kulturelle Eigenart. Und wenn wir uns auf religiöse Vielfalt einlassen, sind wir im Erleben von Beziehungen begrenzt. Aber Judith Butler hilft uns, die paradoxe und wichtige Bedeutung, dass wir das eigene Selbst kaum verstehen können, zu erkennen: „Ich finde, dass ... meine eigene Fremdheit mir selbst gegenüber paradoxerweise die Quelle meiner ethischen Verbindung mit anderen ist. Ich bin mir selbst nicht bekannt, denn ein Teil von dem, was ich bin, sind die rätselhaften Spuren der anderen... Ich bin verwundet und ich finde, dass die Wunde selbst die Tatsache bezeugt, dass ich beeinflussbar bin, dem anderen in einer Weise ausgeliefert, die ich nicht vollständig vorhersagen oder kontrollieren kann“ (Butler 2004: 46).

Eine weitere, offensichtliche Dimension erfordert unsere Aufmerksamkeit: Die Subjektivität der anderen ist für uns unverständlich. Wie Selbstreflexivität sind auch Empathie und Mitgefühl hilfreiche Elemente, um den Herausforderungen der religiösen Vielfalt zu begegnen. Aber selbst wenn es eine gemeinsame Sprache mit einer anderen Kultur gibt, ist Empathie eine bloße Annäherung an die Innen- und Beziehungswelt der anderen. Mitgefühl bedeutet, mitzuleiden, nicht dasselbe zu erleiden. Trotz des Wunsches nach interkulturellem Verständnis sind unsere Bemühungen unzureichend, da wir nicht, wie es uns die Metaphern vorgaukeln, in den Schuhen der anderen laufen oder die Welt mit den Augen der anderen sehen können.

Ich kann Unverständnis kaum ertragen. Das Bestreben, die menschliche Vielfalt bewusst anzuerkennen, führt dazu, dass ich mich am Rande einer Klippe über einem gähnenden Abgrund des Unbegreiflichen fühle, der buchstäblich verrückt macht. Vielfalt und Vernetzung, Polydoxie und Hybridität – sie stellen eine privilegierte Sicherheit des Glaubens in Frage, an die sich die meisten von uns immer noch klammern und die bestimmen, was für uns vernünftig ist. Und das ist verständlich, denn Wahnsinn ist oft das Leiden derjenigen, deren Filter versagt haben, die zu viel sehen und zu viel hinterfragen.

Ich brauche also Strategien, mit denen ich mich bemühe, mit der Tatsache des Unverständnisses zu leben und doch nicht zu erstarren:

- (1) Bei Studierenden und Ratsuchenden versuche ich regelmäßig, mich und sie daran zu erinnern, dass wir nicht davon ausgehen dürfen, etwas zu verstehen, vor allem, wenn wir keine gemeinsame Muttersprache haben. Ich ermutige diese asketische Haltung keineswegs, um in Resignation zu verfallen, sondern vielmehr, um uns dazu zu bringen, eine ehrfürchtige Neugierde zu kultivieren, insbesondere gegenüber der Andersartigkeit des Anderen.
- (2) Sowohl in der akademischen Diskussion als auch in der Seelsorgepraxis ermutige ich uns, die Worte, die tatsächlich gesagt werden, mit der Hingabe zu betrachten, die wir für die linguistische Studium eines heiligen Textes aufbringen würden. Ich versuche, den alltäglichen Sprung zur Interpretation deutlich hinauszuzögern.
- (3) Ich ermutige Studierende und Menschen, die andere begleiten, Sprachkompetenzen über die Muttersprache zu nutzen. Das erlaubt uns, gemeinsam zu erkunden, wie Unterschiede in den Sprachen unser Verstehen beeinträchtigen oder eine neue Dimension hinzufügen. In einer Lerngruppe können wir zum Beispiel ein Konzept mit den verschiedenen vertretenen Sprachen untersuchen. Ich könnte fragen: „Welches Wort oder welcher Satz wird in den Sprachen, die Sie kennen, verwendet, um ‚Sorge‘ auszudrücken, und wie unterscheidet sich die Bedeutung von der, die in der eigenen Muttersprache vermittelt wird?“ Oder wenn ich eine Gruppe von Studierenden habe, die eine andere Sprache kennen, lade ich sie manchmal ein, im Verlauf der Diskussion ein kurzes Gespräch in ihrer eigenen Sprache zu führen, um untereinander zu klären, was sie verstehen. Der Rest von uns wartet und übt zuzuhören, was wir nicht verstehen können, und wenn die Sprecher bereit sind, nehmen sie wieder an der Diskussion teil und teilen mit, was sie gelernt

haben, indem sie das Diskussionsthema durch ihr bevorzugtes Sprachsystem betrachten.

Verletzung

Die religiöse Vielfalt verstärkt die Tatsache, dass wir trotz unserer besten Bemühungen sowohl in Seelsorge als auch in Bildung verletzen.

Diese Feststellung soll nicht die Notwendigkeit oder den Wert der Konfliktlösung oder des Erlernens friedensfördernder Strategien vermindern. Um Gemeinwohl zu fördern, müssen wir uns notwendigerweise auf das dünne Eis des Versuchs begeben, in eine Zukunft zu gehen, die nicht von unseren Verletzungen in Vergangenheit und Gegenwart dominiert wird. Aber die Treue zur religiösen Vielfalt verlangt von mir, dass ich aufs ‚dünne Eis‘ mit größerer Achtsamkeit gegenüber den Erfahrungen historischer und gegenwärtiger Verletzungen gehe und meiner Tendenz widerstehe, Konflikte zu vermeiden, zu verschärfen oder zu glätten. Achtsamkeit verlangt, dass ich in mir selbst die Fähigkeit entwickle und Studierenden und Ratsuchenden helfe, sich mit Verletzungen auseinanderzusetzen, wenn sie unter uns erlebt werden.

An diesem ersten Tag des Unterrichts an der CST war die Verletzung weniger eklatant als das Unverständnis. Manchmal sind Verletzungen schwer wahrzunehmen, weil es sich um etwas handelt, das wir als Mikro-Verletzung bezeichnen können³: „Mikro“ nicht in Bezug auf die Stärke der Gewalt, sondern auf die Größenordnung im Vergleich zu absichtlicher Gewalt. Unsere Bereitschaft, uns solcher alltäglichen Verletzungen bewusst zu werden und unsere Energie darauf zu verwenden, sie anzugehen, tendiert ebenfalls dazu, „Mikro“ im Maßstab zu sein. An jenem ersten Tag war ich nicht fähig, mein Unverständnis bewusst zuzugeben, und meine Entscheidung, stattdessen unsere Beziehung zu verletzen, indem ich so tat, als ob ich doch verstünde, war eine Art von Mikro-Verletzung. Religiöse Vielfalt in pädagogischen Kontexten bietet viele Anlässe für diese Art von Verletzungen. Natürlich bringt die atemberaubende religiöse Vielfalt meiner Studierenden unweigerlich die ungeheuerliche Gewalt, die zwischen religiösen Traditionen geschehen ist, in meine pädagogische Arbeit. Die religiöse Vielfalt meiner Gemeinschaft der Studierenden bedeutet, dass wir in der Klasse sitzen und ansonsten versuchen, friedlich miteinander zu leben, obwohl dein Volk meinem Volk und mein Volk deinem Volk Gewalt durch Völkermord, Sklaverei, Kolonialismus, Frauenfeindlichkeit, Kindesmissbrauch, Homophobie und andere Formen der Gewalt angetan hat.

³ Was Psychologen als „Mikroaggression“ bezeichnen, sollte meiner Meinung nach eher als „Mikroverletzung“ bezeichnet werden. Für mich drückt diese Verschiebung in der Nomenklatur den angeordneten Schaden ehrlicher aus und vermeidet auch die Unterstellung von Aggression, die manchmal notwendig ist, besonders für untergeordnete Menschen. Ich führe dieses Argument in *Reckoning with Aggression: Theology, Violence, and Vitality* aus (Greider 1997). Bei regelmäßigen Mikroverletzungen wäre auch genauer von „routinemäßiger Mikroverletzung“ oder „alltäglicher Mikroverletzung“ zu sprechen. Mikroaggression wurde erstmals als Ausdruck der Gewalt des Rassismus artikuliert (Sue et al. 2007: 271-286).

Polydoxie selbst wird manchmal als Verletzung empfunden. Selbst ohne Absicht oder Zwang wird Polydoxie zu einer Verletzung, weil einige sie als blasphemische, ja tödliche Beleidigung der rechtgläubigen Identität erleben. Aber es besteht auch die Gefahr, dass die langjährige Verletzung erzwungener Rechtgläubigkeit durch einen erzwungenen Pluralismus ersetzt wird, der, wie Roland Faber es ausdrückt, „jeden zwingt, an eine Pluralität von Wahrheiten, Erlösung und göttlichen Wirklichkeiten zu glauben. Das Paradox der Polydoxie ist nicht dazu gedacht, die Gewalt der Orthodxie durch die Gewalt eines religiösen Pluralismus zu ersetzen, der nicht unbedingt toleranter ist als der orthodoxe Fanatismus“ (Faber 2011: 46).

Betrachten wir eine Situation, die die pädagogische Herausforderung veranschaulicht: Duane Bidwell (2008), mein Kollege am CST, beschäftigt sich mit multipler religiöser Identität sowohl in seiner persönlichen Identität als auch in seiner beruflichen und wissenschaftlichen Arbeit. Wenn Studierende seine Arbeit für meine Kurse lesen und deutlich wird, dass seine religiöse Hybridität als Christ und Buddhist ihre Überzeugungen verletzt, bin ich herausgefordert, nicht in gleicher Weise zu reagieren. Und auch Duane fühlte sich verletzt, als eine neue Studentin ihn einen Götzendiener nannte, nachdem sie ein Bild Buddhas in seinem Büro gesehen hatte. Duane nahm die pädagogische Herausforderung an, mit ihr im Gespräch zu bleiben, bis sie gemeinsam feststellten, dass sie, die gerade erst aus einem Land an die CST gekommen war, in dem der Buddhismus dominiert, ihre christliche Religion verfolgt wird und die theologische Ausbildung gesetzlich verboten ist, noch keine andere Möglichkeit hatte, ihn sich anders vorzustellen.

Wie das Ausmaß des nicht Verstehens bedrohen die Geschichte, die Komplexität und die Unnachgiebigkeit menschlicher Verletzungen mein Verstehen. Und so wende ich mich Strategien zu, durch die ich mich mit den immer wiederkehrenden Verletzungen auseinandersetze, um nicht von ihnen überwältigt zu werden.

(1) Angesichts der nicht enden wollenden Gewalt besteht der wichtigste Beitrag sowohl in Bildung als auch in Seelsorge wohl darin, die Fähigkeit der Menschen zu stärken, Konflikte gewaltfrei auszutragen, und zwar nicht abstrakt, sondern aktuell und konkret in unseren Beziehungen. In diesem Sinne erhöht die religiöse Vielfalt meine Verpflichtung und Möglichkeit, die Wahrheit über die Verletzung dann auszusprechen, wenn ich sie wahrnehme und spüre, sei es in ihren historischen oder gegenwärtigen Formen oder besonders dann, wenn ich und/oder mein Volk zu ihr beigetragen haben. Sowohl in Seelsorge als auch in der Ausbildung verpflichte ich mich, schwierige Gespräche über die von uns verursachten und erlebten Verletzungen zu führen und direkt anzusprechen, damit der Macht der Gewalt menschliches Sorgen füreinander entgegengesetzt werden kann. Wenn es in Ausbildung oder Seelsorge hilfreich erscheint, ermutige ich das Erzählen von Geschichten darüber, wie wir verletzt haben und verletzt wurden. Der Wert liegt nicht in der bloßen Wiederholung, sondern in der Steigerung unserer Fähigkeiten, wachsam zu sein, die Realität der Verletzung einzugestehen und konstruktiver mit ihr umzugehen, wo immer wir sie erleben.

- (2) Eng verbunden mit dem ersten Punkt meine ich, dass solche schwierigen Gespräche Fähigkeiten, Fertigkeiten und geistige Ressourcen erfordern, die nur wenige von uns gut entwickelt haben. Ein zweites Lernziel, das das erste möglich macht, besteht also darin, diese Ressourcen in uns selbst zu erweitern, sowohl durch Bildung als auch durch Seelsorge. Im Unterricht habe ich festgestellt, dass gemeinsam verfasste Vereinbarungen über unseren Umgang miteinander uns helfen, schwierige, aber dennoch konstruktive Gespräche zu führen (Rendle 1998). Die Studierenden und ich stellen für jeden Kurs eine Liste von Verhaltensweisen zusammen, die uns helfen, während schwieriger Gespräche auf eine Art und Weise aufeinander einzugehen, die relative Sicherheit schafft, während wir versuchen, eine gestörte Beziehung zwischen uns anzugehen und weitere Verletzungen zu vermeiden. Was in der Theorie leicht zu verabreden ist – zum Beispiel könnten wir uns darauf einigen, die „Ich“-Sprache zu verwenden und von unseren eigenen Standorten und Kontexten aus zu sprechen – wird in der Hitze des Gefechts zu einer realen Belastung, für die wir psycho-spirituelle Stärke brauchen, die sich nur durch konsequente und umfangreiche Praxis entfaltet. Die Vereinbarung ist ein lebendiges Dokument und kann im Laufe des Semesters bei Bedarf überarbeitet werden. Und wenn unsere Gespräche unangenehm und sogar verletzend werden, dient die schriftliche Vereinbarung auch als eine Art Schiedsrichter, ein Dokument, das wir konsultieren können, um verletzende Verhaltensweisen festzustellen und uns daran zu erinnern, was nötig ist, um wieder auf den Weg zu einem konstruktiven Gespräch zu kommen.
- (3) Ich habe mich weiterhin dazu verpflichtet, bei Gesprächen, in denen es um Unterdrückung unter den Anwesenden geht, daran zu arbeiten, mehr Ausgeglichenheit und gegenseitige Verantwortlichkeit hinsichtlich der Verletzungen zu schaffen. Ich fordere uns auf, den realen und nicht einen „schwarz-weißen“ Raum zu erforschen, indem wir anerkennen, dass wir alle, wenn auch auf sehr unterschiedliche Weise und in unterschiedlichem Ausmaß, Verletzte und Verletzende sind. Solche Gespräche müssen es unbedingt vermeiden, Geschichten zu verflachen, in denen es Herrschaft und Zerstörung gegeben hat. Vielmehr untersuchen wir die Geschichte und ihre Folgen auf die Art und Weise, wie Unterdrückung oft aus Opfern Täter macht und Täter oft Opfer ihrer eigenen Prozesse der Entmenschlichung werden. Um dies zu tun, schauen wir auch die Vielschichtigkeit unserer Identitäten an, damit wir sehen können, wie wir gleichzeitig Opfer und Täter sein können – geschädigte Männer, die Frauen verletzen, geschädigte Erwachsene, die Kinder verletzen, geschädigte Lehrerinnen, die Schülerinnen verletzen, und so weiter.
- (4) Ich plädiere für Gegenseitigkeit und Authentizität in der Anerkennung von Verletzung, weil sie *manchmal* eine Basis für Gemeinschaft schafft, die durch einen Dualismus zwischen Tätern und Opfern verdunkelt wurde. Das heißt, manchmal entsteht Gemeinschaft in unserer gemeinsamen Verletzlichkeit: Wir alle wurden verletzt, wir alle haben verletzt, wir alle sind von der Trauer über die Verletzung

bedrückt.⁴ Diese Grundlage für Gemeinschaft schließt nicht aus, Gerechtigkeit oder Frieden oder Wiedergutmachung und das Streben nach Vergebung zu fördern. Sie macht vielmehr (meiner Erfahrung nach) Reaktionen auf Gewalt wirksamer. In den Jahrzehnten, in denen ich mich um zerbrochene Beziehungen gekümmert habe, habe ich die Erfahrung gemacht, dass Menschen, die sich durch Gewalt zutiefst voneinander entfremdet haben, *beginnen* können, sich aufeinander zuzubewegen, weil sie in ihrer gemeinsamen Erfahrung von unausweichlicher Verletzlichkeit und der damit einhergehenden Trauer eine gemeinsame Basis finden. Es ist ein Wunschenken, dass es anders ist – dass die, die uns verletzt haben, nie verletzt wurden, dass wir uns der Verletzung und der Erfahrung, andere zu verletzen, entziehen können und dass wir der daraus entstehenden Trauer entgehen können.

Schlussbemerkungen

Bezogen auf religiöse Vielfalt habe ich an jenem ersten Tag des Unterrichtens angefangen etwas zu lernen: Was wir, öfter als ich erwartet hatte, lernen müssen, gibt es nicht selbstverständlich, weder in Bildung noch in Seelsorge. Es ist nicht einfach vorhanden. Was wir brauchen – gewaltfreies Verstehen – kann nur durch gemeinsame Anstrengung geschaffen werden. Wir studieren und lernen voneinander, um das zu erschaffen, was wir wissen müssen.

In gewisser Weise sind Unterricht und Beziehungen in Beratung als hilfreiche Laboratorien zu verstehen, genau wie interreligiöse und andere interkulturelle Begegnungen in einem größeren Rahmen. Es gibt Labore vor allem deshalb, weil es so viel gibt, was wir nicht wissen, aber lernen wollen. Ich denke hier an Labore, die sich in Teamarbeit und mit Engagement intensiv bemühen, Geheimnisse zu entschlüsseln, die Leben retten werden. Natürlich ist es am konstruktivsten, wenn wir Kompetenzen und Fähigkeiten in das Labor mitbringen, aber Labore sind immer noch Orte, an denen unsere neugierige Demut, unsere offenen Fragen und die Bereitschaft, falsch zu liegen, unsere nützlichsten psycho-spirituellen Eigenschaften sind. Die Bereitschaft, falsch zu liegen, ist wohl die wichtigste, vor allem in Bezug auf religiöse Vielfalt. Was im Labor schief geht, ist genauso wichtig wie das, was (scheinbar) nach Plan läuft. Die Ergebnisse im Labor sind so oft nicht das, was erwartet wurde. Frustrierte Pläne und enttäuschte Erwartungen werden oft zum Anlass für eine revidierte Hypothese, die vielleicht zu neuen Erkenntnissen führt, von denen wir nicht wussten, dass sie für das erhoffte Ergebnis notwendig waren. In der relativen Kühle des Labors, etwas abseits von der Hitze des rauen menschlichen Konflikts, haben wir Zeit und Raum, um zu versuchen, aus unseren Fehlern zu lernen. Wenn wir die Demut haben,

⁴ In einem ergreifenden und mutigen Essay, der nach 9/11 geschrieben wurde, „*Violence, Mourning, Politics*“, versucht Judith Butler, uns von dieser Möglichkeit im politischen Leben zu überzeugen (2004: 19-49). Er ist zu komplex und nuanciert, um ihn hier zu diskutieren, aber eine genaue Lektüre wird diesen heiklen Punkt, den ich zu machen versuche, erhellen.

unser Unverständnis zuzugeben und der Spur unserer Verletzungen zu folgen, können wir vielleicht improvisieren und erfinden, was uns helfen könnte, gut zusammenzuleben, trotz der unüberwindlichen Kluft zwischen uns.

Literaturnachweise

- Bidwell, Duane R. 2018. *When One Religion Isn't Enough: The Lives of Spiritually Fluid People*. Boston: Beacon Press.
- Bidwell, Duane R. 2008. „Practicing the Religious Self: Buddhist-Christian Identity as Social Artifact.“ *Buddhist-Christian Studies* 28, pp. 3-12.
- Butler, Judith. 2004. *Precarious Lives: The Powers of Mourning and Violence*. London: Verso Books.
- Crenshaw, Kimberlé. 1991. „Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color.“ *Stanford Law Review* 43, pp. 1241-1299.
- Faber, Roland. 2011. „The Sense of Peace: A Para-Doxology of Divine Multiplicity.“ In *Polydoxy: Theology of Multiplicity and Relation*, edited by C. Keller L. Schneider, pp. 36-56. New York: Routledge.
- Gergen, Kenneth J. 1991. *The Saturated Self: Dilemmas of Identity in Contemporary Life*. New York: Basic Books.
- Greider, Kathleen J. 2015. „Religious Location and Counseling: Engaging Diversity and Difference in Views of Religion.“ In *Understanding Pastoral Counseling*, edited by E.A. Maynard and J.L. Snodgrass, pp. 235-256. New York: Springer Publishing Company.
- Greider, Kathleen J. 1997. *Reckoning with Aggression: Theology, Violence, and Vitality*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Keller, Catherine, & Laurel C. Schneider. 2011. „Introduction.“ In *Polydoxy: Theology of Multiplicity and Relation*, edited by C. Keller and L.C. Schneider. New York: Routledge Press.
- Kegan, Robert. 1998. *In Over our Heads: The Mental Demands of Modern Life*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Osmer, Richard R. *Practical Theology: An Introduction*. Grand Rapids: Eerdmans Press.
- Percy, Walker. 1983. *Lost in the Cosmos: The Last Self-Help Book*. New York: Washington Square Books.
- Rendle, Gilbert R. 1998. *Behavioral Covenants in Congregations: A Handbook for Honoring Differences*. Bethesda, MD: Alban Institute.
- Sue, Derald Wing, et al. 2007. „Racial Microaggressions in Everyday Life: Implications for Clinical Practice.“ *American Psychologist* 62(4), pp. 271-286.

Kapitel 6

Linguistische Gastfreundschaft in Seelsorge und Beratung

Linda Sauer Bredvik
USA / Deutschland

Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen innerhalb und außerhalb der Religionswissenschaft sagen, man könne religiöse Traditionen „gegenseitig nicht übersetzen“ (Mo-yaert 2014: 121) und die Hindernisse bei der Kommunikation über die Kluft zwischen verschiedenen Traditionen und philosophischen Perspektiven hinweg kaum überwinden:

Durch die verschiedenen Paradigmen unserer Religionen sind wir innerhalb unserer Glaubenstraditionen durch Ähnlichkeit miteinander verbunden, aber zwischen uns und denjenigen, die einem anderen Glauben angehören, sind Grenzen gezogen. Die Unterschiedlichkeit unserer Geschichten und die Verschiedenheit unserer Erfahrungen machen eine Verständigung über Unterschiede hinweg wirklich schwierig (Hill Fletcher 2007: 542).

Der französische Philosoph Paul Ricœur (2006) spricht dasselbe Problem im Zusammenhang mit Übersetzung an, nämlich das Dilemma, dass es unmöglich ist, eine identische (semantische) Bedeutung zwischen zwei Texten zu erreichen, da die sprachliche Vielfalt eine semantische und syntaktische Asymmetrie zwischen der „Heimatsprache“ des Übersetzers oder der Übersetzerin und der Sprache, aus der er oder sie übersetzt, schafft.

Dennoch behaupten sowohl Hill Fletcher als auch Ricœur, dass es möglich ist, einen Dialog zu führen und „über die Unterschiede zwischen einer bekannten und einer unbekanntem Glaubenstradition oder Sprache hinweg zu sprechen“ (griechisch: *dia-legein*). Hill Fletcher (2007: 548) stellt fest, dass in der „chaotischen Komplexität der Alltagswelt“ Menschen verschiedener Glaubensrichtungen regelmäßig in einen Dialog treten. „In diesen alltäglichen Begegnungen vergleichen ‚Muslim‘ und ‚Christ‘ keine Notizen über religiöse Abstraktionen“, sondern sprechen über praktische Realitäten, z.B. wenn Mitarbeiter zusammenarbeiten, um religiösen Bräuchen oder Ernährungsgewohnheiten Rechnung zu tragen. Sie suchen nach Orten der Gegenseitigkeit oder narrativen Überschneidungen, die „die Komplexität unserer Unterschiede nicht auslöschen“, aber dennoch interreligiöse Interaktionen ermöglichen (ebd.).

Ricœur selbst erweitert seine Theorie der sprachlichen Gastfreundschaft – eine Vermittlung zwischen „dem Eigenen und dem Fremden“ –, um vorzuschlagen, dass sie als „Modell für andere Formen der Gastfreundschaft dienen könnte, die ihr, wie ich glaube, ähneln: Konfessionen, Religionen, sind sie nicht wie Sprachen, die

einander fremd sind?“ (2006: 23-24). Seine Sicht, dass Perspektiven in religiösen Kontexten nicht austauschbar sind, schafft ein Paradigma für Dialoge, an denen Menschen teilnehmen, ohne die Hoffnung, eine exakte Bedeutung zu übertragen, aber dennoch offen für den anderen zu bleiben (2006: 34-35). Er beschreibt Gastfreundschaft und Offenheit (gegenüber anderen Sprachen oder Glaubenspraktiken) als Mittel zur Überbrückung der Kluft, um eine „Gleichwertigkeit [oder ein Verständnis] ohne Identität“ zu erreichen (ebd.). Die belgische Theologin Marianne Moyaert hat Ricœurs Werk erweitert, um interreligiöse Begegnungen im Allgemeinen besser zu verstehen, und Peter Ward Youngblood nutzt sowohl Ricœur als auch Moyaert, um interreligiöse Seelsorge im Besonderen zu betrachten. Sowohl Moyaert als auch Youngblood halten die derzeitigen Ansätze des interreligiösen Dialogs und der interreligiösen Seelsorge für unzureichend, da sie sich entweder zu sehr auf die Gemeinsamkeiten konzentrieren und dabei die Einzigartigkeit und Andersartigkeit der einzelnen Glaubensstraditionen ignorieren, oder auf die Unterschiede, während sie die gemeinsame Menschlichkeit und die gemeinsamen Geschichten der Menschen außer Acht lassen. Sie argumentieren, dass Ricœurs sprachliche Gastfreundschaft ein hermeneutisches Konzept ist – eine moralische Praxis, die in einer philosophischen Theorie der Gastfreundschaft verwurzelt ist. Dieses Konzept finde ein authentisches Gleichgewicht zwischen „Offenheit für den anderen und Bewahrung der Identität“ (Moyaert 2014: 189). Ihre Auffassungen von Ricœur sowie Ricœurs Werk selbst werden die Linse sein, die ich verwende, um sowohl emische als auch etische¹ Daten interreligiöser Begegnungen zu analysieren, um besser zu verstehen, wie Gastfreundschaft sprachlich dargestellt wird – und werden kann.

Diese Analyse ist Teil eines größeren Forschungsprojekts (Sauer Bredvik 2020), das das sprachliche Verhalten von Sprechenden in mehrsprachigen interreligiösen Dialogen untersucht. Bis heute habe ich über fünfundfünfzig Stunden interreligiöser Gespräche und Begegnungen (auf Deutsch und Englisch) aufgezeichnet und elf Stunden halbstrukturierter Interviews gesammelt. Etwa 40 Prozent meiner Daten stammen aus den jährlich stattfindenden, offiziell zweisprachigen Workshops und Seminaren der SIPCC (Society for Intercultural Pastoral Care and Counselling)² mit Teilnehmenden, die an Fragen der interkulturellen Seelsorge und Beratung interessiert sind.

Das Ziel meiner Forschung war es, zu verstehen, welche sprachlichen Praktiken und Ressourcen einen kommunikativ effektiven oder ineffektiven Dialog schaffen und widerspiegeln. Meine Forschung verfolgte einen sehr ethnografischen Ansatz zur

¹ In den Sozialwissenschaften, insbesondere in der Ethnografie und der Anthropologie, beziehen sich „etisch“ und „emisch“ auf zwei unterschiedliche Perspektiven der Feldforschung eines Forschers. Emisch ist die Sichtweise der „Insider“, in diesem Fall der Interviewdaten. Etisch ist der Versuch, von außen auf das Forschungsprojekt zu blicken, in diesem Projekt ist das die numerische Analyse, die aus den detaillierten Transkriptionen der aufgezeichneten Gespräche stammt.

² Während fast alle Teilnehmenden über mehr oder weniger gute Englischkenntnisse verfügen, haben mehr als 50 Prozent eine andere Erstsprache als Deutsch oder Englisch. Dies führt zu Verständnisschwierigkeiten, denen in der Regel mit kreativen sprachlichen Lösungen begegnet wird, die aber dennoch Fragen zu sprachlicher Ungleichheit und Privilegien aufwerfen.

Diskursanalyse,³ was bedeutet, dass die Bewertung der kommunikativen Wirksamkeit von den Teilnehmenden selbst stammt. Aus den Interviews ging hervor, dass die Teilnehmer und Teilnehmerinnen einen Dialog als kommunikativ wirksam ansehen, wenn er durch ein nicht strittiges Verständnis, wenn auch nicht unbedingt durch Zustimmung, gekennzeichnet ist, wenn der Wunsch fehlt, den anderen zu verändern, und wenn alle Beteiligte zu ihren eigenen Bedingungen gehört und verstanden werden. Ineffektiv ist ein Austausch dagegen, wenn es sich um einen Monolog handelt, wenn das Gespräch von einem einzelnen Sprecher behindert oder abgebrochen wird oder wenn ein Mangel an Respekt oder eine mangelnde Bereitschaft, den anderen zu hören, vorliegt.

Emische Perspektiven durch die Linse von Ricœur

Gastfreundschaft ist im Griechischen einfach „die Liebe zum Fremden“ (*philoxenia*). Sie bedeutet, „sich um einen konkreten anderen zu kümmern, weil er oder sie ein Mensch ist“ (Moyaert 2014: 113). Gastfreundlich zu sein bedeutet, das Unbekannte, den Fremden, in das Bekannte, Vertraute und Angenehme – das eigene Zuhause, die eigene Welt – aufzunehmen mit dem Risiko (und vielleicht der Hoffnung), dass die Begegnung diese vertraute Welt unabänderlich verändern könnte. Wenn sie aufrichtig angeboten wird, verweist die Metapher der Gastfreundschaft auf einen wechselseitigen Prozess (Moyaert 2014: 141). „Es geht wirklich darum, mit dem anderen zu leben, um diesen anderen als Gast in sein Haus aufzunehmen“ (Ricœur & Brennan 1995: 5).

Ein katholischer Theologe merkte in einem Interview (November 2015) an, dass diese Gegenseitigkeit nicht nur bedeute, den anderen als Gast in sein Haus aufzunehmen, sondern auch dorthin zu gehen, wo der andere ist, und ihm „die Möglichkeit zu geben, uns zu empfangen“, insbesondere in Situationen, in denen es Ungleichheiten in Bezug auf Macht und Position geben kann. „Wenn man in einer mächtigeren Position ist und sagt, dass man gastfreundlich ist, aber nie zu der anderen Person geht, dorthin, wo sie lebt, dann wird man durch ihre Anwesenheit nicht verändert, man ist immer noch der Gastgeber“.

Martin Walton macht (in diesem Band S. 67f)⁴ eine sehr ähnliche Beobachtung im spezifischen Kontext der interreligiösen Seelsorge und schlägt das Bild des „willkommenen Gastes“ vor. In dieser Rolle wird der Seelsorger oder die Seelsorgerin

zuerst Gast in der Erfahrungswelt und vielleicht in der Umgebung des anderen [...] Als guter Gast kann sich etwa eine Seelsorgerin auch die Rolle als Gastgeberin „verdienen“, indem sie

³ Bei der Datenerhebung und -analyse habe ich einen methodengemischten Ansatz verfolgt. Ethnografische Beobachtung und Interviews lieferten qualitative Daten, während feinkörnige Transkriptionen der aufgezeichneten Gespräche, ergänzt durch korpusgestützte Analysen, eine quantitative Perspektive lieferten.

⁴ Dieses Zitat entnehme ich zwar einem Aufsatz von Martin Walton, er war an den Seminaren, auf die ich mich beziehe, aber beteiligt und hat in Interviewgesprächen entsprechende Beobachtungen formuliert, so dass ich ihn hier als „emische“ Perspektive anführe.

den anderen, seine Fragen, seine Kämpfe und sogar die Bekenntnisse und Tabus, die sonst nicht ans Licht kommen würden, willkommen heißt. Diese paradoxe Herangehensweise mit dem „Rollentausch“ zwischen Gast und Gastgeberin ermöglicht es der Seelsorgerin, sich zwischen den Welten zu bewegen, die Welt des anderen zu erforschen und gegebenenfalls auf die eigene Welt zuzugreifen, nicht aus einer Position des Wissens, sondern des Lernens.

Reziprozität bedeutet auch, dass die Dialogteilnehmer „versuchen, den anderen in seinem Anderssein zu verstehen und auf die natürliche Tendenz verzichten, den anderen in das Bekannte einzuordnen“ (Moyaert 2008: 359).

Ich versuche, dem anderen den Eindruck zu vermitteln, dass ich ihm tatsächlich zuhöre und ihn nicht einfach in mein System einpasse. Es ist immer wichtig, den anderen anzuerkennen; man muss in seiner Welt leben und versuchen, sie unter seinen Bedingungen zu sehen. Das ist nicht immer einfach (Eli, jüdischer Rabbiner, Interview, Februar 2016).

Um dem anderen nahe zu sein, möchte ich ihn und sie nicht in meine Welt hineinziehen, sondern die Brücke in seine oder ihre Welt schlagen. Um zu wissen, wie er oder sie ihre Welt erlebt, die Realität, wie sie von dieser Person wahrgenommen wird. Für mich besteht die entscheidende Bewegung darin, sozusagen in die Welt des anderen einzutreten und sein Gast zu sein (Dirk, evangelischer Seelsorger, Interview, Juni 2021).

Gastfreundschaft kann nicht überstürzt werden. Teilnehmende an einer interreligiösen Begegnung müssen „dir Zeit geben, um nachzudenken, in Beziehung zu treten, um diesen sicheren Ort bei ihnen zu finden“, bemerkte ein muslimischer Psychologe (Arzu, Interview, Mai 2021). „Gastfreundschaft ist wie eine fließende Begegnung, bei der die Menschen zusammenkommen und mit dir reden, nicht über dich“ (ebd.). In ganz praktischer Hinsicht zeigt sich dieser Aspekt der Gastfreundschaft, wenn die Gesprächspartner langsamer werden, und zwar nicht in übertriebener Weise, sondern in einer Weise, die es den Menschen ermöglicht, zusammenzukommen, und zwar sowohl über fremde Sprachen als auch über unterschiedliche Glaubenspraktiken hinweg.

Für mich ist es zum Beispiel wichtig, dass man langsam spricht. Damit die andere Person verstehen kann. Damit der andere in Ruhe zuhören kann (Felix, evangelischer Pfarrer/Seelsorger, Interview, November 2015).

Ich halte inne, damit ich mich auf die andere Religion beziehen kann und sie nicht mit meiner eigenen dominiere (Tina, evangelische Beraterin, Interview, September 2016).

Und ich denke, der innere Respekt vor dem anderen drückt sich in der Zurückhaltung aus, was man sagt (Ingrid, evangelische Pfarrerin/Seelsorgerin, Interview, September 2016).

Gastfreundliche Menschen sind diejenigen, die „in der Lage sind, sich zwischen den Traditionen zu bewegen, und die bereit sind, religiöse Fremde willkommen zu heißen, Menschen, die sich als Wanderer auf der Suche nach der Wahrheit und nicht als Besitzer der ‚einen‘ Wahrheit verstehen“ (Moyaert 2014: 113). Dialogteilnehmer, die dies taten, die von ihrer eigenen Partikularität ausgingen und gleichzeitig eine

Pluralität von Erzählperspektiven zuließen, „gaben schließlich der eigenen religiösen Tradition Sauerstoff“ (Moyaert 2014: 149).

Auch wenn ich mich im Laufe meines Lebens verändere und wachse, bleibt doch etwas an mir gleich. Diese Veränderungen entstehen durch den Kontakt, die Beziehungen zu anderen. Der Kern dessen, was ich bin, bleibt derselbe, aber er zeigt andere Facetten. Und irgendwie komme ich immer wieder auf die interreligiösen Dialoge zurück. Wenn ich bereit bin, mein Konzept von Gott und Glauben zu hinterfragen, dann kann ich mich für ein anderes Konzept von Gott, Religion und Glauben öffnen. Für mich hat der interreligiöse Dialog tatsächlich etwas damit zu tun, meinen eigenen Glauben lebendig zu halten (Pierre, evangelischer Pfarrer, Interview, November 2015).

Das ist es, was ich an interreligiösen Begegnungen am interessantesten finde. Dass ich durch den Glauben der anderen faszinierende Aspekte meines eigenen Glaubens entdecken kann und wie ich mit meinem Glauben weitermache. Ich erfahre so viel von der Person, die mir gegenüber sitzt; ich erhalte ein Wissen, das mich verändert. Begegnungen (mit anderen) sind nicht einseitig (Felix, evangelischer Pfarrer/Seelsorger, Interview, November 2015).

Es macht den eigenen Glauben vollständiger. Es ist eher ein Gespräch mit sich selbst und seiner eigenen Religion als ein Gespräch zwischen den Religionen (Fahd, muslimischer Student, Interview, Februar 2016).

Gastfreundschaft ermöglicht auch Neugier; sie schafft einen sicheren Raum, in dem Fragen gestellt werden können, an denen die Dialogteilnehmer wachsen können.

Neugierde ist das Gegenteil von Urteilen und Stereotypen. Neugierde ist in interreligiösen Begegnungen so wichtig, sie ist sehr einladend. (Aber) Neugier ist nur dann eine Option, wenn es einen sicheren Raum gibt, wenn die Menschen in diesem Raum gastfreundlich sind. Der Ort muss zuerst gastfreundlich sein, und dann kann die Neugierde eintreten; dann kann ich wirklich den ersten Schritt machen, um mit jemandem zu sprechen (Arzu, muslimische Psychologin, Interview, Mai 2021).

Ich bin neugierig, ich interessiere mich dafür, wie andere ihren Weg finden (in ihren verschiedenen Religionen). Das ist ein inneres Bedürfnis von mir. Und ich glaube, so bleibt meine eigene Spiritualität lebendig (Ingrid, evangelische Pfarrerin/Seelsorgerin, Interview, November 2015).

Hermeneutische Gastfreundschaft in Seelsorge und Beratung⁵

Im Rahmen der interreligiösen Seelsorge und Beratung müssen Seelsorgerinnen und Seelsorger Menschen jeder (oder keiner) Religion emotionale und spirituelle Unterstützung bieten und dabei „die verschiedenen und konkurrierenden kulturellen und religiösen Normen, die das menschliche Wohlbefinden definieren, ausbalancieren“ (Youngblood 2019: 1). Den Glauben eines Patienten zu respektieren und gleichzeitig

⁵ Ich danke Kees Smit, pensionierter niederländischer Militärseelsorger, für seine aufmerksamen Kommentare und aufschlussreichen Perspektiven zur Rolle der Hermeneutik in der interreligiösen Seelsorge und Beratung; sie haben diesem Abschnitt mehr Tiefe verliehen.

authentisch gegenüber der eigenen Tradition zu bleiben, stellt für jeden, der mit ihnen arbeitet, ein Spannungsverhältnis dar, aber Youngblood weist darauf hin, dass dies im kulturell und religiös vielfältigen Hongkong, wo er forscht, eine noch größere Herausforderung ist und die Grenzen zwischen religiösen Praktiken viel fließender sind als die, die von westlichen Paradigmen angesprochen werden.⁶ Für ihn ist Ricœurs „Idee der sprachlichen Gastfreundschaft ein Weg, seelsorgerliche Interventionen in der interreligiösen Seelsorge zu strukturieren, ohne die einzigartige Fremdheit des ‚Anderen‘ zu reduzieren“ (2019: 2). Dies ist eine interreligiöse Gastfreundschaft, die eine „praktische hermeneutische Ethik“ bietet, die „reale religiöse Unterschiede ernst nimmt“ (2019: 5).

Die Hermeneutik scheint mir die Kunst des Verstehens zu sein. Sie ist eine Übersetzung zwischen verschiedenen Systemen und Sprachen. Ich muss ständig darüber nachdenken, wie der andere einen Sinn findet, wie er Quellen für einen Sinn in seinem Leben findet, und ich muss den anderen dazu anregen, in seiner eigenen spirituellen Tradition zu wachsen. Es geht darum, den anderen in seinem eigenen spirituellen Umfeld wachsen zu lassen (Dirk, Interview, Juni 2021).

Diese hermeneutische, interreligiöse Gastfreundschaft, so merkt Youngblood an, ignoriert weder theologische Konflikte noch löst sie sie auf, aber die Konzentration auf die Gastfreundschaft ermöglicht es, dass der Akt der Fürsorge an erster Stelle steht. „Durch die Betonung von Praxis und Verhalten wird das spekulative Problem der widersprüchlichen Wahrheitsansprüche der Religionen überwunden. Stattdessen kann die Pflegende einen gastfreundlichen Raum eröffnen, in dem der Patient seine spirituellen Überzeugungen, Praktiken und Bedürfnisse sicher zum Ausdruck bringen kann“ (Youngblood 2019: 226). Wichtig an diesem Raum ist, dass er „kein Zelt in einem Niemandsland oder in der Welt des Seelsorgers ist, sondern ein sicherer Hafen in der Lebenswelt des anderen, in dem der spirituelle Berater der Gast und nicht der Gastgeber ist“ (Dirk, Interview, Juni 2021). In diesem gastfreundlichen Raum können dann Unterschiede oder widersprüchliche Wahrheitsansprüche auf eine Weise zum Ausdruck gebracht werden, die zur Sorge um den anderen beiträgt.

Die Forschungen im Rahmen von SPICC haben insbesondere gezeigt, dass diese hermeneutische Interpretation von Ricœurs sprachlicher Gastfreundschaft für Seelsorger und Seelsorgerinnen relevant ist und sich darin widerspiegelt, wenn auch vielleicht nicht immer explizit. Insbesondere im sprachlichen Verhalten von Seminarteilnehmenden, die in Seelsorge tätig sind, zeigt sich der Wunsch, über und vom anderen zu lernen, nicht nur für die persönliche Entwicklung des Einzelnen, sondern auch für die praktische Arbeit in einer zunehmend multikulturellen und multireligiösen Welt (insbesondere in Europa). Seminarteilnehmende versuchen häufig, Menschen mit anderen Glaubenspraktiken zu verstehen, um eine hermeneutische Kompetenz in der Glaubenstradition des anderen zu erlangen. Diese Kompetenz ermöglicht es ihnen dann, als Seelsorgende eine Brücke zwischen ihrer Weltanschauung und der

⁶ Das von Youngblood beschriebene Umfeld ist dem Beratungsumfeld, das viele SPICC-Mitgliedern insbesondere aus dem globalen Süden beschreiben, sehr ähnlich.

Weltanschauung des Ratsuchenden zu schlagen, und erlaubt es der Seelsorgerin, der Ratsuchenden in deren Welt zu begegnen, um ihr zu helfen, die eigenen zugrundeliegenden Fragen und verborgenen Vermutungen zu erkennen und zu hören, existenzielle Fragen zu klären und Handeln aus ihrer Weltanschauung heraus zu interpretieren.

Etische Perspektiven

Um besser zu verstehen, wie diese Gastfreundschaft sprachlich zum Ausdruck kommt, habe ich mich auf die angewandte soziolinguistische Forschung gestützt, die zeigt, dass man durch die Untersuchung von nonverbalen, prosodischen und pragmatischen Hinweisen in einem Gespräch ein Fenster zu den typischerweise unbewussten kognitiven Prozessen der Sprechenden öffnen kann. Dies gründet auf linguistischen Theorien, die zeigen, dass das, was ein Sprecher oder eine Sprecherin meint, nicht vollständig im Vokabular und in der Grammatik einer Sprache erfasst ist. Auch durch die Verwendung unbewusster Merkmale wird es möglich, Signale der Bedeutung wahrzunehmen, was ein Sprecher meint, und einen Interpretationsrahmen oder Kontext zu schaffen, der den Zuhörern hilft, die Äußerung zu verstehen (Gumperz 1982, 2003; Rampton 2017; Blommaert 2013). Meine Aufnahmen zeigen, dass Sprecherinnen und Sprecher unausgefüllte Pausen (Schweigen), sich wiederholende und stockende Sprechweisen und Handgesten verwenden, um sprachliche Gastfreundschaft zu zeigen. Die Dialogteilnehmer in meiner Forschung haben 20 verschiedene L1s⁷, also Herkunftssprachen, von denen acht in den aufgezeichneten Daten vorhanden sind (Englisch, Deutsch, Arabisch, Russisch, Polnisch, Tamilisch, Niederländisch und Französisch) sowie zwei Sprachen, die mit spezifischen Glaubenspraktiken verbunden sind⁸ – Hebräisch und Sanskrit. Erstaunlich ist, wie die Teilnehmer des Dialogs durch die Verwendung ihrer zahlreichen und unterschiedlichen Sprachen eher mehr als weniger kommunikativ wirksame Dialoge erschaffen. Diese Mehrsprachigkeit ist eine Möglichkeit, Gastfreundschaft zu demonstrieren und Hill Fletchers (2007: 548) Orte narrativer Überschneidungen zu suchen, d.h. unsere „breite Palette von Geschichten, durch die wir mögliche Verbindungen herstellen können“.

Kommunikation durch Stille

Ungefüllte Pausen oder Stille sind paradox und multifunktional. Im Rahmen meiner Forschung, die sowohl die Platzierung als auch die Dauer der Pausen untersuchte, sind sie der wichtigste Indikator für das Ergebnis des Dialogs. Wurde dadurch unter den

⁷ Eine L1 ist die erste Sprache eines Sprechers, manchmal auch als „Muttersprache“ oder „Herkunftssprache“ bezeichnet. In manchen Kontexten kann es sich dabei um eine Sprache handeln, die sie nur zu Hause sprechen, während sie in der Schule und am Arbeitsplatz eine Lingua franca oder eine andere Landessprache verwenden.

⁸ Arabisch wird eng mit dem Islam in Verbindung gebracht, ist aber auch die L1 einiger Teilnehmer an dieser Studie.

Teilnehmenden Verständnis und Respekt für die Glaubenspraktiken der anderen gewonnen oder hat sich ein Monolog entwickelt?

Aus rein linguistischer Sicht erfüllen Pausen eine Reihe nützlicher Funktionen, insbesondere in mehrsprachigen Gesprächen, in denen viele (wenn nicht sogar die meisten) Sprechende in einer zweiten Sprache reden. Sie geben den Sprechenden Zeit, um zu planen, was er oder sie als nächstes sagen möchte, und sorgen so für eine kohärente Äußerung. Außerdem ermöglichen sie es den Zuhörenden, den Satz zu verstehen. Im Kontext interreligiöser Begegnungen hat das Schweigen jedoch noch eine weitere Funktion: Es vermittelt Gastfreundschaft und Offenheit. „Ungefüllte Pausen werden genutzt, um Respekt zu zeigen, um Raum zu schaffen, um nach eigenen Maßstäben gehört zu werden und um den anderen nach seinen Maßstäben zu hören, um die Worte mit Bedacht zu wählen und den anderen Sprechern die gleiche Höflichkeit zu gewähren“ (Sauer Bredvik 2020: 82). Diese Merkmale wurden in Interviews mit mehreren Dialogteilnehmern als Kennzeichen eines kommunikativ wirksamen Dialogs genannt, und viele Befragte gaben an, dass sie bewusst Pausen einsetzen, um diese Ziele zu erreichen.

Pausen sind jedoch paradox. Sie können auch dazu dienen, Macht auszuüben, einen Dialog zu unterbrechen, indem man sich weigert, das Wort abzugeben, oder einfach das Gespräch zu beenden. Um besser zu verstehen, welche Funktion Pausen in diesen Dialogen haben, habe ich zunächst analysiert, wo sie in einer Äußerung vorkommen – ob ein Sprecher in der Mitte, zwischen den Sätzen oder am Ende eines Satzes oder einer Frage eine Pause macht. Und zweitens, wie lange hat die Sprecherin eine Pause gemacht? Normen für die Länge von Pausen – was ist eine „angenehme“ Pause und variiert diese Norm zwischen Kulturen und Sprachen? – werden seit langem in der Kommunikations- und Sprachforschung diskutiert, mit unterschiedlichen Ergebnissen. Gail Jeffersons (1989) bahnbrechende Arbeit fand heraus, dass das „Standardmaximum“ an tolerierbarer Stille in anglo-westlichen Gesprächen bei etwa einer Sekunde liegt, und dieses Ergebnis wurde in diesen Dialogen weitgehend bestätigt.

Die kommunikativ wirksamsten Dialoge waren also durch kurze Pausen (weniger als eine Sekunde) gekennzeichnet, die mitten in der Äußerung entstanden. Diese Art der Stille scheint darauf hinzuweisen, dass die Sprechenden unsicher sind, wie sie fortfahren sollen, oder dass sie aufgrund des multireligiösen Umfelds sorgfältig über ihre Wortwahl nachdenken. Ein jüdischer Rabbiner bemerkte zu dieser Art von Pause:

Das kann bedeuten, dass man nachdenkt, dass man eigentlich noch nicht zu einem Ergebnis gekommen ist, sondern mit der Person, mit der man zusammen ist, nach etwas sucht, anstatt ihr einfach zu sagen, wie es ist. Es kann den Eindruck vermitteln, dass es sich nicht um ein abgeschlossenes Thema handelt, sondern um etwas, das offen und unklar ist und das wir gemeinsam erforschen (Eli, Interview, Februar 2016).

Die unwirksamsten kommunikativen Dialoge waren durch lange Pausen (mehr als eine Sekunde) am Ende von Sätzen und Fragen gekennzeichnet. Diese Art von Schweigen unterdrückt eine Diskussion, indem entweder verweigert wird, das Wort

an andere weiterzugeben, wenn dies nach den „Regeln“ dieser Art von Gespräch angebracht ist, oder indem der/die Sprechende Macht ausübt, häufig von jemandem, der in diesem spezifischen sozialen Umfeld eine gewisse Autorität besitzt. Dies ist ein Zeichen von Ungastlichkeit und der Unwilligkeit, anderen zu ihren Bedingungen zuzuhören.

In praktischer Hinsicht sind die genannten Pausen sowohl die wichtigsten als auch die am leichtesten wahrnehmbaren Zeichen, die die Gesprächspartner mit anderen Gläubigen verwenden können. Sie sind das einzige von mir untersuchte Merkmal, das von den Sprechern bewusst verwendet wurde und von dem sie wussten, dass sie es bewusst verwendeten. Das macht es einfacher, es einzusetzen, wenn es darum geht, in interreligiöser Begegnung Gastfreundschaft zu zeigen – oder nicht.

Pausen waren auch der einzige Hinweis, der allein das Ergebnis eines Dialogs verändern konnte. Ein Gespräch, das ich aufgezeichnet habe, wurde beispielsweise innerhalb von 65 Sekunden von einem kooperativen Gespräch zu einem Monolog, weil ein Sprecher lange Pausen machte, um Macht auszuüben.

Mehrsprachige Effektivität

Mehrsprachigkeit ist eines der bestimmenden Merkmale von SIPCC, ein Merkmal, das eine erstaunliche kommunikative Kreativität und Schönheit hervorbringt und gleichzeitig eine große Herausforderung ist. Wie ein SIPCC-Vorstandsmitglied bemerkte: „Sie bietet uns die Möglichkeit, uns in Güte zu üben“ (Aline, Seminareinführung, Düsseldorf, September 2019). Die Analyse der Dialogtranskripte hat gezeigt, dass sich darin auch sprachliche Gastfreundschaft zeigt.

Ricœur war davon überzeugt, dass unsere heutige Welt einen Geist der sprachlichen Gastfreundschaft braucht, der darin besteht, sich in die Bedeutungssphäre einer fremden Tradition zu versetzen und die Erzähltradition des anderen willkommen zu heißen. Die Gläubigen – also diejenigen, die eine religiöse „Sprache“ fließend beherrschen – sind aufgerufen, in die Welt des anderen einzutreten, um zu entdecken, wie sie aus der Sicht dessen aussieht und sich anfühlt, dessen Welt sie ist (Moyaert 2014: 157).

Eine der wichtigsten Erkenntnisse war, wie die Verwendung von Sprachen, die typischerweise mit einer Glaubenspraxis assoziiert werden (Arabisch, Hebräisch, Sanskrit), dazu beitragen kann, Brücken zwischen den Glaubenden zu bauen. Dies war eine Möglichkeit, Ricœurs „Konzept der Bewegung zwischen Identität und Fremdheit zu demonstrieren, bei dem Menschen an einem Dialog teilnehmen, ohne zu hoffen, dass sie eine genaue Bedeutung übertragen können, aber dennoch offen für den anderen bleiben“ (Sauer Bredvik 2020: 119).

Muslimische oder jüdische Sprecher verwendeten am häufigsten „unübersetzbare“ Ausdrücke und Wörter für Handlungen oder Konzepte, die für ihren Glauben wichtig und bedeutsam sind. Noch wichtiger war jedoch, dass die Sprecher wirklich wollten, dass ihre Gesprächspartner wissen und fühlen, was sie sagten, und welches das beste Wort war auf Arabisch oder Hebräisch. Eine jüdische Studentin merkte an, dass die

Verwendung des Hebräischen für sie eine Möglichkeit war, darüber nachzudenken, was ihr ihr Glauben wirklich bedeutet.

Wenn man nur englische Begriffe verwendet, kann man es natürlich übersetzen, aber ich denke, es ist nicht so speziell. Es ist deutlicher, zu sagen: „Das ist es, was ich meine. Das ist das Konzept, das ich habe, und natürlich kann Ihres ähnlich sein“, aber es besteht weniger Gefahr der Verwirrung. Ich denke, es ist wirklich wichtig, eine Unterscheidung zu treffen, zu sagen: „Es ist nicht irgendein Wort, das man verwenden würde.“ (Abigail, Interview, September 2017).

Manchmal benutzten Gesprächspartner auch Worte oder bezogen sich auf religiöse Texte aus der Glaubenspraxis ihres Gesprächspartners, was einen fließenden und durchlässigen Übergang zwischen den Perspektiven demonstriert.

Wenn die Leute Worte aus meiner Sprache benutzen, *inshallah* oder *Allah*, dann ist das nicht, als würden sie konvertieren, sondern sie stellen eine Beziehung zu mir her. Wenn Menschen deine Sprache benutzen, vermittelt das ein Gefühl der Gastfreundschaft (Arzu, muslimische Psychologin, Interview, Mai 2021).

Es ist wichtig, zu verstehen, wie dieses Sprachverhalten mit dem Gebrauch von Pausen, dem Tonfall und der Gestik zusammenhängt. „Wenn es nicht herablassend ist, ist es eine Möglichkeit, mit Menschen in Kontakt zu treten und ein Gespräch zu beginnen“ (Emre, muslimischer Wissenschaftler, Interview, Juni 2021). Kürzere Pausen zwischen den Sätzen und offene Handgesten dienen dazu, die gastfreundlichen Absichten des Sprechers zu zeigen, wenn er die Sprache einer anderen Glaubensgemeinschaft verwendet.

Die Verwendung religiöser Worte kann auch ein Mittel sein, um Überschneidungen in den Erzählungen und gemeinsame Erfahrungen zwischen den Glaubensstraditionen zu finden. In einer Kleingruppe, in der christliche Teilnehmer dem arabisch sprechenden muslimischen Moderator erzählten, was ihr Glaube für sie persönlich bedeutet, zitierte ein palästinensischer christlicher Pastor Auszüge aus dem Koran auf Arabisch, die für seinen eigenen Glaubensweg wichtig waren und die eindeutig ein Verständnis zwischen den beiden Teilnehmern schufen.

Aber auch in Gesprächen mit einer Mischung aus „nicht-religiösen“ Sprachen war in kommunikativ effektiven Gesprächen eine höhere Inzidenz von Mehrsprachigkeit⁹ zu beobachten. Die Verwendung des Wortes „Mehrsprachigkeit“ verdeutlicht, dass die gemeinsame Nutzung unterschiedlicher und gemischter sprachlicher Ressourcen etwas ist, was die Sprecher gemeinsam tun, wie wir es auch in einem „einsprachigen“ Gespräch tun. Es kann ein Mittel sein, um Zusammengehörigkeit und Verständnis zu schaffen, oder es kann ein Mittel sein, um Grenzen zu schaffen. Im spezifischen Kontext von SIPCC ist dies am häufigsten bei einer Mischung aus Deutsch und Englisch

⁹ Nicht-Linguisten bezeichnen dies üblicherweise als Code-Switching. Innerhalb der Linguistik gibt es jedoch mehrere Denkschulen (und die dazugehörige Terminologie) darüber, wie Menschen mehrere Sprachen verwenden und mischen, die auch als soziale Konstrukte betrachtet werden. Mein spezieller Ansatz betrachtet den hybriden Sprachgebrauch als unmarkiert und verwendet „language“ als Verb, um „languageing als einen fortlaufenden Prozess“ (Becker 1988: 25) zu sehen.

zu beobachten. Deutsche Muttersprachler, also L1-Sprecher, verwenden deutsche pragmatische Marker und Modalpartikeln – *ja, genau, doch* – in einem überwiegend englischen Gespräch. Oder, wenn die Gruppe in Bezug auf die Sprachressourcen sehr gemischt ist, wechseln die Gespräche zwischen den beiden Sprachen ab. In anderen Gesprächen wechseln Sprecher mit Kenntnissen in mehreren Sprachen je nach den anderen Gesprächspartnern zwischen ihnen hin und her. Ein arabischsprachiger Muslim moderierte eine Gruppe auf Englisch, wechselte dann aber ins Französische, als ein Teilnehmer frustriert war, weil er nicht ausdrücken konnte, was er auf Englisch sagen wollte. Drittens kommt es häufig vor, dass Teilnehmer weder Englisch noch Deutsch sprechen. Dann bittet jemand einen anderen in der gemeinsamen Sprache um die Klärung der Sachverhalte, bevor man zum Hauptdialog zurückkehrt, wie im Fall eines Austauschs auf Niederländisch zwischen einem belgischen Theologen und einem niederländischen Seelsorger während eines Workshops auf Englisch.

Bei all diesen Beispielen ist von Bedeutung, dass diese Art von Mehrsprachigkeit nur in kommunikativ wirksamen Dialogen auftrat. Die Dialogteilnehmer nutzten und teilten unabhängig von ihrer Glaubenspraxis alle verfügbaren sprachlichen Ressourcen, um eine offene und verständnisvolle Begegnung zu schaffen. Diese Art von Mehrsprachigkeit zeichnet häufig Sprechende aus, die in das Gespräch eintauchen, wobei „das Vergnügen, in der Sprache des anderen zu verweilen, durch das Vergnügen ausgeglichen wird, das fremde Wort zu Hause, im eigenen Haus, zu empfangen“ (Ricoeur 2006: 10).

Im Gegensatz dazu wurde ein *Mangel* an Mehrsprachigkeit in einer begrenzten Anzahl von Dialogen beobachtet, die in mehreren Sprachen geführt wurden und in denen viele, wenn nicht sogar die meisten Teilnehmer entweder muttersprachlich Deutsch waren oder sich im Deutschen viel wohler fühlten als im Englischen. Wenn Gespräche kontrovers wurden, ohne dass eine Verständigung angestrebt wurde, blieben die Sprecher stur im Englischen, obwohl die Verwendung des Deutschen ein besseres Verständnis des Themas ermöglicht hätte, und demonstrierten damit eine „mangelnde Bereitschaft, andere Sprachen zu begrüßen, den anderen in seiner eigenen Sprache zu hören“ (Sauer Bredvik 2020: 121).

Effektivität und „nichtflüssiges“ Reden

Während im Sprachunterricht der Sekundarstufe und der Berufsausbildung viel Wert gelegt wird auf fließende und artikulierte Äußerungen und Präsentationen, hat die Forschung herausgefunden, dass die kommunikativ effektivsten interreligiösen Dialoge durch etwas gekennzeichnet sind, was oft als „Fehler in den kognitiven Prozessen der Sprachproduktion“ angesehen wird (Fraundorf 2015: 1). Das heißt, die besten Gespräche enthielten Füllwörter („äh“, „um“ ...) und Wiederholungen, Korrekturen oder Umformulierungen der Äußerung eines Sprechers, einer Sprecherin. Dieses nicht flüssige Reden wurde durch Unterbrechungen im Redefluss verursacht und diente dazu, Gastfreundschaft zu zeigen und Beziehungen herzustellen.

In der Linguistik wird diese *Disfluenz* oft als eine Möglichkeit angesehen, dem Sprecher kognitive Verarbeitungszeit zu verschaffen und – besonders wichtig in mehrsprachigen Gesprächen – das Verstehen zu ermöglichen, da der Hörer die Informationen ungefähr in der gleichen Geschwindigkeit erhält, in der der Sprecher sie produziert (Fraundorf et al. 2015: 1; Tannen 1987: 582). Andere Studien zeigen, dass Umformulierungen und Wiederholungen, insbesondere bei Gesprächen auf Englisch als Fremdsprache, wirksame und offensichtliche Mittel sind, um Missverständnisse in einer Fremdsprache zu vermeiden, z.B. in SIPCC-Seminaren, in denen die Mehrheit der Sprechenden nicht in ihrer Muttersprache spricht. Am relevantesten für Gespräche im Rahmen von SPICC ist vielleicht Deborah Tannens Feststellung, dass Wiederholung eine „Ressource ist, durch die Gesprächsteilnehmer gemeinsam einen Diskurs ... und eine Beziehung schaffen“ (1987: 601).

Letzten Endes war Disfluenz ein Ausdruck sprachlicher Gastfreundschaft, da sie es den Sprechenden ermöglichte, ihre Äußerungen so zu gestalten, dass die Glaubenspraktiken und Überzeugungen des anderen aufgenommen und respektiert wurden. In dem folgenden Auszug erläutert ein niederländischer humanistischer Geistlicher seine Überzeugungen, die sich drastisch von denen der drei Christen in dem Gespräch unterscheiden. Er zeigt seinen Respekt für die Unterschiede durch mehrere kurze Pausen (..) und fünf **Füllwörter** sowie mehrere Umformulierungen seiner Aussage:

1. Jan: Und **äh**, ich glaube nicht an ein Leben nach dem Tod. Ich glaube es einfach nicht.
2. Also Ich kann .. mit .. sympathisieren. jemandem mitfühlen .. aber ich tue es nicht .. also, das ist ein Unterschied. Und ich denke, wenn man sich mit einer anderen Person unterhält, muss man natürlich respektieren .. oder wie t_ du weißt, respektieren, was .. was seine Überzeugungen .. oder ihre Überzeugungen sind, aber .. **ähm**: am Ende .. **äh** (2.152) kann man nicht **äh** (1.368) wie sagt man das?, (1.485) **äh** [die Unterschiede beseitigen.]

Diese verbale Ungewissheit ist ebenso wie das Schweigen eine Möglichkeit, das Tempo zu drosseln und die Bereitschaft zu zeigen, zuzuhören und zu lernen. Ricœur (2006: 25) stellt fest, dass ein Merkmal jeder Sprachverwendung darin besteht, dass „es ist immer möglich ist, dasselbe *auf andere Weise zu sagen*“ (Hervorhebung im Original). Die Suche nach einer anderen Art, dasselbe zu sagen, schlägt eine Brücke zwischen „zwei Versionen derselben Absicht“ (ebd.).

Den anderen mit körperlichen Gesten willkommen heißen

Im Verlauf meiner Datenerhebung und -analyse beobachtete ich die Relevanz von Gesten und visueller Rückmeldungen auf den Verlauf und das Ergebnis eines Dialogs. Wie Leirvik (2011: 21) feststellt: „Es gibt etwas Nonverbales und Körperliches in echten Dialogen“. Insbesondere muslimische Teilnehmer sprachen über die Körperhaltung und darüber, wie Gestik und Mimik anderer Gastfreundschaft oder deren Fehlen vermitteln.

Eines der Dinge, die ich für gastfreundlich halte, ist die Körperhaltung. Sie muss eine Art von – nicht unbedingt Lachen, aber ein nettes Lächeln, kein Starren oder Abwenden der Augen,

sondern freundlichen Augenkontakt – vermitteln. Wenn die Leute innehalten und dich ansehen, erwarten sie eine Antwort – ein Nicken, eine kleine Geste (Arzu, muslimische Psychologin, Interview, Juni 2021).

Diese Bedeutung des Augenkontakts als Mittel zum Feedback wurde bereits in meinen ersten Beobachtungen festgestellt. „Aufgrund des sensiblen Charakters interreligiöser Dialoge ist die Rückmeldung (über Blickkontakt) wichtig, um zu zeigen, dass man zuhört und versteht“ (unveröffentlichte Feldnotizen, September 2013). Eine deutsche Beraterin merkte an, dass der Blickkontakt es ermöglicht, die Unterschiede anzuerkennen und dann nach ihnen zu fragen (Ingrid, Interview, November 2015).

„Gesten haben, wie jedes Zeichen, verschiedene Aspekte – Form, Bedeutung, Kontext – die analysiert und beschrieben werden können“ (Seyfeddinipur 2012: 158). Eine Form der Geste, die in diesen Dialogen sogar noch wichtiger war als der Blickkontakt, war der Einsatz der Hände der Sprecher. Feldnotizen zeigen, dass die Sprechenden in kommunikativ wirksamen Dialogen regelmäßig mit offenen Handflächen gestikulierten. Dabei schien es unerheblich zu sein, in welche Richtung die Hände zeigten – zum Sprecher oder zu anderen Gesprächspartnern –, entscheidend war, dass die Handflächen offen blieben. Ein Muslim bemerkte, als er über Gesten im Allgemeinen sprach: „Wenn uns etwas nah am Herzen liegt, dann wollen wir sichergehen, dass Sie es verstehen“ (Malouf, Interview, Februar 2014).

Wenn die Offenheit und Gastfreundlichkeit eines Gesprächs nicht deutlich war, waren auch die Gesten der Sprechenden (anscheinend unbewusst) undeutlich. Ein bezeichnender Austausch fand zwischen zwei Akademikern in Gent während des SIPCC-Seminars 2016 statt. Eine österreichische Professorin diskutierte mit einer britischen Professorin über Forschung und Daten zur Einwanderung. Feldnotizen (unveröffentlicht, September 2016) zeigen, dass die Österreicherin, als sie begann, der Britin zu widersprechen, ihre „Finger sehr spitz, geschlossen (hielt und) keine offenen Handflächen“ zeigte. Die Britin reagierte zunächst mit offenen Handflächen, als sie die Punkte, in denen sie mit der Österreicherin übereinstimmte, wiederholte, „aber als sie zu dem Punkt kam, an dem sie anderer Meinung war, waren die Hände und Finger geschlossen“ (ebd.). Während einer SIPCC-Workshop-Präsentation 2015 in Düsseldorf war das Sprachverhalten einer evangelischen Pastorin offen, ebenso wie ihre Handflächen. Als sie jedoch begann, im Rahmen ihres Vortrags eine weniger effektive interreligiöse Begegnung zu beschreiben, schlossen sich ihre Finger und Handflächen in unbewusster Reaktion auf ihr Beispiel.

In den Feldnotizen wurde auch ein Zusammenhang zwischen den Händen der Sprechenden und ihrem Blickkontakt mit anderen Gesprächspartnern festgestellt. „Auch hier bemerkte ich, dass die Leute wegschauten, wenn sie sich bemühten, eine Idee zu formulieren oder ein schwieriges oder sensibles Konzept auszudrücken“ (unveröffentlichte Feldnotizen einer interreligiösen Frauengruppe, Februar 2014), aber wenn die Sprechenden in der Lage waren, sich auszudrücken, kehrte der Blickkontakt zurück und die Handflächen öffneten sich. Gleichzeitig waren die Menschen „mit ihren Körpern ganz auf denjenigen eingestellt, der sprach“ (ebd.).

Schlussfolgerung

Meine veröffentlichte Forschung kam zu dem Schluss, dass kommunikativ wirksame interreligiöse Dialoge „unsichere Dialoge“ sind, Dialoge, die „die Äußerungen des anderen privilegieren“ (Sauer Bredvik 2020: 170). Moyaert (2014: 151) nennt sie „unpräzise“: „Was das Fremde und das Vertraute auseinandertreibt, treibt sie auch aufeinander zu; gerade dieser Mangel an Präzision in der Kommunikation ist es, die den Dialog in Gang hält.“

Sprachlich gesehen zeigt sich Gastfreundschaft durch den Gebrauch jeder verfügbaren Sprache, um Bedeutung zu schaffen. Sie zeigt sich durch Sprachlosigkeit und Schweigen, die sprachliche Mittel der Ungewissheit sind und die Bereitschaft zeigen, die Andersartigkeit anderer Glaubenspraktiken und Weltanschauungen zu hören und von ihnen zu lernen. Die sprachliche Gastfreundschaft öffnet ihre Hände und Augen, um den anderen willkommen zu heißen. Es handelt sich um ein hermeneutisches Konzept, das interreligiöse Begegnungen ermöglicht, die die Unterschiede respektieren und gleichzeitig nach Möglichkeiten des Dialogs suchen, um über eben diese Unterschiede hinweg zu sprechen.

Literaturnachweise

- Becker, A. 1988. „Language in Particular: A Lecture.“ In *Linguistics in Context*, edited by D. Tannen, pp. 17-35. Norwood, NJ: Ablex.
- Blommaert, Jan. 2013. *Ethnography, Superdiversity and Linguistic Landscapes: Chronicles of Complexity*. Bristol: Multilingual Matters.
- Fraundorf, Scott H., Jennifer Arnold & Valerie J. Langlois. 2018. *Disfluency*. DOI: 10.1093/obo/9780199772810-0189.
- Gumperz, John J. 1982. *Discourse Strategies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gumperz, John J. 2003. „Interactional Sociolinguistics: A Personal Perspective.“ In *The Handbook of Discourse Analysis*, edited by D. Schiffrin, D. Tannen & H.E. Hamilton, pp. 215-227. Malden, MA: Blackwell.
- Hill Fletcher, Jeannine. 2007. „As Long as We Wonder: Possibilities in the Impossibility of Interreligious Dialogue.“ *Theological Studies* 68, pp. 531-554.
- Jefferson, Gail. 1989. „Preliminary Notes on a Possible Metric which Provides for a ‘Standard Maximum’ Silence of Approximately One Second in Conversation.“ In *Conversation: An Interdisciplinary Perspective*, edited by D. Roger & P. Bull, pp. 166-196. Cleveland: Multilingual Matters.
- Leirvik, Oddbjørn. 2011. „Philosophies of Interreligious Dialogue: Practice in Search of Theory.“ *Approaching Religion* (Donner Institute) 1, pp. 16-24.
- Moyaert, Marianne. 2008. „The (Un-)translatability of Religions: Ricœur's Linguistic Hospitality as Model for Inter-religious Dialogue.“ *Exchange* (Centre for Intercultural Theology, The Netherlands) 37, pp. 337-364.
- Moyaert, Marianne. 2014. *In Response to the Religious Other: Ricoeur and the Fragility of Interreligious Encounters*. Lanham: Lexington Books.
- Rampton, Ben. 2017. „Interactional Sociolinguistics.“ *Tilburg Papers in Culture Studies* (Tilburg University) 175, pp. 1-14.
- Ricœur, Paul, & Eileen Brennan. 1995. „Reflections on a New Ethos for Europe.“ *Philosophy and Social Criticism* 21(5-6), pp. 3-13.

- Ricœur, Paul. 2006. *On Translation*. New York: Routledge.
- Sauer Bredvik, Linda. 2020. *Discussing the Faith: Multilingual and Metalinguistic Conversations About Religion*. Berlin: De Gruyter.
- Seyfeddinipur, Mandana. 2012. „Reasons for Documenting Gestures and Suggestions for How to Go About It.“ In *The Oxford Handbook of Linguistic Fieldwork*, edited by Nicholas Thieberger, pp. 147-165. Oxford: Oxford University Press.
- Tannen, Deborah. 1987. „Repetition in Conversation: Toward a Poetics of Talk.“ *Language* (Linguistics Society of America) 63(3), pp. 574-605.
- Walton, Martin. 2021. „Encountering Difference: Repertoire of Intercultural and Interreligious Chaplaincy.“ In diesem Band, Kapitel 3.
- Youngblood, Peter Ward. 2019. „Interfaith Chaplaincy as Interpretive Hospitality.“ *Religions* 10(3), 226 (14 pages). DOI: 10.3390/rel10030226.

Kapitel 7

Mitgefühl und Transspektion in interreligiösen Begegnungen

Ein diagnostischer Ansatz

Daniël J. Louw
Südafrika

Einführung

Gegenseitigkeit in menschlichen Begegnungen ist ein existentielles Merkmal des Lebens (Buber 1965). Sie lädt das Fremde und den fremden Anderen¹ in einen geschützten Raum der gegenseitigen Anerkennung ein. Gemeinsame Begegnung bedeutet menschliche Interaktion und ist ein Geschehen zwischen Subjekten. Begegnung soll die Angst vor dem Anderen überwinden, indem sie gastfreundliche Räume der Kooperation und Koexistenz schafft. Echte Formen interaktiver und gegenseitiger Begegnungen gehen tiefer als affektive Gefühle oder der Austausch von Daten und Informationen. Begegnung ist eine Dimension des Seins: es geht um Sinn, Hoffnung und Lebensziel. In Begegnungen sind Selbstwertgefühl und die gegenseitige Erfahrung von Zugehörigkeit und der Bestimmung des Seins von größter Bedeutung, um die Lähmung der Angst zu überwinden. In der Begegnung mit dem fremden Anderen gibt Akzeptanz den Ton an, um wahre Menschlichkeit und Würde zu fördern.

Um ein Gefühl des gegenseitigen Verständnisses und der Akzeptanz zu schaffen, müssen interreligiöse Begegnungen den üblichen vorgegebenen Rahmen des Gesprächs durchbrechen. Denn das Überschreiten religiöser Grenzen ist nicht einfach. Um dem religiösen Anderen zu begegnen, müssen die Interpretationsschemata, die das religiöse Denken prägen, überwunden werden. Man muss sich auf die Komplexität einer Denkweise einlassen, die sonst von Lehrsätzen und starren Überzeugungen bestimmt wird. In diesem Aufsatz wird untersucht, wie dies geschehen kann, indem eine Art Raster entwickelt wird, das dabei hilft, die verschiedenen Komponenten und die Konzepte der Vernetzung aufzuspüren, die ins Spiel kommen, wenn man beginnt, interpathetische Seelsorge mit Hilfe der Methode der Transspektion zu untersuchen. Die Funktion des Rasters besteht darin, eine Sicht zu fördern, die den Teilnehmenden

¹ Anmerkung der Übersetzer: Zur Verwendung und zur Übersetzung des Begriffs „other“ und „foreign other“ vgl. unsere Anmerkung 1 zum ersten Beitrag von Daniel Louw (in diesem Band S. 15).

an interreligiösen Dialogen hilft, ein „größere Bild“ zu sehen, das hilft, die zugrunde liegende Dynamik des hermeneutischen Prozesses durch eine visuelle Darstellung zu verdeutlichen.

Untersuchung von Interpretationsschemata

„Schemata sind kognitive Strukturen, die Wissen repräsentieren, d. h. Strukturen, die keine Informationen über bestimmte Dinge, Instanzen oder Ereignisse enthalten, sondern vielmehr über deren allgemeine Form. Leser verwenden Schemata, um Ereignissen und Beschreibungen einen Sinn zu geben, indem sie standardisierte Hintergrundinformationen für das Verstehen bereitstellen“ (Emmott & Alexander 2014: 1). Da Schemata die Wissensbasis von Individuen darstellen und den Vernetzungsmustern des Denkens einen Rahmen geben, sind sie oft kulturell, religiös und von der Zeit bestimmt. Sie werden normalerweise zu kollektivem Wissen, das von typischen Mitgliedern einer Gemeinschaft geteilt werden.

Ich stimme mit Emmott und Alexander (2014: 4) überein, dass das Erforschen von Schemata für die Kohärenz eines Textes und den Austausch sachkundiger Informationen wichtig ist. Daher sollten authentische Begegnungen, fruchtbare Gespräche und gegenseitige Beratungen versuchen, sich in die Denkweise des anderen hineinzusetzen, d.h. die eigenen festliegenden Ideen vorübergehend auszuklammern, um in den Rahmen des anderen einzutreten. Intersubjektive Interaktion zwischen Subjekten bedeutet u.a. ein wechselseitiges Durchdringen des „Skripts“ des anderen. Mit Skript ist die eigentliche Bedeutung des Textes gemeint, die für die Entschlüsselung der Botschaft, die das Gegenüber im Sinn hat, während des Gesprächsverlaufs entscheidend ist. Das Skript zeigt die „teleologischen Schemata“ und kognitive Prozesse, die für eine Hermeneutik der Transspektion wichtig sind.²

Aber wie soll das gehen? Wie dringt man in den konzeptionellen Rahmen und das verborgene Drehbuch des anderen ein? Wie überwindet man all die hinderlichen Faktoren wie Vorurteile, fremdenfeindliche Ängste, Widerstände, stigmatisierende Stereotypen, festgefahrene dogmatische Haltungen und religiöse, konfessionelle Festlegungen bei dem Versuch, ein Netzwerk des Einander-Verstehens in religiösen Begegnungen aufzubauen?

Dieser Prozess des „Über-Setzens“ beinhaltet „mehr“ als nur empathisches Zuhören und sympathisches Mitfühlen. Meines Erachtens sind Hindernisse in religiösen Begegnungen in erster Linie durch die geschlossenen Denkmuster und Begriffe verursacht, die wie Behälter und Vehikel für den menschlichen Geist dienen, bevor sie durch Sprache mitgeteilt und geformt, durch Formulierungen artikuliert und durch Gespräche kommuniziert werden. Es ist daher notwendig, dass die Prozesse echter und tiefer Begegnungen zwischen Menschen unsere konzeptionalisierten Vorstellung von rationalem Denken hinterfragen (kognitive Muster vernetzten Denkens).

² „Linguisten, Psychologen und Narrationsforscher verwenden die Schematheorie, um die Interpretation eines Textes zu erklären, wenn der Diskurs selbst nicht alle Informationen liefert, die für die Verarbeitung des Diskurses notwendig sind“ (Emmott und Alexander 2014: 3).

Grundlegende Annahmen

- (a) Die Entwicklung eines Diagnosewerkzeugs kann den Teilnehmenden von Begegnungen helfen, ein breiteres Verständnis und eine umfassendere Sicht auf die zugrundeliegenden Faktoren zu entwickeln, die dazu beitragen, wie Sprache gefunden und artikuliert werden kann. Sie kann auch dazu beitragen, Einblicke in Richtlinien zu gewinnen, die eine konstruktive Rolle in Prozessen des Sprechens und der Formulierung spielen. Es geht um Linien für die Logik und Klarheit des Sprechens, bevor das Sprechen in Sprache und hörbare Formulierung geformt und als gesprochenes Wort artikuliert wird (Merleau-Ponty in Busch & Gallagher 1992: 44). Ein diagnostisches Instrument kann dazu beitragen, Räume zu schaffen, die das Zusammenleben jenseits von Ablehnung oder Angst vor Assimilation bereichern. Es kann die Vernetzung von Beziehungen fördern und dem Anderen (auch dem fremden Anderen) Erfahrungen von wahrer Mitmenschlichkeit und sichere Räume der Zugehörigkeit eröffnen. Das Ziel ist, ein nachhaltiges Ethos der Mitverantwortung und Loyalität gegenüber dem Anderen aufzubauen (Bozermenyi-Nagy in Van Rhijn & Meulink Korf 1997: 304-369 *Quelle fehlt im Anhang, auch schon in der englischen Ausgabe*). Solch eine Diagnose in interreligiösen Begegnungen soll Klarheit über die Voraussetzungen schaffen, die den Austausch von Standpunkten bestimmen. Sie bieten eine Vision für das, was Emmanuel Levinas beschreibt: Göttliche Begegnungsräume, die das Herz des anderen ansprechen und zu ihm sprechen (Levinas 1991).
- (b) Für die Entwicklung einer solchen ‚sehenden‘ Vision in religionsübergreifenden Begegnungen und um den Gesprächspartnern zu helfen, das größere Bild zu sehen, schlägt David Augsburg (1986) den Begriff und die Einstellung der „sorgenden Interpathie“ vor. Sie soll helfen, die Denkweise und das versteckte Skript des fremden Anderen zu „durchschauen“. Interpathie spielt eine entscheidende Rolle bei dem Versuch, sich in die Denkweise des anderen hineinzusetzen. Sie ergänzt Interspektion in dem Sinne, dass sie zur Entwicklung eines Ansatzes der Transspektion beiträgt, der die Grenzen eines Tunnelblicks überwindet. Die Einführung von Interpathie und Transspektion als mitfühlende Fähigkeit in Seelsorge und Beratung könnte auch bei der Erstellung eines Diagnosebogens hilfreich sein. Sie hilft, die Skripte und Symbole zu beschreiben, die die Denkmuster, den Charakter des Sprechens und der verbalen Äußerungen mittels der Sprache bestimmen. Und in der religionsübergreifenden Begegnung mit dem fremden Anderen ist Sprache oft ein großer Stolperstein.

Bevor ich darauf eingehe, was mit Interpathie und Transspektion in interreligiösen Begegnungen gemeint ist, werde ich zunächst versuchen, einige grundlegende Richtlinien für die Entwicklung eines Verständnisses und einer Hermeneutik für interreligiöse Beratung und mitfühlende Gespräche aufzuzeigen. Diese Richtlinien könnten angewandt werden, die den Teilnehmenden an interreligiösen Begegnungen helfen, die verschiedenen Komponenten zu „sehen“, die das Netzwerk von Bedeutung in der Kommunikation formen.

Richtlinien für fruchtbare Diskussionen und erhellendes Denken

Die folgenden Richtlinien für eine klare, nicht zweideutige, authentische Sprache, für fruchtbare Diskussionen und eine weite Sichtweise (Multiperspektivismus – um das große Ganze sehen), können folgendermaßen bestimmt werden:

- In Diskussionen in religiösen Begegnungen sollte es um vernünftige und durchdachte Informationen und Ansichten gehen; Fakten und Daten sollten Sinn ergeben und erhellend sein - *die Suche nach dem Logos* (kritisches, rationales Denken - Bereich des Verstandes).
- In ihnen sollte eine moralische Grundlage für einen verantwortungsvollen Dialog enthalten sein, der Vertrauen, Respekt, Gerechtigkeit und Würde garantiert. Sprache sollte glaubwürdig, wahrhaftig und ehrlich sein und Integrität zeigen - *das Streben nach Ethos*.
- Sie sollten positiv ausgerichtet sein und von der Bereitschaft, dem tiefen Wunsch, der Motivation und der Absicht geleitet werden, den anderen zu erreichen und ihm zuzuhören – *eine leidenschaftliche Suche*.

Sie sollten einen wahren Geist der gastfreundlichen Fürsorge und des mitfühlenden Miteinanders deutlich machen - *ein Streben nach bedingungsloser Liebe und Weisheit, damit kluge Entscheidungen getroffen werden können, die Integrität, Vertrauenswürdigkeit und Ehrlichkeit offenbaren*.

Die Kraft des ‚Pathos‘

In Seelsorge und Beratung wird *Pathos* als Leidenschaft, nämlich betroffen, empfindsam und engagiert zu sein, zur entscheidenden Komponente für vertrauenswürdige Begegnungen. Sie wirkt als Kraft, um von Unechtheit zu Authentizität zu gelangen. Leidenschaft in der Sorge um Menschen wird zu einer Sprache, die sich „verkörpert“.

Pathos ist ein vielschichtiger Begriff und zeigt sich darin, den fremden anderen durch folgende Spielarten zu erreichen:

- *Empathie* - ein Mitfühlen, *als ob* die Emotion des anderen auch zu meiner wird; ein affektiver Modus, ohne eine Replik oder Kopie des Zustands des anderen zu werden (konstruktive Differenzierung).
- *Sympathie* - Mitfühlen mit der Notlage des anderen. Die Erfahrung des anderen findet bei mir eine Resonanz, so dass beide auf einer affektiven Ebene übereinstimmen und mehr oder weniger gleich sind (konstruktive Identifikation).
- *Mitgefühl* - eine Haltung des Mitleids, der Barmherzigkeit, der Gnade, des Trostes und des Zusammenseins mit dem anderen, d. h., sich in die Lage des anderen zu versetzen und aus dessen Perspektive und Denken zu denken (kontextuelles Engagement; Austausch von Perspektiven).

Mitgefühl als Zeichen der Authentizität

Der Grund, warum *Pathos* bei religionsübergreifenden Begegnungen eine so wichtige Rolle spielt, liegt darin, dass eine leidenschaftliche und mitfühlende Haltung meines Erachtens eine Grundvoraussetzung dafür ist, sichere Räume zu schaffen, in denen phantasievolles Vorstellungsvermögen stattfinden und neue Freundschaften geknüpft werden können. Darüber hinaus verweisen viele der großen Religionen und spirituellen Weltanschauungen auf Mitgefühl als einen gemeinsamen Nenner, der zu einem Gefühl der Mitmenschlichkeit und der gegenseitigen Zugehörigkeit beiträgt.

In einem Artikel über *Mitgefühl in hinduistischen, buddhistischen und Jain-Traditionen* weist Jayarim (2019 Hinduwebsite.com) darauf hin, dass die Idee des Mitgefühls ein wichtiger Aspekt der buddhistischen Ethik und klösterlichen Disziplin ist. Ebenso wie die Idee der Gewaltlosigkeit ist sie tief in die Lehre des *buddhistischen Dharma*, die *Vier Edlen Wahrheiten* und den *Achtfachen Pfad*, eingebettet. Der Buddha praktizierte sie und ermutigte ihre Ausübung, um den Edelmut des Charakters zu entwickeln und liebende Güte zu kultivieren.³ Der Buddhismus bezeichnet daher die mitfühlende Hingabe als eine der höchsten Tugenden, die man auf dem Weg zum Nirvana kultivieren muss.

In der muslimischen Tradition unterstreicht der Grundsatz, den Bruder zu lieben, wie man sich selbst liebt, dass das Pathos der mitfühlenden und anmutigen Liebe für den authentischen Glauben und die Religiosität grundlegend ist. Daher die klare Aussage im Koran: „Er hat Freundschaft zwischen euren Herzen geschlossen, so dass ihr durch Seine Gnade zu Brüdern geworden seid“ (Koran, 3:102-103 in sunnitischen und schiitischen Gelehrten: 2018).

Im Sanskrit ist das Äquivalent von Mitgefühl *karuṇā* (Mitgefühl ist eine grundlegende Eigenschaft im Bodhisattva-Ideal des Mahayana-Buddhismus) (2019 Hinduwebsite.com). Das Konzept von *karuṇā* wird sowohl im Hinduismus als auch im Buddhismus verwendet.

„Daher ist es ganz natürlich, mitfühlendes Handeln oder Karuna ohne Unterschied auf alle auszudehnen, weil wir alle eins sind. Wenn wir anderen helfen und sie in ihrem Heilungsprozess unterstützen, profitieren alle Wesen davon. Aufgrund der Einheit aller Wesen wird Karuna nicht nur aus Liebe auf andere ausgedehnt, sondern auch, weil es eine völlig logische Sache ist. Genauso wie man seine eigenen Wunden heilen möchte, möchte man auch die Wunden anderer heilen. In der buddhistischen Literatur heißt es auch, dass Karuna von Parjna oder Weisheit begleitet sein muss, um die richtige Wirkung zu erzielen“ (Karuna Reiki® 2021).

Für den Reformator Johannes Calvin ist der Kernunterschied zwischen der christlichen Hermeneutik und einer stoischen Lebensauffassung der Unterschied zwischen einer sterilen Unbeweglichkeit (eiserne Philosophie; Weisheit einer positivistischen Denkweise) und einem mitfühlenden Ethos (*sapientia* - Weisheit des Herzens). „Wir aber haben nichts mit jener eisernen Philosophie zu tun, die unser Herr und Meister

³ "Auf dem sogenannten *Bodhisattva-Pfad* geht es um Selbstlosigkeit, Weisheit und Mitgefühl" (Trinlae 2017:93).

nicht nur im Wort, sondern auch im Beispiel verurteilt hat. Denn er trauerte und vergoss Tränen über sein eigenes Leid und das der anderen“ (Calvin 1949, Buch 111, Kap. V111: 21-22).

Selbst in der jüdischen Tradition und im alttestamentlichen Denken über die Sühne spielt der Begriff des Erbarmens eine zentrale Rolle bei der Darstellung der heilenden Gnade Gottes. „Als Bezeichnung einer göttlichen Eigenschaft, die auch für menschliche Beziehungen gelten kann, hat die Wurzel *rh̄m* viel mit dem Substantiv *ḥesed* gemeinsam, das die grundlegende Ausrichtung Gottes auf sein Volk bezeichnet, die sein barmherziges Handeln begründet. Als ‚liebende Güte‘, die ‚aktiv, sozial und beständig‘ ist, ist *ḥesed* Israels Zusicherung von Gottes unfehlbarem Wohlwollen“ (Davies 2001:243). *Ḥesed* (Gnade) und *rāḥam* (Erbarmen, Mitleid) begründen ein grundlegendes Ethos der Fürsorge. Zugleich sind sie in erster Linie Eigenschaften der Gerechtigkeit Gottes. Selbst diejenigen, die Gott als sein gerechtes Volk dienen, sind aufgerufen, Liebe und Barmherzigkeit gegenüber ihren Mitmenschen zu zeigen. „Diejenigen, die den Herrn fürchten, sind selbst ‚gnädig (*ḥannūn*), barmherzig (*raḥūm*) und rechtschaffen““ (Davies 2001: 246).

Der Hauptgrund, *Pathos* und Mitgefühl als Dreh- und Angelpunkt zu betrachten, um sich in die Denkweise des anderen hineinzusetzen und ein weites Sehen und Verstehen in interreligiöse Begegnungen zu fördern, liegt darin, dass viele Versuche, nachhaltige und fruchtbare interreligiöse Begegnungen aufzubauen, sehr bald nach Beratungen, Konferenzen und Diskussionen durch Desinteresse lahmgelegt werden. Wenn die Teilnehmenden in ihre jeweilige lokale Umgebung zurückkehren, neigen sie dazu, sich schnell an ihre früheren Komfortzonen anzupassen. Der passive Modus der Apathie und Trägheit setzt ein.

Apathie und religiöse Trägheit

Religiöse Vorurteile, die durch soziale und kulturelle Stigmatisierungen genährt werden, können einen großen Einfluss auf die Sorge um andere haben. Die Apathie einer neutralisierenden „blasierten Haltung“ (Bauman und Donskis 2013:42) ist eine Gefahr. Sie besteht darin, dass Menschen als Funktionsträger behandelt werden - als substanzlose Wesen. „Sie erscheinen dem blasierten Menschen in einem gleichmäßig flachen und grauen Ton; nichts verdient den Vorzug vor anderem“ (Georg Simmel in Bauman und Donskis 2013:42). Eine toxische Apathie und ein religiöser Indifferentismus setzen ein. Sogar eine Form von religiöser Selbstgefälligkeit verschleiert wahres Engagement.

Man kann sagen, dass Apathie und religiöser Indifferentismus menschliche Begegnungen und die Gegenseitigkeit der verbindenden Kameradschaft verhindern. Apathie und religiöser Indifferentismus können als „Killer“ humaner Begegnungen bezeichnet werden, da sie die Gegenseitigkeit zwischen dem menschlichen Ich und der Würde des anderen unterwandern. Sie vergiften die ethischen Kategorien der

Loyalität, der Integrität und der existenziellen Gerechtigkeit, die dem „Sein“ Bedeutung verleihen (Levinas 1994: 351-356).

Apathie hat etwas mit dem zu tun, was man Faulheit nennt. Das lateinische Wort ist *accidia*. „Accidia war geistige Trägheit - eine Abneigung gegen religiöse Übungen, die deshalb vielleicht mit mechanischer Regelmäßigkeit, aber ohne Eifer und Freude ausgeführt wurden“ (Stalker 1901: 116-117). Trägheit führt zu Unregelmäßigkeit und Nachlässigkeit (Stalker 1901: 126). Aufgrund der Apathie stellt die Trägheit eine Art „*Lebensmüdigkeit*“ (O’Neal 1988: 15) dar und führt schließlich zur *Mitleidsmüdigkeit*, d. h. Mitleidsmüdigkeit als Nebenprodukt von geistiger Erschöpfung, Leistungsangst und emotionalem Burnout.

Angesichts des lähmenden und vergiftenden Faktors der Apathie sollte der erste Anreiz bei interreligiösen Begegnungen darin bestehen, diesen neutralisierenden Faktor zu überwinden und einen nachhaltigen, sicheren Raum zu schaffen, in dem authentische Begegnungen und interreligiöse Dialoge stattfinden können. Um eine apathische Lähmung zu entschärfen, sollte eine ethische Grundlage für die Nachhaltigkeit der Begegnungen geschaffen werden (moralische Perspektive), sowie ein Habitus der Flexibilität und Geduld, der durch Aktivitäten des mitfühlenden Engagements ergänzt wird.

- (a) *Die moralische Perspektive*. Es sollte eine *ethische Grundlage* geschaffen werden, um vertrauenswürdige Begegnungen zu gewährleisten. In dieser Hinsicht bildet das ethische Prinzip der *Nächstenliebe* den Grundstein für die Überwindung fremdenfeindlicher Vorurteile und der passiven Haltung der Apathie. Es begründet ein allgemeines Ethos der Fürsorge und Sorge, das sich auf die Notlage des fremden anderen konzentriert.
- (b) *Die Haltung der Flexibilität und Geduld* (Anpassung und bedingungslose Akzeptanz). Zur Überwindung von stigmatisierenden Vorurteilen trägt die kognitive und analytische Fähigkeit, sich in die Lage des anderen hineinzusetzen, zur rationalen Flexibilität bei.⁴
- (c) *Kontinuierliche Taten der Fürsorge und des diakonischen Handels*. In dieser Hinsicht ist der verbindende und gemeinsame Faktor eines diagnostischen Ansatzes und vertrauenswürdiger humaner religiöser Begegnungen der *Trost*, der von *misericordia*⁵ (Barmherzigkeit und Mitleid umrahmt von Weisheit) geprägt ist.

⁴ Augsburg (1986) bezeichnet diese kognitive Lebenskompetenz als das stellvertretende Ereignis der *Transspektion in der Interpathie*.

⁵ Barmherzigkeit und Mitleid, die sich in mitfühlender Unterstützung und ausgestreckter Hand als Ausdruck der Liebe zeigen.

Auf dem Weg zu einer vertrauenswürdigen Form des mitfühlenden Miteinanders mit dem fremden Anderen: Misericordia

Der christliche Dichter Lactantius Placidus (ca. 350 - ca. 400 n. Chr.) (in Davies 2001: 235), der vom dritten bis zum vierten Jahrhundert lebte, verband den Begriff des Mitleids, *misericordia*, mit dem Begriff der *humanitas*. Er betrachtete das Mitleid als eine von Gott verliehene Kraft (*hunc pietatis adfectum*), die es den Menschen ermöglicht, anderen Güte und Gnade zu erweisen, sie zu lieben und zu schätzen, sie vor allen Gefahren zu schützen und ihnen zu Hilfe zu kommen (Lactantius in Davies 2001: 35). Barmherzigkeit schafft somit ein Band der menschlichen Gesellschaft und zeigt menschliche Würde. „*Humanitas* soll sowohl den ‚Geeigneten‘ als auch den ‚Ungeeigneten‘ entgegengebracht werden, und ‚dies ist menschlich, wenn es ohne Hoffnung auf Belohnung geschieht‘“ (Lactantius in Davies 2001: 35).

Martha Nussbaum zufolge sollte vor allem Mitleid eine Rolle spielen, um „die grundlegende soziale Emotion“ (in Davies 2001: 238) zum Ausdruck zu bringen, die sowohl das Kognitive als auch das Affektive verbindet. Für Nussbaum ist Mitleid tatsächlich eine bestimmte Art des Denkens, eine bestimmte Art des Nachdenkens über das Wohlergehen des anderen, wie es bei der Fürsorge auf der Grundlage religiöser Überzeugungen üblich ist. Diese Konzentration auf das Wohlergehen des anderen, um die *misericordia* des Mitgefühls - das Mit-Sein mit dem anderen - zum Ausdruck zu bringen, sollte von dem begleitet sein, was David Augsburger (1986) Interpathie nennt.

Die verbindende Wirkung des interpathetischen Mitgefühls

Für David Augsburger (1986:13) ist „Interpathie“ ein zentrales Merkmal der Überwindung kultureller Unterschiede und der Grenzen, die durch kulturelle und religiöse Vorurteile gesetzt sind. Obwohl sich der Begriff Interpathie von seinem Ursprung her auf interkulturelle Beratung konzentriert, möchte ich den Begriff der interreligiösen Begegnungen und das Streben nach interreligiösem Dialog mit dem Konzept von Interpathie verbinden.

Interpathetische Seelsorge, die Begegnung, der Dialog und die Beratung über Kulturen und religiöse Grenzen hinweg, haben folgende Prämissen:

- Um ein interkultureller Mensch zu werden, braucht man spirituelles Wissen, das die Grenzen des exklusiven Denkens überschreitet. In einer Welt eines sich beschleunigenden Wandels setzen Interkulturalität und Interreligiosität bei der Person derer an, die Beratung anbieten. Das bedeutet, dass der Berater oder die Beraterin als Person in ein bestimmtes kulturelles Bewusstsein eingebunden ist (Verständnis für die Relativität der eigenen kulturellen Position). Das gleiche Prinzip gilt für interreligiöse Begegnungen und den interreligiösen Dialog.
- Für eine gesunde Interspektion wird am meisten benötigt, sich von der eigenen Identität zu trennen, d. h. den Schmerz der ‚Dis-Identifikation‘ zu ertragen. Sich von alten kulturellen und religiösen Identifikationen zu lösen, schafft die Freiheit,

sich vorwärts und zurück zu bewegen und mit zunehmender Freiheit zurückzukehren (*interkultureller und interreligiöser Zickzackkurs*).

Die Rolle der Interpathie bei der Theoriebildung für interreligiöse Seelsorge

Die folgenden kurzen Ausführungen skizzieren die grundlegende Theorie der Interpathie in der Seelsorge.

Interpathie: Die Suche nach innerer Kohärenz

„Der interkulturelle Berater (die Beraterin) entwickelt eine besondere Fähigkeit, die wir ‚Interpathie‘ nennen. Interpathie ermöglicht es, sich kognitiv und affektiv auf eine zweite Kultur einzulassen, die innere Kohärenz, die die Elemente der Kultur (mit ihren Stärken und Schwächen) verbindet, als ebenso gültig wie die eigene wahrzunehmen und zu begreifen. Dieser interpathetische Respekt, dieses Verständnis und diese Wertschätzung ermöglichen es, im Einzelfall für einen Moment die kulturellen Grenzen zu überwinden“ (Augsburger 1986: 14). Wie gesagt gilt diese Beschreibung auch für fruchtbaren interreligiösen Dialog, Interaktion und Kommunikation.

Interpathie: Eintreten für den anderen im Namen des anderen trotz möglicher sozialer Trennung und kultureller Unterschiede

Interpathie legt ungesunde Stigmatisierungen und ungerechte, unrealistische Vorurteile offen; sie entlarvt unbegründete Dämonisierungen des anderen.

Interpathie: Der legitime „dritte Raum“ - der Zwischenraum, in dem man sich bewegt

Die Bewegung zwischen der eigenen kulturellen/religiösen Position und der kulturellen/religiösen Position des anderen, schafft einen dritten Raum und Kontext. Dieser dritte Raum und der Kontext haben die Funktion eines Dazwischen zwischen den beiden anderen. Diese dritte kulturelle Perspektive und dieser dritte Raum ermöglichen es der interkulturellen Person, die Kommunikation zu erleichtern und zu gewährleisten, dass der Dialog und die Begegnung nicht unecht werden. Sonst besteht die Gefahr, dass man vorgibt, anwesend zu sein, sich aber in Wirklichkeit emotional in einen neutralen Raum des Indifferentismus und der Apathie zurückzieht.

Interpathie: Vernetzung und Verbundenheit in der sich wandelnden globalen Kultur und in ihren Abhängigkeiten

Eine interpathetische Haltung beruht auf der Einsicht, dass wir nicht mehr in einer durch Nationalismen definierten Welt leben. Die Industrialisierung, die kommunikative und digitale Revolution, die explodierende Bevölkerung und die Migrationsbewegung in der Globalisierung sowie die daraus resultierende wirtschaftliche Interdependenz einer marktgesteuerten Wirtschaft schaffen ein Gefühl der Abhängigkeit aller Kulturen, Menschen und Glaubenssysteme. Das hat die Menschen rund um

den Globus an den Punkt gebracht hat, an dem wir über alle Grenzen hinweg füreinander unentbehrlich sind. „Ethnischer, kultureller, religiöser und rassischer Hintergrund kann zu einem Erbe werden, das zu schätzen, zu schützen, zu nähren und zu pflegen ist. Es kann als Leitfaden für einen Lebensstil werden, aber nicht zur Grenze, Barriere oder Blockade für Kommunikation und Zusammenarbeit zwischen Menschen“ (Augsburger 1986: 19). Die Menschen bewegen sich und wandern rund um den Globus und werden in unserem Zeitalter der ko-abhängigen Vernetzung immer mehr miteinander verbunden.

Interpathie und die Vision der Transspektion

Anstelle von Introspektion (das Erforschen des eigenen Wortschatzes und der eigenen Gefühle) und Interspektion (der gegenseitige Austausch unterschiedlicher Ansichten und Perspektiven) gründet Interpathie auf Transspektion. Es geht um das Bemühen, sich in den Kopf und den Verstand (nicht nur in die Schuhe) einer anderen Person zu versetzen. „Transspektion ist ein trans-epistemologischer Prozess, der versucht, einen fremden Glauben, eine fremde Annahme, eine fremde Perspektive, Gefühle in einem fremden Kontext so zu erleben, als ob diese zu den eigenen geworden wären. Es ist ein Verständnis der Praxis“ (Maruyama u.a. in Augsburger 1986: 30).

Zwischenmenschlichkeit und das Gefühl, zu Hause zu sein

Das Ziel der Interpathie ist es, ein Gefühl von Beheimatung und der Akzeptanz jenseits aller Arten von isolierendem Skeptizismus zu schaffen. Levinas (1978: 71-72) verweist auf die Tatsache, dass es im authentischen Innenleben nicht um eine fromme Exklusivität und eine gut eingerichtete Welt geht. Es geht um die große Herausforderung, die menschliche Beziehungsdynamik im intimen Raum des Bewusstseins zu pflegen, ein Bewusstsein, das wie eine nach allen Seiten und Richtungen offene Hütte ist. Es ist, als ob man in einer der provisorischen Hütten für das *Laubhüttenfest* wohnt, in der die konkrete Erinnerung an das Leben als Exodus stattfindet.

Man kann sagen, dass interkulturelle Beratung, interreligiöse Begegnungen, interreligiöse Räume des konkreten Austauschs und des Zusammenlebens in Koexistenz trotz kultureller und religiöser Unterschiede auf dem Dreieck Empathie, Sympathie und Interpathie aufgebaut sind. Gemeinsam verwandeln sie Antipathie, Trägheit und Gleichgültigkeit in aktives Zuhören, intensiven Dialog und führen zum Austausch bereichernder Begegnungen und zum Überschreiten komplexer kultureller Scheidewege. Das Dreieck überführt die Sackgasse diskriminierender Wahrnehmungen und entmenschlichender Stigmatisierungen in die bewusste Bereitschaft zur Umschau. Es trägt zu einem gastfreundlichen Raum des Heimkommens bei.

Mitgefühl: Das stellvertretende Leiden

Interpathie setzt Empathie und Sympathie voraus.⁶ Gleichzeitig beinhaltet Interpathie aber auch „mehr“: bewusste Vorausschau, geistige Vorstellungskraft und den erbarmernden Schmerz und das opferbereite Mitleiden – der *liebende Blick* auf den anderen, der von menschlicher Würde umgeben ist.

Wie aber könnte dieser liebende Blick als Ausdruck des Erbarmens sichtbar gemacht werden und in der Praxis der religionsübergreifenden Begegnungen verschiedener religiöser Institutionen und Glaubensgemeinschaften Anwendung finden? Um diese Frage zu beantworten, sind vor allem zwei Praxisansätze erforderlich:

- Wie oben erläutert, die Entwicklung eines Diagnoseinstruments, das die Voraussetzungen für eine weite Sicht ist. Ein solches Prüf- und Analyseinstrument könnte den Teilnehmenden an religionsübergreifenden Begegnungen und Gesprächen helfen und sie anleiten, sich stets auf das „Gesamtbild“ zu konzentrieren und nicht in einen Tunnelblick zu verfallen.
- Die Entwicklung einer religiösen Praxis des konkreten Zusammenlebens und des gemeinschaftlichen Teilens, d. h. religiöse Orte und Gebäude zu finden, in denen sich Menschen aus verschiedenen Kulturen und religiösen Traditionen treffen und gemeinsam miteinander reden können.

Diagnoseschema⁷ für die Entwicklung einer Vision in interreligiösen Begegnungen

Die eigentliche Herausforderung bei der Entwicklung einer weiten Sicht besteht darin, eine angemessene, diagnostische Bewertung aller zugrunde liegenden Themen (Skripte) vorzunehmen, die in den Gesprächen eine Rolle spielen. Die folgenden *analytischen* und *dialektischen Fähigkeiten* sollten bei allen Formen von Beratungen und Gesprächen angewendet werden:

- *Rückblick* - Erforschung vergangener Erfahrungen und die Analyse früherer Dokumente und Schriften, um Stärken und Schwächen, Erfolge und Misserfolge zu bewerten und gegebenenfalls Fehler zu beklagen (Bereich der Reue und des Nachdenkens darüber, was wiederherstellende Gerechtigkeit bedeutet).

⁶ Augsburg (1986:27) weist darauf hin, dass *Empathie* die Entscheidung ist, sich in die Erfahrung eines anderen hineinzuversetzen, indem man sich des Bewusstseins des anderen bewusst wird. Es gibt in der Tat Ähnlichkeiten, aber mit der deutlichen Beibehaltung von Unterschieden. Bei *Sympathie* liegt der Fall anders. "Sympathie ist eine spontane affektive Reaktion auf die Gefühlserfahrungen eines anderen auf der Grundlage von wahrgenommenen Ähnlichkeiten zwischen Beobachter und Beobachtetem" (Augsburger 1986:31). Bei Sympathie geht es also um eine gegenseitige Resonanz von schmerzhaften Erfahrungen im Rahmen des Austausches von verletzenden Ereignissen.

⁷Mit der Diagnose sollen alle Komponenten, die zum Charakter und zur Qualität der Dynamik interaktiver Begegnungen beitragen, aufgedeckt und untersucht werden, um alle zugrunde liegenden Faktoren besser zu verstehen, die das letztendliche Ergebnis des Aufeinandertreffens und des gemeinsamen Gesprächs bestimmen.

- *Introspektion* - Erkundung der grundlegenden Absichten und der zugrunde liegenden Annahmen, Vorannahmen und möglichen Vorurteile (Selbstprüfung und kritische Selbstreflexion).
- *Prospektion* - Einsatz von Vorstellungskraft und Kreativität, um Perspektiven für künftige Neuorientierung und Begegnungen zu entwerfen (Vorwegnahme von Neuem und Nachdenken über etwas Neues, das Veränderungen bewirken kann) - Vision eines möglichen Ergebnisses und einer hoffnungsvollen Zukunft, die Optionen bietet.
- *Interspektion* - der gegenseitige Austausch unterschiedlicher Ansichten und Perspektiven, um ein Gefühl der Koexistenz und eine Gegenseitigkeit der Intersubjektivität und Interdependenz zu fördern.
- *Transspektion* - die Entwicklung einer Sicht. Sich in die Denkweise des anderen und seinen paradigmatischen Rahmen hineinversetzen.

In einem diagnostischen Ansatz für religiöse Begegnungen lautet das Kernargument, dass Transspektion dabei helfen könnte, alle Standpunkte, Theorien, Denkmuster und doktrinären oder dogmatischen Positionen in religiösen Begegnungen zu analysieren und abzuwägen. Dieser Prozess des kritischen Hinterfragens sollte eingebettet sein in eine Haltung des mitfühlenden Engagements, in eine auf das Wohl des anderen gerichtete Verantwortungsbereitschaft und in engagierte Bereitschaft.

In den Prozessen der diagnostischen Untersuchung spielt Leidenschaft (*Pathos*) eine entscheidende und zentrale Rolle bei der Vertrauensbildung und dem Nachweis von Engagement und Integrität. Ihr weiterer Vorteil ist, dass sie als kohäsiver Faktor zwischen allem dient, die Qualität des Austausches bestimmt und ein Gefühl der gegenseitigen Abhängigkeit schafft.

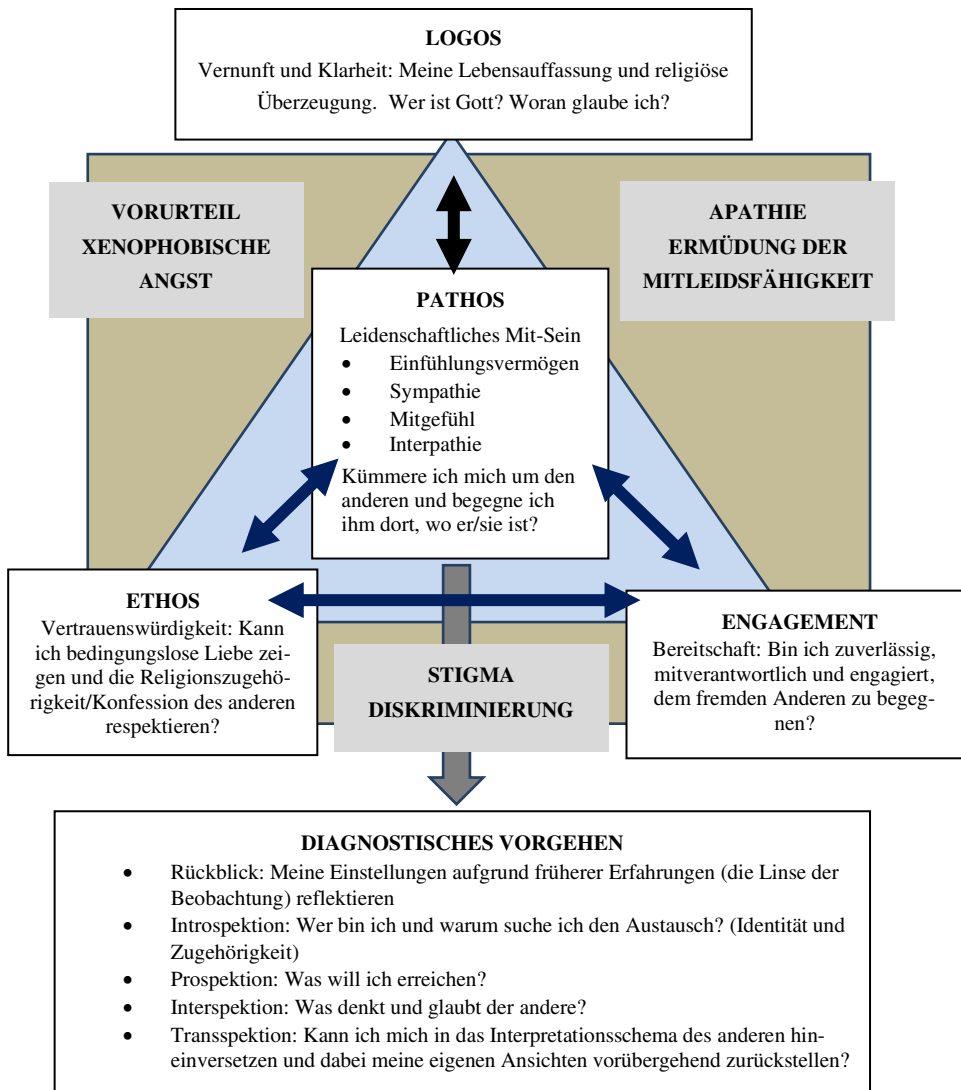
Wichtig ist, dass alle Aspekte zusammen gleichzeitig bewertet werden. Das eine kann nicht ohne das andere sein, weil alle Komponenten zusammen dazu beitragen, eine Spiritualität der Ganzheitlichkeit, ein Gefühl der Heilung, Versöhnung und des Wohlbefindens zu fördern (Louw 2016). Das ist der Grund, warum jeder Teilnehmer und jede Teilnehmerin an religionsübergreifenden Begegnungen eine Checkliste durcharbeiten sollte, um das zu bewerten, was man die Prüfung der „Neigungen des Herzens“ und die kritische Analyse der zugrunde liegenden „Skripte“ nennen kann.

Zu jeder Komponente werden Fragen entwickelt, die allen Teilnehmenden helfen sollen, eine Art Selbstgespräch zu führen, um sich auf religionsübergreifende Beratungen vorzubereiten. Die Richtlinien für eine solche Selbstbefragung sind: Retrospektion, Introspektion, Prospektion, Interspektion, Transspektion. Aufgrund der religiösen Dimension dieser Begegnungen sollte jeder Teilnehmer und jede Teilnehmerin auch ein Gespräch führen, wie sie oder er Gott sieht. Dies wird dazu beitragen, das Verständnis jedes Teilnehmers von einem höheren Wesen oder einem transzendenten Bereich des Lebens zu klären. Ohne diese Übung besteht die Gefahr, dass das ganze Unterfangen der interreligiösen Begegnung nur eine sinnlose Übung oder eine künstliche Demonstration interreligiöser Bescheidenheit wird.

Das Dreieck und alle Komponenten des diagnostischen Schemas haben auch Schattenseiten. Alle Formen von Interaktionen, Dialogen und Begegnungen sind begleitet von Stolpersteinen wie Stigmatisierung, Apathie und Vorurteilen.

Die Diagnosetabelle soll bei der interreligiösen Neuorientierung helfen, da die Teilnehmenden an interreligiösen Begegnungen einander zunächst „fremd“ sind. Die visuelle Darstellung der Komplexität interreligiöser Interaktion hilft dabei, Vertrauen aufzubauen und gegenseitiges Verstehen zu schaffen. Alle Faktoren sollen bewusst gemacht werden, die im Raum des gegenseitigen Austausches eine Rolle spielen. Die Tabelle trägt auch dazu bei, eine gastfreundliche Atmosphäre zu schaffen, in der man im Raum des anderen willkommen ist. Sie trägt dazu bei, den Ton für *religionsübergreifende Räume* zu finden.

Diese Richtlinien können folgendermaßen bildlich dargestellt werden:



Religiöse Einrichtungen als sichere Zufluchtsorte

Meines Erachtens ist das einzige sichtbare Element des mitfühlenden Mit- und Füreinander-Seins der Begriff des *Tabernakels*⁸, d. h. wenn Kirchengebäude, Tempel, Moscheen und Begegnungsstätten zu „Hütten“ konkreter Koexistenz und gemeinschaftlichen Teilens werden. Religiöse Orte als Einrichtung werden zu Räumen, die die Angst vor dem Fremden überwinden und zu wahrer *Xenophilie* (Fremdenliebe) für religionsübergreifende Begegnungen werden.

In interreligiöser Fürsorge ist es wichtig, dass spirituelle Heilung konkrete Räume braucht, in denen Gastfreundschaft sichtbar und real werden kann. In der Tradition christlicher Spiritualität wurde *Diakonie* zum konkreten Ausdruck mitfühlender Fürsorge. Kirchen und Glaubensgemeinschaften sollten daher in der Tat eine Art Hospiz sein, ein Ort der Zuflucht und ein sicherer Hafen für vertriebene Menschen.

D. Schipani (2018: 211-222) plädiert dafür, dass Glaubensgemeinschaften zu Räumen der Begegnungen mit Migranten werden. Barmherziges Miteinander bedeutet jedoch mehr: das Mehr des Miteinanders als Modus des Zusammenlebens und des Teilens (Austauschs).



Flüchtlinge, die fremdenfeindlicher Gewalt ausgesetzt sind, versammeln sich in der Methodistenkirche Kapstadt, Südafrika, 2019

⁸ Lateinisch: *tabernaculum* „Hütte, Zelt“)

Das Foto zeigt das Kirchengebäude der *Methodistenkirche in Kapstadt*, in dem Flüchtlinge auf der Suche nach einem sicheren Zufluchtsort Schutz vor gewalttätigen Übergriffen auf Ausländer aufgrund fremdenfeindlicher Verdächtigungen durch Einheimische suchten.

Während der fremdenfeindlichen Gewalt fanden viele Ausländer, vertriebene Flüchtlinge und illegale Einwanderer in der Kirche in der Innenstadt von Kapstadt Sicherheit und Betreuung. Das Bild veranschaulicht genau, was mit der Aufforderung gemeint ist, dass Zufluchtsorte Sicherheit und Heilung bieten sollen: gastfreundschaftliche *Xenodochie*. Allerdings stößt die entsprechende Theorie immer wieder auf schmerzhaften Widerstand und die Ernüchterung, dass die Realität anders ist als die Idee dahinter. Gewalt brach im Kirchengebäude der *Methodistenkirche* aus. Danach gewährte die *evangelisch-lutherische Kirche in Athlone* (Cape Flats) den Vertriebenen Unterkunft. Einige von ihnen brachen aber in die methodistische Kirche ein und stahlen bei der Plünderung kostbare liturgische Gegenstände. Dieses sehr ernüchternde Ereignis beweist, dass es beim barmherzigen Miteinander nicht um „Erfolgsgeschichten“, sondern um Erzählungen auch von schmerzhaften Enttäuschungen geht.

Das mitfühlende Miteinander bewegt sich im Spannungsfeld von spiritueller Erwartung und existentieller Desillusionierung. Nach mehr als einer Woche endete die „Xenodochia“ der Methodistenkirche in den chaotischen Wirren eines gewaltsamen Zusammenstoßes zwischen den Flüchtlingen und den Regierungsbeamten, die sie in staatliche Unterkünfte bringen wollten. Dieser chaotische Zusammenstoß beweist: Bei Religion geht es letztlich nicht um die Sicherheit eines Gebäudes, sondern um die Verletzlichkeit der fürsorglichen Liebe und der brüchigen Gastfreundschaft.

Schlussfolgerung

Interreligiöse Begegnungen und Dialoge sind durch soziale Vorurteile, fremdenfeindliche Ängste, diskriminierende Stigmatisierung, institutionelle Exklusivität, konfessionelle Abstumpfung, geistige Erschöpfung (Trägheit und Apathie) und starre Rechtgläubigkeit bedroht. Obwohl Religion (von *religare* = zusammenbinden, verknoten) ursprünglich dazu gedacht ist, den Zusammenhalt und die Verbundenheit zu fördern, neigt Religiosität dazu, von lehrmäßigen Positionen vereinnahmt und eingekapselt zu werden, die in vielen Fällen gefühllose und ferne Gottheiten verteidigen, während sie eine mächtige Kontrolle ausüben und orthodoxe Blindheit aufrechterhalten.

Um Diskussionen und Gespräche in religiösen Begegnungen fruchtbar zu machen, wurde eine Diagnosetabelle entwickelt. Sie könnte dabei helfen, die Bedeutung eines systemischen Ansatzes für den Austausch von Ideen und Standpunkten in der intersubjektiven Kommunikation zu erkennen, der eine fundierte Interspektion ermöglicht.

Folgende Richtlinien wurden identifiziert, nämlich die Rolle der logischen und vernünftigen Argumentation in den Diskursen, um Klarheit und die Suche nach geeigneten Daten zu erreichen (Bereich des *Logos*); eine Disposition der

Vertrauenswürdigkeit, um Integrität und die Gegenseitigkeit der Mitverantwortung und Mitverantwortlichkeit zu erreichen (Bereich des *Habitus* und *Ethos*); Engagement, Verbindlichkeit (eine Art Vertrag) und Bereitschaft, sich zu engagieren und die Nachhaltigkeit zu sichern (Bereich des *Wollens*); ein leidenschaftlicher Einsatz für den anderen im Modus des mitfühlenden Miteinanders (Bereich des *Pathos*).

Die eigentliche Herausforderung bei religiösen Begegnungen besteht darin, sich in die Denkweise und den paradigmatischen Rahmen des anderen hineinzusetzen. Daher liegt der Schwerpunkt auf der Interpathie in der Inter- und Transspektion. Es wird ein Ansatz der *interpathetischen Xenophilie* vorgeschlagen. Bei letzterer geht es um die Kunst und ästhetische Fähigkeit der bidirektionalen Kraft (Augsburger 1986: 30): Den anderen als wirklich anderen zu sehen und zu erleben, und die innere Weisheit, sich selbst auch als anderen zu sehen - einen, der wirklich anders ist, aber in unserem gegenseitigen Anderssein sind wir untrennbar voneinander abhängig.

Die interpathetische Person stellt eine merkwürdige Form des *Bewohnens von Einstellungen*⁹ dar: „Ich bewohne, soweit ich dazu in der Lage bin, einen fremden Kontext“ (Augsburger 1986: 30). In der interreligiösen und interpathetischen Seelsorge geht es darum: Mit dem anderen zu sein, für ihn zu sein und für ihn da zu sein.

Referenzen

- Augsburger, D. 1986. *Pastoral Counseling Across Cultures*. Philadelphia: The Westminster Press.
- Bauman, Z., and L. Donskis. 2013. *Moral Blindness: The Loss of Sensitivity in Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Buber, M. 1965. *Das dialogische Prinzip*. Heidelberg: Lambert Schneider.
- Busch, T., & S. Gallagher. 1992. *Merleau-Ponty, Hermeneutics and Postmodernism*. Albany: State University Press of New York Press.
- Calvin, J. 1949. *Institutes of the Christian Religion*. Translated by Beveridge. Book 1 and Book 11. London: James Clarke & Co.
- Davies, O. 2001. *A Theology of Compassion: Metaphysics of Difference and the Renewal of Tradition*. Grand Rapids/Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Emmott, C., & M. Alexander. 2014. „Schemata.“ In *The Living Handbook of Narratology*. <https://www.lhn.uni-hamburg.de/node/33.html> (Zugriff 21. Juli 2021).
- Jayaram V. 2019. *Compassion in Hindu, Buddhist and Jain Traditions*. <https://www.hinduwebsite.com/divinelife/essays/compassion3.asp> (Zugriff 23. Nov. 2019).
- Levinas, E. 1978. *Het menselijk gelaat*. Essays translated by O. de Nobel and A. Peperzak. Baarn: Ambo.
- Levinas, E. 1991. *Entre nous: Essais sur le penser-a-l'autre*. Paris 1991.
- Levinas, E. 1994. *Les imprévues de l'histoire*. With Preface by P. Hayat. Paris: Fata Morgana.
- Louw, D. J. 2016. *Wholeness in Hope Care: On Nurturing the Beauty of the Human Soul in Spiritual Healing*. Wien: Lit Verlag.
- O'Neal, T. 1988. „Understanding the Forces Behind Apathy.“ In *Apathy in the Pew: Ministering to the Uninvolved*, edited by D.M. Aycock, pp. 15-22. South Plainfield: Bridge Publishing.

⁹Eine Art zu denken, zu fühlen oder sich zu verhalten, die einen Geisteszustand oder eine Veranlagung widerspiegelt.

- Rand, W.L. 2021. „The Meaning of Karuna.“ <https://www.reiki.org/meaning-karuna> (Zugriff 19. Juli 2021).
- Schipani, D.S. 2018. „Faith Communities as Mediating Spaces.“ In *Where are We? Pastoral Environments and Care for Migrants: Intercultural and Interreligious Perspectives*, edited by D. Schipani, M. Walton, and D. Lootens, pp. 211-222. Düsseldorf: SIPCC.
- Stalker, J. 1901. *The Seven Deadly Sins*. London: Hodder and Stoughton.
- Sunni and Shiite Scholars. 2018. *A Common Word between You and Us*. <https://www.oasiscenter.eu/en/love-thy-neighbour-in-islam> (Zugriff 22. Nov. 2019).
- Trinlae, B.L. 2017. *Kun-mkhyen Pad-ma dKar-po's Amitāyus. Tradition of Vajrayāna Buddhist Transformative Care: Contemplative Text, Phenomenological Experience, and Epistemological Process*. Wien: Lit Verlag.
- Yauger, M. 2019: „Refugee leaders at Methodist church refuse help from civil society organisations.“ Article and photograph by Madison Yauger. In *GroundUp*, 7 Nov 2019. <https://www.groundup.org.za/article/refugee-leaders-refuse-help-civil-society-organisations/> (Zugriff 11. Sep. 2021).

Teil B:

Glaubensgemeinschaften zu Sorge, Heilung und Wohlergehen

Kapitel 8

Sorge, Heilung und Wohlergehen:

Jüdische Perspektiven

*Howard Cooper
Vereinigtes Königreich*

Einführung

Um über jüdische Perspektiven zu Sorge, Heilung und Wohlergehen nachzudenken, ist es sinnvoll, mit Überlegungen zu beginnen, was es für einen Menschen bedeuten könnte, von „gut“ zu sprechen, etwa eine „gute Gesundheit“ zu haben. „Wie geht es Ihnen?“, fragt uns jemand, oder „Wie fühlen Sie sich heute?“. Wenn wir antworten: „Mir geht es gut, danke“, was meinen wir dann? Was bedeutet es, ‚gesund‘ zu sein?

‚Wohlergehen‘ ist ein Aspekt unseres Selbst: Wenn wir uns selbst als Geist und Körper wahrnehmen - dieses einzigartige Amalgam aus emotionalen, physischen, mentalen und spirituellen Aspekten des Personseins, die alle zusammengenommen uns ein Gefühl von Selbst geben – dann erkennen wir, wie prekär „Wohlbefinden“ sein kann, wie subjektiv es ist, wie sehr es davon abhängt, dass die verschiedenen Aspekte unserer Psyche-Soma-Kontinuums in Harmonie funktionieren. Unser Geist und unser Körper sind zerbrechlich, verletzlich, sie können uns - und tun es auch - im Stich lassen: So ist „gesund“ zu sein eher ein Zustand der Gnade als eine bewusste Leistung.

Unser Gefühl, dass es uns „gut“ geht oder nicht, wird nicht nur von dem beeinflusst, was *in unserem* Körper und Geist vor sich geht, sondern auch von dem gesellschaftlichen Kontext, in dem wir uns befinden. Denn das menschliche „Wohlbefinden“ wird von vielen Faktoren beeinflusst, *die außerhalb* des eigenen Ichs liegen, wie Armut, Rassismus, Sexismus, Vorurteile und Diskriminierung am Arbeitsplatz, Desinformationsviren in den sozialen Medien, der Druck des Konsumkapitalismus und so weiter.

Jüdische Perspektiven auf Sorge, Heilung und Wohlbefinden beginnen also mit der Erkenntnis, dass wir als menschliche Wesen mit Körper und Geist, die uns im Stich lassen können, nicht nur von Natur aus verletzlich sind, sondern dass wir grundsätzlich soziale und auf Beziehung angewiesene Wesen sind, die in ein Geflecht von Beziehungen zu anderen eingebunden werden, die unser individuelles Wohlbefinden zum Guten oder zum Schlechten beeinflussen können. Gesellschaften, Gemein-

schaften, der Planet selbst, alle brauchen möglicherweise Fürsorge, Pflege und Heilung, damit das individuelle menschliche Wohlbefinden gedeihen kann.

Dieser Aufsatz wird sich jedoch nicht auf die kollektive/gesellschaftliche Dimensionen dieser Themen konzentrieren. Er wird sich hauptsächlich darauf richten, wie das Judentum historisch gesehen Sorge, Heilung und menschliches Wohlergehen in Bezug auf individuelles/persönliches Wohlergehen gesehen hat - und inwieweit sich die Gedanken zu diesem Thema in der heutigen Welt gewandelt haben (oder auch nicht).

Themen der Heilung in der Bibel und der jüdischen Liturgie

Im vormodernen Judentum - in den Texten der hebräischen Bibel, in den späteren rabbinischen Diskussionen im Talmud, bei den jüdischen Philosophen und Weisen des Mittelalters sowie in der Theologie der jüdischen Liturgie - wurde häufig eine grundlegende Unterscheidung zwischen physischem/körperlichem und emotionalem/geistigem Wohlbefinden getroffen. Obwohl wir heute vielleicht wissen, dass diese Unterscheidung zu einfach ist - denn seit Freud haben wir uns daran gewöhnt, an eine viel komplexere Wechselbeziehung zwischen Psyche und Körper zu denken - bietet diese Unterscheidung einen nützlichen Ausgangspunkt, um Sorge, Heilung und Wohlbefinden zu betrachten.

So wird die biblische Figur Saul, der erste König Israels, als körperlich gesund, aber mit plötzlichen Anfällen von paranoidem Terror, eifersüchtiger Wut und mörderischer Gewalt dargestellt. Diese extremen Gefühlszustände werden (vom Erzähler der Geschichte) als Folge eines „bösen Geistes von Gott“ charakterisiert (1 Sam. 16:14-16; 19:9) und können nur durch das geheilt werden, was wir heute als Musiktherapie bezeichnen würden; Sauls späterer Nachfolger, David, spielt seine Harfe und beruhigt Sauls gestörten Geisteszustand und seine Seele (1 Sam. 16:23). Doch später in derselben Geschichte unterläuft der Erzähler die Erwartung des Lesers, dass eine solche innere Unruhe des Geistes immer auf diese Weise geheilt werden kann: Als Saul erneut von diesem bösen Geist befallen wird, *provoziert* Davids Harfenspiel die mörderische Aggression des Königs (1 Sam 18,10-11). Der Text lädt uns also zu der Frage ein: Warum ist Sauls Geistesleben nicht mehr anfällig für eine Besserung durch die beruhigende Musik von Davids Kunst? Liegt es daran, dass Saul sich seiner eigenen Unzulänglichkeit als Herrscher bewusst geworden ist und ihm bewusst wird, dass David sein potenzieller Rivale um die Königswürde ist? Mit anderen Worten: Stehen Sauls Neid und Eifersucht einer möglichen Heilung im Weg? Dieser rätselhafte Text - der *locus classicus* für die Einsicht in die biblische Haltung zu geistigen Störungen - wirft somit implizit die Frage auf: *Ist Heilung abhängig von der persönlichen Beziehung zwischen dem Leidenden und dem „Heiler“?*

Die biblische Poesie bietet einen weiteren Einblick in die hebräische Haltung, wie eng Beziehung und Heilung zusammengehören. Was könnte beziehungsorientierter sein als der Satz des Psalmisten „Ewiger, mein Gott, ich habe zu dir geschrien und du

hast mich geheilt“ (Ps 30,3)? Diese Heilung als Teil von Gottes Macht ist eine ständige Hoffnung der Gemeinde Israels seit biblischen Zeiten. Als seine Schwester Mirjam von einer schwächenden Hautkrankheit befallen wird, fleht Mose inständig: „Heile sie, Gott, ich flehe dich an! (Num 12,13) - und sieben Tage später, nach der Verbannung aus dem Lager, scheint sie geheilt zu sein. Der Text ist wieder einmal rätselhaft: Welche Rolle spielt Gott bei dieser Heilung? Der Text sagt nicht, dass Gott sie geheilt hat. Hätte die Sieben-Tage-Frist sie trotzdem geheilt? Und war das Hautleiden von vornherein psychosomatisch? (Sie war eine Folge von Mirjams Verleumdung ihres Bruders.) Während die Bibel also die Aufmerksamkeit auf die Art und Weise lenkt, wie Menschen dem Göttlichen ein Heilungspotenzial zuschreiben - und auch auf das Potenzial des Göttlichen, jemanden krank zu machen -, problematisiert sie auch jede einfache Beziehung zwischen dem menschlichen Wunsch nach Heilung und ihrer Verwirklichung durch Gott.

Jeremias Bitte ist einfach und direkt: „Heile mich, Ewiger, und ich werde geheilt“ (Jer. 7,14). Und dieser Glaube - die Hoffnung, der Wunsch -, dass Gott die Quelle der Heilung ist, zieht sich durch die jüdische Liturgie: „Möge es Dein Wille sein, Ewiger, unser Gott, und Gott unserer Vorfahren, dass Du mir bald vollkommene Heilung vom Himmel schickst, Heilung von Seele und Körper, unter den Kranken der Gemeinde...“ Dieses Gebet wird auch im Namen anderer verwendet, wobei der Name des Leidenden in den Text eingefügt wird: „Möge es Dein Wille sein, Ewiger, unser Gott, und Gott unserer Vorfahren, dass Du [*Name*] bald vollkommene Heilung vom Himmel schickst...“

Diese Sehnsucht ist sowohl kollektiv als auch persönlich. Dreimal am Tag betet der fromme Jude in der traditionellen Liturgie: „Heile uns, Ewiger, und wir werden geheilt... Schicke Linderung und Heilung für all unsere Krankheiten, unsere Leiden und unsere Wunden, denn Du bist ein barmherziger und treuer Heiler. Gesegnet seist Du, Ewiger, der die Kranken heilt“. Nur am Sabbat, dem Tag der Ruhe, wird dieses Gebet ausgelassen. Sogar Gott wird ein Ruhetag zugestanden, an dem er von den ständigen Bitten und Anliegen des jüdischen Volkes verschont bleibt!

In liturgischen, gemeindlichen und seelsorglichen Zusammenhängen - wie auch im gemeinschaftlichen und persönlichen Gebetsleben gläubiger Juden - sind diese grundlegenden Texte immer noch als Quelle der Hoffnung, des Trostes und der Unterstützung in Zeiten emotionaler Not oder körperlicher Krankheit lebendig. Sogar unter vielen agnostischen Juden und solchen, die den buchstabengetreuen Glauben ablehnen, der in solchen biblischen oder liturgischen Texten enthalten ist, hat die Poesie solcher Gebete immer noch die Kraft, zum Herzen zu sprechen. Es kann immer noch Trost spenden, die alten Glaubenssätze zu hören oder zu sprechen, wenn sie gesungen oder rezitiert werden, *als ob sie wahr wären*.

Über das Verhältnis von Psyche und Körper im vormodernen jüdischen Denken

Obwohl sich die Unterscheidung zwischen physischer/körperlicher Gesundheit und geistigem/emotionalem Wohlbefinden durch das jüdische Denken aller Generationen zieht, gab es immer auch eine Gegenerzählung, die wusste, dass die Beziehung zwischen Körper und Seele bzw. zwischen unserem Körper und unserem Gefühlsleben komplex ist. Die Rabbiner der talmudischen Ära (ca. 100-600) waren sich dessen besonders bewusst. Der babylonische Rabbi Mar Samuel aus dem dritten Jahrhundert warnte, dass „eine Veränderung der gewohnten Lebensgewohnheiten eines Menschen als gefährlich und als Vorbote einer Krankheit gilt“ (Talmud, *Baba Batra* 146a). Und im gleichen Sinne - und im Einklang mit der aktuellen Forschung darüber, wie post-traumatische Belastungsstörungen (und Stress im Allgemeinen) die Fähigkeit des Körpers, Krankheiten zu bekämpfen, schwächen können - finden wir die Aussage, dass, „selbst wenn ein Körper stark ist, der Schrecken ihn zerdrückt“ (*Baba Batra* 10a).

Diese talmudischen Rabbiner orientierten sich oft an Aussagen in ihren heiligen Schriften. Als sie den Vers aus dem Buch der Sprüche lasen, in dem es heißt, dass „die Sorge im Herzen eines Menschen ihn niederdrückt“ (Spr 12,25), kommentierten sie: „Sorgen können töten; deshalb sollst du keine Angst in dein Herz lassen, denn sie hat schon manchen getötet“ (*Sanhedrin* 199b). Eine warnende Geschichte, die im Jerusalemer Talmud aufgezeichnet ist, zeugt von diesem frühen rabbinischen Verständnis, dass unser psychisches Wohlbefinden einen tiefgreifenden Einfluss auf unser körperliches Wohlbefinden haben kann. „Ein Mann hasste Kalbfleisch. Einmal aß er, ohne sich dessen bewusst zu sein, etwas davon. Jemand rief ihm zu: ‚Das war Kalbfleisch, das du gerade gegessen hast!‘ Ihm wurde übel, er erkrankte und starb“ (*Terumot* 8:46a).

Die komplexe Beziehung zwischen seelischem und körperlichem Wohlbefinden beschäftigte den bedeutendsten vormodernen Philosophen und Rechtsgelehrten des Judentums, Moses Maimonides (1135-1204), der auch als Arzt ausgebildet wurde. Aufgrund religiöser Verfolgung war er gezwungen, aus Spanien zu fliehen, und lebte zunächst in Marokko und dann in Palästina, bevor er sich in Ägypten niederließ, wo er schließlich zum Hofarzt von Saladins Vizekönig al-Fadil ernannt wurde. Maimonides war der Ansicht, dass die Verletzung moralischer Grundsätze zu Krankheiten beiträgt und dass „der Missbrauch von Leidenschaften wie Zorn, Neid, Hass und Lust, die wiederum ein schlechtes Gewissen hervorrufen, ein Hauptfaktor für die Entstehung körperlicher Krankheiten“ ist.¹ In seiner *Abhandlung über Asthma*, die er für den Sultan verfasste, konzentriert sich Maimonides auf den Abbau von Stress und geht davon aus, dass dies zur Linderung des asthmatischen Zustands seines Patienten beitragen wird. Er rät ihm, „geistige Angst, Furcht, Trauer oder Kummer“ zu

¹ Mischna Tora, Gesetze der menschlichen Neigungen, Kapitel 1. In: Twersky 1980.

vermeiden, die Bedingungen schaffen, unter denen eine Person „nicht vermeiden kann, krank zu werden“. Anstatt sich in diese Emotionen und psychologischen Zustände zu vertiefen, rät er zu „Fröhlichkeit und Lebendigkeit“, die „das Gegenteil bewirken; sie erfreuen das Herz und regen den Blutkreislauf an“ (Stern 1989: 177).

Obwohl dies aus unserer heutigen medizinisch geprägten Sicht natürlich keine ausgefeilte Diagnose ist, veranschaulicht es eine einflussreiche, lange bestehende jüdische Ansicht, dass körperliche Krankheiten in vielen Fällen eine psychosomatische Grundlage haben. Die Pflege der Psyche ist also ebenso wichtig wie die Pflege des Körpers. Maimonides kommt häufig auf das zurück, was wir heute als „neurotische“ und/oder „depressive“ Verhaltensweisen bezeichnen würden, und räumt der Behandlung dieser Verhaltensweisen Vorrang ein. „Wenn ein Patient von Einbildungen, anhaltenden Meditationen oder der Vermeidung sozialer Kontakte überwältigt wird, die er vorher nie gezeigt hat, oder wenn er angenehme Erfahrungen vermeidet, die vorher in ihm waren, sollte der Arzt nichts tun, sondern der Seele Besserung verleihen und die extremen Emotionen entfernen“ (Ansel 1977: 70).

Es ist jedoch wichtig zu erkennen, dass der maimonidische Rationalismus nur das eine Ende eines Spektrums jüdischer Antworten auf körperliches und emotionales Wohlbefinden sowie auf Fragen von Krankheit und Gesundheit darstellt. Man kann mit Sicherheit sagen, dass die überwiegende Mehrheit der Juden durch die Jahrhunderte hindurch in einem wahllosen Mischmasch aus rationalem Denken und Aberglauben versunken war. Ein Großteil der alltäglichen jüdischen Volksreligion beinhaltete den Glauben an die Macht von Omen, Magie, Zaubersprüchen, Astrologie, Wahrsagerei und Amuletten - eine Reihe von Überzeugungen und Praktiken, denen auch viele rabbinische Autoritäten anhängen. Einige Rabbiner schwankten zwischen Skepsis und einer zähneknirschenden Anerkennung der heilenden Kraft der Volksweisheit. Das Wohlbefinden eines Menschen hing oft von ererbten Volksüberzeugungen ab, die sich dem rabbinischen Rationalismus entzogen. Ein einflussreicher mittelalterlicher deutscher Rechtstext fängt etwas von dieser rabbinischen Ambivalenz ein: „Man sollte nicht an Aberglauben glauben, aber dennoch ist es am besten, sich vor ihm in Acht zu nehmen“ (*Sefer Hachinuch* in: Trachtenberg 1977: 23).

Dieses präpsychoanalytische Bewusstsein für die Macht des menschlichen Geistes, unser eigenes Wohlbefinden zu beeinflussen, hat eine lange Tradition im jüdischen Denken. In den vielen Jahrhunderten, in denen Juden (modern ausgedrückt) eine positive Einstellung zur Autorität von Rabbinern hatten, zusammen mit einem angeborenen Glauben daran, dass das Festhalten an der religiösen *Weltanschauung* der Rabbiner von zentraler Bedeutung für das praktische und emotionale Wohlergehen der Juden war (keines dieser sozialen Phänomene trifft heute in dem Maße zu, wie es in der Vergangenheit der Fall war, als sie axiomatisch waren), konnten sich Rabbiner um das Wohlergehen und die Gesundheit ihrer jüdischen Mitbürger kümmern, indem sie sorgfältig darauf achteten, auf welcher vielfältigen Weise der Geist unser existenzielles Wohlbefinden beeinflusst. Ein Beispiel dafür ist der Fall des osteuropäischen Rabbiners Joshua Leib Diskin (1818-1898), der einmal eine fromme jüdische Frau beraten musste, die zu ihm kam, weil sie in allem, was sie aß, Talg (tierisches

Fett) schmeckte. Im Gespräch mit der Frau stellte sich heraus, dass sie als junges Mädchen in einem strenggläubigen jüdischen Haushalt als Dienstmädchen gearbeitet hatte. Einmal war ihr beim Melken der Kuh bei Kerzenlicht die Kerze in den Milcheimer gefallen. Aus Angst vor dem Zorn ihrer Herrin - der Talg der Kerze, der aus tierischem Fett besteht, verstößt gegen die Speisegesetze, die die Vermischung von Milch und Fleischprodukten verbieten - schwieg sie und erlaubte den Familienmitgliedern, die Milch zu trinken. Als sie dies hörte, versicherte ihr Rabbi Diskin, dass sie nichts Falsches getan habe; die geringe Menge Talg habe nach jüdischem Recht nicht ausgereicht, um die Milch zu verunreinigen, die daher *koscher* sei. Ihr Seelenfrieden war wiederhergestellt und die Symptome verschwanden (Jacobs 1973: 253).

Dieser eher „psychologische“ Ansatz für Sorge, Heilung und Wohlergehen führt uns an die Schwelle der psychoanalytischen Ära. Das 20. Jahrhundert brachte eine Fülle neuer Erkenntnisse über die Beziehung zwischen *Psyche* und *Soma* - sowie über die subtilen Verbindungen zwischen Geist, Körper und Seele - hervor, und diese neuen, stärker psychologisch geprägten Denkweisen haben die aktuellen jüdischen Perspektiven auf diese Themen tiefgreifend beeinflusst.

Die Säkularisierung der jüdischen Sorge: Heilung durch Liebe

Bevor wir uns ansehen, wie jüdische Perspektiven auf Sorge, Heilung und menschliches Wohlbefinden von der psychologischen Revolution des 20. Jahrhunderts beeinflusst wurden - eine Revolution, in der jüdische Therapeuten eine führende Rolle einnahmen, angefangen bei Sigmund Freud und seinem Wiener Kreis jüdischer Analytiker -, ist es sinnvoll, die gesamte Dynamik der heilenden Fürsorge in ihren jüdisch-religiösen Kontext zu stellen, auch wenn die Therapeuten selbst nicht aus einem bewussten Festhalten an der Tradition oder einer Identifikation mit jüdischen ethischen oder religiösen Perspektiven heraus gearbeitet haben (oder sogar, wie Freud, solche Verbindungen zu ihrem Erbe abgelehnt haben). Die *Säkularisierung der jüdischen Sorge um die Menschen und der Heilung* im 20. Jahrhundert ist der größte Perspektivenwechsel in Bezug auf diese Themen in mehr als zweitausend Jahren jüdischer Geschichte.

Alle Handlungen jüdischer Fürsorge sind jedoch eine Umsetzung des zentralen jüdischen rechtlichen und ethischen Konzepts der *chesed*, eines biblischen hebräischen Wortes, das wahrscheinlich am besten mit „Handlungen der Güte, die durch Liebe motiviert sind“ übersetzt werden kann. Ob ein Jude gelehrt oder ungelehrt, männlich oder weiblich, reich oder arm ist, mit *chesed* zu handeln, ist ein Grundprinzip des jüdischen Lebens; es ist Gesetz, Pflicht, Verantwortung und ethische Haltung in einem Konzept vereint. Es wird als *Mitzwa* - „Gebot, Verpflichtung, religiöse Pflicht“ - eingestuft und ist in biblischen Texten wie dem Propheten Micha verwurzelt. „Er hat dir gesagt, o Mensch, was gut ist und was der Ewige von dir verlangt: Gerechtigkeit zu üben, *chesed/Güte* zu lieben und demütig zu sein vor deinem Gott“ (Micha 6,8). Diese ethische Haltung - die Fürsorge für andere - ist von so zentraler

Bedeutung, dass eine talmudische Aussage sogar besagt, dass „Taten der Nächstenliebe allen anderen Geboten zusammengenommen gleichwertig sind“ (Talmud *Yerushalmi, Peah* 1:1).

Aber dieses Prinzip der *chesed* ist ein sehr allgemeiner Begriff: Was bedeutet es in der Praxis? Wie zeigt man Freundlichkeit in praktischen Situationen? Überlässt man es lediglich den persönlichen Umständen und der Zufälligkeit des Lebens? Oder gibt es spezifische Situationen, in denen *chesed* aktiv gefördert wird? Aus traditioneller jüdisch-religiöser Sicht gibt es zwei Lebensbereiche, die als besonders notwendig für Taten der *chesed* angesehen werden. Das sind: der Besuch und die Sorge um die Kranken; und die Tröstung von Trauernden. Krankheit und Verlust sind universelle Erfahrungen. Sie sind Teil des täglichen Lebens und erfordern eine menschliche, einfühlsame und fürsorgliche Reaktion. Während die Medizin körperliche Schmerzen behandelt, antwortet die Sorge auf den Schmerz des menschlichen Leidens.

Menschliches Leiden nimmt viele Formen an. Im 20. Jahrhundert wurde die Linderung mentalen, psychologischen, spirituellen und emotionalen Leidens - und die Förderung des menschlichen Wohlbefindens - zu einer besonderen Beschäftigung für jüdische Männer und Frauen, die gerade aus der einengenden Umklammerung des vormodernen jüdischen Familien- und Gemeindelebens in Europa befreit wurden. Obwohl die Professionalisierung der jüdischen Fürsorge und die Aufmerksamkeit, die dem menschlichen Wohlergehen geschenkt wurde, ein zentraler Strang des emanzipierten und assimilierten jüdischen Lebens des 20. Jahrhunderts wurde - durch Medizin und medizinische Forschung, Psychiatrie, Psychotherapie, Sozialarbeit, Hospize, Pflegeheime usw. - wo immer jüdisches Gemeindeleben blühte, blühte auch das Engagement für *chesed* durch individuelles Handeln, durch Synagogengruppen mit besonderer Verantwortung für diese *Mitzwa* und durch die Gründung professioneller Wohlfahrtsverbände, die sich der Linderung von Leiden widmeten. Für jeden, dessen Lebensqualität durch irgendeine Art von Entbehrung oder Benachteiligung beeinträchtigt war, ob sozial, emotional, physisch, medizinisch oder spirituell, gab es eine Wohltätigkeitsorganisation, die sich diesem Zustand widmete. Von Blinden über Waisen bis hin zu Opfern häuslicher Gewalt, von der Sozialfürsorge für alte Menschen über psychisch Kranke bis hin zu den Hinterbliebenen, jüdische Wohltätigkeitsorganisationen setzten die tief verwurzelte jüdische Ethik der Fürsorge, der *Chesed* um.

Neben jüdischen Wohltätigkeitsorganisationen, deren Schwerpunkt auf der Betreuung und Unterstützung von jüdischen Mitbürgern lag, konzentrierten sich andere jüdische Wohltätigkeitsorganisationen auf die breitere Gemeinschaft. Das jüdische Verständnis von Fürsorge erkennt an, dass die Fürsorge für andere, die in der jüdischen Tradition vorgeschrieben ist, eine starke universale Dynamik hat, die auf der biblischen Vorstellung beruht, dass die gesamte Menschheit „nach dem Bilde Gottes“ geschaffen ist (Gen. 1:26). Das Gebot der hebräischen Bibel „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst“ (Lev. 19:18) wurde als Prinzip der ethischen Fürsorge für „den anderen“ verstanden, das niemanden ausschließt.

Das Erbe von Freud und Jung: Wo sich Psychologie und Spiritualität treffen

Jüdische Perspektiven bezogen auf Fürsorge, Heilung und menschliches Wohlergehen beinhalten eine *kulturelle Haltung* gegenüber der Sorge um andere. Sie beziehen ihre Orientierung aus ihren religiösen Wurzeln in jahrtausendealten Texten und Übungen, aber heutzutage auch von Personen mit wenig oder keiner direkten Zugehörigkeit zum Judentum als religiösem Glaubenssystem, die aber in ihrer Praxis von diesen Wurzeln getragen werden und sie umsetzen. Die ethische Haltung und die rechtlichen Anforderungen der Tradition können natürlich immer noch von denen weitergetragen und umgesetzt werden, die sich zur jüdischen Religiosität bekennen, aber das Ethos der Tradition kann ebenso gut, bewusst oder unbewusst, von weiblichen und männlichen Personen in Psychologie, Beratung, Psychotherapie, Psychoanalyse und anderen Fachrichtungen des Gesundheitswesens und im Bereich der Sorge um Menschen fortgeführt werden, deren säkulare Orientierung die kulturelle Haltung des Judentums in verkleideter oder veränderter Form aufnehmen.

Es ist eine historische Ironie, dass die „psychologische Wende“ in der jüdischen Sorge um das Menschsein auf die bahnbrechende Arbeit von Sigmund Freud zurückgeführt werden kann - der sich selbst als „gottlosen Juden“ bezeichnete und Religion als eine Art kollektiver Wahnvorstellung betrachtete. In der Tat konnte das menschliche Wohlbefinden aus Freuds reduktionistischer Perspektive nur aktiv gefördert werden, indem sich die Menschen von den infantilen Illusionen (und insbesondere von denen, die mit religiösem Glauben und religiöser Praxis verbunden sind) befreiten, die sie in angsterfülltem und schuldinduzierendem regressivem Denken gefangen hielten. Während Freuds Vorfahren sich dem Studium und der Interpretation der schriftlichen Texte der Tradition widmeten, um das menschliche Wohlbefinden zu fördern, widmete Freud selbst seine Aufmerksamkeit dem Studium und der Interpretation der menschlichen/persönlichen „Texte“ seiner Patienten - ihrer Lebensgeschichten. Dies war der neue Weg zum menschlichen Wohlbefinden, den Freud (in Gay 1988) entwickelte und den er mit dem ganzen Eifer eines wahren Revolutionärs propagierte, der sich der Linderung menschlicher Krankheiten und Leiden verschrieben hatte.

In einer weiteren Ironie der Geschichte der Öffnung des zwanzigsten Jahrhunderts für das menschliche Wohlbefinden durch psychologische Betreuung und Einsicht war es C.G. Jung (1933), der erste Nichtjude, der in Freuds ursprünglichen Kreis von sieben jüdischen Pionierkollegen der Psychoanalyse aufgenommen wurde. Er diagnostizierte, dass das moderne Individuum „auf der Suche nach einer Seele“ sei. Für Jung, den Sohn eines protestantischen Pfarrers, war es eine Bedrohung, dass die säkulare Wende in der Geschichte Menschen aller Glaubensrichtungen von den *spirituellen* Ressourcen ihrer religiösen Traditionen abschneiden könnte. Diese Ressourcen waren nicht zu verwechseln mit den äußeren Praktiken einer religiösen Tradition: Jung glaubte, dass religiöser Behaviorismus - das auswendig gelernte Befolgen religiöser Riten und Praktiken - den tiefen Heilungswert der Religionen verfehlte.

Was Jung ahnte (1933) - und was Freud (in Gay 1988) und sein Kreis seiner Meinung nach nicht ernst genug nahmen - war, dass das jüdische Volk (zum Beispiel) seit vielen Generationen in der psychologischen und spirituellen Sphäre der „mythologischen“ Wahrheit in seinem täglichen und jahreszeitlichen Leben wahrhaft lebte. Erzählungen und Symbole, rituelle Praxis und ethisches Handeln, Feier und Trauer, Geschichten und Legenden, Familie und Gemeinschaft, alle waren miteinander verbunden, um ein dicht strukturiertes Gewebe des Lebens zu bilden, in dem die Juden aufmerksam auf die inneren Rhythmen einer religiösen/mythischen Tradition blieben. Diese Rhythmen *erzeugten Bedeutung* für diejenigen, die in ihnen lebten und auf sie achteten. Für Jung war der „Mythos“ kein Gegensatz zur Realität, sondern eine wahre Offenbarung der Realität (und Bedeutung) in symbolischer Form. Wenn man sich von inhaltlichen und erhaltenden Kräften des Mythos, der dem Leben einen Sinn gegeben hatte, entfernte - und die „Moderne“ schuf die Möglichkeiten (und oft auch den Wunsch), sich von einem solchen „mythischen“ Leben zu entfernen - war die „Seele“ des Menschen gefährdet, nicht im religiösen, sondern im psychologischen und spirituellen Sinne. Menschliches Wohlbefinden und Heilung bedeuteten also, sich um die spirituelle Dimension der persönlichen Existenz zu kümmern.

Jungs Verständnis (1933) floss schließlich zurück in die Geschichte der psychologischen und psychotherapeutischen Ansätze zur Heilung und zum Wohlbefinden des Menschen, die im Laufe des 20. Jahrhunderts aufkamen. Die Ansätze, Techniken und Theorien bauten auf die „elterliche“ Gründergeneration von Freud und Melanie Klein, den jüdischen Stammvätern und Müttern der psychologischen Arbeit, auf, deren Grundlage Einsicht war. Die nächste Generation aber adaptierte nicht nur, sondern ging manchmal in radikal andere Richtungen. Die jüdischen „Kinder“ (sozusagen) der Gründergeneration der Psychoanalyse wurden zu psychologischen Innovatoren des 20. Jahrhunderts: Wilhelm Reich arbeitete intensiv mit dem Körper und der sexuellen Energie, was zur Entwicklung der bioenergetischen Therapie durch Alexander Lowen und Stanley Keleman führte; Karen Horney und Erich Fromm entwickelten die sozialen, kulturellen und politischen Dimensionen der analytischen Praxis; Jacob Moreno schuf das Psychodrama, Fritz Perls die Gestalttherapie, Arthur Janov die Primärtherapie, Abraham Maslow die transpersonale Therapie und Roberto Assagioli die Psychosynthese. Die Holocaust-Überlebenden Viktor Frankl, Bruno Bettelheim, Eugene Heimler und Edith Eger entwickelten existenzielle Therapien, die den Menschen helfen sollen, einen Sinn und Zweck in ihrem Leben zu finden.

Diese jüdische Beschäftigung des 20. Jahrhunderts mit Fürsorge, Gesundheit und Wohlbefinden wurde zu einem mächtigen Fluss, der durch Hunderte von Dämmen in die Psychologie und die Sozialwissenschaften, die Gesundheitsberufe und die zwischenmenschliche therapeutische Arbeit floss: Die Narben der menschlichen Existenz zu heilen, psychische Wunden zu pflegen - das wurde zu einer wichtigen Form des Selbstaudrucks und sogar der Selbstheilung für ein historisch verwundetes Volk. Die unbewussten psychischen Wurzeln dieses universellen Projekts - durch projektive Identifikation wird der eigene Schmerz durch die Heilung des Schmerzes anderer geheilt - verbindet die jüdische säkulare Fürsorge, in all ihren vielfältigen Aspekten, mit

der uralten Geschichte/dem Mythos, den Juden als Teil ihrer Bestimmung und ihres Schicksals in sich tragen: Dass ihre Rolle in der Welt darin besteht, „ein Segen zu sein“: „...du sollst ein Segen sein...und alle Geschlechter der Erde sollen sich durch dich segnen.“ (Gen. 12:2-3).

Seelsorge und theologische Perspektiven

Inzwischen sollte der Leserin und dem Leser klar sein, dass „jüdische“ Perspektiven auf Fürsorge, Gesundheit und Wohlbefinden uns dazu bringen, das Thema sowohl aus säkularen/kulturellen jüdischen Perspektiven als auch aus traditionelleren „religiösen“ jüdischen Perspektiven zu betrachten. In diesem letzten Abschnitt werde ich mich einer eher seelsorgerlichen jüdischen Perspektive zuwenden und untersuchen, wie diese Themen speziell im Rahmen von Gemeinden und jüdischen Gemeinschaften angegangen werden - entweder von Geistlichen oder von Personen, deren (bezahlte oder ehrenamtliche) Aufgabe es ist, sich mit Fragen der Fürsorge, der Heilung und des Wohlbefindens zu befassen.

Was sind die Themen, die in diesen Settings angesprochen werden können? Der Tod der Eltern, des Partners, der Geschwister, der Kinder, der Verwandten, der Haustiere - jeder dieser Fälle erzeugt unterschiedliche Emotionen, die angesprochen werden müssen. In Gesprächen mit Sterbenden und solchen, die sich auf den Tod eines geliebten (oder nicht genug geliebten) Menschen vorbereiten, können in den Wochen und Monaten nach dem Tod weitere Gespräche folgen, in denen neben den universellen Gefühlen von Kummer, Wut, Traurigkeit und Schuldgefühlen usw. auch spirituelle Fragen rund um den Glauben an die Seele (oder den fehlenden Glauben an sie) angesprochen werden müssen - hat die Seele eine Realität? Überlebt sie den Tod oder wird sie mit dem Tod ausgelöscht? Gibt es ein Leben nach dem Tod? Kann man den geliebten Menschen in der Zukunft, in der „kommenden Welt“ (wie es im Judentum genannt wird - in einer eher vagen, amorphen Formulierung), wieder treffen? Diese Fragen gibt es natürlich auch für die Sterbenden und Teil der jüdischen Antwort auf Sterben und Tod ist es, diese Fragen mit Respekt und einer nicht wertenden Haltung zu behandeln. Eine zeitgenössische jüdische Perspektive (die auf viel älteren Traditionen aufbaut) besagt, dass niemand die endgültigen Antworten auf diese Fragen hat, aber in Bezug auf die Sorge um andere ist wichtig, dass den Menschen Raum gegeben wird, über ihre Gefühle, ihren Glauben, ihre Zweifel und Ängste zu sprechen und man ihnen mit Empathie und Freundlichkeit zuhört.

Es gibt natürlich auch Gespräche mit Menschen, die an Krankheiten leiden, manchmal lebensbedrohlich (Krebs, Aids/HIV, Covid-19), manchmal nicht - von Schlaganfällen bis zur saisonalen Grippe. Manchmal sind die Krankheiten nicht körperlich, sondern emotional, also Gespräche mit Menschen, die verschiedene psychiatrische Diagnosen haben (Schizophrenie, Psychose, bipolare Störung, etc.). Manchmal sind Menschen suizidgefährdet oder einfach nur „depressiv“ (dieses praktische Sammelbegriffs-Etikett, das meist selbst diagnostiziert wird und eine Vielzahl

von Problemen abdeckt, aber meist eine Kombination aus Traurigkeit und Wut ist). Häufig wollen die Menschen auch über „Stress“ sprechen - und oft ist das, was geheilt werden muss, der „Distress“ darunter.

Dann gibt es die breite Palette von Beziehungsthemen und -problemen: Ängste vor der Ehe, die Spannungen in der ehelichen Beziehung, scheiternde Ehen, Trennungen, Scheidungen, Probleme zwischen Eltern und Kindern (jeden Alters), häusliche Gewalt. Seelsorger und Seelsorgerinnen müssen möglicherweise Gespräche über sexuellen Missbrauch (in der Vergangenheit oder Gegenwart), Vergewaltigung, Abtreibung, Adoption, Unfruchtbarkeit führen.

Menschen können auch unter einem Mangel an Selbstwertgefühl oder Selbstvertrauen oder Durchsetzungsvermögen, einem Gefühl der Unzulänglichkeit oder einer Schwierigkeit, Entscheidungen zu treffen, leiden. Manche Menschen sind stark abhängig. Andere haben sich aus dem konventionellen sozialen Umfeld zurückgezogen. Die Erfahrungen eines Mangels an Wohlbefinden können viele Formen annehmen - und Heilung kann für mehrere Bereiche erforderlich sein.

Es kann sein, dass Menschen auch darüber sprechen müssen, dass sie arbeitslos oder obdachlos sind oder unter finanziellen Schwierigkeiten leiden, oder über Alkoholismus, Drogenmissbrauch, Essstörungen. Menschen leiden an Demenz oder körperlichen Behinderungen; manche sind unfähig, sich physisch oder emotional von Zuhause/Eltern zu trennen; oder es ist eine psychologische/emotionale Verwirrung über das eigene Geschlecht oder Sexualität. Wenn man bedenkt, dass das Judentum so großen Wert auf Gedächtnis und Erinnerung legt, was passiert dann, wenn jemand an Alzheimer erkrankt ist? Wie kann man mit jemandem arbeiten, mit ihm oder ihr zusammen sein, sie und ihn pflegen, die oder der kein Gedächtnis hat? Manchmal leiden Seelsorgerinnen und Seelsorger selbst unter der Last der Erwartungen, die auf ihnen lasten - Erwartungen, die andere an sie haben oder die sie an sich selbst stellen. Manchmal sind die Fragen, mit denen sie konfrontiert werden, eher existenzieller Natur und beinhalten den Verlust eines Sinns für das Ziel oder den Sinn des Lebens; oder es gibt Zweifel und Verwirrung über die religiöse Identität oder den Glauben.

Heilung und das liturgische Jahr: Die Rückkehr zu uns selbst

Für Juden, die noch auf den traditionellen jährlichen Zyklus liturgischer Feste eingestellt sind, gibt es einen Zeitraum im Jahr, in dem Fragen der Heilung und des Wohlbefindens besondere Bedeutung beigemessen wird: die zehntägige Periode zwischen dem jüdischen Neujahrsfest und dem Versöhnungstag (*Jom Kippur*), bekannt als die „Tage der Ehrfurcht“ und die „Zehn Tage der Rückkehr“ (*Teschuwa*). Der Schlüsselbegriff ist hier *Teschuwa*, der jährliche Prozess der Selbstreflexion und „Rückkehr“ zu seinem wahren, besseren Selbst. Innerlichkeit, Gebet und äußere Taten von *chesed* sind der Weg, der zur „Rückkehr“, zur eigenen Fähigkeit der Güte, des Mitgefühls, der Liebe, Großzügigkeit und Fürsorge für andere führt.

Diese Zeit der Selbsterneuerung - eine Art „Frühjahrsputz der Seele“ (auch wenn er im Herbst stattfindet) - ist die Zeit im Jahr, in der man ermutigt wird, Dinge in

seinem Leben in Ordnung zu bringen, die in der Vergangenheit schief gelaufen sind: die Kraft, alten Streit zu beenden, in Ordnung zu bringen, was noch in Ordnung gebracht werden kann, wieder herzustellen, was in unseren Beziehungen und in unserem Familienleben versagt hat, zurückzugeben, was wir durch Ungerechtigkeit gewonnen haben, zuzugeben, was in uns selbst falsch ist, ehrlich auf unsere Fehler und Schwächen zu schauen. Es ist eine persönliche spirituelle Reise, die man allein unternimmt, jedoch in der Gegenwart (und mit der Unterstützung) der Gemeinschaft von anderen Juden, die bekennen, dass auch sie versagt haben, ihr besseres Selbst zu leben. Es ist eine Reise der Heilung - und ein erneuertes Bewusstsein dafür, dass unser Wohlbefinden von einer Vielzahl äußerer Faktoren in der Welt um uns herum abhängt, aber auch von unseren eigenen persönlichen Entscheidungen, Prioritäten und Entscheidungen geprägt ist.

Es ist eine Zeit, in der wir uns wieder auf das Wesentliche konzentrieren und erkennen, dass das Wohlergehen der anderen und unser eigenes Wohlergehen in einer dynamischen Wechselbeziehung stehen. Es ist eine Zeit des Jahres, um sich die chasidische Weisheit von Mendel von Kotzk zu Herzen zu nehmen: „Kümmere dich um deine eigene Seele und um den Körper eines anderen Menschen [durch Taten der *chesed*], aber nicht um deinen eigenen Körper und die Seele eines anderen Menschen“. Das Judentum ist viel weniger daran interessiert, was Menschen glauben, als daran, wie Menschen handeln. Fürsorge, Heilung und menschliches Wohlbefinden sind keine privaten Erfahrungen, sondern wurzeln in zwischenmenschlichen Erlebnissen. Aus jüdischer Sicht sind wir verletzlichen Menschen aufeinander angewiesen. Das wissen wir mit Sicherheit. Aus einer traditionellen jüdischen Perspektive wird uns gesagt, dass wir auch von Gott abhängig sind. Dies wissen wir nicht mehr mit Sicherheit. In Ermangelung dieser Gewissheit wenden wir uns also einander zu, „kehren“ zueinander zurück, in der Hoffnung und dem Wissen, dass wir einander mehr brauchen, als wir je sagen können.

Schlussfolgerung

Nach dem traditionellen jüdischen Glauben liegt unser Leben - körperlich, emotional, geistig und spirituell - letztlich in den Händen Gottes, einer Macht, die alles Leben, auch den Menschen, belebt. Als Teil von Gottes Schöpfung können wir uns für die Heilung von Körper, Geist und Seele an den Gott der Schöpfung wenden. Der jüdische Glaube an Gottes Mitgefühl für seine Schöpfung lässt uns, die Geschöpfe Gottes, darauf vertrauen, dass wir durch unser Handeln - sei es durch Gebet, gute Taten oder Wohltätigkeit - wieder mit Gottes Güte in Verbindung treten können. Diese Güte wird sich entweder in der Wiederherstellung unserer körperlichen, seelischen oder geistigen Gesundheit und unseres Wohlbefindens zeigen oder in einer erneuerten Fähigkeit, mit Demut zu akzeptieren, was wir ertragen müssen.

Die Säkularisierung des jüdischen Lebens hat dazu geführt, dass dieses traditionelle Glaubensmuster zwar in einigen jüdischen Glaubensgemeinschaften und in

fragmentierter Form bei vielen anderen Juden fortbesteht, dass es aber auch viele Juden gibt, die jetzt postreligiös sind und Sorge, Gesundheit und Wohlbefinden ausschließlich auf medizinischem, wissenschaftlichem und psychologischem Wege suchen. Juden, die auf die vielfältigste Weise für andere da sind und ihnen helfen, können sich auf traditionelles Denken stützen, werden aber auch alle Instrumente der zeitgenössischen klinisch-psychologischen Praxis und Denkweise nutzen, wenn sie ihre Hilfe anbieten. Aus theologischer Sicht bedeutet dies einen Wechsel von einem „vertikalen“ Modell - Gott außerhalb und „über“ den Menschen - zu einem „horizontalen“ Modell, bei dem Heilung durch menschliche Interaktionen und Beziehungen untereinander stattfindet. Diejenigen, die sich beruflich oder persönlich für andere einsetzen, werden zu den „Händen Gottes“, die Wohlbefinden, Hoffnung und die Heilung weitergeben.

Literatur

Der Talmud: Alle Zitate aus <https://www.sefaria.org/texts/Talmud> (Zugriff am 15. Februar 2021).

Ansel, A. 1977. *Judaism and Psychology*. New York: Feldheim.

Gay, P. 1988. *Freud: A Life for Our Time*. London: J.M.Dent & Sons

Jacobs, L. 1973. *What Does Judaism Say About...* Jerusalem: Keter Publishing House.

Jung, C.G. 1933. *Modern Man in Search of a Soul*. London: Kegan Paul

Stern, A. 1989. „The Psych-Biological Effects of Stress from a Biblical, Talmudic and Rabbinic Perspective.” *Journal of Psychology and Judaism* 13(3), pp. 170-179.

Trachtenberg, J. 1977. *Jewish Magic and Superstition: A Study in Folk Religion*. New York: Atheneum.

Twersky, I. (ed.). 1980. *Introduction to the Code of Maimonides (Mishneh Torah)*. New Haven: Yale University Press.

Kapitel 9

Christliche Seelsorge und Beratung:

Wahrnehmung der Verletzlichkeit

*Helmut Weiß
Deutschland*

Einleitung

Christliche Seelsorge, die ihre Wurzeln im Wirken Jesu Christi hat, wie es im Neuen Testament der Bibel beschrieben wird, hat immer mehrere Ebenen im Blick: die jeweilige Situation der Menschen, vor allem derer, die „mühselig und beladen“ sind (Matth. 11,28); die jeweilige geschichtliche Situation mit den körperlichen, psychischen, geistigen und gesellschaftlichen Herausforderungen an die Menschen ihrer Zeit und die kulturellen und religiösen Angebote, um diesen Herausforderungen begegnen zu können.

Der Schwerpunkt dieses Artikels liegt auf der Reflexion von Sorge, Heilung und Wohlergehen aus einer christlichen Perspektive in unserem heutigen Kontext und möchte sie in die interreligiösen Diskurse einbringen. Das Ziel ist, einen Beitrag zum Verständnis einer interkulturellen und interreligiösen Seelsorge zu leisten. Dabei haben meines Erachtens die folgenden Themen erhebliche Auswirkungen auf die interreligiöse Hermeneutik und auf die Praxis der christlichen und interreligiösen Seelsorge:

- Die geistige und soziale Herrschaft eines profitorientierten globalen Kapitalismus. Dieses marktorientierte Paradigma ist ein dominierender Faktor bei der Beschreibung und Definition der historischen Situation unserer Zeit. Der Kapitalismus hat sich tief in alle Lebensbereiche eingeschrieben, bedroht die gesamte Schöpfung, beeinträchtigt unsere Umwelt und fördert insbesondere den bedrohlichen Klimawandel.
- Die zunehmende Komplexität der Welt.
- Die Vielfalt der religiösen, spirituellen und ideologischen Strömungen und ihre Auswirkungen auf die Einstellungen und die moralische Orientierung der Menschen.
- Die Wahrnehmung der Verletzlichkeit des Lebens in unserer hochtechnisierten und digitalen Zeit.

Wenn man den mehrdimensionalen Kontext christlicher Seelsorge berücksichtigt und eine Verbindung zum Wirken Jesu Christi herstellt, ist es unerlässlich, über die historischen, kulturellen und religiösen Aspekte nachzudenken, die seinen Dienst und sein Werk geprägt haben. Die kurze Beschreibung dieser Faktoren wird zu einem besseren Verständnis nicht nur der Sorge Jesu um die Menschen seiner Zeit, sondern auch zu den Grundlagen christlicher Seelsorge heute beitragen.

Der Kontext des Wirkens Jesu: Ein kurzer Abriss

Bei den kurz skizzierten Kontexten des Wirkens Jesu hebe ich die besonders hervor, in denen bei aller historischen Distanz und Unterschiedlichkeit eine gewisse Verbindung zu politischen, sozial-ökonomischen und kulturell-religiösen Gegebenheiten in unserer heutigen Situation hergestellt werden kann. Damit möchte ich zeigen, dass Jesu Wirken an den Kontext der damaligen Zeit gebunden ist und gleichzeitig bis heute Bedeutung hat.

Um den sozio-politischen, ökonomischen, kulturellen und religiösen Kontext der Zeit Jesu zu beschreiben, berufe ich mich vor allem auf das Büchlein „Soziologie der Jesusbewegung“ von Gerd Theißen (Theißen 1988). Er führt als Quellen für seine Ausführungen jüdische Schriften und die Evangelien des Neuen Testaments an. Hier können nur einige wenige Stichworte genannt werden, um ein Bild der Zeit - also etwa die Jahre um 30 n. Chr. - nachzuzeichnen, aber sie mögen genügen, um Jesu Wirken verständlicher zu machen und auch Linien in unsere Zeit ausziehen.

Zur politischen Situation: Palästina als Teil des Römischen Reiches

Seit 63 v. Chr. war Palästina, Judäa – beides Wirkungsstätten Jesu – und Syrien unter der Herrschaft und Besatzung des Imperium Romanum mit einem Kaiser an der Spitze. Die Provinzen wurden jeweils von Statthaltern verwaltet, wobei Rom eine strenge militärische, steuerliche und rechtliche Hoheit ausübte. Im römischen Reich mit seinen unterschiedlichen Völkern und Kulturen setzte eine Tendenz zu Vereinheitlichungen ein, gefördert durch wirtschaftlichen Austausch, die Mischung der Bevölkerung, der hellenistisch-griechischen Sprache (die Sprache des Neuen Testaments!) und der Kultur des hellenistisch-römischen Geisteslebens.

Im Imperium Romanum gab es unzählige viele unterschiedliche Religionen, denen ein Eigenleben zugestanden wurden, solange sie den Kaiserkult anerkannten. „Eine Sonderstellung unter den im römischen Reich verbreiteten Religionen hatte das Judentum inne“ (Heussi 1956: 20). Juden war es erlaubt, ihre Religion frei auszuüben, sie waren befreit vom Kaiserkult und vom Militärdienst.

In den Evangelien begegnet man auf Schritt und Tritt diesem Kontext der römischen imperialen Herrschaft, in den Jesus und die Jesusbewegung eingebunden waren und mit dem sich Jesus selbst und seine Anhänger auseinandersetzen mussten. Nach Matth. 22:15-22 wird Jesus gefragt, ob es recht sei, dem Kaiser Steuern zu zahlen. Er antwortet: „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist!“

Zur sozialen und ökonomischen Situation

„Es gab zur Zeit Jesu viele sozial entwurzelte Menschen in Palästina“ (Theißen 1988: 36), die auf eine Krise der jüdisch-palästinensischen Gesellschaft hinweisen, die die meisten Kranken und Besessenen zur Bettelei trieb und eine richtige Welle von Besessenheit auslöste. Zu der Entwurzelung führten natürliche Katastrophen und soziale Spannungen, etwa Hungersnöte, Überbevölkerung, Besitzkonzentration (Landbesitz; Handel mit Exportwaren), Verteilungskämpfe zwischen profitierenden und produzierenden Schichten und Steuerschulden.

Jesus selbst und seine Jünger gehörten zu den ärmeren Schichten der Bevölkerung, die sich mit dem Reichtum von Wenigen konfrontiert sahen. In vielen Geschichten des Neue Testamentes setzen sich Jesus und seine Nachfolger mit Reichtum und mit finanziellen Problemen und Schulden auseinander. Allerdings gab es offensichtlich unter den Sympathisanten Jesu auch Personen aus der Mittelschicht, die dann später zu tragenden „Säulen“ in den Gemeinden wurden.

Zur kulturellen und religiösen Situation

Die kulturelle und religiöse Situation des Judentums zur Zeit Jesu ist einerseits gekennzeichnet durch Abgrenzung von nicht-jüdischen Einflüssen von außen und durch Verschärfungen der religiösen Normen. „Die normverschärfenden Tendenzen innerhalb jüdischer Erneuerungsbewegungen sind Reaktion auf den von überlegenen Fremdkulturen ausgehenden assimilatorischen Sog“ (Theißen 1988: 83).

Auf der anderen Seite machten aber die Juden die Erfahrung, dass sie als „erwähltes Volk“ einer politischen (Rom) und kulturellen (Hellenismus) Macht ausgeliefert waren. „Wenn ein Volk sich selbst eine privilegierte Rolle unter den Völkern zuschreibt, aber einer politischen und kulturellen Übermacht zu unterliegen droht, muß es in eine schwere Identitätskrise geraten“ (Theißen 1988: 88).

Wir können sehen, dass der Kontext und die Zeit Jesu von vielen tiefgreifenden Spannungen und Konflikten gekennzeichnet ist, die zu Erschütterungen unter den Menschen führten. Sie spielen eine Rolle im Wirken Jesu und im Werden der Jesusbewegung, die später zur Kirche wurde.

Beispiele des Wirkens Jesu

Jesus gehörte zu den Armen, aber wahrscheinlich nicht zu den „sozial Entwurzelten“ des ländlichen Raumes in Galiläa. Immerhin war er der Sohn des Handwerkers Joseph von Nazareth, der Gegenstände des täglichen Gebrauchs herstellte.

Nach dem Verlassen seiner Familie im Alter von etwa 30 Jahren durchwanderte Jesus die Gegenden um den See Genesareth. So manche seiner Gleichnisse zeugen von der Natur dieser galiläischen Landschaft und Jesu Naturverbundenheit. Er predigt und heilt und macht deutlich, dass vor allem den Armen, Hungernden, Kranken, sozial Ausgegrenzten, Witwen, Frauen und Kindern seine Zuwendung gehört. Diese Menschen hat er im Blick, ihnen verkündet er, dass das „Reich Gottes“ nahe sei, dass gerade sie mit Gottes Gegenwart rechnen können.

Jesu Sorge um die Menschen ist eine ganzheitliche Sorge, eine Sorge um das Sein, um sich selbst, um andere, um die Schöpfung Gottes.¹ Um die Lebensgewissheit der Menschen zu fördern, steht für ihn die Sorge um den Nächsten im Mittelpunkt, die sich in dem biblischen Glauben ausdrückt, Gott zu lieben, andere zu lieben und für sich selbst zu sorgen (siehe auch Kap. 8). Allerdings betont Jesus auch, dass die Menschen sich nicht sorgen müssen, denn Gott sorgt für sie. Die Sorge um Menschen und um das Sein hat ihren Grund in Gottes Sorgen. Hinzu kommt der tiefe eschatologische Glauben Jesu, dass Gottes Herrschaft unmittelbar bevorsteht und sich Gott gegen alle anderen übernatürlichen Mächte durchsetzen wird, „um den gegenwärtigen instabilen Zustand des Unheils in einen Zustand des Heils zu verwandeln“ (Theißen 2001: 50).

Jesus hat sich intensiv den Menschen in ihrer Verletzlichkeit mit ihren Bedürfnissen und Nöten zugewandt, um ihnen Heilung, Heil, körperliches, gemeinschaftliches und religiöses Wohlergehen und Lebensgewinn zu bringen. Er sieht den Hunger der Menschen – und macht sie satt. Er sieht die körperlichen Gebrechen – und heilt. Er sieht gebrochene Beziehungen – und stellt sie wieder her. Er sieht die Sünde und das Destruktive im Menschen – und verurteilt doch nicht. Er sieht den Tod – und ruft ins Leben. Angesichts der Gefährdungen vertraut er auf Gott. Angesichts der Gebrochenheit der menschlichen Existenz bringt er Heil.² In den Brechungen der menschlichen Existenz sieht er das Heil, das bereits angebrochen ist.

Hierzu erzählen alle Evangelien Geschichten und nennen teilweise sogar die Namen der Geheilten – die Heilung gilt ihnen ganz persönlich. Sie, die wegen der Krankheit sozial und familiär ausgeschlossen waren, werden wieder in die Gemeinschaft aufgenommen; die, die wegen ihrer Krankheit religiös gemieden wurden und religiös „unrein“ waren, werden wieder Mitglieder der Glaubensgemeinschaft. Es ist körperliche, soziale und religiöse Heilung – und damit Heil und Lebensgewinn. Die Gottes Herrschaft – also das Reich Gottes - wird in der Erkenntnis der Zerbrechlichkeit des menschlichen Seins und der Welt und in der Heilung von körperlichen Gebrechen und sozialen Ungerechtigkeiten offenbar. In Jesus selbst offenbart sich die heilvolle Nähe Gottes zu den Menschen. Das erzählen viele Geschichten in den Evangelien – und sie sollen in dem jeweiligen Kontext der Menschen heute weitererzählt werden. Denn sie sind Anregungen für das eigene Handeln.³

Gerade die Heilungen und Wunder Jesu haben seit jeher Menschen angerührt und in ihren Bann gezogen – und sie wurden ebenso heftig abgelehnt, weil es solche Wunder nicht geben könne. Es ist aber historisch davon auszugehen, dass Jesus das Charisma des Heilens hatte. Für ihn deutete sich in Heilungen der Anbruch der neuen

¹ Der deutsche Philosoph Martin Heidegger beschreibt 1946 die „Sorge“ nicht nur als die Sorge um das Selbst oder den Anderen, sondern als allgemeine Sorge für das Sein. Der Mensch übernimmt die Wächterschaft des Seins. „Ek-sistenz ist das ek-statische Wohnen in der Nähe des Seins.“ Wikipedia: Martin Heidegger; 20. Mai 2020.

² Vgl. eine ausführliche Zusammenstellung in: Helmut Weiß, Seelsorge – Supervision – Pastoralpsychologie; 2011, S. 30 – 33.

³ Ich verzichte in diesem Zusammenhang darauf, einzelne Geschichten zu erzählen oder ihre Stellen im Neuen Testament zu markieren, weil es sehr viele sind. In der biblischen Lektüre der Evangelien treffen wir auf vielfältige Berichte des Wirkens Jesu.

Welt Gottes an. Wovon er in seiner Verkündigung sprach, wurde jetzt offenbar: das Wirken Gottes inmitten der gegenwärtigen unheilvollen und gefährdenden Welt (Theißen und Merz 2011: 282). Dabei aber bleibt Jesu Heilen offen. „Die Deutung der Heilungen als Zeichenhandlungen, die auf die *basileia* (das Reich) Gottes verweisen, bleibt uneindeutig. Der Möglichkeitssinn, den diese Geschichten in sich tragen, bleibt unausgeschöpft und wird so zum *Movens* einer unruhigen Hoffnung“ (Bieler 2017: 118). Gottes Wirken ist nie abgeschlossen.

Jesu Wirken und der Dialog mit anderen Glaubenstraditionen

Jesus ist tief in der *jüdischen Tradition* und dem Studium der hebräischen Bibel verwurzelt. Er lebte als Jude, er wirkte als Jude, und er starb als Jude. Er hatte nie die Absicht, die Gemeinschaft des „auserwählten Volkes“ zu verlassen. Es war ein wesentlicher Aspekt seiner messianischen Mission, dass er sich zu den Juden gesandt fühlte. Seine Fürsorge und sein Heilen unterschieden sich jedoch von den strengen Glaubensvorstellungen der Pharisäer, der damals herrschenden Gruppe im Judentum. Ihre Frömmigkeit bestand darin, die Forderungen und Vorschriften der biblischen Gebote rigoros zu befolgen. Jesus hingegen verließ sich auf die Gnade Gottes, die im Sinne des *ḥesēd*-Begriffs ein zentraler Aspekt der jüdischen Tradition ist (siehe dazu ausführlich Kap. 8). Jesus wollte eine innerjüdische Erneuerung der strengen und sehr legalistischen Tradition. Daran aber scheiterte er.

Nach der Verurteilung Jesu, seinem Tod am Kreuz und seiner Auferstehung begannen die Anhänger Jesu, ein neues Glaubenssystem zu schaffen.⁴ Nun wurden die christliche Gemeinschaft und die Kirche zum Ort der Fürsorge, des Heilens und des Heils in der Nachfolge Jesu (im Sinne der „Fülle des Lebens“). Die Fürsorge als „mitfühlendes *Mit-Sein*“ war nicht auf Einzelne beschränkt, sondern fand ihre Kraft in der Gemeinschaft der von Christus „Geheiligten und Gesegneten“.

Doch trotz der Besonderheiten und Unterschiede zwischen *Juden und Christen* ist es wichtig, die vielen Gemeinsamkeiten zwischen beiden Glaubenstraditionen zu betonen, zu feiern und wiederzuentdecken, ohne dabei die eigenen Identitäten aufzugeben. Ein Beispiel: In beiden Religionen hat die Vorstellung vom sorgenden Gott in den Verletzungen des Lebens eine große Bedeutung.

Hans Jonas, ein jüdischer Philosoph, reflektiert nach der Katastrophe von Auschwitz die Frage, wie Gott die millionenfache Vernichtung von Juden – einfach weil sie Juden waren – und von anderen Menschen zulassen konnte. Er spricht von dem Zusammenbruch des Glaubens an Gott als Herrn der Geschichte und von einem leidenden und werdenden Gott. „Eng verbunden mit den Begriffen eines leidenden und werdenden Gottes ist der eines sich sorgenden Gottes ... Daß Gott um und für seine Geschöpfe Sorge trägt, gehört natürlich zu den vertrautesten Grundsätzen jüdischen Glaubens“ (Jonas 1987: 31). Von solch einem Gott, der sich vom Leiden der

⁴ Zu diesem Prozess der Entwicklung eines neuen Glaubenssystems siehe Theißen (2001: 225-256).

Menschen „anstecken“ lässt, können wir auch als Christen sprechen (Bieler 2017: 78-82), was später ausführlicher behandelt wird. Der leidende Gott zeigt sich für Christen in dem heilenden und leidenden Christus (Bieler 2017: 89-106).

Im *Islam* wird Jesus als einzigartiger Prophet und als Messias anerkannt. Der Koran spricht auch davon, dass Jesus Kranke geheilt und Tote auferweckt hat: „O Jesus, Sohn der Maria! Gedenke der Segnungen, die Ich dir und deiner Mutter erteilt habe ... und wie du die Blinden und Aussätzigen mit meiner Erlaubnis heiltest, und wie du die Toten mit meiner Erlaubnis auferwecktest“ (Koran 5:110).

Das Judentum, das Christentum und der Islam arbeiten nach dem primären Prinzip, dass die Fürsorge für Menschen in Not und Leid die Grundlage und das Kernmerkmal religiösen Handelns ist. In diesem Sinne kommen der Begriff des Mitgefühls und der Empathie ins Spiel. Auch im *Buddhismus* und *Hinduismus* steht das Mitgefühl für die Leidenden und Schwachen im Mittelpunkt, wie in diesem Buch gezeigt wird (siehe Kapitel 7, 11 und 12).

Die Sorge um den Menschen kann als eine universelle anthropologische und religiöse Größe betrachtet werden und es wäre in der Tat ein Verlust, wenn die religiösen und spirituellen Ressourcen des Helfens, des Heilens und des Wohlergences brach liegen blieben. „Eine Ethik des Helfens aus dem Geist der Religionen [macht es] erforderlich, dass Menschen, die für die Seele sorgen, ihre spirituelle Weisheit weltweit teilen und voneinander lernen“ (Greider 2005: 232).

Anmerkungen zum historischen Kontext heute

Im Vergleich zu den Zeiten Jesu ist für uns die Situation in den Jahren 2020 / 2021 von einer sehr hohen Komplexität und Unsicherheit gekennzeichnet, vielleicht könnte man sogar von Turbulenzen und von Umbrüchen in fast allen Lebensbereichen sprechen. Komplexität als die Vermischung vielschichtiger Merkmale breitet sich aus und ist vielfach kaum zu durchschauen ist. Hier einige Beispiele:

die globale politische Komplexität

die globale ökonomische Komplexität

die globale technisierte Komplexität

die gesellschaftliche Komplexität

die religiöse, spirituelle und weltanschauliche Komplexität

und nicht zuletzt die komplexe Bedrohung durch ein Virus.

Da sich diese komplexen Phänomene massiv auf das tägliche Leben der Menschen weltweit auswirken, sind sie für Seelsorge und Beratung von größter Bedeutung. Verwicklungen verwirren die Menschen und lassen sie immer stärker orientierungslos zurück. Viele Menschen erleben ihr persönliches Leben als komplex und undurchschaubar und sind schließlich so überfordert, dass es zu schweren Ängsten und einem erhöhten Maß an Beunruhigung und Depression führt. Die Komplexität auf globaler Ebene spiegelt sich im Alltag der Einzelnen wider und umgekehrt. Das alles bringen

die Menschen mit, wenn sie mit ihren Sorgen und Nöten Beratung und Seelsorge suchen und Orientierung und Hilfe erwarten.

Erstens: Meines Erachtens können wir bei aller Komplexität in Seelsorge und Beratung Orientierung finden, wenn wir zunächst unsere heutige vorherrschende Macht als historischen Kontext genauer untersuchen, nämlich den *hegemonialen, neoliberalen Kapitalismus*. Er greift global tief in das Leben der Menschen ein und feuert alle oben genannten Bereiche, die unter dem Stichwort Komplexität benannt wurden, an. Wie kann Seelsorge und Beratung für Menschen hilfreich sein in dem Kontext der imperialen Macht des ökonomischen Imperialismus? Wie kann interreligiöser Diskurs seine Aufgabe wahrnehmen, in diesen Zusammenhängen spirituelle Ressourcen zu fördern?

Bei meinen Überlegungen zu diesen Fragen greife ich möchte ich zunächst eine Verbindung zu Jesu Umgang mit dem imperialen Anspruch des Römischen Reiches herstellen. Als er zu Pontius Pilatus, dem Vertreter des Imperiums, vor seiner Verurteilung vorgeführt wurde, antwortete er, sein Reich sei nicht „von dieser Welt“ (Joh. 18,36). Wie können *wir heute* in Seelsorge und Beratung sinnvoll und angemessen auf die Ansprüche hegemonialer Mächte reagieren, die „die Welt beherrschen“?

Zweitens: Meines Erachtens können wir Orientierung finden, wenn wir die zentrale Aufgabe von Seelsorge und Beratung ins Auge fassen. Hier möchte ich ebenfalls auf Jesu zurückgreifen, der die „Mühseligen und Beladenen“ einlädt und einige Reflexionen zu *Verletzlichkeit* einführt. Keine Macht kann die Vulnerabilität allen Seins aufheben, wir aber können fragen, wie unter diesen Gegebenheiten ein „Kunst“ des Lebens gelingen kann.

Seelsorge angesichts des hegemonialen, ungezügelten Kapitalismus

In der heutigen unüberschaubaren Komplexität und den rasanten Veränderungen ist es schwierig, die treibenden Kräfte hinter der zeitgenössischen Politik, den Weltanschauungen und ökonomischen Strategien zu erkennen. Die Globalisierung ist zu einer systemischen Frage innerhalb der technologischen Vernetzung geworden. Man muss sich mit so vielen verwirrenden Fragen gleichzeitig auseinandersetzen. Sind alle Lebensbereiche auf die aktuelle technologische und digitale Transformation zu reduzieren? Sind alle Probleme so miteinander verwoben, dass sie sich auf weltweite Wirtschaftskrisen zurückführen lassen? Aber was ist mit den politischen Unsicherheiten in vielen Teilen der Welt, dem drohenden Machtmissbrauch und den autoritären Haltungen von Machthabern, Regierungen, Institutionen, Organisationen und Politikern mit ihren manipulativen Strategien? Man kann den Eindruck bekommen, dass es keinen dominanten, kohärenten Faktor mehr gibt, der das Leben lenkt oder unsere Welt und unsere Gesellschaften „zusammenhält“ – außer Machtmissbrauch und Geld.

Inmitten all dieser Fragen und Ungewissheiten ist es ganz offensichtlich, dass die Sorge um den Sinn des Lebens zu der folgenden, sehr grundlegenden Frage in der Seelsorge führt: Wie können Seelsorgerinnen und Seelsorger die Menschen in einer

so komplexen Welt unterstützen? Wie können sie Menschen in ihrer Sehnsucht nach einem menschenwürdigen Leben begleiten? Wie können sie Menschen in die „Lebenskunst“ einführen?

Lebenskunst ist die Kunst, unter vorgegebenen Bedingungen ein nicht vorgegebenes Leben zu führen, indem ich in Auseinandersetzung mit meinen Möglichkeiten und Grenzen einerseits und meinen Wünschen andererseits einen Spielraum erkenne und auf der Basis eigener Urteile freie Entscheidungen treffe, die meinen Willen widerspiegeln und mich in meinem Verhalten bestimmen. Die Ausübung dieser Kunst ist mit einem intensiven Erleben der Gegenwart verbunden und ermöglicht ein Leben aus Leidenschaft (Engemann 2016: 396-397).

Während ich über die beschriebenen heutigen Bedingungen nachdenke, möchte ich zwei Bücher vorstellen, die ich während der Arbeit an diesem Artikel benutzt habe: Rainer Buchers „*Christentum im Kapitalismus*“ (Bucher 2019) und Bruce Rogers-Vaughns „*Caring for Souls in a Neoliberal Age*“ (Rogers-Vaughn 2019). Beide enthüllen aus unterschiedlichen Blickwinkeln die hegemonialen Kräfte des neoliberalen Kapitalismus in allen Lebensbereichen. Diese Kräfte werden zu globalen Triebkräften, die die Kulturen bestimmen. Gleichzeitig prägen sie das tägliche Leben, setzen weltweite Bedingungen, lenken einflussreiche Weltanschauungen und beherrschen die Gesellschaften in ihrem Kern. Diese Mächte haben einen enormen Einfluss nicht nur auf die Wirtschaft, die Lebensweise der Menschen und ihre sozialen Beziehungen, sondern auch auf Kirchen und Glaubensgemeinschaften. Sie diktieren jede Dimension des Lebens, des Verhaltens und des Leidensdrucks, dem die Menschen ausgesetzt sind.

Da die Ausbreitung der imperialen Mächte des Kapitalismus inzwischen Gesellschaften und Nationen weltweit betrifft, ist es dringend erforderlich, mit religiösen Einrichtungen und Glaubensgemeinschaften über dieses Thema nachzudenken. Welche Art von Sorge brauchen leidende Menschen, um mit den Anforderungen des Lebens fertig zu werden? Wenn man über das Thema Seelsorge, Heilung und Wohlbefinden in Theorie und Praxis im Kontext all dieser dominierenden und bestimmenden Kräfte nachdenkt, wird deutlich, warum wir in den Diskurs über heilende Ressourcen in Religionen und Weltanschauungen eintreten sollten.

Auswirkungen des hegemonialen Kapitalismus und des Neoliberalismus auf das menschliche Wohlergehen

Rainer Bucher, ein katholischer Theologe, erörtert die historischen Entwicklungen der bestimmenden Machtverhältnisse in den letzten Jahrhunderten. Er schreibt, dass die katholische Kirche im Mittelalter den dominierenden Einfluss hatte und das Denken und Leben der Menschen in ihrem Machtbereich regulierte. Infolge der Aufklärung kam es zu einer radikalen Verschiebung der Machtausübung. Die Kirchen waren nicht mehr die höchste Autorität, sondern der säkulare Staat war es, der nun das Leben diktierte und Regeln und Gesetze für das menschliche Verhalten vorgab. In Anbetracht der gegenwärtigen globalen Entwicklungen steht sogar das Phänomen des „souveränen Staates“ unter enormem Druck und verliert sein Vorrecht, Vorschriften zu

machen. Die Macht der globalen Marktwirtschaft und ihrer transnationalen Großunternehmen verdrängen Nationalstaaten und zivile Institutionen aus ihrer Position.

Bucher (2029: 19) argumentiert, dass der Kampf um den Erhalt lokaler Kulturen, um die Gestaltung von Prinzipien für eine sinnvolle Lebensorientierung, um Leitlinien für ein menschenwürdiges Leben vielleicht schon verloren ist, da der Kampf um die Lebensgestaltung nach seiner Einschätzung bereits vom „globalen Kapitalismus“ gewonnen wurde. Dem Kapitalismus schreibt Bucher folglich die „umfassende *kulturellen Hegemonialität*“ (2019: 20) zu. Er meint damit individualistische Betonung von persönlichem Gewinn und Profit, die der Philosophie kapitalistischer Unternehmen inhärent ist. Im Mittelpunkt steht dabei die Frage: „*Was nutz es mir?*“ (Bucher 2019: 21). Diese Marktmechanismen haben sich in die sozialen und familiären Beziehungen, in das Selbst und das Selbstverständnis der Menschen eingepägt. Man kann sagen, dass die individuell bestimmte Person durch den Kapitalismus in ein „*unternehmerisches Selbst*“ (Bucher 2019: 40) verwandelt wurde. Der Kapitalismus hat den Zwang und den Inbegriff der Selbstoptimierung über die eigenen Grenzen hinaus hervorgebracht. Gleichzeitig erfährt das „Selbst“ aber immer wieder Unzulänglichkeiten, Versagen und die Angst, ausgerangiert zu werden – die Erfahrung der Verletzlichkeit. Für einen großen Teil der Bevölkerung - sowohl in einzelnen Gesellschaften als auch im globalen Maßstab - werden Ausgrenzung und Marginalisierung zur schmerzhaften Realität.

In ähnlicher Weise stellt Bruce Rogers-Vaughn zu Beginn seines Buches *Caring for Souls in a Neoliberal Age* (Die Sorge um die Seele im neoliberalen Zeitalter) die Behauptung auf, dass viel Leiden der Menschen seit den 1980er Jahren durch die Ideologie des Neoliberalismus verursacht wurde. „‘Neoliberalismus‘ hat das soziale, zwischenmenschliche und psychologische Wohlbefinden schrittweise und systematisch untergraben.“ Der Autor sagt sehr deutlich: „Ich werde behaupten, dass der Neoliberalismus so umfassend und mächtig geworden ist, dass er nun der wichtigste Faktor dafür ist, wie, warum und in welchem Ausmaß Menschen leiden“ (2019: 6). Rogers-Vaughn verweist auf zwei Fallstudien in Städten, in denen die soziale Kluft zwischen den wenigen Wohlhabenden und den vielen Armen immer größer geworden ist und die Menschen wirtschaftlich, sozial und geistig verarmen. Und wie Bucher stellt er fest, dass der Neoliberalismus eine Art kulturelles Projekt ist, das sich in die Denkweise der Menschen einprägt. „Er (der Neoliberalismus) ist eine Art der Organisation der menschlichen Gesellschaft, die auf den Prinzipien des Individualismus und des Wettbewerbs beruht“ (2019: 17). Rogers-Vaughn zufolge hat das Paradigma des Individualismus mit der Betonung der persönlichen Bedürfnisbefriedigung und der ungezügelter Produktion tatsächlich einen erodierenden Einfluss auch auf die Religion gehabt und religiöse Gemeinschaften an den Rand gedrängt (2019: 73). Für ihn passt es in das Schema des Neoliberalismus, dass Religion zunehmend durch „Spiritualität“ ersetzt wird, eine individualistische Form, den Ereignissen des Lebens einen Sinn zu geben.

Rogers-Vaughn fährt fort und beschreibt die tiefgreifenden Eingriffe des Neoliberalismus in zwischenmenschliche Beziehungen. „Beziehungen in einer vom

Radikalismus des freien Marktes beherrschten Welt sind ‚flüssig‘ geworden - fragmentiert, diskontinuierlich, opportunistisch, zerbrechlich und ohne Stabilität“ (2019: 90). Das „Selbst“ der Menschen wird zu einem multiplen, unzusammenhängenden, flüssigen Selbst, das zunehmend von neoliberaler Individuation geprägt ist und in vielen Fällen als Norm für das projiziert wird, was mit wahrer Befreiung gemeint ist. Diese fragmentierten Selbstentwürfe, die an eine kapitalistische Kultur der egoistischen Selbsterhaltung angepasst sind, verlieren die Fähigkeit, sich der Herrschaft zu widersetzen. Schließlich wird das Selbst so sehr von einem „Manager-Stil“ der Machtmanipulation beherrscht, dass sich die persönliche Identität zu einer selbstbewussten Selbstmanipulation entwickelt. In den Worten Buchers handelt es sich um einen egoistischen Lebensstil von „Verwaltern“, der ausschließlich auf den eigenen Vorteil ausgerichtet ist.

Auch ohne den Begriff unseres heutigen hegemonialen kapitalistischen Kontextes und unserer produktionsorientierten Kultur war das Problem einer ausschließlich materialistischen Ausrichtung auf das Wohlergehen auch zur Zeit Jesu bekannt. Jesus wusste um die Neigung der Menschen, materielle Dinge und Geld zu erwerben und dabei den wahren geistigen Sinn und die Herausforderung des Lebens zu ignorieren. Deshalb stellte er die Frage nach dem Sinn des Lebens: „Was nützt es jemandem, wenn er die ganze Welt gewinnt, aber seine Seele (und sein wahres Selbst) verliert?“ (Matth. 16,26). In der Tat nahm Jesus einen sehr direkten und unmissverständlichen Standpunkt ein: „Ihr könnt nicht zugleich Gott und *dem Mammon* (dem entwürdigenden Einfluss des materiellen Reichtums und der alleinigen Hingabe an das Geld) dienen“ (Matth. 6,24). Diese uralte Macht des Geldes und des Reichtums ist natürlich zu unterscheiden von der heutigen marktorientierten Wirtschaft, die die Gewinnorientierung zum dominierenden *System* macht. Sie weist jedoch darauf hin, wie anfällig die Menschen für eine materialistische und kapitalistische Ausrichtung im Leben sind.

Daher die folgende Frage: Wie sollte ein religiöser und damit ein glaubensorientierter und spiritueller Ansatz in Seelsorge und Beratung auf diese herausfordernden Entwicklungen in der heutigen Gesellschaft reagieren? Wesentliche Teile des Protestantismus sind eindeutig kapitalistisch orientiert, z. B. jene Kirchen und Gemeinschaften, die eine „Wohlstandstheologie“ vertreten und in der Seelsorge auf persönlichen finanziellen Gewinn für ihre Mitglieder hinarbeiten. Aber was ist mit den anderen Religionen und spirituellen Organisationen? Bieten Judentum, Islam und Buddhismus mehr Widerstand gegen diesen *Hegemon* (diese Großmacht)? Ich glaube, die folgenden Ausführungen von Bucher (2019: 58) sollten jede Glaubenspraxis dazu herausfordern, darüber nachzudenken, wie Seelsorge mit den verzerrten Wahrnehmungen umgehen sollte, die das tägliche Leben in einer Weise bestimmen und in den Bereich der menschlichen Orientierung eindringt: „Der Kapitalismus macht, was alle Souveräne tun, er macht sich die anderen untertan, auch die Religion“ (Bucher 2019: 58).

Dies sollte uns dazu anregen, kritische Fragen zu stellen, wie zum Beispiel: Wollen wir in der Seelsorge und in den helfenden und heilenden Berufen Menschen dazu animieren, das „*unternehmerische Selbst*“ zu optimieren? Wollen wir, dass persönliche

und spirituelle Ressourcen ausgeschöpft werden zur Optimierung des Erfolges im Marktwettbewerb? Geht es „spiritual care“ in der Palliativversorgung hauptsächlich um ökonomische Interessen? Hat nicht „lösungsorientierte Seelsorge“ Anklänge daran, das „Selbst“ der Menschen zu optimieren? Also: Wie kann „Lebenskunst“ gefördert werden?

Mir scheint, dass solche Fragen bisher in den kritischen Foren der interreligiösen Diskurse nicht angemessen behandelt werden, auch nicht in der Diskussion über die Bedeutung der interkulturellen Seelsorge. Für Seelsorge wird die Herausforderung darin bestehen, sich nicht nur mit individuellen Bedürfnissen auseinanderzusetzen, sondern auch kapitalistische Strukturen und ihre zerstörerischen Auswirkungen auf das Wohlergehen der Menschen aufzudecken.

Seelsorge in einer egoistischen Kultur

Welche Rolle spielt Seelsorge in einem Kontext, in dem Gemeinschaften von hegemonialen und imperialistischen Mächten beherrscht werden, die die Würde des menschlichen Selbst gefährden und die Menschen einer „unmenschlichen Fragmentierung“ und „ökonomischen Ausbeutung“ aussetzen? Die Nebenwirkung des Neoliberalismus ist nicht nur eine Art künstliche und exklusive Individualisierung, sondern beinhaltet auch die alarmierende Botschaft, dass der Mensch sein Scheitern selbst verursacht. Buchner stellt fest, dass der hegemoniale Kapitalismus die innere Dimension der menschlichen Subjektivität unterwandert. Sowohl der Neoliberalismus als auch der hegemoniale Kapitalismus schaffen Bedingungen, unter denen die Menschen den Eindruck gewinnen, dass sie ihre Probleme selbst verursachen – wenn sie sich nur richtig anstrengen würden, könnten sie ihre Probleme meistern, ihr Geschick selbst in die Hand nehmen und würden nicht zu Opfern. Wie also sollte Seelsorge den Opfern helfen, ihre eigene Identität und Würde zu entdecken und zu fördern, damit die Menschen und Gemeinschaften in die Lage versetzt werden, mit dem Leiden angemessen und sinnvoll umzugehen?

Rogers-Vaughn antwortet, dass Seelsorge die Bedeutung von „Seele“ wiederentdecken sollte (2019: 171). Wie soll „Seele“ verstanden werden, damit die soziale Dimension als Intersubjektivität und Verbundenheit als das Wesentliche der menschlichen Seele gesehen werden? Mich faszinieren Rogers-Vaughns Ausführungen zu Seele. Mit Seele ist gerade nicht ein ichbezogene Individualisierung und soziale Isolierung und auf sich selbst gemeint: „Die Seele ist eine Haltung, eine Aktivität, eine Art und Weise des Daseins innerhalb der Verflechtungen (in den sozial-materiellen Bewegungen). Und sie wird gerade durch den Schmerz, der in diesen Verflechtungen zirkuliert, wachgerufen und herausgefordert. Wo immer die Antwort auf diesen Schmerz Sorge ist, da ist Seele.“ (Rogers-Vaughn 2019: 223). Seele entsteht dort und wird dort „geschaffen“, wo Menschen aktiv werden und sich auf Leidende in ihrer kontextuellen, materiellen Realität einlassen, wo wirksame Fürsorge für sie entsteht und ausgeübt wird. Seele ist also eine gemeinschaftliche Dynamik.

Auf diesem Hintergrund sind wir noch einmal neu gefragt, was für Seelsorge die Stichworte Sorge, Heilung, Wohlergehen und Lebenskunst in einer von Individualismus und Kapitalismus geprägten Zeit bedeuten und wie wir die Fragen danach in den interreligiösen Diskurs einbringen können. An solchen Fragen könnte interreligiöse Seelsorge in Zukunft ansetzen und dabei nicht nur die individuellen Bedürfnisse im Auge behalten, sondern die kapitalistischen Strukturen und ihre zerstörerischen Auswirkungen aufdecken, um den Sinn für neue Lebensmöglichkeiten zu entdecken.

„Wie dem kulturell hegemonialen Kapitalismus nicht verfallen?“ (Bucher 2018: 179). Bucher stellt einen christlichen Schatz von Ressourcen zusammen, die auf Jesus als Christus zurückgehen: „Christinnen und Christen sind Bürger zweier Welten, der irdischen und der himmlischen. Solche Erfahrungen kann der Kapitalismus nur simulieren“ (Bucher 2019: 181).⁵ Und am Schluss heißt es: „Zuletzt aber ist es doch der Blick auf die Armen, so schwer er uns Reichen fällt, der rettet“ (Bucher 2019: 184). Womit wir bei den „Mühseligen und Beladenen“ unserer Zeit und den Verletzlichen dieser Welt sind, die uns die Zielrichtung unserer Sorge und Lebenshilfe vorgeben.

Wahrnehmung der Verletzlichkeit des Lebens

Wenn das Gewinnstreben die bestimmende Kultur unserer Zeit ist, dann könnte die Sorge um die „Verletzten“ eine Gegenbewegung werden. Denn Verletzlichkeit betrifft alle Menschen und die gesamte Schöpfung – ist also eine existentielle Erfahrung. Verwundbarkeit verbindet die Menschen. Dies zeigt sich an den Auswirkungen der globalisierten COVID-19-Krise von 2020-2021. Das Virus kennt keine Differenzierung; es kann jeden treffen, auch wenn es nicht unbedingt jeden auf die gleiche Weise trifft.

In einer gewinnorientierten Welt braucht es Krisen, damit die Realität der Verletzlichkeit wahrgenommen und nicht verdrängt oder sogar geleugnet wird. Aber in der täglichen Praxis der Seelsorge mit „Mühseligen und Beladenen“ und im Nachdenken über Fürsorge, Heilung und Wohlergehen ist Verwundbarkeit von zentraler Bedeutung, gerade auch aus christlicher und interreligiöser Perspektive.

In diesem Zusammenhang hat mich das Buch von Andrea Bieler (2017) *Verletzliches Leben: Horizonte einer Theologie der Seelsorge* sehr beeindruckt. Der Fokus liegt auf der Zerbrechlichkeit des Lebens und der Tatsache, dass der Mensch ständig Verwundungen ausgesetzt ist. Das Buch befasst sich auch mit der Bedeutung der Verletzlichkeit für die theologische Theoriebildung und das Nachdenken über die vielen Dimensionen und Perspektiven einer mitfühlenden Seelsorge. „Verletzlich zu sein, in jedem Augenblick unseres Lebens, ist ein Grundzug menschlicher Lebenserfahrung. Verletzlichkeit wahrzunehmen, sie zu deuten und mit ihr umzugehen ist eine zentrale Aufgabe christlicher Lebenskunst und Theologie“ (Bieler 2017: 13).

Menschliche Gefährdung wird vielfach erfahrbar:

⁵ Dies gilt auch für Judentum und Islam und für alle Religionen und Weltanschauungen, die eine „transzendente Welt“ kennen.

- am eigenen Leib wie an den Körpern von Millionen durch Krankheit, Hunger und Misshandlungen
- an den eigenen alltäglichen seelischen Verletzungen und an den psychischen Erkrankungen;
- an den eigenen Beziehungsbrüchen mit Menschen, die wir lieben, und durch weltweite Erfahrungen mit häuslicher Gewalt;
- an den eigenen finanziellen Existenzängsten und der globalen Gerechtigkeitslücke zwischen Arm und Reich.

Wir könnten viele weitere Beispiele anführen – sie sind zahllos. Und wir können sie ausziehen bis hin zur Verletzlichkeit der Schöpfung.

Man muss zugeben, dass der hohe Grad der technologischen Entwicklung, zum Beispiel im Bereich der Medizin (siehe Immuntherapie in der Coronakrise), die Verletzlichkeit der Menschen verringern konnte. Krankheiten, die früher zum Tode führten, können geheilt oder gelindert werden. Aber bei allem Fortschritt führt uns die COVID-19-Pandemie vor Augen, dass wir alle zerbrechlich und verletzlich sind. Ein „unsichtbares“, aber heimtückisches Virus kann immer noch die ganze Welt in Angst und Schrecken versetzen. Das Virus infiziert Millionen von Menschen, tötet Hunderttausende rund um den Globus, greift tief in Familien ein, dringt in die sozialen Bereiche und sogar in die gesamte Weltwirtschaft, und niemand ist von dieser Anfälligkeit ausgenommen.

Wir sehen die Segnungen von Technik und Industrialisierung der letzten Jahrhunderte, nehmen aber auch wahr, dass sie in manchen Bereichen die Gefährdung in erschreckendem Maße erhöht haben: Natur sowie die gesamte Schöpfung verlieren durch den menschlichen Eingriff zunehmend ein lebenserhaltendes Gleichgewicht. Die Gefährdung der Schöpfung wird zur Schicksalsfrage der Menschheit. Das stellt uns vor die Herausforderung, die Bedeutung der „*Sorge für das gesamte Sein*“ neu zu denken und entsprechend neue praktische Ansätze zu entwickeln.

Verletzlichkeit als Grundlage der Seelsorge und theologischer Reflexion

Da Verletzlichkeit und existenzielle Gefährdungen auf die Bedrohung der Lebensgrundlagen unmissverständlich hinweisen, ist ein neues Bewusstsein für die Notwendigkeit entstanden, heilende Maßnahmen zu entwickeln und menschliches Wohlbefinden zu fördern. So erstaunt es nicht, dass mehrere Disziplinen beginnen, sich mit dem Thema der Vulnerabilität zu beschäftigen. Wir können die „Sorge um das Sein“ nicht auf einen bestimmten inneren oder psychischen Bereich reduzieren. Sie muss auf alle Lebensbereiche ausgedehnt werden.

Vulnerabilität bezeichnet die Zwangslage, schädlichen Kräften und entmenslichenden Mächten ausgesetzt zu sein. Sie tritt ein, wenn Menschen machtlos oder schutzlos sind und daher Hilfe benötigen. Bei Verwundbarkeit geht es jedoch nicht nur um existenzielle Bedrohungen. Verwundbarkeit ist ein mehrdimensionales und mehrdeutiges Konzept. Verletzlich zu sein kann auch bedeuten, menschlich zu

werden und für die Bedürfnisse anderer sozialer Wesen empfänglich zu sein. Muna Tatari, Professorin für Islamische Theologie an der Universität Paderborn, schreibt (2019: 19): „Eine differenzierte Betrachtung weist jedoch auf die Mehrdeutigkeit von Verletzlichkeit hin. Als allgemeine menschliche Disposition kann sich der Begriff auf die Fähigkeit beziehen, berührt zu werden und zu berühren. Dies ist die Grundvoraussetzung für eine wechselseitige Beziehung und eine unverzichtbare Fähigkeit, die den Menschen zu einem sozialen Wesen macht. ... Im Gegensatz dazu erscheint die Eigenschaft der Unverwundbarkeit als unmenschlich.“ Verletzlichkeit ermöglicht es uns, zu leiden, aber auch zu lieben, Trost zu spenden und zu empfangen; sie ist eine Kategorie, die uns behindert, aber auch befähigt.

Für Andrea Bieler ist es offensichtlich, dass Gott von der menschlichen Verletzlichkeit berührt und bewegt wird, und sie versucht, daraus eine „Theologie der Seelsorge“ zu entwickeln. Es ist ihr wichtig, dass Gott sich von menschlichem Leid „berühren“ und „anstecken“ lässt. Sie entdeckt diese verletzbare Seite Gottes sowohl in der Tora des Volkes Israel⁶ als auch in den Evangelien des Neuen Testaments. „Dieses Aus-Sich-Herausgehen Gottes des Vaters und Jesu Christi beschreibt die Beweglichkeit und Affizierbarkeit Gottes im Angesicht der Phänomene menschlicher Vulnerabilität auf eindringliche Weise“ (Bieler 2017: 84). Christliche Seelsorge bringt diese Sichtweise der „Wirksamkeit Gottes“ in den Diskurs mit Menschen anderer Religionen und Weltanschauungen ein, um dem gemeinsamen Bemühen um das Sein und um die Menschen Nachdruck zu verleihen.

Mehrere wissenschaftliche Disziplinen (u. a. Soziologie, Psychologie, Medizin, Ökologie) befassen sich mit der Erforschung der Verletzlichkeit. Auch die christliche Theologie hat sich ihnen angeschlossen.⁷ Diese wissenschaftlichen Entwicklungen im Bereich der Vulnerabilität fordern die Seelsorge und Beratung heraus, einen interreligiösen und interdisziplinären Diskurs mit den verschiedenen Disziplinen, die sich mit dem Phänomen der Vulnerabilität befassen, zu führen. In zwischenmenschlichen Beziehungen - und bei der Seelsorge geht es unweigerlich um zwischenmenschliche Beziehungen - erleben Seelsorgerinnen und Seelsorger ständig die Verwundbarkeit als eine Form des Leidens und der empathischen Sensibilität auf sehr konkrete Weise. Sowohl Seelsorgerinnen und Seelsorger wie auch die Ratsuchenden erleben die oben beschriebene Ambiguität der Verletzlichkeit.

Diejenigen, die in Seelsorge tätig sind, wissen, dass ihre Tätigkeit immer konkret ist und sich auf konkrete Personen bezieht. In jeder Situation, in der das Wohlbefinden und der Sinn von Menschen bedroht und untergraben werden, besteht die

⁶ Siehe auch die obige Anmerkung des jüdischen Philosophen Hans Jonas.

⁷ "In der christlichen Theologie wird Vulnerabilität derzeit in verschiedenen Fachdisziplinen (Gotteslehre, Christologie, Pastoral, Ethik) zu einem Schlüsselbegriff entwickelt. So wird in gesellschaftsrelevanten Themen wie Migration, Armutsbekämpfung, Widerstand gegen Rechtsextremismus, sexueller Missbrauch an Minderjährigen, Überwindung von Gewalt und Engagement für Menschenrechte eine neue Anschlussfähigkeit gewonnen. Theologischer Ausgangspunkt ist die Überzeugung, dass Gott in Jesus von Nazareth Mensch wird und sich damit freiwillig der menschlichen Verwundbarkeit aussetzt" (Wikipedia 2020).

Herausforderung darin, sie zu ermutigen und ihnen zu helfen, neue Möglichkeiten der Sinngebung und Bewältigungsstrategien zu entdecken. Die konkrete Arbeit mit jedem Einzelnen, dessen Lebenszuversicht in Frage gestellt ist, ist zu würdigen. Aber die Hinwendung zu Einzelnen sollte uns nicht dazu verleiten, die Augen vor den „Mühseligen und Beladenen“ in unserer globalen Gesellschaft zu verschließen. Die Herausforderung besteht darin, nach Wegen der Heilung und des Wohlbefindens für alle zu suchen.

Jesus sah sich aufgerufen, sich des Leidens seines eigenen Volkes anzunehmen. Gleichzeitig durchbrach er aber auch nationalistische und exklusivistische Beschränkungen, die die religiöse Hierarchie seiner Zeit kennzeichnete. Seine Absicht war es, denen zu helfen, die seine Hilfe brauchten - auch über die Bedürfnisse des Volkes Israel hinaus. Dieses Beispiel Jesu sollte für Christen ein starker Anstoß sein, sich um *alle* Menschen zu kümmern und einen *globalen* Sinn für die „Sorge um das Sein“ zu entwickeln.

Die Sorge um die Schöpfung

Das Thema der Bewahrung der Schöpfung ist untrennbar mit dem Kontext und dem Phänomen der Verletzlichkeit verbunden. Dies ist für Seelsorgerinnen und Seelsorger nichts Neues. Und doch findet es zu wenig Beachtung und wird im Bereich von Seelsorge und Beratung wenig bearbeitet. Aber die verletzte Schöpfung braucht unsere Aufmerksamkeit und unsere Fürsorge ebenso wie die Menschen, die sie bewohnen.

1996 veröffentlichte Howard Clinebell, ein weltbekannter Autor, das Buch *Ecotherapy: Healing ourselves - Healing the Earth; A guide to Ecologically Grounded Personality Theory, Spirituality, Therapy, and Education*. Clinebell, der als einer der ersten über die sozialen Dimensionen der Seelsorge nachgedacht hatte, geht hier in den Bereich der Ökologie, um eine Art „Ökologisierung der Kirche“ zu fördern. Die Sorge um die Menschen und ihr Wohlergehen sowie die Sorge um die sozialen Prozesse, die die Lebensqualität der Menschen bestimmen, muss seiner Meinung nach auch die Heilung der Erde und die Erhaltung der natürlichen Ressourcen umfassen. Auch Daniël Louw spricht in seinen Aufsätzen immer wieder von einer Wende und einem Paradigmenwechsel in Seelsorge und Beratung: Von der traditionellen Vorstellung der *cura animarum* (Sorge/Pflege der menschlichen Seele mit dem Fokus auf die menschliche Subjektivität) zur *cura vitae* (Sorge/Pflege des Lebens als umfassender Ansatz, der alle menschlichen Belange - physisch, sozial, wirtschaftlich - einschließt) zur *cura terrae* (eine Öko-Spiritualität, die sich um das Land, die Natur und die gesamte Schöpfung kümmert) (Louw 2012).⁸

Diese Stimmen wollen ein „grünes Bewusstsein“ in Seelsorge, Beratung und Therapie entwickeln und ökologische Sensibilität zu fördern. Ich denke aber, dass

⁸ Auch die Aufsätze in der Broschüre *Kairos für die Schöpfung* (Andrianos et al. Hrsg. 2020) verfolgen den Ansatz einer ganzheitlichen Sorge für den Menschen und für die Schöpfung. Allerdings wird Seelsorge dort nicht erwähnt.

Seelsorge und Beratung eine „spirituelle Ökotherapie“ für die Seele der Menschen weiterentwickeln sollten, die sich auf zwischenmenschliche Beziehungen und die Zukunft des gesamten Lebens bezieht. Clinebell schreibt mit Nachdruck (1996: 100): „Die grundlegende psychospirituelle Wurzel der ökologischen Krise ist die Entfremdung der Menschen von dem Bewusstsein unserer organischen Verbundenheit mit dem wunderbaren Netzwerk der lebendigen, inspirierten Dinge des Planeten.“ In der Tat ist die menschliche Umweltzerstörung ein Zeichen der Entfremdung von der Schöpfung, vom Ursprung unseres Seins. Nicht umsonst spricht Clinebell immer wieder von „Mutter Erde“. Seelsorge und Spiritualität in allen Religionen und Weltanschauungen sollten sich auf Öko-Theologie, Öko-Spiritualität und Öko-Ethik beziehen, um zu verhindern, dass die Natur zu einem „Objekt“ wird, das vom Menschen ausgebeutet und für materiellen Gewinn manipuliert wird.

In diesem Abschnitt habe ich versucht zu zeigen, dass Verletzlichkeit eine grundlegende Erfahrung unseres Menschseins ist. Man könnte noch viele weitere Aspekte einbeziehen, insbesondere auch die Verletzlichkeit von Migranten.⁹ Über unser „verletzliches und zerbrechliches Leben“ nachzudenken, sollte ein grundlegendes Gebot sein, um eine ganzheitliche Sicht der christlichen Seelsorge in der Dynamik interreligiöser Diskurse und interreligiöser Begegnungen zu entwickeln. Für mich als Christ ist es von entscheidender Bedeutung, dass Gott nahe bei den Menschen und in unserer Welt ist. Denn darum geht es bei der Menschwerdung Jesu Christi: Gott lässt sich vom Leiden der Menschen und der Ausbeutung der Schöpfung anstecken und berühren. Er ist in der Tat der Schöpfer und wirkt noch immer aktiv als Schöpfer in unserer Welt.

Schlussfolgerung: Anmerkungen zu einer interkulturellen und interreligiösen Seelsorge

Alle Kulturen und Religionen befassen sich mit Heilungsprozessen zur Wiederherstellung körperlicher, sozialer, geistiger, intellektueller und spiritueller Störungen. In der Tat wollen alle zu einem ganzheitlichen Verständnis unseres Menschseins beitragen. Deshalb ist es wichtig, sie kennenzulernen und mit ihnen zusammenzuarbeiten. In den Religionen besteht das Ziel der Heilung darin, Störungen und Leiden so weit wie möglich zu beseitigen oder zumindest zu lindern und die Menschen mit ihrem „größeren Selbst“ in Verbindung zu bringen, d. h. mit dem Vertrauen, über das Gegenwärtige hinauszuwachsen. Der Begriff des „Jenseits“ verbindet Menschen dem

⁹ UNHCR 2020: "Zu Beginn des Jahres 2020 waren schätzungsweise 79,5 Millionen Menschen aufgrund von Verfolgung, Konflikten, Gewalt, Menschenrechtsverletzungen oder Ereignissen, die die öffentliche Ordnung ernsthaft gestört haben, zwangsumgesiedelt, und nur wenige konnten vorhersehen, wie dramatisch das neuartige Coronavirus ihr Leben in den kommenden Monaten beeinflussen würde. Doch die sozioökonomischen Auswirkungen von COVID-19 haben die Schwächsten der Welt, einschließlich der Vertriebenen und der Staatenlosen, schwer getroffen, so dass sie dringend auf Solidarität und Unterstützung angewiesen sind". Siehe auch den Beitrag aus der Türkei (Kap. 23).

transzendenten Bereich des Seins. So führt die Diskussion über Sorge, Heilung und Wohlbefinden im Diskurs zwischen Kulturen, Religionen und unterschiedlichen Weltanschauungen zwangsläufig zur Praxis und Theorie der interkulturellen und interreligiösen Seelsorge - einer kultur- und religionsübergreifenden spirituellen Aktivität.

Die Praxis der Seelsorge als Lebenshilfe hat ihren Ausgangspunkt bei der Verletzlichkeit und beim Leiden der Menschen in ihrer jeweils konkreten Lebenssituation. Dieser Ausgangspunkt verbindet alle, die bereit sind und sich berufen fühlen, die körperlichen, psychischen, sozialen, ökonomischen und politischen Verhältnisse so zu gestalten, dass Menschen unter vorgegebenen Bedingungen Möglichkeiten entdecken, ein nicht vorgegebenes Leben zu führen. Interreligiöse Seelsorge – und damit ist hier die Seelsorge und Lebenshilfe derer gemeint, die ihre Identität in sehr unterschiedliche Weltdeutungen haben - ist also die Wahrnehmung derer, die Jesus als „Mühselige und Beladene“ bezeichnet und die menschliche Anteilnahme erfordern.

Die Praxis der Seelsorge findet in einer solchen Pluralität und Differenz statt, dass im gegenseitigen Austausch über die eigene religiöse und weltanschauliche Prägung an vielen Stellen – und gerade an entscheidenden – Fremdheit und Missverstehen aufkommen und nicht aufgehoben werden können. Da religiöse und weltanschauliche Systeme ihre eigenen Traditionen und Prämissen haben, die die jeweilige Identität begründen, führt der Austausch in interreligiöser Seelsorge zur Erfahrung der Differenz und erfordert eine hohe interkulturelle Kompetenz, die Beziehung untereinander auch in Fremdheit durchzuhalten. Wenn dies gelingt, können Fremde die beglückende Erfahrung machen, dass Beziehungen Differenzen überwinden können.

Eine Theorie interkultureller und interreligiöser Seelsorge begibt sich in einen Prozess, Lebensweisheiten in religiösen Schriften, kulturellen Traditionen und spirituelle Praktiken immer wieder neu zu erforschen sich darüber auszutauschen. Dabei wird sie entdecken, dass in ihnen Schätze des Lebens angeboten werden, die für die konkreten Lebensumstände fruchtbar werden können und auch Widerstand bieten gegen die „Mächte dieser Welt“ – wie immer sie in der Gegenwart heißen.

Praxis und Theorie interkultureller und interreligiöser Seelsorge sind interdisziplinär: Sie verbindet sich mit allen Menschen und Disziplinen, die Verletzlichkeit und Leiden wahrnehmen und sich verpflichtet fühlen, darauf mit Mitmenschlichkeit zu antworten.

Referenzen

Die Bibel zitiert nach Lutherübersetzung 2017

Koran zitiert nach Asad, M. 2011. *Die Botschaft des Koran*; Ostfildern: Patmos Verlag 2011.

Bieler, A. 2017. *Verletzliches Leben: Horizonte einer Theologie der Seelsorge*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Bucher, R. 2019. *Christentum im Kapitalismus: Wider die gewinnorientierte Verwaltung der Welt*. Würzburg: Echter.

- Clinebell, H. 1996. *Ecotherapy: Healing Ourselves - Healing the Earth; A Guide to Ecologically Grounded Personality Theory, Spirituality, Therapy, and Education*. Minneapolis: Fortress Press.
- Engemann, W. 2016. „Die praktisch-philosophische Dimension der Seelsorge“. In *Handbuch der Seelsorge: Grundlagen und Profile*, hrsg. von W. Engemann, 3. Auflage, S. 391-409.
- Greider, K. 2005. „Impulse für eine christliche Ethik des Helfens in meinem christlichen Kontext“. In *Ethik und Praxis des Helfens in verschiedenen Religionen*, hrsg. von H. Weiß, K. Federsmidt, und K. Temme, S. 228-232. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Heussi, K. 1956. „Die Umwelt des ältesten Christentums“. In K. Heussi, *Kompendium der Kirchengeschichte*, 12. Auflage, S. 14-23. Tübingen: J.C.B. Mohr / Paul Siebeck.
- Jonas, H. 1987. *Der Gottesbegriff nach Auschwitz: Eine jüdische Stimme*. Berlin: Suhrkamp.
- Louw, D. J. 2012. „Ekklesiologie im Paradigma einer Ökospiritualität und Cura Terrae“. In *Caring for Creation - Caring for People: Documentation Seminar Moshi 2012* (SIPCC Magazine *Intercultural Pastoral Care and Counselling* 19), edited by K. Temme and H. Weiß, pp. 168-187. <https://www.sipcc.org/downloads/IPCC-019-txt.pdf> (accessed 20 Dec 2020).
- Rogers-Vaughn, B. 2019. *Caring for Souls in a Neoliberal Age*. Palgrave: Macmillan.
- Tatari, M. 2019. „Vulnerabilität: Ein vernachlässigter Aspekt muslimischer Theologie und Anthropologie.“ *Religionen unterwegs* 25(3), S. 19-24.
- Theißen, G. 1988. *Soziologie der Jesusbewegung: Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums*, 5. Auflage. München: Kaiser.
- Theißen, G. 2001. *Die Religion der ersten Christen: Eine Theorie des Urchristentums*, 2. Auflage. Gütersloh: Chr. Kaiser.
- Theißen, G., und A. Merz. 2011. *Der historische Jesus*, 4. Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- UNHCR. 2020. *UNHCR Mid-Year Trends 2020*, 9 Dec 2020. <http://reliefweb.int/report/world/unhcr-mid-year-trends-2020> (Zugriff am 20 Dec 2020).
- Weiß, H. 2011. *Seelsorge - Supervision - Patoralpsychologie*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Wikipedia. 2020. „Vulnerabilität“. *Wikipedia: Die freie Enzyklopädie*. <https://de.wikipedia.org/wiki/Vulnerabilit%C3%A4t> (Zugriff am 29. April 2020).
- Wikipedia. 2021. „Terminologie Heideggers: Sorge“. *Wikipedia: Die freie Enzyklopädie*. https://de.wikipedia.org/wiki/Terminologie_Heideggers#Sorge (Zugriff am 7. April 2021).

Kapitel 10

Heilung, Fürsorge und Wohlergehen

in der islamischen Tradition

Seyfettin Erşahin und Zehra Erşahin
Türkei

Muslime glauben, dass Allah, der Allmächtige, die göttliche Schönheit ist, und dass die Schönheit in der gesamten Schöpfung von Ihm geliebt wird. Er schuf den Kosmos nach seinem Ebenbild - es gibt nichts als Schönheit in den Dingen und Menschen seiner Schöpfung. Der Mensch ist der Bereich des Seins, der mit größter Ehrfurcht, Ehre und Schönheit betrachtet werden sollte. Die Menschen wurden erschaffen, um Allah zu verehren, Ihm zu dienen und um rechtschaffene Taten zu vollbringen. Die Tatsache, dass alles erschaffen wurde, um den Menschen zu dienen, ist die Grundlage für diese Ehre, die die Menschen haben. In Übereinstimmung mit dem Zweck der Schöpfung zielt der Islam darauf ab, die fünf heiligen Werte jedes Einzelnen zu schützen: das Leben, das Eigentum, den Intellekt, die Religion und die Rechtschaffenheit, und zwar durch die Anleitung von *maqasid al-shariah* (die Ziele der islamischen Regeln). Im Wesentlichen beziehen sich diese Werte direkt oder indirekt auf die Gesundheit des Menschen. Vollkommenheit zeigt sich in der Schönheit der Gesundheit - ein sehr wesentlicher Inhalt, der die Werte der Schöpfung unterstreicht.

Zum Verständnis von Gesundheit, Sorge und Wohlergehen

Gesundheit wird definiert als „ein Zustand des vollständigen körperlichen, sozialen, geistigen und seelischen Wohlbefindens“ (WHO 1948). Damit ist ein Zustand gemeint, in dem man flexibel und anpassungsfähig ist, für sich selbst zu sorgen. Dieser Aufsatz untersucht die Konzepte von Heilung, Sorge und Wohlbefinden und wie sie im islamischen Verständnis aufeinander bezogen sind. Er beginnt mit dem Verständnis dessen, was mit den Begriffen Gesundheit, Fürsorge und Wohlbefinden gemeint ist, und untersucht, wie sie sich im Leben von Muslimen zeigen. Dabei werden die Begriffe, von einem bestimmten Winkel aus betrachtet, nämlich der islamischen Schriften im Lichte der modernen wissenschaftlichen Forschung. Dann wollen wir anschauen, wie Wohlbefinden verstanden und in der Praxis gefördert werden kann.

Aus einer ganzheitlichen Perspektive kann man sagen:

- *Heilung* ist die Befreiung von einer körperlichen, geistigen oder seelischen Krankheit oder Not, die ein Mensch erleidet. Sie ist der Prozess, wieder gesund zu werden.
- *Fürsorge in einem weiten Sinne* wird in diesem Zusammenhang zum therapeutischen Werkzeug des Prozesses und der Verbesserung der Heilung, indem sie der bedürftigen Person entsprechende Hilfe und Schutz bietet;
- *Wohlbefinden* ist im doppelten Sinne ein Ziel, nämlich *sich gut zu fühlen* und *gut zu funktionieren*. In Übereinstimmung mit dem Ansatz des *Well-Being-Institutes* an der Universität Cambridge stimmen zeitgenössische Ansätze des Konzepts von Wohlbefinden darin überein, dass es sich um ein kulturelles und soziales Konstrukt handelt, das durch „positive und nachhaltige Eigenschaften definiert ist, die es dem Einzelnen ermöglichen, zu wachsen und zu gedeihen“ (Well-Being-Institut 2020). Zwei Themen gehören zu diesem Konzept: Das erste ist das Erleben von Wohlbefinden, gemessen an objektiven, universellen Gesundheitsstandards. Wir könnten die menschlichen Grundbedürfnisse wie Nahrung, Bildung, Sicherheit als Beispiele dafür nennen. Und das Zweite wäre der soziokulturelle Aspekt des Konzepts, der sich am Verständnis von Gesundheit, Fürsorge und Heilung und anderen Systemen, die mit den Menschenrechten verbunden sind, messen lässt. Daher ist Wohlbefinden ein komplexes System, in dem Individuen in Übereinstimmung mit Werten, Menschenrechten, Entscheidungen und Glaubenssystemen wachsen und gedeihen sollen. Der Islam leitet seine Anhänger in beiden Richtungen. Während er objektive Standards für Gesundheit und Wohlbefinden nennt, an die sich jeder Einzelne halten sollte und die für alle gelten, gibt es auch subjektive Standards, wie die Sorge um den einzelnen Menschen in seiner Situation und seine Heilung stattfinden soll. Dabei werden die Umstände des einzelnen Individuums und seiner Umgebung einbezogen.

Menschliches Wohlergehen und Konzepte von Gesundheit im Islam

Im Sinne der vorangegangenen Ausführungen glauben wir, dass das Konzept von Gesundheit als eine fließende Form des körperlichen, geistigen, sozialen und spirituellen Wohlbefindens zu verstehen ist, das sich in den Beziehungen des Einzelnen zu sich selbst, zu Gott, zu geliebten Menschen, zur Natur und zu allen Mitmenschen ausdrückt. Muslime glauben an Allah, den Allmächtigen, der der Schöpfer ist und die Macht über die gesamte Schöpfung hat. Einer seiner Namen, *Al-Hayy*, bedeutet, dass Allah derjenige ist, der ewig ist, ewig ganz und heil. Er ist derjenige, aus dem alles Leben entspringt, der alles Leben ins Leben ruft. Daher ist es für Muslime Pflicht, Allah um sein Wohlwollen zu bitten und zugleich gesundheitliche Behandlung zu suchen, die wissenschaftlich auf der Höhe der Zeit ist. Dadurch wird sichergestellt, dass Muslime lebenswichtige Medikamente erhalten und sich nicht ausschließlich auf die Heilkraft Gottes (*shifa*) verlassen. In diesem Sinne betrachten die Muslime die Gesundheit ganzheitlich, d. h. als Einheit von geistiger und körperlicher Gesundheit.

Der Islam sagt, dass man beim Dienst an Gott eine gute Gesundheit besitzen muss, um die Taten und Gebete auszuführen, die von einem Gläubigen verlangt werden. Daher gehört es zu den Anforderungen/Befehlen des Islams, sich um gesundheitliche Probleme mit größter Sensibilität zu kümmern, Vorsichtsmaßnahmen zu treffen und im Krankheitsfall sofort zu handeln. So betont Allah im Koran: „Und gebt (freizügig) für Gottes Sache und lasst nicht eure eigenen Hände euch in Vernichtung werfen; und tut beharrlich Gutes: siehe, Gott liebt die, die Gutes tun“ (2:195). Es gibt weitere Verse, die denselben Gedanken betonen (2:172,184,185,196; 5:5-6; 10:57; 13:28; 17:82).¹

„Gesundheit“ ist der natürliche Zustand des Menschen, Krankheit ist nur eine Begleiterscheinung. Dennoch sind Krankheiten und andere gesundheitliche Probleme im Leben allgegenwärtig. Muslime glauben fest daran, dass Allah nur unser Bestes für uns im Sinn hat. Im vollen Vertrauen auf sein Versprechen befolgen Muslime zwei Handlungsweisen, wenn sie mit Krankheit konfrontiert werden.

Erstens sind wir mit einem Verstand gesegnet, so dass wir selbst handeln können. Wir haben das Gefühl, dass wir die Kontrolle über unsere Maßnahmen zur Vorbeugung und/oder Behandlung von Krankheiten haben. Wenn ein Muslim von einer Krankheit befallen wird, wird ihm geraten, sofort einen Spezialisten aufzusuchen und sich behandeln zu lassen. Dies verdeutlicht das Vertrauen in die Medizin, das der Islam hat. Es ist eine kulturelle Fehlinterpretation, dass es in muslimischen Gemeinschaften üblich ist, sich ausschließlich auf das Gebet zu verlassen. Der Prophet Mohammed rät den Menschen, „sich behandeln zu lassen, denn Allah schickt keine Krankheit, ohne sie zu heilen. Haltet euch jedoch von den Krankheiten fern, die verboten sind“ (al-Bukharī Tıbb: 1). Historisch gesehen haben die Gemeinschaften der islamischen Zivilisation versucht, die Grundsätze des Propheten Muhammad (Ersahin 2020) zu befolgen, die der Schlüssel zum Glück in der Welt und im Jenseits sind: „Schätzt das Leben vor dem Tod, die Gesundheit vor den Krankheiten, die freie Zeit vor der Beschäftigung und den Reichtum, bevor die Armut über euch hereinbricht“ (Al-Tirmidhī, Zuhd: 25). Dieser *Hadith* (Ausspruch des Propheten Muhammad) lenkt die Aufmerksamkeit auch auf ein anderes Selbstverständnis im Islam, nämlich die präventive Gesundheitsfürsorge mit dem Ziel, Einzelne und Gemeinschaften zu schützen, bevor eine Krankheit, eine Behinderung oder der Tod sie ereilt. Die Grundsätze der Gesundheit, die der Islam in Form von Reinigungsritualen oder Ernährungsrichtlinien vorschreibt, beziehen sich häufig auf die Gesundheitsvorsorge.

Zweitens werden Muslime auch Krankheiten annehmen, da sie eine Prüfung und ein Segen werden können. Wir rebellieren nicht gegen Prüfungen, sondern machen unseren Frieden mit gesundheitlichen Problemen. Einer der schönen Namen Allahs ist *Al-Wakeel*: Er erhört die Gebete so, dass sie gut für uns sind. Muslime unterwerfen sich Allah aus tiefstem Herzen; sie nehmen Ihn als den an der treu ist, denn sie wissen, dass Er sich um jede Krankheit, die sie befällt, kümmern wird. Eine solche *Tawakkul* (Vertrauen in Gottes Plan), die zusätzlich die medizinische Behandlung begleitet,

¹ Die Zitate aus dem Koran werden zitiert nach Asad 2011.

beschleunigt den Heilungsprozess: medizinische Behandlung wird in Anbetung umgewandelt. Die Haltung, die mit diesem Glauben einhergeht, wird in der psychologischen Literatur auch als positive religiöse Bewältigung bezeichnet. „Religion und Spiritualität werden zu Reaktionen zur Bewältigung von belastenden Lebensereignisse, einschließlich Krankheiten, insofern als sie als verfügbare und zwingende Orientierungsmechanismen dienen, wenn Probleme die Grenzen der persönlichen Kräfte testen“ (Pargament 1997: 310).

Positive religiöse Bewältigung gibt es in vielen Formen, eine ist, die Situation aus religiöser Sicht positiv zu bewerten, oder eine andere nach Vergebung zu suchen. Es sind zwei unterschiedliche Möglichkeiten kognitiver, emotionaler oder verhaltensbezogener Reaktionen auf Stress; der eine ist mit dem Ansatz verbunden, mit Gott zusammenzuarbeiten, der zweite ist die Suche nach Stärke, Unterstützung und Führung bei Gott (Hebert et al. 2009). Der Prozess der Bewältigung von Gesundheitsproblemen kann im Übrigen vielen Zwecken dienen, unter anderem, Sinn im Umgang mit Widrigkeiten zu finden, psychologische Widerstandsfähigkeit zu entwickeln und die Nähe zu Gott zu erfahren (Erşahin 2020).

Allah sagt: „Und ganz gewiss werden Wir euch prüfen mittels Gefahr und Hunger und Verlust von weltlichen Gütern und Leben und Früchten (der Arbeit)“ (2:155). Allah verspricht, dass Seine Schöpfung entsprechend ihrer Fähigkeit geprüft wird. Der muslimische Gelehrte Munavi berichtet: „Saad bin Abu Waqqas sagte zum Propheten (s.a.w.): ‚O Gesandter Allahs, welche Menschen werden am stärksten geprüft?‘ Er sagte: ‚Die Propheten, dann die nächstbesten und die nächstbesten. Die Prüfungen werden einen Menschen so lange heimsuchen, bis sie ihn auf der Erde wandeln lassen, ohne dass er eine Sünde trägt.‘“ (Ibn Majah, Fiten: 4023). Der Koran würdigt als Vorbild die Haltung des Propheten Ayyub (Hiob) angesichts seiner Krankheit und seiner Suche nach Heilung.

Unter seinen vielen Leiden war die Hautkrankheit, an der der Prophet Ayyub litt, eine der schlimmsten; er wurde am Ende allein gelassen, während er abscheuliche Wunden und Geschwüre in seinem Gesicht und an seinen Händen trug. Er behielt seine Unbescholtenheit vor Allah und glaubte, dass das Leiden etwas Gutes haben müsse. Als der Prophet Ayyub allein gelassen wurde und seinen Zustand nicht ertragen konnte, betete er: „Heimsuchung hat mich betroffen, aber Du bist der Barmherzigste der Barmherzigen“ (21:83). Und Allah nahm sein Gebet an, forderte ihn aber auf, nach einem Heilmittel zu suchen. Tatsächlich wurde Ayyub befohlen, mit dem Fuß auf die Erde zu treten und ein Bad in der Quelle zu nehmen, die daraus sprudelte:

„Und erinnere dich an Unseren Diener Hiob, (wie es war,) als er zu seinem Erhalter rief: ‚Siehe, Satan hat mich mit völligem Überdross und Leiden heimgesucht‘ (und ihm darauf gesagt wurde:) ‚Schlage mit deinem Fuß (auf den Boden): hier ist kühles Wasser zum Waschen und Trinken!‘ Und Wir erteilten ihm neue Nachkommenschaft und verdoppeltem ihre Zahl als ein Akt der Gnade von Uns und als eine Erinnerung an alle, die mit Einsicht versehen sind. [...] Wir fanden ihn voller Geduld in Widrigkeit: was für ein vortrefflicher Diener (von Uns), der, siehe, sich immer zu Uns zu wenden pflegte“ (38:41-44). Man kann darüber streiten, ob Ayyub in seinem Bett

geheilt werden konnte; doch Allah forderte ihn auf, seinem Ruf zu folgen. Erst dann wurde er wieder zu seinem Wohlstand zurückgeführt.

Eine sehr wichtige Sicht auf Wohlbefinden zeigt sich an dieser Stelle: Wenn der Einzelne Not und Bedrängnis durchlebt, findet er in einem der Namen Allahs *Al-Shāfi* (der Heiler) Trost. Der nächste Teil betrachtet, was dies für Muslime bedeutet.

Ein lebenswichtiges Zusammenspiel: *Al-Shāfi* (der Heiler), der Koran und das menschliche Wohlbefinden

Der Begriff *shifa* bezieht sich auf die Genesung von einer Krankheit. *Allāh al-Shāfi* ist also „Derjenige, der alle Krankheiten, ihre Ursachen und ihre Heilung kennt“. Es gibt keine Heilung außer durch Ihn und keine Beseitigung von Schädigungen außer durch Ihn. Der Koran weist darauf hin: „Und (wisse, dass) wenn Gott dich mit Missgeschick anrühren sollte, es keinen gibt, der es hinwegnehmen könnte, außer Ihm; und wenn er Gutes für dich beabsichtigt, es keinen gibt, der seine Huld abwenden könnte: Er lässt sie niedergehen, auf wen immer er will von Seinen Dienern, und Er allein ist wahrhaft vergebend, wahrhaft ein Gnadenspender.“ (10:107). Dieser Vers bezieht sich auf Allahs Namen *Al-Hayy*. Wenn der Prophet Muhammad während des Salah-Gebetes zwischen zwei tiefen Verbeugungen zur Erde sich hinsetzte, bat er um „Wiedergutmachung“ und rief: „O Allah, vergib mir, sei mir gnädig, heile meinen Bruch, erhebe mich, führe mich, schenke mir Wohlergehen und versorge mich“ (Al-Tirmidhī, Salat: 211). Er glaubte auch an einen anderen Namen Allahs, *Al-Jabbar* (Er, der die Angelegenheiten Seiner Schöpfung in Ordnung bringt, indem Er ihre Angelegenheiten zu ihrem Wohl regelt).

Für Muslime ist die Natur daher - wie der Koran selbst - eine Quelle der Heilung. Heilung durch die Natur kommt in vielen Formen vor, darunter sind Kräuter, Pflanzen, Nahrung, Quellwasser, Orte, Beziehungen und Luft. In der heutigen modernen Welt nehmen wir einige von ihnen in Form von Kapseln und andere in ihrer ursprünglichen Form ein. Krankenhäuser in der islamischen Tradition hießen *Dar-ul-Shifa* (Haus der Gesundheit) und wurden im Einklang mit den religiösen Schriften sowie den wissenschaftlichen Entdeckungen der Chemie und Pharmakologie betrieben.

Die Beziehung zwischen Heilung und Glauben geht auf die frühesten Gesundheitsmaßnahmen in der Menschheit zurück. Religionen haben schon immer als Leitfaden für medizinisches Handeln gedient. Wie andere große Religionen teilen auch die Anhänger des Islam dieses Verständnis. Muslime glauben an die Beziehung zwischen körperlicher, geistiger, sozialer und spiritueller Gesundheit als Hauptbestandteil des Lebens. Der Koran selbst stellt die Verbindung von Heilung, Pflege und Wohlbefinden im täglichen Leben her. Es gibt dreißig Verse im Koran, die sich direkt auf den menschlichen Körper und die geistige Gesundheit beziehen und die allgemeinen Grundsätze betreffen, die zu befolgen sind. Und es gibt mehr als zweitausend Verse mit indirektem Bezug im Koran. Im Islam gibt es klare Regeln für Gesundheit und Vorsorge, die sich in vier Kategorien einteilen lassen: *fard* (obligatorisch), *wacib*

(verpflichtend), *haram* (verboten) oder *makruh* (nicht empfohlen). Medizin aber ist in diesem Zusammenhang eher eine Grauzone, in der Ärzte frei und im Einklang mit den Neuerungen der jeweiligen Zeit handeln können.

Im Allgemeinen werden in der islamischen Tradition die Grundprinzipien der Gesundheit und des Wohlbefindens als Halal-Nahrung, Sauberkeit, Leben in Sicherheit und Freiheit von körperlicher und geistiger Unterdrückung behandelt. Zum Schutz von Seele und Körper gibt es Normen für Nahrung, Ruhe/Schlaf und Arbeit, ein gesundes soziales und physisches Umfeld und es gibt bestimmte Grenzen. Auch die Worte Allahs in anderen heiligen Büchern außer dem Koran legen ähnliche Grundsätze nahe.

Dua (Gebet) ist ein weiterer Weg zur Heilung, der die Seele stärkt. Im Koran ist das *Dua* ein unverzichtbares Mittel der menschlichen Kommunikation mit Allah: „Ich bin wahrlich nahe. Ich erfülle das Gebet der Menschen, wenn sie Mich anrufen“ (1:186). Das Gebet ist ein Mittel, um mit Allah zu kommunizieren, und um eine persönliche Beziehung zu einer höheren Instanz herzustellen, die ein Wechselgespräch, Kraft und Unterstützung bietet. Es hilft, ein Gefühl der Kontrolle über Krankheiten und andere Angelegenheiten, zu schaffen, denen man hilflos ausgeliefert ist (Dull und Skokan 1995). Menschen, die mit einer unheilbaren Krankheit leben, stehen vor vielfältigen Herausforderungen, die ihr Wohlbefinden beeinträchtigen. Es gibt immer mehr Belege, dass positives religiöses Coping bei Patienten mit Krebs und chronischen Krankheiten mit einem besseren allgemeinen Wohlbefinden und körperlicher Gesundheit (und der Lebensqualität) verbunden ist (Tarakeshwar et al. 2006). Eine systematische Übersicht zeigt sechs Themen auf, durch die Religion und Spiritualität das Wohlbefinden fördern: Selbsterkenntnis, Bewältigung von Stress und Anpassung, Verbindungen mit anderen, Gefühl des Glaubens, Gefühl der Ermächtigung und Zuversicht und Leben mit Sinn und Hoffnung (Lin und Bauer-Wu 2003).

Der Koran bestätigt die Forschungsergebnisse, dass *shifa* (in verschiedenen Formen) für den Glauben und die Pflege der Gesundheit hilfreich ist (9:14; 10:57; 17:82; 41:44; 26:80; 16:69). Der Prophet Ayyub (Hiob) erhielt, wie bereits erwähnt, *schifa* auf sein Gebet hin. Der Prophet Abraham (51:29-30) und der Prophet Zakariya (21:90-91) baten Allah um Hilfe, als sie keine Kinder bekommen konnten. Allah er hörte daraufhin ihre Gebete und beschenkte sie. Das gemeinsame Prinzip, dem sie folgten, war, zuerst nach einer Behandlung zu suchen und später mit Geduld in Form von *Tawakkul* zu beten. Auch in dieser Hinsicht ist der Koran für die Muslime die Quelle der Heilung mit seinen Worten (hören, rezitieren, dementsprechend handeln) und auch als eine Gestalt (ein Heilmittel, das mehr ist als das, was die Worte ausmachen), wie es heißt: „Also, Schritt für Schritt, erteilen Wir von droben durch diesen Qur’an alles, was (dem Geiste) Gesundheit gibt, und eine Gnade für jene ist, die an uns glauben“ (17:82). Mehrere *Hadithe* weisen darauf hin:

- „Der Koran ist das verheißungsvollste und günstigste Mittel der *Schifa*“ (Ibn Majah, Tibb: 28).
- „Die Verse von Al-Fatihah nützen dem, für den sie ausgesprochen werden. Er hat alle Arten von Heilung“ (Al-Darimî, Fadailu'l-Quran: 12).

Studien zeigen in der Tat, dass die gesungene Rezitation des Korans eine beruhigende Wirkung hat und bei der Bewältigung von Stress und Ängsten hilfreich ist, da möglicherweise Endorphine freigesetzt werden, die durch Alpha-Gehirnwellen stimuliert werden. Die Verwendung von Musik als therapeutisches Mittel geht sogar bis in die Antike in Indien, Ägypten und Rom zurück. Forschungen zur Klang-/Musiktherapie belegen die heilende Wirkung von Klängen (Guétin et al. 2009). Auch religiöse Musik soll sich positiv auf die psychische Gesundheit auswirken (Bradshaw et al. 2015).

Eine systematische Forschungsarbeit über nicht-pharmakologische Behandlungen stellte fest, dass Koranrezitationen bei Angstzuständen eine positive Wirkung haben und in verschiedenen Settings anwendbar ist (Ghiasi und Keramat 2018). So berichtet eine Studie (Shirvani et al. 2013) von stabilisierenden Zeichen der Vitalität und erhöhtem arteriellen Sauerstoffdruck bei bewusstlosen Patienten auf der Intensivstation, wenn der Koran rezitiert wurde. Auch bei Frühgeborenen zeigte sich ein signifikanter Effekt von Koranrezitationen auf verminderte Puls- und Atemfrequenz im Vergleich zu einer Kontrollgruppe (Keshavars et al. 2010).

Es gibt zwei Wege, wie der Koran gesundheitliche Probleme heilt, insbesondere psychische Probleme, nämlich durch *duah* und *ruqyah*. *Ruqyah* ist ein Gebet, mit dem ein Patient Zuflucht sucht, während er darauf wartet, dass Heilung gewährt wird. Es kann sowohl mündlich als auch schriftlich sein und besteht meist aus Koranversen und Gebeten der Propheten, auf die im Koran oder in den *Hadithen* verwiesen wird. Es ist eine muslimische Tradition, bei der Behandlung von psychischen Krankheiten heilende Verse aus dem Koran zu rezitieren. Das Schreiben von *Ruqyahs* in Amulette war unter den Arabern vor dem Islam eine gängige Praxis.

Geschriebene *Ruqyahs* sind im Islam aber bestimmten Einschränkungen unterworfen, denn die Gebete sollen sich von jeder Form von Hexerei oder Zauberei unterscheiden. Zauberei ist im Islam streng verboten, sie ist eine Sünde und ein Akt des *Schirk* (Polytheismus). Der Islam lehrt strikten Monotheismus, eingebettet in *Tawhid*, dass Allah der Allmächtige der eine und einzige Gott ist. Der Prophet Muhammed sagte dazu: „Legt mir eure *Ruqyahs* vor, und ich werde sehen, ob ein *Schirk* darin ist. Wenn es keinen gibt, dann ist es nicht schlimm, ihn zu praktizieren.“²

Eine andere Form des Gebetes wird *istikhara* genannt, eine Art Gebet, bei dem um Führung für das Wohlergehen gebeten wird. In den Zeiten, in denen ein Muslim nicht vorhersehen kann, ob eine Handlung gut ist oder nicht, verrichtet er ein zwei *Raka'ah* umfassendes Gebet, das nicht zu den Pflichtgebeten gehört, und bittet Allah, den Allmächtigen, um Führung, indem er das folgende *Dua* rezitiert:

O Allah! Ich suche Güte von Deinem Wissen und mit Deiner Kraft (und Macht) suche ich Stärke, und ich bitte Dich um Deine großen Segnungen, weil Du Macht hast und ich nicht die Macht habe. Du weißt alles, und ich weiß es nicht, und Du hast Wissen über das Unsichtbare. Oh Allah! Wenn nach Deinem Wissen diese Handlung ... (über die ich nachdenke) besser ist für meine Religion und meinen Glauben, für mein Leben und meinen Tod, für das Diesseits und das Jen-seits, dann bestimme Du sie für mich und mache sie mir leicht, und dann füge Segen [,baraka'] in sie für mich. O Allah! In Deinem Wissen, wenn diese Handlung schlecht für mich ist, schlecht

² Al-Muslim, Salam: 22.

für meine Religion und meinen Glauben, für mein Leben und mein Ende [Tod], für das Diesseits und das Jenseits, dann wende sie von mir ab und wende mich von ihr ab, und was auch immer besser für mich ist, bestimme es für mich und mache mich dann damit zufrieden.³

Im Anschluss an das Gebet dreht sich der Bittende im Schlaf nach rechts, in der Hoffnung, durch einen Traum erhört zu werden. Wenn ein Traum kommt, bringt er Farben und Symbole, in denen man lesen kann. Darauf folgt die Beratung über die Bedeutung mit Familie, Freunden und religiösen Gelehrten. Die Beratung beginnt also mit Allah, dem Allmächtigen, und setzt sich mit anderen geliebten Menschen fort. In dieser Hinsicht könnte *istikhara* als ein transzendentes Ereignis behandelt werden, das mehrere Funktionen hat: (a) Allah um Seine Führung und *shifa* zu bitten, nachdem man die notwendigen Nachforschungen abgeschlossen hat, (b) Allah dem Allmächtigen in Form von *Tawakkul* zu vertrauen, dass Er derjenige ist, der das Beste für Seine Schöpfung gewährt und weiß, und (c) ein Gefühl von Frieden und Sicherheit für das Ergebnis des geistigen Wohlbefindens.

Heilige Orte bei der Suche nach Heilung und Wohlbefinden

Heilige Orte und Stätten wie Moscheen, *Masjids*, Gräber, Schreine, die Städte Mekka und Jerusalem, der Berg *Nur* und viele andere dienen Muslime als Orte des Gebets auf der Suche nach Wohlergehen und *Schifa* des Allmächtigen Allah. Die Reise dorthin wird *ziyarah* auf Arabisch und auf Türkisch *ziyaret* genannt. Der Besuch von Gräbern dient den Muslimen zunächst dazu, für die Verstorbenen zu beten, Allah, den Allmächtigen, um Gnade für die Verstorbenen zu bitten, sich an das endgültige Ende zu erinnern und über das Jenseits nachzudenken.

Während des Feldzuges nach Mekka besuchte der Prophet Muhammed das Grab seiner Mutter Amine, vergoss Tränen und erlaubte seinen Gefährten, mit ihm zu weinen. Er sagte: „Besucht die Gräber, denn sie erinnern euch an das Jenseits“.⁴ Es gibt Befriedigung, wenn man so betet: Es entsteht ein Gefühl der Zufriedenheit und des Friedens und ermöglicht dem Besucher einen persönlichen Abschied. Neben dem Besuch von Gräbern von Freunden und Familien, erinnert der Besuch von Gräbern von Propheten, rechtschaffenen Anhängern, Gelehrten, Märtyrern, besonders des Propheten Muhammad, die Muslime daran, dass Allah der Allmächtige zurücknimmt, was Ihm gehört, selbst die rechtschaffensten und geliebten Menschen. Alles hat ein Ende. Durch die Reue verspricht der Islam, die Wunden der Seele zu heilen, und ein neues Wohlbefinden kann sich durch solche Überlegungen im Angesicht des Todes und des Lebens bilden.

Die *Hadsch* (Pilgerfahrt) in die Heilige Stadt Mekka ist in sich ein Gebet und die Erfüllung der fünften Säule des Islam. Die *Hadsch* ist eine Pflicht für Muslime, mindestens einmal im Leben eine Pilgerfahrt als Akt der Anbetung durchzuführen. Der Ritus der Pilgerfahrt findet im letzten Monat des islamischen Jahres (*Dhū al-Hijjah*)

³ Al-Bukhari, Da'avât, 49.

⁴ Al-Bukhari, Tib 1; Müslim 976.

statt und bringt Anhänger aus allen Gesellschaftsschichten unter einer einheitlichen Kleiderordnung und unter rituellen Handlungen zusammen. Sie müssen befolgt werden, damit niemand mit seinen Besitztümern protzen kann oder sich auf sie verlässt. Die *Kaaba* steht im Zentrum dieses Gebets und repräsentiert das Haus Allahs des Allmächtigen, die Einheit Allahs. Sie ist auch die Richtung der fünf täglichen Gebete der Muslime, jedoch kein Objekt der Anbetung.

Während der fünf Tage der *Hajj* werden Heilung und Wohlbefinden auf vielfältige Weisen Muslimen zuteil. Man glaubt, dass die Riten der *Hajj* die Fußstapfen des Propheten Ibrahim und seines Sohnes Prophet Ismail (in der Bibel werden sie Abraham und Ismael genannt) nachzeichnen. Muslime glauben, dass Prophet Ibrahim mit seinem einzigen Sohn Ismail geprüft wurde als Allah, der Allmächtige, ihm befahl, Ismail zu opfern. Als Prophet Ibrahim bereit war, sich dem Befehl zu unterwerfen, wurde ihm befohlen, stattdessen ein Lamm zu opfern. Sein Gehorsam und seine Hingabe an Allah, den Allmächtigen, wird während des *Eid-ul-Adha* (Opferfest) gefeiert. Im Anschluss an die jährliche *Hajj* wird ein *Qurbani* (z.B. Lämmer, Ziegen oder Kühe) geopfert. Die Pilger folgen auch dem Weg von Hagar, der Frau des Propheten Ibrahim, die siebenmal zwischen zwei Hügeln gelaufen sein soll, um Wasser für ihren sterbenden Sohn zu finden. Am siebten Tag, so wird erzählt, ließ Allah, der Allmächtige, als Antwort auf Hagars Geduld, ihre Bemühungen und ihr Gebet einen Wasserquell entspringen. Diese Quelle wird *Zamzam* genannt, ein heiliges Wasser, von dem man glaubt, dass es heilende Kräfte besitzt.

Während der fünf Tage der *Hadsch* begeben sich die Pilger in den *Ihram* (heiligen Zustand), einen Zustand spiritueller Reinheit, mit dem Ziel, die Aufmerksamkeit der Pilger von weltlichen Angelegenheiten auf das innere Selbst zu lenken. Die Reise erfordert Geduld und Toleranz, einen makellosen Geisteszustand, das Vermeiden von ausuferndem Verhalten und sexueller Intimität. Außerdem glauben die Muslime, dass bei richtiger Ausführung der Pflichten der *Hadsch* Wohlbefinden und spirituelle Heilung erreicht werden können.

Hinweise für Patientinnen und Patienten zur Förderung des Wohlbefindens

Wie bereits dargelegt bedeutet *Wohlbefinden* nach islamischem Verständnis nicht die Abwesenheit von Krankheit oder Behinderung, sondern hat auf einer eher subjektiven Ebene mit Gesundheit, Fürsorge und heilsamem Handeln zu tun. Die Umstände des Individuums und seiner Umgebung werden dabei berücksichtigt. Doch selbst wenn sich die Aufgaben oder Methoden ändern, bleibt das Ziel immer gleich: das Gedeihen und Wachsen des Wohlbefindens. Vor diesem Hintergrund haben Muslime mit Behinderungen oder Krankheiten die Pflicht, ihr Wohlergehen zu schützen und sich um angemessene Pflege und Behandlung zu bemühen. Ein Patient oder eine Patientin kann als „behindert“ betrachtet werden, wenn er oder sie nicht in der Lage ist, alle Regeln des Islams zu befolgen, bis er/sie sich erholt oder das Gesundheitsproblem

überwunden hat. Gute Pflege bedeutet daher, dass der oder die Kranke während der Genesung von einigen der täglichen Rituale oder anderen Aufgaben, die der Islam verlangt, befreit wird. Ziel ist es, sowohl das Wohlbefinden des Einzelnen als auch seine Ehre in der Gemeinschaft zu schützen. Diese Änderungen der täglichen Routine eines Muslims werden im Allgemeinen in den Büchern der islamischen Rechtsprechung (*fikh*) behandelt.

Angenommen, ein Muslim ist nicht in der Lage, den Gottesdienst zu verrichten oder muss seine Ausübung ändern. Allah, der Allmächtige, kennt die Absicht und verspricht, dass er sie bereits als Tat annimmt und die Bemühungen anerkennt, wenn sie aus reinem Herzen kommen. Der Prophet Muhammad erklärt: „Wenn eine Person krank ist oder sich auf einer Reise befindet, belohnt Allah der Allmächtige sie mit guten Taten in Übereinstimmung mit ihren Handlungen, wenn sie gesund ist.“⁵ In der Tat hat Allah, der Allmächtige, die größte Liebe und Barmherzigkeit für seine Geschöpfe, und die Muslime finden in diesem Versprechen Hoffnung, Frieden und Fürsorge. Der Koran enthält die folgende Bestimmung: „Es gibt keine Einschränkung für die Blinden, die Behinderten oder die Kranken.“ (24:61; 48:17). Während des Fastenmonats Ramadan befreit der Islam Kranke (auf Anraten eines Arztes) unter bestimmten Bedingungen vom Fasten, wie es im Koran heißt: „Aber wer krank ist oder auf einer Reise, (soll stattdessen die gleiche) Anzahl von anderen Tagen (fasten). Gott will, dass ihr Erleichterung habt, und will nicht, dass ihr Härte erleidet“ (2:185). Muslimen ist es erlaubt, das Fasten auf eine andere Zeit zu verschieben, wenn sie sich krank fühlen. Es ist ihnen erlaubt, das Fasten abzubrechen, wenn sie anfangen, sich krank zu fühlen. Und denjenigen, die nicht fasten können und die Hoffnung auf Besserung ihrer Krankheit verlieren, wird geraten, ihre Verpflichtung durch die Speisung von Bedürftigen auszugleichen. Diese Grundsätze gelten in ähnlicher Weise auch für andere Anlässe, wie z. B. das Verrichten des *Salah* (Gebet) im Sitzen oder Liegen (statt im Stehen). Es wird sogar akzeptiert, das Gebet dann zu verrichten, wenn jemand wieder gesund ist, wenn zuvor die Person dazu nicht in der Lage ist. Wenn eine Person im Koma liegt oder mehr als 24 Stunden lang ohnmächtig war, ist sie ebenfalls von der *Salah* befreit.

Der Koran sagt, dass ein Leben mit Wohlbefinden einem langen Leben vorgezogen werden sollte. Es heißt dort: „Das Leben dieser Welt ist nichts als ein vorübergehendes Vergnügen und ein Spiel, - während, siehe, das Leben im Jenseits fürwahr das einzige (wahre) Leben ist: wenn sie dies nur wüssten.“ (29:64). Diejenigen aber, die voller Eifer weltlichen Dinge haben und leidenschaftlich nach ihnen streben, werden verurteilt. Die Menschen wurden auf die Erde gesandt, um Allahs Autorität anzuerkennen, und alles wurde im Dienste Seiner Schöpfung erschaffen. Obwohl die Menschen die Herren der materiellen Welt sind, haben sie hier nur eine begrenzte Zeit, bevor sie schließlich ins Jenseits reisen. Die Reise ins Jenseits beginnt mit der Geburt. Muslime erkennen das an. Der Koran sagt es mit dem Vers: „Jeder Mensch wird den Tod kosten, (und) am Ende werden alle zu Uns zurückgebracht werden“ (29:57).

⁵ Al-Bukharî, Cihad, 134.

Oft verfallen die Menschen dem Wunsch, ein langes, wohlhabendes Leben zu führen. Doch solches Wunschdenken entspricht nicht den göttlichen Gesetzen und der Natur des Menschen. Allah, der Allmächtige, hat die Ordnung der Natur und des menschlichen Lebens in der *Schari'ah* (dem islamischen Gesetz) erklärt. Wenn ein Gläubiger der *shari'ah* folgt, findet er Harmonie zwischen seinem eigenen Wesen und der Natur der Erde. Wenn Glaubende dieses Konzept aus den Augen verlieren, kann es passieren, dass sie psychologisch in ein existenzielles Chaos verfallen. Der Koran erinnert uns daran: „Aber (sie sollen immer gedenken, dass) wenn Wir die Tage eines Menschen verlängern, wir ihn auch in seinen Kräften abnehmen lassen (wenn er alt wird): wollen sie denn nicht ihren Verstand gebrauchen?“ (36:68).

Der Zustand des Wohlbefindens eines Muslims umfasst daher gemeinschaftliche als auch persönliche Aufgaben für das Wohlergehen. Im islamischen Verständnis, das die Form einer ganzheitlichen Gestalt hat, ist Wohlbefinden nicht ein Endzustand, sondern ein Prozess. Dementsprechend stehen Geist und Körper eines Individuums sowie seine Seele und die Erde in einer harmonischen und synchronen Beziehung zueinander, die es ermöglicht, zu gedeihen und zu wachsen. Dieses kollektive Konzept von Gesundheit transzendiert den Bereich der menschlichen Erfahrung zu einer Beziehung zu dem Schöpfer - mit höchstem Vertrauen, mit Fürsorge, Freude und Liebe füreinander.

Es gibt Gelehrte, die diesen Zustand *afiyah* (Wohlbefinden) nennen. Mit anderen Worten, die *Afiyah* von Geist und Körper ist in der Seele und der Natur des Seins enthalten. Sie zeigt sich in der Reinhaltung des Körpers - innen und außen; in dem Verzehr von sauberer *Halal*-Nahrung (*tayyibat*); in Fasten, nahrhafter Ernährung, im Stillen der Kinder, *Halal-Intimität* (Ehe), Waschungen, das Sauberhalten der Kleidung. Um das Herz rein zu halten, wird geraten und vorgeschrieben, zu beten, mit anderen zu teilen, Ehrlichkeit, Liebe und Respekt füreinander zu zeigen und einander zu unterstützen. Noch einmal: Alle Maßnahmen zielen darauf ab, das Wohlergehen der Muslime zu gewährleisten, sie vor Eifersucht, Gewalt, Geiz, Heuchelei, Feigheit, Besessenheit, Zwängen und psychischen Störungen zu schützen. Daher werden Muslime zu Zeiten, in denen sie krank werden, angewiesen, ihre Gesundheit wieder herzustellen und für ihr Wohlbefinden Fürsorge und Heilung zu suchen, die den Körper, den Geist und die Seele reinigen und ausgeglichen machen. Die Quellen, um dahin zu gelangen, werden nun untersucht.

Ausgewogenen Ernährung im muslimischen Glauben

Das menschliche Wohlbefinden hängt sehr von guter Nahrung ab. Der Mangel daran kann zu Störungen der Gesundheit führen. Aber um gesund zu werden, nennt der Koran viele Nahrungsmittel als Heilmittel.

Der erste Grundsatz, den ein Muslim bei der Suche nach einer medizinischen Behandlung anwenden sollte, ist die Suche danach, ob das Essen *halal* (erlaubt) oder *haram* (verboten) ist. Lebensmittel, die *halal* sind, werden *tayyib* (rein), und solche, die *haram* sind, werden *habis* (unrein) genannt. Es gibt viele Verse im Koran, die auf

die Vorteile einer halal-ausgewogenen Ernährung hinweisen, wie zum Beispiel folgende:

„Diejenigen, die dem (letzten) Gesandten folgen werden, dem schriftkundigen Propheten, den sie beschrieben finden werden in der Thora, die bei ihnen ist und später in dem Evangelium: (dem Propheten) der ihnen das Tun dessen gebieten wird, was recht ist, und ihnen das Tun dessen verbieten wird, was unrecht ist, und ihnen die guten Dinge des Lebens erlauben und ihnen die schlechten Dinge verbieten wird, und ihre Lasten von ihnen nehmen wird und die Fesseln, die (vordem) auf ihnen waren. Jene daher, die an ihn glauben und ihn ehren und ihm beistehen und dem Licht folgen werden, das durch ihn von droben erteilt worden ist – es sind sie, die einen glücklichen Zustand erlangen werden“ (7:157).

„Sie werden dich fragen, was ihnen erlaubt ist. Sag: „Erlaubt sind euch alle guten Dinge des Lebens“. Und was jene Jagdtiere angeht, die ihr abrichtet, indem ihr sie etwas von dem Wissen lehrt, das Gott euch gelehrt hat – esst von dem, was sie für euch fangen, aber sprecht Gottes Namen darüber und bleibt euch Gottes bewusst: wahrlich Gott ist schnell im Abrechnen“ (5:4).

Der zweite Grundsatz, den ein Muslim befolgen sollte, ist eine nahrhafte und ausgewogene Ernährung mit den Lebensmitteln, die als *halal* und *tayyib* gelten. Im Koran heißt es: „O ihr, die ihr Glauben erlangt habt! Verwehrt euch nicht die guten Dinge des Lebens, die Gott erlaubt hat, aber überschreitet nicht die Grenzen dessen, was recht ist: wahrlich, Gott liebt nicht jene, welche die Grenzen dessen überschreiten, was recht ist“ (5:87). Der Koran erwähnt einige Gemüse und Kräuter namentlich, wie Datteln, Feigen, Oliven, Trauben, Granatäpfel, Kirschen, Bananen, Zwiebeln, Knoblauch, Linsen, Gurken, Zucchini, Basilikum, Senf, Kampfer und Ingwer. Als tierische Produkte werden Honig, Milch, Geflügel, Stockfleisch und Meeresfrüchte genannt. In bestimmten Zusammenhängen werden vor allem Obst und Gemüse empfohlen. Bei tierischen Produkten geht es vor allem darum, ob sie *halal* sind oder nicht.

Gelehrte diskutieren darüber, ob wir den Koran als Leitfaden für die Auswahl unserer Lebensmittel und eine ausgewogene Ernährung heranziehen können. Andere schlagen vor, bei der Auslegung von Koranaussagen auch die kontextuellen Gegebenheiten (Klima, Vegetation und sozioökonomische Realitäten der Kultur und des Zeitalters) des Nahen Ostens zu berücksichtigen. In der heutigen Zeit können wir Forschungsdaten als zusätzliche Ressource heranziehen, wenn es darum geht, herauszufinden, was unserem Körper guttun würde. Die Forschung zeigt beispielsweise, dass der Verzehr größerer Portionen von Gemüse und Obst (im Vergleich zu Geflügel oder Rindfleisch) besser für eine gesunde Ernährung ist. Eine große Längsschnittstudie (n: über eine halbe Million), die vom National Institute of Health über einen Zeitraum von zehn Jahren durchgeführt wurde, brachte einen höheren Verzehr von rotem Fleisch und verarbeitetem Fleisch mit Herzerkrankungen und Krebs in Verbindung (Sinha et al. 2009). Eine Harvard-Studie untermauerte diesen Befund und wies zudem darauf hin, dass Fisch und Geflügel offenbar einen besseren Schutz bieten. In der Studie wurde auch festgestellt, dass Verbraucher größere Fleischportionen durch Nüsse, Vollkornprodukte, fettarme Milchprodukte, Fisch oder Bohnen ersetzen sollten (Pan et al. 2011). Aus den Koranversen geht hervor, dass Früchte (wie Trauben, Datteln oder Granatäpfel) die Segnungen des Paradieses sind, gefolgt von anderen pflanzlichen Produkten und Fisch und dann, in geringerem Maße, von Fleischprodukten.

Unter den erwähnten Nahrungsmitteln wird der Honig im Koran als Nahrung des Paradieses und als Quelle der Heilung besonders hervorgehoben. Mit seinem reichen Nährwert und seinen antimikrobiellen Eigenschaften (einschließlich Vitaminen, Mineralien, Aminosäuren und Antioxidantien; er fängt und eliminiert freie Radikale) geht die medizinische Bedeutung des Honigs bis in die Antike zurück, beginnend mit seiner Verwendung zur Heilung von Wunden. Der Koran gibt seinen heilenden Nutzen wie folgt an: „Und (betrachte, was) dein Erhalter der Biene eingegeben hat: ‚Bereite dir Wohnstätten in Bergen und in Bäumen und in dem, was (Menschen für dich in Form von Bienenstöcken) bauen mögen und dann iss von allerlei Früchten und folge demütig den für dich von deinem Erhalter verordneten Pfaden.‘ (Und siehe!), da tritt aus dem Inneren dieser (Bienen) eine Flüssigkeit von vielen Färbungen aus, in der Gesundheit für die Menschen ist. In all diesem, siehe, ist fürwahr eine Botschaft für Leute, die denken!“ (16: 68-69). Ein anderer Vers weist auf die Segnungen des Honigs als Paradiesspeise hin: „(Und kann) das Gleichnis, das den Gottesbewussten versprochen ist – (ein Paradies,) in dem es Flüsse von Wasser gibt, das die Zeit nicht verdirbt, und Flüsse von Milch, deren Geschmack sich niemals ändert, und Flüsse von Wein, köstlich für jene, die ihn trinken, und Flüsse von Honig, von aller Unreinheit gereinigt, und der Genuss von all den Früchten (ihrer guten Taten) und von Vergebung von ihrem Erhalter“ (47:15).

Die Haltung des Islam zum Drogenmissbrauch und die Auswirkungen auf die menschliche Gesundheit

Der Islam nimmt eine klare Haltung gegen Drogenkonsum ein, verbietet strengstens Rauschmittel und Alkohol für Muslime jeden Alters und Geschlechts als Freizeitgestaltung. Der Koran weist darauf hin:

„O ihr, die ihr Glauben erlangt habt! Berauschende Getränke und Glücksspiele und götzendieuerische Praktiken und das Wahrsagen der Zukunft sind nur ein abscheuliches Übel von Satans Werk; meidet es denn, auf dass ihr einen glückseligen Zustand erlangen möget! ... Satan sucht nur Feindschaft und Hass zwischen euch zu säen und euch vom Gedenken Gottes und vom Gebet abzuwenden. Wollt ihr denn nicht ablassen?“ (5:90-91).

Muslimische Gelehrte verweisen auf Anlässe, bei denen Allah seine Worte offenbarte, nämlich als Leute Alkohol konsumierten und ihre kognitiven und sozialen Fähigkeiten verloren und in Streitereien und missbräuchliches Verhalten verfielen. Sie interpretieren das Alkoholverbot als Präventivmaßnahme, um davor zu schützen, in solche Zustände zu geraten. Es ist eine Antwort auf das tiefere Verständnis des Islam der menschlichen Natur und die Auswirkungen der Sucht und deren Entzugserscheinungen (Ali 2014).

Auch wenn sich keine direkten Zusammenhänge herstellen lassen, zeigt die Forschung, dass bestimmte Merkmale häuslicher Gewalt und der Abhängigkeit von Drogen vergleichbar sind. Bei näherer Betrachtung weisen beide Phänomene ähnliche Folgen auf: Kontrollverlust, Fortführung des Verhaltens auch bei schlimmen Folgen, der Zwang, sich damit zu beschäftigen, Verleugnung und Schuldzuweisung an andere,

Eskalation des missbräuchlichen Verhaltens, Versprechen auf Veränderung und Gefühle von Schuld, Scham und Einsamkeit (Irons und Schneider 1997). Häusliche Gewalt ist eine der größten Menschenrechtsverletzungen zu jeder Zeit und an jedem Ort der Welt. Gesundheit und Wohlergehen der Opfer sind besorgniserregend und eine Belastung für die gesamte Menschheit. Es sind Wunden, die nicht mit Medikamenten oder üblichen Behandlungsmethoden geheilt werden können. Die Forschung zeigt also, warum der Koran Alkohol und Rauschmittel als Präventivmaßnahme verbietet.

Die Rolle des Gottesdienstes und des Rituals für das Wohlbefinden

Der Gottesdienst im Islam hat eine persönliche und soziale Bedeutung und weist auf die vertikalen und horizontalen Beziehungen hin. Muslime sind mit Allah, dem Allmächtigen, in Beziehung, indem von ihnen erwartet wird, dass sie ihre Rituale ehrlich und mit guter Moral ausführen und so ein Gefühl des Vertrauens und der Sicherheit zu Ihm aufbauen. Die Verehrung Allahs zeigt sich auch in der Verehrung aller anderen Geschöpfe auf Erden. Diese beiden Dimensionen, die vertikale und die horizontale, sind miteinander verflochten. Wenn ein Muslim danach strebt, seine vertikale Beziehung zum Schöpfer aufrechtzuerhalten, darf er die horizontalen Beziehungen nicht vernachlässigen. Der Prophet Muhammed erklärte, dass „Gott seine Barmherzigkeit denen zeigt, die barmherzig sind. Habt Erbarmen mit den Geschöpfen auf der Erde, damit die im Himmel Erbarmen mit euch haben.“⁶

In mehreren Versen im Koran wird der horizontale Aspekt des Gebets im Namen der „Tugend“ betont:

„Wahre Frömmigkeit besteht nicht darin, dass ihr eure Gesichter nach Osten oder Westen wendet – sondern wahrhaft fromm ist, wer an Gott glaubt und den Letzten Tag und die Engel und Offenbarung, und die Propheten; und sein Vermögen ausgibt – wie sehr er selbst es auch wertschätzen mag – für seine nahen Verwandten und die Waisen und die Bedürftigen und den Reisenden und die Bettler und für das Befreien der Menschen aus Knechtschaft; und beständig das Gebet verrichtet und die reinigenden Abgaben entrichtet; und (wahrhaft fromm sind) diejenigen, die ihre Versprechen halten, wann immer sie etwas versprechen, und geduldig im Missgeschick sind und in Härte und in Zeiten der Gefahr: es sind die, die sich als wahrhaftig erwiesen haben, und es sind sie, sie, die sich Gottes bewusst sind.“ (2:177).

Wenn ein Dienst nicht das Wohlergehen der Gesellschaft verfolgt, wird er als wertlos betrachtet. Im Koran heißt es:

„Aber der Mensch will nicht versuchen, den steilen Weg bergauf hinaufzusteigen. Und was könnte dich begreifen lassen, was es ist, jener steile Weg bergauf? (Es ist) das Befreien des eigenen Nackens (von der Last der Sünde), oder das Speisen an einem Tag des (eigenen) Hungers von einer nah verwandten Waise oder eines bedürftigen (Fremden), der im Staub liegt – und überdies von jenen zu sein, die Glauben erlangt haben und einander Geduld in Widrigkeit auftragen und einander Mitgefühl auftragen. Solche sind diejenigen, die Rechtschaffenheit erlangt haben.“ (90:11-18).

⁶ Al-Tirmidhi, *Birr*, 16; Abū Dawood "Edeb", 58.

Der Islam fördert soziales Engagement und brüderliche Harmonie (horizontale Beziehungen) als Teil der individuellen Erlösung durch Allah, den Allmächtigen (vertikale Beziehung). Mit anderen Worten: Allah begünstigt diejenigen, die gesunde Beziehungen zu ihrem sozialen Umfeld und ihren Familien haben. Den Muslimen wird gesagt, dass dies der sinnvollste Weg ist, um im Diesseits und im Jenseits in Frieden, Vertrauen und Wohlstand zu leben.

Die vertikale Beziehung hat zwei Richtungen. Das heißt, fast jede Anbetung im Islam hat eine doppelte Bedeutung für die geistige und körperliche Gesundheit des Muslims. Während der Anbetung, also wenn Muslime sich mit dem Schöpfer (der ultimativen Macht) verbinden, führen sie auch aktiv bestimmte kulturphysikalische Bewegungen aus: Reinigungsrituale (d. h. die Waschung) zum Schutz vor Schmutz und Keimen; Aktivitäten der Achtsamkeit und bestimmte Muster des Schlafes. Zum Beispiel ist *Salah* eine Reise nach innen, eine Form der Achtsamkeit, die darauf abzielt, sich mit der Einheit des Schöpfers zu verbinden, und zwar mindestens fünfmal am Tag. *Salah* ist die *mi'raj* (Himmelfahrt) des Gläubigen. Während des *Salah* kommt alles zum Stillstand, Allah, der Allmächtige, bietet seinen Anhängern einen Raum, um in Frieden zu ruhen, weg von den täglichen Lasten und Sorgen. Die Handlung, die das Ritual begleitet, besteht aus verschiedenen Körperhaltungen und dem Korangebete. Die körperliche Aktivität erfordert Stehen, Verbeugung, sich niederwerfen und auf den Knien sitzen. Umfassende Untersuchungen zeigen, dass jede Position dazu beiträgt, dass sich die Muskeln in etwa isometrisch (gleiche Länge) oder/und isotonisch (gleiche Spannung) zusammenziehen (Kamran 2018). Regelmäßige *Salah* könnte als eine moderate körperliche Übung betrachtet werden, die hilft, Fitness und Flexibilität zu verbessern.

Der *Sajdah*-Teil des *Gebets*, bei dem die Stirn den Boden berührt, hat im Ritual eine hohe Bedeutung. Dieser besondere Teil verbindet den Betenden mit dem Schöpfer, während er rezitiert: „Der Ruhm gebührt meinem Herrn, dem Allerhöchsten“. In der Tat erklärte der Prophet Mohammed, dass „ein Diener seinem Herrn am nächsten kommt, wenn er sich niederwirft, also macht das Bittgebet (in diesem Zustand)“ (Al-Muslim, Salat: 215). Die Muskelarbeit, die für diese Haltung erforderlich ist, löst Schmerzen/Verspannungen im unteren Rücken, in den Schultern und in der Brust (Cramer et al. 2013). Das *Salah*-Gebet, wenn es gemeinsam mit der Gemeinde verrichtet wird, trägt zu der horizontalen Beziehung bei, die Allah der Allmächtige für ein ganzheitliches Wohlbefinden fordert. Die Gemeinde dient als Medium, um einander die Hand zu reichen, sich zu verbinden und zusammenzugehören - sie ermöglicht es den Gläubigen, die Sorgen und Freuden der anderen zu erkennen. Unsere jüngsten Forschungsergebnisse zu den psychischen Problemen städtischer Muslime deuten darauf hin, dass ein gesundes spirituelles Leben die Menschen verbindet und die Kommunikation und ihr Zugehörigkeitsgefühl angesichts der postmodernen Herausforderungen erleichtert (Ersahin und Boz 2018).

Wie bereits erwähnt, bietet die *Hadsch* den Muslimen auch die Möglichkeit, sich mit ihrer Vergangenheit zu versöhnen und Buße zu tun, während sie eine neue Lebensweise entwickeln, die frei von irdischen Dingen und Lasten ist; sie ist ein Weg,

um endlich Heilung zu finden und ein ganzheitliches Verständnis von Wohlbefinden zu erlangen.

In ähnlicher Weise ist auch die *Zakah* (Almosen) eine der fünf Säulen des Islam und grundlegend für unsere Gesundheit und unser Wohlergehen als Muslime. Der Koran erinnert uns daran: „Wer ist es, der Gott ein gefälliges Darlehen darbringen mag, das Er reichlich zurückzahlen wird, mit vielfacher Vermehrung?“ (2:245). Dies hilft uns, die psychologische Grundlage für die Förderung wohlthätiger Absichten zu verstehen. Wie andere Religionen ermutigt auch der Islam seine Anhänger, von dem, was Allah, der Allmächtige, ihnen geschenkt hat, *Zakah*, *Sadaqa* (Wohlthätigkeit) zu geben und sich an *Waqf* (Treue) zu beteiligen, um so zum individuellen und gesellschaftlichen Wohlergehen beizutragen. Wenn der Schöpfer einen beschenkt, heißt dies auch, einen Anteil an die Armen und Bedürftigen zu verteilen. Allah, der Allmächtige, verspricht uns, dass wir wachsen werden, wenn wir uns darin üben, in guten und in schlechten Zeiten zu teilen und zu geben. Neuere Forschungen legen nahe, dass die Hauptmotive für das Geben unter Muslimen der Segen Gottes ist, das Gefühl der Belohnung und der psychologische Trost durch innere Freude und Glück (Baqutayan et al. 2018). Aus einer breiteren Perspektive betrachtet, versuchen alle Formen des Gebens im Islam, Selbstzufriedenheit, Barmherzigkeit des Schöpfers und gesellschaftliches Glück zu erlangen, das über den Egoismus hinausgeht.

Fasten im Ramadan hat für das individuelle und gesellschaftliche Wohlbefinden Bedeutung. Wie in anderen religiösen Gemeinschaften ist es ein „Gottesdienst“, der Vorteile für die körperliche, soziale und psychische Gesundheit hat. Wer fastet, entwickelt Selbstbeherrschung, Geduld und Disziplin, tut für das vergangene Jahr Buße und fasst neue Vorsätze. Auf gesellschaftlicher Ebene hilft das Fasten dem Gläubigen, *al-ihsaan* zu erlangen: als Mensch, der gute Taten tut, Rechtschaffenheit, Aufrichtigkeit und Freundlichkeit übt und Güte und Rechtleitung zeigt. *Ihsaan* ist eines der Kernelemente der muslimischen Ethik und Moral zur Erhaltung des Wohlergehens der Menschheit. Während des heiligen Fastenmonats Ramadan werden alle Formen des Gebens (*Zakah*, *Sadaqa* und *Waqf*) und des selbstlosen Handelns empfohlen, um den Bedürftigen Gutes zu tun. Muslime sind verpflichtet, 2,5 % ihres Vermögens für wohlthätige Zwecke abzugeben und so für das Wohlergehen anderer zu sorgen.

Obwohl religiöses Fasten in erster Linie als spirituelles Ritual betrachtet werden kann, deuten zwei Jahrzehnte Forschung darauf hin, dass es die körperliche Gesundheit erheblich verbessert. Auf einer individuelleren Ebene heilt Fasten Körper, Geist und Seele, und das fördert das Wohlbefinden der Gläubigen. Wie bei vielen anderen Formen des Gebets und der Anbetung würde ein Überschreiten der Grenzen des erforderlichen/ausreichenden Maßes nichts Gutes, sondern nur Schaden bringen. Denn Fasten ist keine Form der Diät. Der Koran setzt Grenzen für eine gesunde, ausgewogene Ernährung: „O Kinder Adams! Macht euch schön für jeden Akt der Anbetung und esst und trinkt (freizügig), aber verschwendet nicht: wahrlich, er liebt nicht die Verschwender“ (7:31). Der Prophet Muhammed sagt dazu: „Kein Mensch hat jemals ein Gefäß gefüllt, das schlimmer war als sein eigener Magen. Der Sohn Adams braucht nicht mehr als ein paar Bissen zu essen, um bei Kräften zu bleiben, und dabei

sollte er bedenken, dass ein Drittel seines Magens zum Essen, ein Drittel zum Trinken und ein Drittel zum Atmen dient“ (Ibn Majah, Et'ime: 50; Al-Tirmidhī, Zūhd: 47). Wenn das Fasten mit Bedacht durchgeführt wird, kann es die Insulinsensitivität bei der Regulierung des Blutdrucks, der Herzfunktionen und der Immun- und Verdauungsprozesse fördern und gleichzeitig den Blutzucker- und Cholesterinspiegel senken (Sarraf-Zadegan et al. 2000).

Insgesamt dienen die fünf Säulen des Islam dem natürlichen Bedürfnis zu Kooperation und als Beitrag zum Gemeinwohl, einem Antrieb, den Alfred Adler mit „sozialem Interesse“ bezeichnete. Ansbacher (1968) nennt dies in seinen frühen Übersetzungen aus dem Deutschen „Gemeinschaftsgefühl/Sinn“. Adler beschrieb soziales Interesse als „die Orientierung, mit anderen zusammen zu leben, und einen Lebensstil zu pflegen, der das Gemeinwohl über die eigenen Interessen und Wünsche stellt“ (Guzick et al. 2004:362). Dazu gehört auch ein aktives Interesse am Wohlergehen der Menschheit, das einem angeborenen Bedürfnis nach Zugehörigkeit und Sinnhaftigkeit entspricht. Dementsprechend charakterisierte Adler geistige Gesundheit als soziales Interesse, Vernunft und Selbsttranszendenz (Mosak 1995). Für ihn ist die Religion soziales Interesse auf doppelte Weise: Erstens ist die Beziehung zu einem Schöpfer eine grundlegende Form des inneren Lebenswillens. Zweitens schaffen Religionen durch die Betonung der Verantwortung des Einzelnen füreinander ein starkes soziales Unterstützungssystem. Auf einer objektiveren Ebene manifestiert sich das soziale Interesse in Form von Kooperation, Beteiligung und Wohltätigkeit, um gemeinsames Wohlergehen für die Menschheit zu schaffen. Auf einer eher subjektiven Ebene stärkt soziales Interesse eine positive Weltsicht auf die Menschheit, das Gefühl der Einheit in Harmonie mit anderen zu sein und ein Gefühl der Empathie und Zugehörigkeit. Den Muslimen wird zugesichert, dass die im Koran vorgeschriebenen gottesdienstlichen Handlungen dazu dienen, das existenzielle Bedürfnis der Menschen nach Verbundenheit zu unterstützen.

Die Sorge für sich selbst

Sauberkeit und Reinheit

Muslime sind verpflichtet, ihren Körper, ihren Geist und ihre Wohnungen sauber zu halten. Sauberkeit ist für Muslime auf der ganzen Welt eine Form der Sorge für sich selbst. Im islamischen Recht bezieht sich *najis* (*nejase*) auf rituell Unreines. Wenn Muslime mit *najis* (das, was nicht gereinigt werden kann) in Berührung kommen, müssen sie sich vor religiösen Pflichten rituell reinigen. Die Sorge um die Sauberkeit der Seele, der Kleidung und der Umgebung ist für jeden Muslim verbindlich. Reinheit wird dadurch erreicht, dass zuerst körperliche Verunreinigungen (z.B. Urin oder Blut) gesäubert werden, dann wird die rituelle Unreinheit durch *Ghusl* (rituelle Ganzkörperreinigung) und Waschungen beseitigt.

Muslime glauben daher, dass Reinheit ein Zustand der Dankbarkeit ist. Allah, der Allmächtige, leitet uns im Koran an:

„Oh ihr, die ihr Glauben erlangt habt! Wenn ihr im Begriff seid zu beten, wascht euer Gesicht und Hände und Arme bis zu den Ellbogen und streicht mit euren (feuchten) Händen leicht über euren Kopf und (wascht) eure Füße bis zu den Knöcheln. Und wenn ihr in einem Zustand seid, der Ganzwaschung erfordert, reinigt euch. Aber wenn ihr krank oder auf Reisen seid oder gerade eine Notdurft verrichtet habt oder einer Frau beigewohnt habt und kein Wasser finden könnt – dann macht Gebrauch von reinem Staub und streicht damit leicht über euer Gesicht und eure Hände. Gott will euch keinerlei Härte auferlegen, sondern will euch rein machen und euch das volle Maß Seiner Segnungen erteilen, auf dass ihr Grund haben möget, dankbar zu sein“ (5:6).

Es ist auch historisch erwiesen, dass Hygiene/Sauberkeit die wichtigste und wirksamste Methode zur Verhinderung von Infektionskrankheiten ist.

Ruhe und Schlaf

Ausreichend Ruhe zu bekommen, einschließlich der Zeit, die man für den Schlaf braucht, sind wichtige Aspekte der Fürsorge für sich selbst im Islam. Der Koran erklärt den Einbruch der Nacht und die Zeit des Schlafes zu den Zeiten, in denen Körper und Geist in Frieden ruhen können. Muslimen wird geraten, vor dem Einschlafen zu beten und zu ruhen und über den vergangenen Tag nachzudenken. Der Koran sagt: „Und Er ist es, der die Nacht zu einem Gewand für euch macht und (eueren) Schlaf zur Ruhe und jeden (neuen) Tag eine Auferstehung sein lässt“ (25:47). Und „(Er ist) der Eine, der die Morgendämmerung anbrechen lässt; und Er hat die Nacht zu (einem Quell der) Ruhe und die Sonne und den Mond dazu gemacht, ihre festgesetzten Bahnen zu ziehen: (all) dies ist niedergelegt durch den Willen des Allmächtigen, des Allwissenden.“ (6:96).

Gesundheit von Säuglingen/Kindern

Der Islam verbindet mit Kindern Hoffnung und Inspiration. Mit dem Ziel, ein gesundes Klima für die Erziehung von Kindern zu schaffen, bekräftigt der Islam:

- Das Recht des Kindes auf einen gesunden Start ins Leben
- Das Recht des Kindes auf Familie, Verwandtschaft, Namen, Eigentum und Erbschaft
- Das Recht des Kindes auf Gesundheitsvorsorge und angemessene Ernährung
- Das Recht des Kindes auf Bildung und den Erwerb von Fähigkeiten
- Das Recht des Kindes auf ein würdiges und sicheres Leben
- Das Recht des Kindes, dass Gesellschaft und Staat es unterstützen und Kinderrechte schützen (Unicef 2005:10).

Der Koran leitet Muslime dazu an, sich ganzheitlich um die Bedürfnisse von Kindern zu kümmern. Muttermilch wird als die natürliche Nahrung eines Säuglings angesehen, die sowohl geistige als auch chemische Nährstoffe besitzt. Der Koran leitet die Muslime an, dass die Mütter „ihre Kinder zwei volle Jahre stillen, wenn sie die Stillperiode vollenden wollen und es obliegt dem, der das Kind gezeugt hat, auf faire Weise für ihren Unterhalt und Kleidung zu sorgen. Kein Mensch wird mit mehr belastet, als er gut zu tragen vermag: weder soll eine Mutter wegen ihres Kindes leiden müssen, noch wegen seines Kindes derjenige, der es gezeugt hat. Und dieselbe Pflicht obliegt dem Erben (des Vaters).“ (2:233).

Außerdem werden die Eltern für die Sorge um die geistige Gesundheit und das allgemeine Wohlbefinden des Kindes verantwortlich gemacht. Dazu folgender Vers: „Und wisst, dass eure weltlichen Güter und eure Kinder nur eine Prüfung und eine Versuchung sind und dass es bei Gott einen gewaltigen Lohn gibt“. (8:28). Der Prophet Muhammed erklärte: „Kein Vater hat seinem Kind ein besseres Vermächtnis hinterlassen als eine gute Moral“⁷. Das Thema Sorge, Erziehung und Schutz von Kindern im Islam sprengt leider den Rahmen dieses Kapitels (vgl. dazu Unicef 2005).

Die Rolle der Familie

Für das individuelle und gesellschaftliche Wohlergehen ist im Islam vorgeschrieben, eine Ehe zu schließen und ein Familienleben mit Freude und guten Taten zu führen. Voreheliche Intimität ist ebenso wie Ehebruch streng verboten, um die Tugend und die Rechte der Familienmitglieder (einschließlich des Kindes) zu schützen und die gesellschaftlichen Schranken einzuhalten. Sowohl Kinder als auch ältere Menschen sind nach islamischem Recht durch den Zusammenhalt der Familienmitglieder geschützt. Muslime betrachten die Sorge für ältere Menschen als eine Pflicht gegenüber den Eltern und dem Schöpfer und übernehmen die Verantwortung für ihre Pflege und ihr Wohlergehen zu Hause bis zum Tod. Der Koran leitet die Muslime an:

„Denn dein Erhalter hat verordnet, dass ihr keinen außer Ihm anbeten sollt. Und tue (deinen) Eltern Gutes. Sollte einer von ihnen oder beide in deiner Fürsorge ein hohes Alter erreichen, sage niemals ‚Bah‘ zu ihnen oder schelte sie, sondern sprich immer in ehrerbietigen Reden zu ihnen und breite demütig die Flügel deiner Zärtlichkeit über sie und sage: ‚Oh mein Erhalter, erteile ihnen deine Gnade, ebenso wie sie für mich sorgten und mich aufzogen, als ich ein Kind war‘“ (17:23-24).

In einem anderen Vers weist Allah, der Allmächtige, Muslime an: „Wir haben dem Menschen Güte gegen seine Eltern aufgetragen: seine Mutter trug ihn, indem sie Anstrengungen über Anstrengungen ertrug, und seine völlige Abhängigkeit von ihr dauerte zwei Jahre: (darum, o Mensch) sei Mir und deinen Eltern dankbar, (und gedenke, dass) bei mir aller Reisen Ende ist“ (31:14).

Diese Prinzipien gelten in der islamischen Welt immer noch. Deshalb haben Altenheime (noch) keine legitime Grundlage.

Schlussbemerkungen

In dieser Arbeit haben wir die Konzepte von Heilung, Sorge und Wohlbefinden aus einem islamischen Verständnis heraus untersucht und den Weg der islamischen Traditionen skizziert, wie sie im Koran und anderen Hadithen niedergeschrieben sind. Und wir haben sie in Verbindung gesetzt zu zeitgenössischen wissenschaftlichen Erkenntnissen.

7 Al-Tirmidhi, Birr, 33

Das Gesundheitsverständnis der Muslime und die entsprechenden Regeln sind in den Versen des Korans und durch den Propheten Mohammed niedergelegt. Der Koran umfasst die gesundheitsbezogenen Lehren, über die jeder Muslim unabhängig von Zeit und Raum Bescheid wissen sollte. Die Art und Weise, wie diese Lehren angewandt werden, ist den Traditionen in ihrem jeweiligen geografischen, ethnischen und kulturellen Umfeld überlassen. Eine nahrhafte und ausgewogene Ernährung in Indonesien beispielsweise hat einen hohen Anteil an Meeresfrüchten, während in den arabischen Ländern Datteln und Kamelprodukte eine größere Rolle spielen.

Die Sammlung von Regeln, die dieses Gesundheitskonzept tragen, ermutigt jeden Einzelnen, zu wachsen und sich zu entwickeln. Es kann in zweifacher Weise betrachtet werden: objektiv und subjektiv. Die objektiven Regeln können als universell betrachtet werden, unabhängig von der Kultur, der Religion oder der geografischen Lage des muslimischen Gläubigen. Die subjektiven Regeln hängen von zahlreichen Faktoren ab, wie z. B. Region, Kultur, Umwelt, besondere Umstände und Klima.

Der Islam gibt dem Wohlbefinden große Bedeutung. Das hat bei den Muslimen den Glauben geweckt, Wohlbefinden als eine Verpflichtung anzusehen. Für ihren Glauben ist es eine Voraussetzung, gesund und wohlhabend zu sein, um Allah, dem Allmächtigen, zu dienen und in Harmonie mit der Umwelt zu leben. Auf der Grundlage dieses Verständnisses hat der Islam zahlreiche Einrichtungen geschaffen, die seit Jahrzehnten bestehen und auch heute noch durch ihre kontinuierliche Arbeit an der Verbesserung der Gesundheitsversorgung in Forschung und Praxis den Bedürftigen dienen. Noch heute tragen die wichtigsten Gesundheitseinrichtungen den Namen *Mustashfa*, der sich von dem Wort *shifa* ableitet.

Die Bedeutung, die der Islam der Sorge und dem Wohlergehen beimisst, wird durch eine Inschrift eines der einflussreichsten Kalifen/Herrscher des Osmanischen Reiches, Suleiman dem Prächtigen, unterstrichen:

Die Menschen halten Reichtum und Macht für das größte Schicksal,
Doch in dieser Welt ist Gesundheit der beste Zustand.

Literatur

Traditionelle islamische Schriften

Die Zitate aus dem Koran werden zitiert nach Asad, M. (2011), *Die Botschaft des Koran*; 2. Aufl. Patmos Verlag, Ostfildern.

Die sechs kanonischen Bücher der Hadithe (*Kutub al-Sittah*) werden nach der Ausgabe von 1992 zitiert von Çaghrı Verlag, Istanbul:

- Al-Darimi (181H–255H). 1992. *al-Sunan al-Darimî*.
- Abu Dawood (818–889). 1992. *al-Sunan Abu Dawood*.
- Al-Tirmidhî (824–892). 1992. *al-Sunan al-Tirmidhi*.
- Ibn Majah (824–887). 1992. *al-Sunan al-Ibn Majah*.
- Al-Bukhari (810–870). 1992. *al-Şahîh al-Bukhârî*.
- Al-Muslim (817–875). 1992. *al-Sahih al-Muslim*.

Zeitgenössische Literatur

- Ali, M. 2014. „Perspectives on Drug Addiction in Islamic History and Theology.” *Religions* 5(3), pp. 912-928.
- Ansbacher, H.L. 1968. „The Concept of Social Interest.” *Journal of Individual Psychology* 24(2), pp. 131-249.
- Baqutayan, S.M.S., et al. 2018. „The Psychology of Giving Behavior in Islam.” *Sociology International Journal* 2(2), pp. 88-92. <https://medcraveonline.com/SIJ/SIJ-02-00037.pdf> (accessed 22 Mar 2021).
- Bradshaw, M., C.G. Ellison, Q. Fang, and C. Mueller. 2015. „Listening to Religious Music and Mental Health in Later Life.” *The Gerontologist* 55, pp. 961-971.
- Cramer, H. et al. 2013. „A Systematic Review and Meta-Analysis of Yoga for Low Back Pain.” *The Clinical Journal of Pain* 29(5), pp. 450-460.
- Dull, V.T., and L.A. Skokan. 1995. „A Cognitive Model of Religion’s Influence on Health.” *Journal of Social Issues* 51(2), pp. 49-64.
- Ersahin, S. 2020. *History of Islamic Civilisation*. Berikan Yay: Ankara.
- Ersahin, Z. 2020. „Post-Traumatic Growth among Syrian Refugees in Turkey: The Role of Coping Strategies and Religiosity.” *Current Psychology* (2020). DOI: 10.1007/s12144-020-00763-8.
- Ersahin, Z., and N. Boz. 2018. „Urban Spirituality: Need for Connectedness and Communication.” *Idealkent* 9(25), pp. 762-781.
- Ghiasi, A., and A. Keramat. 2018. „The Effect of Listening to Holy Quran Recitation on Anxiety: A Systematic Review.” *Iranian Journal of Nursing and Midwifery Research* 23(6), pp. 411-420. DOI: 10.4103/ijnmr.IJNMR_173_17.
- Guétin, S., et al. 2009. „Effect of Music Therapy on Anxiety and Depression in Patients with Alzheimer’s Type Dementia: Randomised, Controlled Study.” *Dementia and Geriatric Cognitive Disorders* 28, pp. 36-46.
- Guzick, D.T., W.J. Dorman, T.S. Groff, E.R. Altermatt, and G.A. Forsyth. 2004. „Fostering Social Interest in Schools for Long-Term and Short-Term Outcomes.” *The Journal of Individual Psychology* 60(4), pp. 361-366.
- Hebert, R., B. Zdaniuk, R. Schulz, and M. Scheier. 2009. „Positive and Negative Religious Coping and Well-Being in Women with Breast Cancer.” *Journal of Palliative Medicine* 12(6), pp. 537-545.
- Irons, R., and J.P. Schneider. 1997. „When is Domestic Violence a Hidden Face of Addiction?” *Journal of Psychoactive Drugs* 29(4), pp. 337-344.
- Kamran, G. 2018. „Physical Benefits of (Salah) Prayer: Strengthen the Faith and Fitness.” *Journal of Novel Physiotherapy and Rehabilitation* 2, pp. 43-53. DOI: 10.29328/journal.jnpr.1001020.
- Keshavars, M., et al. 2010. „The Effect of Holy Quran Recitation on Physiological Responses of Premature Infant.” *Koomesh* 11(3), pp. 169-177.
- Lin, H.R., and S.M. Bauer-Wu. 2003. „Psycho-Spiritual Well-Being in Patients with Advanced Cancer: An Integrative Review of the Literature.” *Journal of Advances Nursing* 44, pp. 69-80.
- Mosak, H.H. 1995. „Adlerian Psychotherapy.” In *Current Psychotherapies*, edited by R.J. Corsini and D. Wedding, 5th edition, pp. 51-94. Itasca, IL: Peacock.
- Pan, A., et al. 2011. „Red Meat Consumption and Risk of Type 2 Diabetes: 3 Cohorts of US Adults and an Updated Meta-Analysis.” *The American Journal of Clinical Nutrition* 94(4), pp. 1088-1096.
- Pargament, K.I. 1997. *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice*. New York: Guilford Press.
- Sarraf-Zadegan, N., et al. 2000. „The Effect of Fasting in Ramadan on The Values and Interrelations Between Biochemical, Coagulation and Haematological Factors.” *Annals of Saudi Medicine* 20(5-6), pp. 377-381. DOI: 10.5144/0256-4947.2000.377.

- Sinha R., A.J. Cross, B.I. Graubard, M.F. Leitzmann, and A. Schatzkin. 2009. „Meat Intake and Mortality: A Prospective Study of Over Half a Million People.” *Archives of Internal Medicine* 169(6), pp. 562-572. DOI: 10.1001/archinternmed.2009.6.
- Tarakeshwar, N., et al. 2006. „Religious Coping is Associated with the Quality of Life of Patients with Advanced Cancer.” *Journal of Palliative Medicine* 9, pp. 646-657.
- Trepanowski, J. F., and R.J. Bloomer. 2010. „The Impact of Religious Fasting on Human Health.” *Nutrition Journal* 9(57), pp. 1-9.
- Unicef. 2005. *Children in Islam: Their Care, Development and Protection*. Al Azhar University.
- Well-Being Institute. 2020. “Home.” <https://www.cambridgewellbeing.org/> (accessed 23 May 2020).
- WHO (World Health Organization). 1948. *Constitution*. Geneva: World Health Organization.
- Yadak, M., et al. 2019. „The Effect of Listening to Holy Quran Recitation on Weaning Patients Receiving Mechanical Ventilation in the Intensive Care Unit: A Pilot Study.” *Journal of Religion and Health* 58(1), pp. 64-73. DOI:10.1007/s10943-017-0500-3.

Kapitel 11

Sorge, Heilung und menschliches Wohlergehen:

Hinduistische Perspektiven

Giri Krishnan

Indien

Einführung

Der Hinduismus ist die drittgrößte Religion der Welt und spielt für die Menschen in Indien eine zentrale Rolle. Er wird als „eine Lebensweise“ betrachtet (Chaudhuri 2012: 28). Daher ist es wichtig zu untersuchen, wie Fürsorge, Heilung und menschliches Wohlergehen aus der religiösen Perspektive des Hinduismus verstanden werden und was die religiöse Praxis den Anhängern des Hinduismus in Indien bedeutet. Die vorliegende Studie beginnt mit einer Beschreibung des Hinduismus als Indiens vorherrschender Religion. Sie ist deskriptiv und versucht, die Konzepte von Fürsorge, Heilung und Wohlbefinden innerhalb der kulturellen und religiösen Tradition des hinduistischen Denkens zu klären. Der besondere Schwerpunkt liegt auf der Verbindung zwischen dem hinduistischen Denken und seiner Umsetzung in den Übergangsriten (auch „Hindu-Sakramente“ genannt), den „Zielen für ein sinnvolles menschliches Leben“ und den „fünf großen Opfern“.

Schließlich befasst sich der Aufsatz mit der Sorge, dem Heilen und dem Wohlbefinden in der heutigen Zeit, insbesondere im wiederauflebenden Hinduismus und die Ansichten über Götter und Göttinnen als Quellen des Heilens. Um die Ansichten des zeitgenössischen Hinduismus weiter zu erforschen, werden auch *Āyurveda* als die hinduistische Wissenschaft der Medizin für ganzheitliches Wohlbefinden, *Yoga* als Weg für geistiges Wohlbefinden und der *āśramadharmā* als Pflege und Wohlbefinden für alte Menschen im Bereich der Gero-Transzendenz behandelt.

Hinduismus: Indiens vorherrschende Religion

Der Hinduismus ist die vorherrschende Religion in Indien, dem siebtgrößten Land der Welt (3,3 Millionen Quadratkilometer). Mit einer geschätzten Bevölkerung von 1,4 Milliarden Menschen im Jahr 2020 ist Indien bekannt für seine religiöse Vielfalt und kulturelle Diversität. Neben dem Hinduismus ist Indien die Wiege des Buddhismus, des Jainismus, des Sikhismus und mehrerer anderer ursprünglicher religiöser Traditionen. Darüber hinaus beherbergt Indien viele andere Glaubensrichtungen, darunter auch semitische Religionen, die dort beheimatet sind. Die Volkszählung von 2011

zeigt, dass 79,8 Prozent der indischen Bevölkerung dem Hinduismus, 14,2 Prozent dem Islam, 2,3 Prozent dem Christentum, 1,72 Prozent dem Sikhismus, 0,7 Prozent dem Buddhismus, 0,37 Prozent dem Jainismus und 0,66 Prozent dem Zoroastrismus angehören. Bei diesen verschiedenen Religionszugehörigkeiten, spielt für die Menschen in Indien die hinduistische Religion die entscheidende Rolle für die geistige Situation und das kulturelle und soziale Zusammenleben. Das Konzept der „Einheit in der Vielfalt“ (Sarma 1996: 13-27) lässt sich eindeutig als Charakteristikum des Hinduismus in Bezug auf seine Schriften, Gottheiten und Glaubenssysteme identifizieren.

Der Name „Hinduismus“ bezieht sich nicht auf eine bestimmte, in sich geschlossene Glaubenstradition, sondern dient als Oberbegriff für eine Vielzahl von Glaubensrichtungen, Überzeugungen, Lehren, Ritualen und Praktiken, die mit einer Anzahl von Göttern, Göttinnen und Kulturen auf dem indischen Subkontinent verbunden sind. Obwohl sich der Begriff Hinduismus in erster Linie auf eine bestimmte religiöse Tradition mit einer eigenen Geschichte bezieht, die sich über ein paar Jahrhunderte erstreckt, reichen seine spirituellen Wurzeln fast vier Jahrtausende zurück. Für seine Anhänger ist der Hinduismus eine *sanātana dharma*, die „ewige Religion“, da er sich auf die ewige Wahrheit stützt, die in den *Veden* (den wichtigsten hinduistischen Schriften) niedergelegt ist. Als eine der ältesten lebenden Weltreligionen verehrt der Hinduismus weder einen Weisen oder einen Propheten als seinen Gründer, noch beansprucht er eine einzige zentrale Autorität für seine Existenz. Vielmehr beruht er auf einem offenen Kanon. In diesem Sinne bleibt er eine allumfassende und sich stets weiterentwickelnde spirituelle Tradition. Shashi Tharoor (2018: 39) stellt treffend fest: „Infolge dieser Offenheit und Vielfalt ist der Hinduismus ein typisch indisches Gewächs, eine Art ‚Banyanbaum‘. Er breitet seine Äste weit aus, die wiederum in die Erde zurücksinken, um in der aufnahmebereiten Erde neue Wurzeln zu schlagen.“

Die Vorherrschaft eines „religiösen Bewusstseins“ ist eines der grundlegenden Merkmale. Bei den Anhängern der hinduistischen Tradition führt dieses Bewusstsein zu einer sehr spezifischen religiösen Sichtweise und spirituellen Sensibilität für alle Angelegenheiten des Lebens (Griswold 1996: 24-26). Diese umfassende Weltsicht beinhaltet auch ein spirituelles Verständnis von Fürsorge, Heilung und menschlichem Wohlergehen, das sich in den hinduistischen Schriften, im traditionellen Denken und in der Gesellschaft widerspiegelt.

Hinduistische Verständnisse zu Sorge, Heilung und Wohlergehen

Die Konzepte der Fürsorge, des Heilens und des Wohlbefindens sind implizit in das gesamte hinduistische Denken eingebettet.

Im Sanskrit (der Sprache für die religiösen Angelegenheiten der hinduistischen Tradition) gibt es verschiedene Wörter für den Begriff „Sorge“:

- *Rakṣā* = beschützen, bewachen, aufpassen, retten, bewahren, fernhalten.
- *Pāla(-na)* = wachen, bewachen, schützen, verteidigen, herrschen.

- *Çinta* = darüber nachdenken, sich darum kümmern, behandeln (Williams 1994; 1976).

Es gibt ein beliebtes hinduistisches Fest mit dem Namen *Rakṣā Bandhan*¹, das direkt mit der Fürsorge und dem Schutz der Familie verbunden ist. Bei der Zeremonie dieses Festes binden die Schwestern das *rākhī*, eine Art Amulett, um das Handgelenk ihrer Brüder, um sie vor bösen Einflüssen zu schützen und sie beten für langes Leben und Glück. Bei dieser Zeremonie erhalten die Schwestern im Gegenzug ein Geschenk. Der Ursprung dieser Zeremonie geht auf die hinduistische Mythologie zurück, in der Draupadi einen Zipfel ihres Sari abriss und ihn Krishna, der sich versehentlich verletzt hatte, um das Handgelenk band. Damit sollte das Blut verhindert oder gestoppt werden. So wurde ein Band zwischen ihnen geknüpft. Im Gegenzug versprach Krishna, Draupadi zu beschützen. Darüber hinaus ist das *Rakṣā Bandhan-Fest* ein jährlicher Ritus. Es symbolisiert den Schutz und die Fürsorge unter den Geschwistern und gab den Brüdern traditionell den Auftrag, die Verantwortung für die Fürsorge ihrer Schwestern zu übernehmen, um sie vor Schaden zu bewahren.

Sanskrit-Wörter für „Heilung“ sind:

- *Sama* = ausgeglichen; wenn etwas in seinem natürlichen, gesunden Zustand geschädigt wird, sollte es wieder ausgeglichen werden.
- *Svastha* = Gesundheit oder in seinem natürlichen Zustand sein.
- *Śān̄thi* = Ruhe, Gelassenheit, Frieden, Glückseligkeit und Komfort (Williams 1994).

Im *Āyurveda* steht der Begriff *svastha* für den Zustand der Gesundheit im Allgemeinen. Er bezieht sich in der Regel auf den „Zustand des Seins, in dem sich Körper, Geist, Seele und Sinne in einem glückseligen Gleichgewicht befinden“ (Yogapedia Dictionary 2020). Dementsprechend wird Gesundheit als das Wohlbefinden des physischen Körpers betrachtet, einschließlich der mentalen, emotionalen, spirituellen und energetischen Tendenzen. Heilung wird daher als Wiederherstellung der Gesundheit aus einer ganzheitlichen Perspektive betrachtet. Trotz dieses ganzheitlichen Ansatzes unterscheidet sich die Heilung von Krankheiten durch die Ärzte von der spirituellen Dimension der Heilung.

Das Sanskrit-Wort für „Wohlbefinden“ lautet normalerweise

- *Svasti*. Es steht auch für „Wohlfahrt“.

Wohlbefinden bedeutet ein Gefühl der Zufriedenheit mit dem Leben und ein inneres Gefühl des Friedens mit unserer Welt. Nach hinduistischem Verständnis führt die Meditation zu einem inneren Gefühl des Friedens und der Gelassenheit. Sie ermöglicht eine Art von Wohlbefinden, das tief in einem selbst liegt (Lovato 2019). Mehr noch als die Suche nach künstlichen Formen des Glücks wird den Hindus beigebracht, dass Wohlbefinden ein Gefühl der Zufriedenheit mit dem Leben, primär aber für ein

¹ Dieses Fest wird am Vollmondtag des Hindumonats *Śravana* (Juli-August) gefeiert.

Gefühl der Zielstrebigkeit ist (Menon 2012: 2; 4). Ein Beispiel dafür ist *Holi*, ein hinduistisches Fest am Vollmondtag, bei dem verheiratete Frauen ihr Glück und das Wohlbefinden aller Familienmitglieder feiern sollen. Ein weiterer Bestandteil des Wohlbefindens in der hinduistischen Tradition ist der Begriff des *Yoga*. Es wird davon ausgegangen, dass es dem Einzelnen Wohlbefinden verleiht und das Gefühl fördert, „ganz“ zu werden. ’

Konzepte des hinduistischen Denkens: Quellen und Praktiken

Das Verständnis von Sorge, Heilen und Wohlbefinden ist in den Hindu-Schriften und den kulturellen Traditionen Indiens verankert. Als eine der ältesten lebenden Weltreligionen hat der Hinduismus eine Vielzahl von Schriften. Ein Vorteil ist, dass sie alle einen Kanon mit offenem Ende haben.² Es sind die vier Veden sowie weitere Quellen: *Sūtras*, Epen, Gesetzestexte und Heilige Geschichte. Darüber hinaus werden die *Veden* auch von philosophischen Handbüchern und sektiererischen Schriften begleitet. Sie alle haben entweder primäre oder sekundäre Bedeutung, zusätzlich zu verschiedener anderer Literatur, die von Hindu-Anhängern studiert wird.

Viele der religiösen Ideale des Hinduismus haben ihre Wurzeln in den *Vedāṅgas* oder der Sūtra-Literatur, die sich direkt von den *Veden* ableitet. Die Ideale und Praktiken der Sorge, des Heilens und des Wohlbefindens im religiösen Denken der Hindus sind in den *Gṛhya-* und *Dharma-Sūtras* enthalten. Die ersteren befassen sich mit häuslichen Riten und die letztere mit den Vorschriften für das sozio-religiöse Leben. Diese verschiedenen Aspekte sind mit vielen anderen hinduistischen Überlegungen und Praktiken verwoben, wie *saṃskāras*, *puruṣārtha*, *pañcamahāyajña* und *varṇāśramadharmā*.

Sinnvolles Leben und Sterben: Übergangsriten der Hindus - saṃskāras

Die hinduistischen Sakramente oder Übergangsriten werden im Volksmund *saṃskāras* genannt (Pandey 2001; Antoine 1996c) und erstrecken sich über die gesamte Lebensspanne und das Jenseits (transzendente Dimension), angefangen von den pränatalen Zeremonien bis hin zur postmortalen Existenz eines Menschen. Drei wichtige pränatale Rituale³ gehören zur Betreuung der schwangeren Frau und des

² Nach traditionellem Verständnis werden die Hindu-Schriften in zwei Kategorien unterteilt. Primäre Schriften werden *Śruti* (wörtlich: "das Gehörte") genannt und beziehen sich auf die vier *Veden*: *Rg Veda*, *Yajur Veda*, *Sāma Veda* und *Atharva Veda*; diese sind unbestritten authentisch und maßgebend und wurden über einen Zeitraum von 1.500 Jahren, beginnend um 2000 v. Chr., verfasst. *Smṛti* (wörtlich: "das, woran man sich erinnert") bezieht sich auf die sekundären Schriften: *Itihāsas* (Epen), *Dharma Śāstras/Sūtras* (Gesetzbücher), *Purāṇas* (Heilige Geschichte), *Darśanas* (Handbücher der Philosophie) und *Āgamas/Tantras* (sektiererische Schriften); diese wurden ab etwa 500 v. Chr. für einen Zeitraum von weiteren 1.500 Jahren zusammengestellt. Die sekundären Schriften leiten ihre Autorität von den Vedas ab (Sarma 1996: 7).

³ Vorgeburtliche *saṃskāras* sind die Empfängnis (*garbhādhāna*), die männliche Fortpflanzung (*pūṃsavana*) und das Scheiteln der Haare (*sīmantonayana*) (Vgl. Pandey 2001: 396-398).

ungeborenen Kindes, um Gesundheit und Schutz vor dem Bösen zu gewährleisten, wie sie die alten Autoritäten festgelegt haben.

Die *samskāras* der frühen Kindheit⁴ oder des Säuglingsalters sind für das intellektuelle Wohlbefinden, die Langlebigkeit, die Sicherheit und sogar die Zierde des Kindes bestimmt. Die *samskāras* der Erziehung⁵ sichern die Karriere eines Individuums außerhalb des Hauses mit Grund- und Sekundarschulbildung, um sich auf die aktiven Pflichten eines Bürgers vorzubereiten. Das wichtigste Sakrament ist die Heiratszeremonie (*vivāha*), durch die Frauen und Männer sozio-religiöse und familiäre Pflichten erfüllen. Der Bestattungsritus (*antyeṣṭi*), das letzte Sakrament, berücksichtigt die Bedürfnisse der Toten und der Hinterbliebenen. Die Durchführung dieses Rituals drückt „erhabene Gefühle“ aus, die den Tod für den Verstorbenen erträglich machen und der Gemeinschaft helfen, das unvermeidliche Ereignis von Tod und Sterben anzunehmen.

Das menschliche Leben besteht aus einer kontinuierlichen Reihe von Ereignissen. In dieser Hinsicht bieten die Sakramente dem Einzelnen in der Gesellschaft die notwendige Fürsorge und den notwendigen Schutz. Diese Sakramente zielen darauf ab, die Persönlichkeit zu formen und unser Menschsein mit einem spezifischen religiösen Sinn zu verbinden. Daher der Begriff der Lebensabschnitte. Ihre Funktion besteht darin, dem Menschen zu helfen, Freude und Leid auszudrücken. Auf diese Weise fördern die Sakramente das Wohlbefinden des Einzelnen. Gleichzeitig tragen sie zur Entwicklung des Einzelnen als „vollwertiges soziales Wesen“ bei (Dandekar 1996: 142). Die *Samskāras* bieten somit eine umfassende Vorstellung davon, was gesundes Leben und persönliches Wohlbefinden in der traditionellen hinduistischen Gesellschaft bedeuten.⁶

All diese Übergangsriten sind in den *Grhya Sūtras*⁷ aufgezeichnet, in denen die häuslichen Rituale beschrieben und formuliert werden, die traditionell zu Hause durchgeführt wurden und bei denen die Priester kaum eine Rolle spielten. Aufgrund der Modernisierung der Bildung und des gesellschaftlichen Wertewandels schwindet jedoch die Bedeutung dieser häuslichen Riten. Selbst die Durchführung der *samskāras* hat ihre verbindende Rolle verloren und findet nur verstreut statt. Einige der Praktiken werden jedoch immer noch beibehalten, wie z. B. bei formellen Zeremonien mit dem Singen vedischer Hymnen und dem Darbringen von zeremoniellem Feuer sowie bei privaten Angelegenheiten, wenn keine religiöse Person beteiligt ist (Gengnagel und Hüsken, Hrsg. 2005). Tatsache ist, dass sich nur die orthodoxesten Hindu-Familien noch vollständig an diese *samskāras*-Vorschriften halten. Glücklicherweise sind die

⁴ *Jātakarman*, die Zeremonie der Namensgebung (*nāmakaraṇa*), das Ausführen des Kindes (*niṣkramaṇa*), das Füttern des Kindes mit fester Nahrung (*annaprāśana*), die Tonsur (*çūdākarāṇa*) und das Anbohren des Ohrs (*karṇavedha*) sind die *Samskāras* der Kindheit (Vgl. Pandey 2001: 398-402).

⁵ *Bildungssamskara* umfassen: Beginn des Studiums (*vidyārambha*), Einweihung (*upanayana*), Rasieren des Bartes (*keśānta*) und Heimkehr (*samāvartana*) (Vgl. Pandey 2001: 402-408).

⁶ Für einen umfassenden Überblick über *samskāras*, siehe: Hinduscriptures.com 2021.

⁷ Die *Grhya Sūtras* sind das Handbuch der häuslichen religiösen Riten, die hauptsächlich von den Hausfrauen und -männern ausgeführt werden, während die *Srauta Sūtras* die Handbücher der vedischen Rituale und Opfer sind, bei denen die Priester eine wichtige Rolle spielen.

meisten Hindus in der heutigen Gesellschaft trotz der Säkularisierungsprozesse immer noch sehr daran interessiert, einige dieser *saṃskāras* zu praktizieren, wie z. B. die Namensgebungszeremonie, das erste Füttern des Kindes, die Einführung in die Bildung, die Heiratszeremonie und die Beerdigungsriten. Diese Praktiken werden oft mit Hilfe eines Priesters ausgeführt, wenn auch nicht unbedingt im Tempel.

Wohlbefinden im Zusammenspiel von Individuum und Gesellschaft: „Ziele des menschlichen Lebens“ (Puruṣārtha)

Das Ideal von *puruṣārtha* (wörtlich: „Ziel“ oder „Ende“ des Menschen; Antoine 1996a: 155-156) ist, eine vierfache Verbindung zu dem Sinn des Lebens - zu *dharma*, *artha*, *kāma* und *mokṣa* - und zu der allgemeinen menschlichen Suche nach Sinn und Zweck herzustellen.

- *Dharma* als Lebensziel fordert den Einzelnen auf, tugendhaft, rechtschaffen sowie moralisch und ethisch verantwortlich im gesamten sozialen Bereich des Lebens zu sein.
- Bei *Artha* geht es um das Streben nach Reichtum und Wohlstand. Es ist das Mittel zum Leben und zur menschlichen Existenz.
- *Kāma* bezieht sich auf Vergnügen, den Genuss des Lebens. Es beinhaltet Fortpflanzung und damit den Fortbestand der Menschheit. Sowohl *artha* als auch *kāma*, d. h. Reichtum und Vergnügen, müssen in Übereinstimmung mit *dharma* sein.⁸
- *Mokṣa* bezeichnet die Befreiung, das höchste Ziel des Lebens im Hinduismus.

Im Idealfall erlangt ein Mensch, der Reichtum (*artha*) erwirbt und die Wünsche des Lebens (*kāma*) tugendhaften und rechtschaffenen (*dharma*) genießt und erfüllt, schließlich die Befreiung (*mokṣa*).

Traditionell werden diese vier Lebensziele während Phase des Lernens (*brahmachārī*) vermittelt und während der Zeit als Hausherr (*Gṛhastha*) praktisch umgesetzt.⁹ Alle diese Lebensziele sind Bestandteile von *puruṣārtha*. In diesem Sinne stellen sie eine Reihe von Zielen dar, die es im Leben zu erreichen gilt und die schließlich zu einem sinnvollen Leben führen. Ohne diese Ziele würde das Leben leer und bedeutungslos werden. Dies ist der Grund, warum das *Dharma* von *puruṣārtha* das Wohlergehen eines Individuums in der Gesellschaft bestimmt und Ganzheitlichkeit und Heilung im öffentlichen Bereich des Lebens (gesellschaftliche Heilung) fördert.

⁸ *Dharma* ist ein wichtiger Begriff in den indischen Religionen. Im Hinduismus bedeutet er "Pflicht", "Tugend", "Moral" und sogar "Religion". Er bezieht sich auch auf die Kraft, die das Universum und die Gesellschaft aufrechterhält. Jeder Mensch hat also sein eigenes *Dharma*, das als *sva-dharma* bekannt ist.

⁹ In der hinduistischen Lebensauffassung gibt es vier Stufen: Student (*brahmachārī*), Hausvater (*Gṛhastha*), Einsiedler (*Vānaprastha*) und Asket (*Sannyāsa*).

Sorge für Familienmitglieder, Mitmenschen und andere Wesen: Die fünf großen Opfer (Pañcamahājñas)

Von einem Hausherrn wird erwartet, dass er jeden Tag die folgenden fünf Pflichtopfer oder Pflichten ausführt: (a) *Brahma Yajña*, Ehrerbietung an Brahman, durch Lesen der Schriften; (b) *Pitṛ Yajña*, Ehrerbietung der Vorfahren, durch Darbringen von Wasser; (c) *Deva Yajña*, Ehrerbietung der Götter, durch Darbringen von Homa-Opfern; (d) *Bhūta Yajña*, Ehrerbietung der Elemente oder anderer Wesen, indem man Tiere und Vögel füttert, und (e) *Manuṣya Yajña*, Ehrerbietung der Menschen, indem man den Mitmenschen Gastfreundschaft gewährt (Antoine 1996b: 203). Sowohl *Bhūta Yajña* als auch *Manuṣya Yajña* stehen in direktem Zusammenhang mit der Verantwortung eines Menschen, für Mitmenschen, Tiere und andere Lebewesen zu sorgen. Sie zu vernachlässigen bedeutet, die große tägliche Pflicht nicht zu erfüllen, was die Hoffnung auf Befreiung oder *mokṣa* (das letzte Ziel des Lebens) zunichtemachen kann.

Nach Wilson Paluri (2020) bedeutet *Pitṛ Yajña* die „ehrfürchtige Bindung“ an Eltern und Ältere und insbesondere das „Wohlergehen“ des Familienlebens. Die Fürsorge für Eltern und Ältere ist im hinduistischen Familiensystem Tugend und Pflicht zugleich. „Möge die Mutter Gott für dich sein, möge der Vater Gott für dich sein ..., mögen die Gäste Gott für dich sein“¹⁰ ist das ideale Leben in der hinduistischen Tradition. Das Opfern von Nahrung an alle Wesen, *Bhūta Yajña*, reduziert die egomanischen Tendenzen im Menschen und kultiviert die Gewohnheit, den eigenen Besitz zum Wohl aller bedürftigen Lebewesen zu teilen (Dandekar 1996: 139). Diese mahājñas kann man in den traditionellen Hindu-Gesellschaften deutlich sehen. Sie geben der Fürsorge für Eltern und Ältere, der Würdigung von Gästen, der Gastfreundschaft für alle und dem Streben nach dem Wohlergehen aller Menschen hohe Bedeutung ein.

Problematische Aspekte

Die Beschreibung der Fürsorge, Heilung und des Wohlbefindens im hinduistischen Denken und in der traditionellen Umsetzung wäre unvollständig, ohne auf ihre Grenzen hinzuweisen. Die meisten der traditionellen praktischen Vollzüge sind männlich und auf die obere Kaste ausgerichtet. Die Personen aus den marginalisierten so genannten unteren Kasten sind von den vedischen Praktiken ausgeschlossen, da sie sich mit einer „niederen Religion“ begnügen mussten. Der frühen vedischen Religion wird nachgesagt, dass sie einfach, aber tiefgründig ist und die gesellschaftliche und geschlechtliche Gleichheit hochhält. Im Laufe ihrer Geschichte brachte sie hierarchische Strukturen und Ungleichheiten hervor, die den Interessen der wohlhabenden Gemeinschaften entsprachen. Frauen und Ureinwohner sind die am meisten ausgebeuteten Opfer eines solchen diskriminierenden Prozesses (Devi 2000:15). Zweifellos nahm

¹⁰ "Mātrdevo bhavah, pitṛdevo bhavah..., adhitidevo bhavah. " (Taittiriya Upanisad I. 11.2., vgl. <https://www.hinduwebsite.com/taittiriya-upanishad.asp>).

die hinduistische Gesellschaft hierarchische und patriarchalische Strukturen an, aber man kann sehen, dass Einzelne aus marginalisierten Gruppen und von Frauen in der Geschichte eine gewisse Bedeutung bekamen (Krishnan 2020a). Heute sind hinduistische Gesellschaften jedoch nicht statisch, sondern gesellschaftlichen Veränderungsprozessen ausgesetzt, die sich auch auf den dynamischen Einfluss von Frauen und indigenen Einwohnern in Religion und Gesellschaft auswirken.

Fürsorge, Heilung und Wohlbefinden im zeitgenössischen Hinduismus

Der Hinduismus und die Hindu-Gesellschaften haben aufgrund soziopolitischer und religiöser Einflüsse Veränderungen und Entwicklungen durchlaufen. Doch die Ideale der hinduistischen *saṃskāras*, *puruṣārtha* und *pañcamahāyajñas* wurden von den Anhängern nicht nur in der Vergangenheit praktiziert, sondern viele dieser Lehren und religiösen Praktiken werden jetzt neu interpretiert und an die Erfordernisse der sich verändernden Zeiten angepasst.

Erneuerung von Fürsorge, Heilung und Wohlbefinden im „Renaissance-Hinduismus“

Trotz aller Ideale von Fürsorge und Wohlstand lebt ein großer Teil der indischen Bevölkerung unter erbärmlichen Bedingungen. Die hierarchische Gesellschaft, wie sie sich durch das Kastensystem herausgebildet hat, behält nur den oberen *Varnas/Kasten* Privilegien vor und verweigert den unterprivilegierten Dalits, den indigenen Völkern und den *Adivasi* Indiens ihre Rechte. Im Laufe seiner Geschichte wurde der Hinduismus unter dem Einfluss des brahmanischen Systems zu einer rituellen und weltfremden spirituellen Abgelegenheit reduziert. Durch den Einfluss der englischen Bildung, die Einführung der modernen Wissenschaft, orientalistische Gelehrte und die Aktivitäten der christlichen Missionare wurde die Vitalität des Hinduismus jedoch wiederbelebt, was zur Entstehung eines neuen lebendigen Hinduismus führte (Sarma 2000: 60-63). Diese Entwicklungen des neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts regten die Anhänger des Hinduismus dazu an, ihren Blick vom Jenseits auf das irdische Leben zu richten. So konzentrierte sich die vorherrschende traditionelle Vedānta-Philosophie jahrhundertlang ausschließlich auf die Beziehung des Einzelnen zu Gott bzw. zur letztendlichen Wirklichkeit, wobei der Schwerpunkt einseitig auf dem Dienst an Gott allein lag. Doch die Renaissance brachte lebendige Neo-Vedānta- und Guru-Bewegungen hervor, die der Menschheit helfen, die angeborene Göttlichkeit in jedem Menschen zu erkennen, und die den Gedanken des „Dienstes an der Menschheit als Dienst an Gott“ betonen.

Der wiederauflebende Hinduismus (Sarma 1966) ebnete den Weg für die Entwicklung zahlreicher neohinduistischer Organisationen und Guru-Bewegungen, die sich in der ganzen Welt verbreiteten. Der traditionelle, ethnische Hinduismus des

Subkontinents entwickelte sich langsam zu einem globalen Glauben, der Anhänger aus der ganzen Welt anzieht. Sie engagieren sich in philanthropischen Aktivitäten für Pflege, Heilung und Wohlergehen der Menschen, einschließlich der schwachen Teile der indischen Gesellschaft.

Einige dieser neo-hinduistischen Organisationen sind:

- Die *Sri-Ramakrishna-Mission*, gegründet von Swami Vivekananda (Sarma 2000: 143-145; 155-156).
- Die *Sri Sathya Sai International Organisation*, gegründet von Sri Sathya Sai Baba (Sri Sathya 2021).
- *Brahma Kumaris*, eine von Frauen geführte spirituelle Organisation, die von *Prajapita Brahma Baba* gegründet wurde.
- Weitere von *Mata Amritanandamayi* gegründete pädagogische und philanthropische Einrichtungen.

Diese Organisationen gehören zu den vielen neohinduistischen Bewegungen, die derzeit in den Diensten der Menschheit tätig sind und die alle geschlechtlichen, ethnischen und nationalen Grenzen überschreiten. Bildungseinrichtungen,¹¹ gut ausgestattete Krankenhäuser,¹² Hilfsaktionen bei Naturkatastrophen, Stipendien- und Ernährungsprogramme und verschiedene andere philanthropische Aktivitäten, die von diesen neu entstandenen Hindu-Organisationen durchgeführt werden, sind Zeugnisse der Förderung und Humanisierung von Fürsorge, Heilung und Wohlbefinden.

Götter und Göttinnen als Quelle der Heilung und des Wohlbefindens

Der Hinduismus kennt zahlreiche Götter und Göttinnen, die die Menschen begleiten. Im klassischen Hinduismus gibt es eine „Höchste Wirklichkeit“, das *Brahman*, und viele volkstümliche Gottheiten, die als *Trimurthi* bekannt sind (die „Hindu-Triade“ aus *Brahma*, dem Schöpfer, *Viṣṇu*, dem Erhalter, und *Maheshvara* oder *Śiva*, dem Zerstörer), und verschiedene andere Formen von sektiererischen Gottheiten - *Viṣṇu*, *Śiva* und *Śakti*. Im populären Hinduismus wenden sich die Menschen an ihre „Lieblingsgottheiten“ (*Iṣṭa Devata*), auch bekannt als „Familiengott“ (*Kula Devata*), wenn sie in Not sind. Man wendet sich an *Mahālakṣmi* oder *Lakṣmi* als Göttin des Reichtums und des Wohlstands, an *Saraswatī* als Göttin des Wissens und *Ganesh* als Gott des Neuanfangs und der Fähigkeit, Hindernisse zu beseitigen.

Trotz moderner Bildung und etablierter medizinischer Einrichtungen in der heutigen Zeit des sozialen Wandels ist der Hindu-Geist immer noch darauf eingestellt, bei Krankheit und anderen Beschwerden göttliche Gunst zu suchen. Von allen vedischen und nicht-vedischen Gottheiten im Hinduismus wird der Herr *Śiva* als *Vaidyanāth*

¹¹ Zum Beispiel das Ramakrishna Institute of Culture in Kolkata und das Ramakrishna Mission Vivekananda College in Chennai.

¹² Das Sri Ramakrishna Math Charitable Hospital in Tamil Nadu, das Shri Sathya Sai Medical College and Research Institute in Tamil Nadu und das Amrita Institute of Medical Science in Kochi sind nur einige der vielen religiösen und karitativen Hindu-Krankenhäuser, die Gesundheitsdienste in Indien anbieten.

(der Heiler von allem) und *Mrityunjaya* (Bezwinger des Todes) angerufen. Im populären Hinduismus wird eine der Muttergöttinnen - *Mariamman* in Südindien - für Heilung angerufen. *Shitalamata* (wörtlich: „Mutter, die kühlt“) wird in den nördlichen Teilen Indiens als Göttin mit heilenden Kräften verehrt, insbesondere bei Fieber, Windpocken, Pocken, Masern, Wunden und Cholera. Man glaubt, dass sie einen Krug mit Heilwasser bei sich trägt, um die Krankheiten zu heilen. Viele solcher Gottheiten, die in verschiedenen Teilen Indiens Krankheiten heilen, werden von den Dorfbewohnern im Falle eines Leidens gerne aufgesucht, noch bevor sie zu einem Arzt gehen. Dies ist eine gängige Praxis, da viele Hindus immer noch glauben, dass Magie, ein böser Blick, Flüche oder sogar das Schicksal (*Karma*) Krankheiten verursachen. Daher greifen sie auf *Pujas*, *Mantras* und andere göttliche Interventionen zurück, anstatt zuerst eine klinische Behandlung zu suchen (Sharma 2002: 3).

Ayurveda – die Wissenschaft des Lebens: Ein ganzheitlicher Ansatz für Heilung und menschliches Wohlergehen

„Lass mich hundert Herbste sehen, lass mich hundert Herbste leben“,¹³ lautet der Satz über ein langes Leben und die Gesundheit im *Atharva Veda* (Griffith ed. 1899: 292). Die Heiltradition in Indien hat ihren Ursprung im *Atharva Veda* und wurde während der buddhistischen Ära weiterentwickelt. Ihren Höhepunkt erreichte sie in der *Çaraka*-Periode mit der Betonung des *Āyurveda*.

Die Heiltradition im Hinduismus umfasst fünf Komponenten: Patient, Arzt, heilige Gesänge, Rituale oder Verfahren und medikamentöse Behandlung. Während der buddhistischen Ära nahm die Rolle des heiligen Gesangs allmählich ab und wurde im Laufe der Jahrhunderte als medizinische Praxis kaum ausgeübt (Valiathan 2015: 109). Der *Atharvaveda* befasst sich hauptsächlich mit Heilmitteln und Zaubersprüchen,¹⁴ die das eigene Wohlergehen fördern, während sie den Feinden Unheil zufügen (Dasgupta 1975: 280-281). Als heiliger Text hat der *Atharvaveda* das *Āyurveda* hervorgebracht, wörtlich „die Wissenschaft des Lebens“.

Die Verbindung zwischen dem *Atharvaveda* und dem *Āyurveda* beruht weitgehend darauf, dass sich beide mit der Heilung von Krankheiten befassen. *Atharvaveda* mit seinem religiösen Hintergrund wird nachgesagt, die durch Sünden und Übertretungen verursachten Krankheiten durch Buße (*prāyaś-çitta*) zu heilen, während *Āyurveda* die Krankheiten, die durch ungesunde Nahrung entstehen, medizinisch heilt. *Çaraka*¹⁵ (das das Wort *Āyurveda* im Sinne von „Wissenschaft vom Leben“ verwendet) betrachtet Medizin (*bhesaja*) als Buße (Dasgupta 1975: 273-277).

¹³ "Paśyem śaradah śatam, Jivet śaradah śatam."

¹⁴ Zauber wird als besser angesehen als Hunderte und Tausende von Heilkräutern. Vgl. *Atharvaveda* 2.9.3; 6.45.2. <https://www.hinduscriptures.in/hindu-scriptures/introduction-of-scriptures/intro-of-veda/atharva-veda-ein-überblick-teil-2>.

¹⁵ Bekannt als Autor der *Caraka Samhita* mit acht Büchern, dem Grundlagentext des *Āyurveda*.

In der heutigen Gesellschaft ist *Āyurveda* jedoch als ein spezieller Wissenszweig des Lebens anerkannt, der sich mit Körper und Geist und ganzheitlichem Wohlbefinden befasst. Der Begriff *āyurveda* ist von zwei Sanskrit-Wörtern abgeleitet: *Āyus* (Leben) und *Veda* (Wissen oder Wissenschaft). *Āyus* bezieht sich auf das gesamte Leben in all seinen Zuständen und besteht aus Glück (*sukha*), Leid (*duhkha*), Gutem (*hita*) und Schlechtem (*ahita*). Frei von körperlichen und geistigen Krankheiten zu sein und mit Kraft, Stärke, Energie und Vitalität sowie Genuss und Erfolg beschenkt zu werden, zeigt ein Leben voller Glück (*Sukhmāyuh*) (Roy 1986: 152-153).

Um Wohlbefinden und Gesundheit zu erhalten, befürwortet *Āyurveda* tägliche und jahreszeitliche Übungen (*dinacharya* und *ritucharya*), eine gesunde Ernährung, Bewegung und gutes Verhalten (Tiwari und Pandey 2013: 288-292). Es konzentriert sich darauf, die Beziehung des Körpers zum gesamten Kosmos wiederherzustellen. Es befasst sich mit der Disharmonie im Gleichgewicht der lebenswichtigen Körpersäfte wie Luft oder Wind (*vāta*),¹⁶ Galle (*pitta*)¹⁷ und Schleim (*kapha*)¹⁸. Disharmonie kann zu Krankheit führen, aber ihre Wiederherstellung führt zu Gesundheit und körperlichem Wohlbefinden. Therapeutische Maßnahmen wie Chirurgie, die Verwendung von Heilpflanzen und Meditation sind Teil des *Āyurveda* (Ketchell et al. 2013). Medizin wird verabreicht, um „die Beseitigung der Todesursache, die Verleihung eines langen Lebens, die Reinigung von Gedanken und Handlungen, die Beseitigung der Ursache von Krankheiten und die Sicherheit des Wohlbefindens von Körper und Seele“ zu erwirken (Gautamananda 2019: 2).

Yoga: Der Weg zum geistigen Wohlbefinden

Das Sanskrit-Wort *Yoga* bedeutet wörtlich „verbinden“ oder „zusammenfügen“. Es bezieht sich auf die Mittel oder Techniken, das Bewusstsein zu wandeln und *mokṣa* (Befreiung) von *samsāra* (Wiedergeburt) zu erlangen. Der Geist schwankt immer, aber *Yoga* hilft, sich zu konzentrieren und den höheren Zustand des Bewusstseins zu erfahren (Bowker ed. 1997: 1058). Das *Yoga Sūtra* von *Patāñjali* schlägt acht Schritte des *Yoga* (*aṣṭāṅgayoga*) vor, nämlich: Selbstbeherrschung (*yama*), Achtsamkeit (*niyama*), Körperhaltung (*āsana*), Kontrolle des Atems (*prāṇayama*), Zurückhaltung (*pratyāhar*), Beruhigung des Geistes (*dhāraṇa*), Meditation (*dhyaṇa*) und tiefe Meditation (*Samādhi*). Alle diese Schritte haben entweder direkt oder indirekt mit körperlichem oder geistigem Wohlbefinden zu tun.

Im allgemeinen Sprachgebrauch bedeutet *Yoga* „Disziplin“. Der Begriff *Yoga* bezieht sich zum einen auf eine Denkschule, die im alten Indien entstand, und zum

¹⁶ *Vāta*, das mit Bewegungen verbunden ist, regelt die Atmung, das Blinzeln der Augen, den Puls des Herzens usw.

¹⁷ *Pitta*, das mit dem Stoffwechselsystem des Körpers verbunden ist, regelt die Ernährung, die Körpertemperatur, die Verdauung usw.

¹⁸ *Kapha*, das mit der Wasserversorgung der Körperteile verbunden ist, ist die Energie, die die Struktur des Körpers, d. h. Knochen und Muskeln, bildet.

anderen auf ein System geistiger und körperlicher Übungen, das von dieser Schule entwickelt wurde. Viele Menschen praktizieren *Yoga* als eine Übung, um ihre Gesundheit zu verbessern und ihren Geist zu beruhigen (World Book Encyclopedia 1981: 470-471). In der Tat ist *Yoga* eine spirituelle, mentale und körperliche Disziplin oder Praxis.¹⁹ Verschiedene Arten von *Yoga* werden praktiziert, um ein Leben in Harmonie zu führen und geistiges und spirituelles Glück zu erreichen (Ketchell et al. 2013).

Yoga ist ein wesentlicher Bestandteil der Heilung, der Spiritualität und der Meditation; daher wird seine Praxis als Förderung des menschlichen Wohlbefindens betrachtet. Durch *Yoga* kann man den Geist als zentrale Quelle der Konzentration disziplinieren und kontrollieren. Auch wenn *Yoga* die körperliche Krankheit nicht heilen kann, so soll es doch den Geist heilen. Es gibt verschiedene Arten von *Yoga*: *Hatha-Yoga*, das sich auf Atmung und Meditation konzentriert, um Stress abzubauen; *rāja-Yoga*, das sich auf Meditation und Selbstverwirklichung konzentriert und zur Entwicklung des Bewusstseins führt, und *Tantra-Yoga*, das das Bewusstsein von allen Beschränkungen befreit. Alle diese Formen des *Yogas* hängen mit geistiger Heilung und menschlichem Wohlbefinden zusammen.²⁰

Die Pflege alter Menschen: Hinduistische Familienpflege und eine gerotranszendente Sicht auf das Leben

Traditionell werden alte Menschen und Angehörige bei Bedarf in Hindufamilien zu Hause gepflegt. In dieser Hinsicht kann *Āśramadharmā* als eines der wesentlichen Merkmale der Fürsorge für die Alten angesehen werden. Ein gerontologisches Ergebnis zu den „*Pitamaha Sadans*“ der *Chinmaya Mission*²¹ weist auf „Religiosität und Spiritualität als Schutz und Wohlbefinden ... für ältere Erwachsene“ hin (Pandya 2016: 15). Auch bei dem raschen demografischen und epidemiologischen Wandel im heutigen Indien bleibt die Tradition der häuslichen Fürsorge jedoch kulturell verankert (Ketchell et al. 2020).

Nach dem *āśrama*-Schema durchlaufen Individuen aus der oberen Kaste die folgenden vier Lebensphasen: Die Zeit der Ausbildung (*Brahmachārya*); die Zeit als Hausherr (*Grhastha*); die Zeit des Rückzugs als Einsiedler- oder Waldbewohner (*Vānaprastha*); die Zeit der Askese und der Entsagung (*Sannyāsa*). Diese vier Lebensstadien sind auf das letzte Ziel im Leben ausgerichtet, nämlich *mokṣa* oder Befreiung. S.C. Tiwari und Nisha M. Pandey kommentieren dies wie folgt: „Das

¹⁹ Der 21. Juni ist der längste Tag des Jahres und hat daher in verschiedenen Teilen der Welt eine besondere Bedeutung. Er wurde von den Vereinten Nationen zum Internationalen Tag des Yoga erklärt. Der erste Internationale Tag des Yoga wurde 2015 begangen.

²⁰ Pathshala 2020. Der Begründer der "Kunst des Lebens", Sri Sri Ravi Sankar, und Baba Ramdev sind die beiden bekanntesten lebenden *Yogagurus* in Indien mit Anhängern aus der ganzen Welt.

²¹ Die *Chinmaya Mission* wurde 1953 von Swami Chinmayananda gegründet. Alterseinrichtungen wie *Pitamaha Sadans*, bieten Wohnrichtungen und Annehmlichkeiten für ältere Erwachsene. Dieses Projekt begann 1995 in Allahabad durch die *Chinmaya Mission*.

Ashram-Schema ist als eine Lebensweise konzipiert, die am besten zur Erfüllung dessen führt, was als die vollste und effizienteste Umsetzung der individuellen, sozialen und wirtschaftlichen Ordnung als Ganzes gilt“ (Tiwari und Pandey 2013).

Innerhalb dieses āśrama-Schemas sind *vānaprastha* und *sannyāsa* direkt mit dem Alter verbunden. Beide sind Phasen der Entsagung und des Loslassens. Das *Vānaprasthāśrama* entwickelte sich im Gegensatz zu den Lehren von Buddha und Mahavira, die völlige Entsagung und Ehelosigkeit verkündeten. Diese sehr radikale Form, sich nicht zu binden, bedrohte den Kern des Familienlebens. Daher wurde das āśrama-System eingeführt, um häusliche Fürsorge beizubehalten, die durch den Einfluss von Buddhismus und Jainismus mit ihrer Betonung der „Freiheit im Wald“ gefährdet war (Premsagar 1994: 16). In diesem Zusammenhang ist es wichtig zu erwähnen, dass *sannyāsa* als völlige Entsagung angeblich gegen den eigentlichen Grundsatz einer hinduistischen Lebensweise und gegen häusliche Fürsorge verstößt. In der Tat gehört diese Tendenz aber ursprünglich zu śramaṇa. Die sogenannten²² Brahmanischen Weisen haben die Haltung der „Heimatlosigkeit“ oder der „asketischen Loslösung“ als letzte Lebensstufe von *gṛhastha* angeregt. Sie hat nicht in *sannyāsa* ihren Ursprung (Datta 2001: 583).

Eine gero-transzendente Sicht auf das Leben (das Āśrama-Schema)

Das Wesentliche von Gero-Transzendenz im Hinduismus wird im *vānaprastha-sannyāsa* āśrama-Schema erklärt (Krishnan 2020b). Samta P. Pandya stellt fest: "Lars Tomstams Konzept der Gero-Transzendenz teilt Kernkomponenten mit den letzten beiden Stadien der vier Stufen des hinduistischen Modells der Lebensspanne..." (Pandya 2016:2). Alle drei Dimensionen - das Selbst, das Soziale und das Kosmische - sind auf die eine oder andere Weise in den letzten beiden Stufen des Lebens, wie sie das āśrama-Schema vorschreibt, vorhanden. Während der Begriff des *gṛhastha* auf eine materialistische Lebensauffassung hinweist, umfasst eine *vānaprastha*- oder *sannyāsa*-Betonung eine eher kosmische und transzendente Lebensauffassung, wie sie sich im Begriff der Gero-Transzendenz darstellt. Die Einsamkeit, nach der sich das Individuum in der Gero-Transzendenz sehnt, wird in den *vānaprastha-sannyāsa*-Stufen erfüllt, so wie es das āśrama-Schema vorschreibt. Die Einsamkeit des Waldes im *vānaprasthāśrama* hilft dem Menschen, der Hektik des weltlichen Lebens zu entfliehen, um sich Gelegenheiten zu schaffen, mit Meditation die höheren Werte des Lebens zu erlangen. Idealerweise hat dieses Stadium eine größere Bedeutung, da es dem Endstadium (Tod und Sterben) und *mokṣa* (Befreiung) nahe ist.

Das *vānaprastha*-Stadium weist darauf hin, dass man nicht auf die säkularen Anforderungen der Gesellschaft mit ihrer Betonung von Produktivität und Wohlstand reduziert werden kann (Radhakrishnan 2009:63). Der Zweck von *sannyāsa* ist es, einen Zustand spiritueller Freiheit zu erlangen und steht damit im Gegensatz zu den Bedürfnissen einer Wohlstandsgesellschaft. Arulsamy stellt fest: "Diese Stufe weist

²² Die Śramaṇa-Bewegung, aus der der Jainismus und der Buddhismus hervorgingen, war eine uralte religiöse Entwicklung, die parallel, aber getrennt von der vedischen Hindu-Tradition existierte.

darauf hin, dass das menschliche Leben eine tiefere Bedeutung hat, dass es nicht damit zu Ende ist, nur geboren zu werden, aufzuwachsen, zu heiraten, den Lebensunterhalt zu verdienen, eine Familie zu gründen, sie zu unterstützen und zu vergehen" (Arul-samy 2000:10). Die Selbstfindung ist vielmehr grundlegend für das Erreichen von Sinnhaftigkeit. Radhakrishnan argumentiert, dass Selbstwerdung nicht nur die Freiheit von der Bindung an die Welt, sondern eine neue Verbindung zum täglichen Leben bedeutet, obwohl das einzige Ziel eines *sannyāsin* darin besteht, spirituelle Freiheit zu erlangen. Denn dann ist ein Individuum einerseits frei von der Gier nach Reichtum oder Ruhm, andererseits wird man nicht durch Erfolg ermutigt oder durch Misserfolg enttäuscht (Radhakrishnan 2009:64).

Laut Samta P. Pandya bietet der Hinduismus mit seiner Betonung des transzendenten Bereichs des Lebens ein reiches spirituelles Erbe auch zum Thema Alter. Denn er fördert die Idee der Gero-Transzendenz (Pandya 2016: 2). Durch den *āśrama*-Ansatz wird ein Mensch trotz körperlichen Verfalls spiritueller (Tiwari und Pandey 2013). Nach Shrinivas Tilak ist das Alter keine Periode des totalen Rückzugs, sondern eine Zeit der Differenzierung, da man so lebt, dass man zu einer tieferen Ebene des spirituellen Wachstums gelangen kann. Befreiung ist dann auch die Kunst, die Angelegenheiten der Welt hinter sich zu lassen (Tilak 1989): „Ein sinnvolles Leben zu führen und die Kunst zu beherrschen, die Welt am Ende gnädig zu verlassen“ (Rajan 2001: 9).²³ Dies ist der Grund, warum *vānaprastha-sannyāsa āśrama* eine sinnvolle Würdigung des Alters vorschlägt (die Śruti-Smṛti-Tradition in Indien).

Die zeitgenössische Bedeutung des Āśrama-Schemas

Eines der Hauptmerkmale des religiösen Denkens im Hinduismus ist sein Geist der Anpassungsfähigkeit. Die moderne und zeitgenössische kosmopolitischen Mittelklasse in Indien nimmt an neuen sozialen Formen des Alterns teil. Zum Beispiel wird das Leben in einem Altersheim als eine Variante des *vānaprasthāśrama* für ältere Menschen wahrgenommen. Allerdings, so Sarah Lamb, verstehen viele in Indien das Leben im Altersheim ausdrücklich als eine Form des „Aufenthalts im Wald“, wie es die *vānaprastha*-Lebensphase (das Lösen von familiären und weltlichen Bindungen, um spirituelle Verwirklichung zu verfolgen) vorgibt (Lamb 2007: 57).

Sarah Lamb behauptet in einem ethnographischen Forschungsprojekt, das in neunundzwanzig Heimen für ältere Erwachsene in Kalkutta durchgeführt wurde, dass die Mehrheit der Heime immer noch das Konzept des „spirituellen Waldlebens“ und des *Seva* oder Dienstes in ihr Grundverständnis aufnehmen. Eines der Altenheime formulierte seine Grundsätze folgendermaßen: „Ein Leben abseits des Lärms der Familie zu bieten, das in Solidarität und religiösen Tätigkeiten verbracht wird, ein Ort, um *vānaprastha āśrama* zu folgen“ (Lamb 2007: 57) (die Phase des 'Wohnens im Wald'). In einer sich verändernden Welt bieten viele solcher Heime eine neue Identität und fördern eine neue Persönlichkeit, besonders für Frauen, die sich von der

²³ Es wird gesagt, dass ein alter Mensch, um in Würde leben zu können, "neue Ziele oder neue Lebensmuster" benötigt (Hall 1985: 70).

generationenübergreifenden Familie unterscheiden wollen, in der Abhängigkeiten und geschlechtsspezifische Beziehungen noch immer aufrechterhalten werden. Diese Heime kultivieren oft unabhängige und gleichheitliche Lebensweisen für alte Menschen und überschreiten damit die Grenzen der traditionellen Fürsorge in den Familien (Lamb 2007: 57).

Eine weitere soziologische Studie von Samta P. Pandya über die Mehrheit der Bewohner des *Pitamaha Sadans*, eines von der *Chimmaya Mission* betriebenen Altersheims, kommt zu folgendem Ergebnis: „Altern war eine Gemütsverfassung, die man ändern konnte ... und der Tod war ein Prozess, der zur Gottesnähe führte“ (Pandya 2016: 1). Das *Āśrama*-Schema des Lebens wird also von der hinduistischen Auffassung angenommen und an das sich entwickelnde und verändernde Leben in der heutigen Gesellschaft angepasst.

Heute engagieren sich viele Hindu-Organisationen, um alten Menschen zu helfen, körperliche Herausforderungen und psychische Probleme zu bewältigen, die mit dem Älterwerden verbunden sind. Obwohl die generationenübergreifende gemeinsame Familie in Indien nach wie vor der wichtigste Ort für den Aufenthalt und die Pflege älterer Menschen ist, übernehmen der Staat und private Institutionen sowie viele Einzelpersonen immer mehr Verantwortung für die Betreuung alter Menschen (Lamb 2005: 80). Die Pflege alter Menschen wird als „grundlegender Teil eines gegenseitigen Zyklus zwischen den Generationen und als eine Form der moralischen religiösen Pflicht oder des *Dharma*“ (Lamb 2019: 1) wahrgenommen. Im heutigen Indien kann man einen sprunghaften Anstieg von Menschen in Altenheimen beobachten, die nicht traditionell auf Familien ausgerichtet sind. Sarah Lamb beobachtet: „Viele Altersheime positionieren sich als moderne Stätten, die den älteren Menschen von heute *Seva* (respektvolle Fürsorge) und einen Lebensstil in den Wäldern anbieten“ (Lamb 2019: 2).

Wenn Spiritualität im Altern durch das *āśrama*-Schema und den Begriff der Gero-Transzendenz wichtig wird, um mit den Problemen von alten Menschen umzugehen, kann man behaupten, dass Religion immer noch einen Einfluss auf die Qualität der Altenfürsorge hat. Sie hat „sowohl eine palliative als auch eine präventive Wirkung für ältere Erwachsene“ (Kimble et.al. 1995: 5). Da Indien für seinen Reichtum an Religiosität und Spiritualität bekannt ist und die spirituellen Ressourcen nutzt, wie sie etwa durch das *vānaprastha-sannyāsa*-Schema des Lebens gefördert werden, besteht die Herausforderung darin, einen Prozess des würdevollen Alterns einzuführen und weiterzuentwickeln. In dieser Hinsicht spielt die Perspektive der Gero-Transzendenz eine zentrale Rolle. Sie kann als „eine Verschiebung von einer materialistischen und pragmatischen Weltsicht hin zu einer eher kosmischen und transzendenten“ (Braam et.al. 2006: 121) definiert werden.

Abschließende Bemerkungen

Von Natur aus bietet der Hinduismus als Lebensweise mit seinen Lehren und praktischen Vollzügen eine sehr reiche Tradition in Bezug auf Fürsorge, Heilung und Wohlbefinden aller Lebewesen. In der Praxis des hinduistischen *Saṃskāras* ist Fürsorge für den Einzelnen sogar vor der Geburt bis jenseits des Todes verankert. Gesellschaftliches Wohlergehen heißt *puruṣārtha* mit seiner Betonung von *dharma* und der Herausforderung, *artha* und *kāma* zu erfüllen. In ähnlicher Weise sind Fürsorge und Wohlergehen, nicht nur für Menschen, sondern auch für alle Wesen auf der Erde, in den *pañcamahāyajñas* einbezogen. Der Fokus des Hinduismus auf Heilung spiegelt sich deutlich im *Āyurveda* wider, insbesondere in seiner Sicht auf ganzheitliche Heilung, wie sie in der Praxis des *Yoga* zum Ausdruck kommt.

Obwohl die Familie immer noch als das traditionelle Unterstützungssystem für Pflege und Wohlergehen alter Menschen angesehen wird, gibt es in Indien Prozesse des Wandels. Dennoch beweist die traditionelle Abhängigkeit von den Lieblings- und spezifischen Gottheiten für die Sorge bei Krankheit und in Krisen, dass der Hinduismus immer noch einen starken Einfluss auf seine Anhänger hat. Durch seine Anpassungsfähigkeit entwickelt sich der Hinduismus weiter, um sich der sich verändernden Welt mit all ihren Herausforderungen zu stellen. Der neu erwachte Hinduismus mit den neo-hinduistischen Bewegungen und Organisationen ist auf den „Dienst an der Menschheit als Dienst an Gott“ ausgerichtet. Dieser Fokus beweist seine Effizienz auch in Zeiten der Modernisierung. Die Betreuung von alten Menschen in Altersheimen wird hochgeschätzt. Diese Orte werden als Räume für ein würdevolles Altwerden angesehen. In dieser Hinsicht spielt der Gedanke der Gero-Transzendenz eine positive und zentrale Rolle in der indischen Gesellschaft. Man kann daher sagen und feststellen, dass Fürsorge, Heilung und Wohlbefinden nicht der Vergangenheit angehören, sondern in der hinduistischen Tradition trotz neuer Anforderungen, die aus der heutigen Zeit der Modernisierung und Globalisierung hervorgehen, weiterhin bestehen.

Literatur

- Antoine, R. 1996a. „Hindu Ethics: 1. General Ethics.“ In *Religious Hinduism*, edited by R. DeSmet and J. Neuner, pp. 149-158. Mumbai: St. Pauls.
- Antoine, R. 1996b. „Rituals and Worship“. In *Religious Hinduism*, edited by R. DeSmet and J. Neuner, pp. 200-209. Mumbai: St. Pauls.
- Antoine, R. 1996c. „The Hindu Saṃskāras.“ In *Religious Hinduism*, edited by R. DeSmet and J. Neuner, pp. 210-219. Mumbai: St. Pauls.
- Arulsamy, S. 2000. *Religion for a New Society*. Delhi: ISPCK.
- Bowker, John. (ed.) 1997. *The Oxford Dictionary of World Religions*. Oxford: Oxford University Press.
- Braam, Arjan W., et al. 2006. „Cosmic Transcendence and Framework of Meaning in Life: Patterns Among Older Adults in The Netherlands.“ *The Journals of Gerontology - Series B* 61(3), pp. 121-128. DOI: 10.1093/geronb/61.3.S121.
- Capistrant, B.D., et al. 2015. „Culture and Caregiving for Older Adults in India: A Qualitative Study.“ *The Gerontologist* 5(2), p.112. DOI: 10.1093/geront/gnv504.06.

- Chaudhuri, Nirad C. 2012. *Hinduism: A Religion to Live By* [1st edition 1979]. New Delhi: Oxford University Press.
- Dandekar, R.N. 1996. „The Role of Man in Hinduism.” In *The Religion of the Hindus*, edited by Kenneth Morgan [first published 1953], pp. 117-153. Delhi: Motilal Banarsidas.
- Dasgupta, Surendranath. 1975. *A History of Indian Philosophy*, Vol. II [Cambridge Edition 1922], Delhi: Motilal Banarsidas.
- Datta, Sukumar. 2001. „Monasticism in India.” In *The Cultural Heritage of India*, Vol. II, pp. 582-593. Calcutta: The Ramakrishna Mission Institute of Culture.
- Devi, K.Uma. 2000. *Women’s Equality in India: A Myth or Reality?* New Delhi: Discovering Publishing House.
- Gautamananda, Swami. 2019. „Holistic Health.” In *Healthy Mind, Healthy Body: New Thoughts on Health* [first published 1997] Chennai: Sri Ramakrishna Math, pp. 1-8.
- Gengnagel, Jörg and Ute Hüskén (eds.) 2005. *Words and Deeds: Hindu and Buddhist Rituals in South Asia*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Griffith R. T. (ed.) 1899. *The Texts of the White Yajurveda*. <https://www.sacred-texts.com/hin/wyv/index.htm> (accessed 13 Sept 2020).
- Griswold, Harvey De Witt. 1996. *Insights into Modern Hinduism*. New Delhi: Aryan Books International.
- Hall, C. Margaret. 1985. „Religion and Aging.” *Journal of Religion and Health* 24(1), pp. 70-78.
- Hinduscriptures.com. 2021. „Hindu Samskaras.” <https://www.hinduscriptures.com/vedic-culture/rituals/sixteen-sanskara/hindu-samskaras/11992/> (accessed 29 Sep 2021).
- Ketchell, A., L. Pyles, and E. Canda. 2013. *World Religious Views of Health and Healing*. <http://spiritualdiversity.ku.edu/sites/spiritualitydiversity.drupal.ku.edu/files/docs/Health/World%20Religious%20Views%20of%20Health%20and%20Healing.pdf> (accessed 10 Nov 2020).
- Kimble, Melvin A., et al. (eds.) 1995. *Aging, Spirituality and Religion: A Handbook*. Minneapolis: Fortress Press.
- Krishnan, Giri. 2020a. „Discovering the Dynamic Status of Women in Hindu Tradition: Re-reading of the Narratives of Hindu Women towards Gender Justice.” *UBS Journal* (Union Biblical Seminary, Pune, India) 14(1), pp. 53-70.
- Krishnan, Giri. 2020b. „Vānaprastha-Sannyāsa Schemes of Life as Gerotranscendence: An Appraisal of a Hindu Perspective of Ageing.” In *Ageing: Perspectival Explorations Towards Theo-Gerontology*, edited by Songram Basumatary, pp. 125-139. Chennai: Gurukul Publication.
- Lamb, Sarah. 2005. „Cultural and Moral Values Surrounding Care and (In)Dependence in Late Life: Reflections from India in an Era of Global Modernity.” *Care Management Journals* 6(2), pp. 80-89.
- Lamb, Sarah. 2007. „Lives Outside the Family: Gender and the Rise of Elderly Residences in India.” *International Journal of Sociology of the Family* 33(1), pp. 43-61.
- Lamb, Sarah. 2019. „Hinduism Teachings and Aging.” In *Encyclopedia of Gerontology and Population Aging*, edited by D. Gu and M. Dupre. DOI: 10.1007/978-3-319-69892-2_144-1.
- Lovato, Chris. 2019. „Well-Being and Spirituality.” In *Healthy Mind, Healthy Body: New Thoughts on Health* [first published 1997], pp. 147-151. Chennai: Sri Ramakrishna Math.
- Menon, Usha. 2012. „Hinduism, Happiness and Wellbeing: A Case Study of Adulthood in an Oriya Hindu Temple Town.” In *Happiness Across Cultures: Views of Happiness and Quality of Life in Non-Western Cultures*, edited by H. Selin and G. Davey, pp. 417-434. Dordrecht: Springer. Manuscript with differing pagination online at <https://www.researchgate.net/publication/279409932> (accessed 25 Sep 2020), quoted from this online source.
- Paluri, Wilson. 2020. „Familial and Community Care in Vṛddhāvastha: Socio-Religious Jarāśāstra from Classical Hinduism.” In *Ageing: Perspectival Explorations towards Theo-Gerontology*, edited by S. Basumatary, pp. 141-153. Chennai: Gurukul Publication.

- Pandey, R.B. 2001. „The Hindu Sacraments (Saṁskāras).” In *The Cultural Heritage of India*, Vol. II, edited by S. Radhakrishnan [2nd edition 1962], pp. 390-413. Calcutta: Ramakrishna Mission Institute of Culture.
- Pandya, Samta P. 2016. „Aging Spiritually: Pitamaha Sadans in India.” *Cogent Social Sciences* 2(1). DOI: 10.1080/23311886.2016.1219212.
- Pathshala. 2020. *Overview of Hindu Healing Traditions*. https://epgp.inflibnet.ac.in/epgpdata/uploads/epgp_content/S000825CR/P001532/M018441/ET/1483520083Text.pdf (accessed 10 Nov 2020).
- Premasagar, P. Victor. 1994. „Vanaprasthasrama Dharma: A Programme of Renewal and Religion as Realisation for Retired People.” *Bangalore Theological Forum* 26(3&4), pp. 15-24.
- Radhakrishnan, S. 2009. *The Hindu View of Life* [1st edition 1927]. Noida: Harper Collins Publishers.
- Rajan, K.V. Soundara. 2001. *Concise Classified Dictionary of Hinduism*, Vol. I. New Delhi: Concept Publishing Company.
- Roy, Mira. 1986. „Āyurveda.” In *The Cultural Heritage of India*, Vol. VI: Science and Technology, edited by P. Ray and S.N. Sen, pp. 152-176. Calcutta: Ramakrishna Mission Institute of Culture.
- Sarma, D.S. 1966. *Renascent Hinduism*. Mumbai: Bharatiya Vidya Bhavan.
- Sarma, D.S. 1996. „The Nature and History of Hinduism.” In *The Religion of the Hindus*, edited by Kenneth Morgan [first published 1953], pp. 3-47. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Sarma, D.S. 2000. *Hinduism Through the Ages* [1st edition 1956]. Mumbai: Bharatiya Vidya Bhavan.
- Sharma, Arvind. 2002. *The Hindu Tradition: Religious Beliefs and Healthcare Decisions*. Illinois: The Park Ridge Center.
- Sri Sathya 2021. „Sri Sathya Sai International Organization.” <https://www.sathyasai.org> (accessed 15 Feb 2021).
- Tharoor, Shashi. 2018. *Why I am a Hindu*. New Delhi: Aleph Book Company.
- Tilak, Shrinivas. 1989. *Religion and Aging in the Indian Tradition*. Albany: State University of New York Press.
- Tiwari, S.C., and N.M. Pandey. 2013. „The Indian Concepts of Lifestyle and Mental Health in Old Age.” *Indian Journal of Psychiatry* (January), pp. 288-292.
- Valiathan, M.S. 2015. „Healing in the Ramakrishna Tradition.” In *Total Human Development in the Light of Ramakrishna-Vivekananda Tradition*, pp. 109-116. Kolkata: Ramakrishna Institute of Culture.
- Williams, Monier. 1976. *A Dictionary English and Sanskrit* [4th Indian edition 1899]. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.
- Williams, Monier. 1994. *Sanskrit-English Dictionary* [new edition 1899]. Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers.
- World Book Encyclopedia*. 1981. Vol. 21. Chicago: World Book, Inc.
- Yogapedia Dictionary*. 2020. „Svastha.” <https://www.yogapedia.com/definition/11783/svastha-ayurveda> (accessed 10 Nov 2020).

Kapitel 12

Buddhistische spirituelle Begleitung:

Grundlagen und Praxis

Bhikshuni Lozang Trinlae

USA / Estland

Einführung

Der Buddhismus ist mit anderen Religionen eine der großen Weltreligionen und hat weltweit Anhänger und Sympathisanten. Er ist so gut akzeptiert, dass mehrere kontemplative Traditionen, die ihren Ursprung im Buddhismus haben, für eine breite Öffentlichkeit von Interesse sind. In einer kürzlich durchgeführten Untersuchung über wissenschaftliche Publikationen in der *ScienceDirect*-Datenbank zum Buddhismus gab es 2.069 Eintragungen, von denen 1.031 Forschungsartikel mit Begutachtungen sind. Ihre große Mehrheit wurde seit 2010 veröffentlicht (ScienceDirect 2021). Es ist daher allgemein für Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen in Theologie und Religion wichtig, die Bedeutung und Relevanz dieser religiösen Tradition zu kennen, besonders aber für Personen in Seelsorge und in der praktisch theologischen Hermeneutik zu Fragen der Religion. Diese Personen sind besonders qualifiziert, die qualitativen und humanistischen Fragestellungen in der interreligiösen Literatur und um Auseinandersetzungen in der Seelsorge zu behandeln. Zunächst werden Grundlagen für ein erstes Kennenlernen des Buddhismus mit seinen Glaubensvorstellungen im Folgenden dargestellt, um dann wesentliche Merkmale buddhistischer spiritueller Betreuung zu beschreiben. Anschließend werden Beispiele für die praktische Anwendung in buddhistischen, interreligiösen und säkularen Kontexten vorgestellt. Dieser Buchbeitrag ist bestrebt, den Leserinnen und Lesern eine umfassende, theologisch kompetente und dennoch prägnante Beschreibung in buddhistischer spiritueller Betreuung zu geben.

Hintergrund und Entwicklungen: Gründung des Buddhismus und grundlegendes Denken

Seit der Geburt von Siddhartha Gautama im 6. Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung im Śākya-Klan im heutigen Lumbini in Nepal (Davids 1999: 1-42), verbreitete sich der Buddhismus über die Jahrtausende hinweg durch Eurasien nach Ost- und Südostasien mit weiter entwickelten Verfeinerungen und Auslegungen, die zu seiner

systematischen Philosophie und religiösen Praxis führten (Stcherbatsky 1962: 3). Die früheste Periode der ersten fünfhundert Jahre ist in der kanonischen Pāli-Literatur festgehalten, die von der Theravāda- oder „Älteren-Schule“ bewahrt wird. Sie führt die wichtigsten buddhistischen Lehren ein: die Unbeständigkeit (Pali: *anicca*) der entstandenen Phänomene, der Abhängigkeit des Entstandenen (Pali: *paticca-samuppāda*) und ihre Begleiterscheinung und das Fehlen eines dauerhaften, autonomen, unabhängigen Selbst (Pali: *anatta*) (Stcherbatsky 1962: 3-7). Während dieser Ära wurde der Buddhismus von der Tochter und dem Sohn des Königs Aśoka nach Sri Lanka gebracht (Ānandajoti 1988: 32-47). Ein populäres Beispiel für ein frühes Theravāda-Sutra, das in Umrissen wiedergegeben wird, ist die Kālama-Sutta aus dem Anguttara Nikāya-Abschnitt des Pāli-Kanons:

Nun, Kalamas, glaubt nicht an etwas, nur weil ihr es gehört habt. Glaubte nicht an Überlieferungen, weil sie seit vielen Generationen überliefert sind. Glaubte nicht an etwas, weil es von vielen gesagt und gemunkelt wird. Glaubte nicht an etwas, weil es in euren religiösen Büchern geschrieben steht. Glaubte nicht an irgendetwas, nur weil es von euren Lehrern und Ältesten bestätigt wird. Aber wenn ihr nach Beobachtung und Analyse feststellt, dass irgendetwas übereinstimmt und dem Wohl und Nutzen aller dient, dann akzeptiert es und lebt danach.“ (Anguttara Nikāya 3.65)

Zur Zeitenwende der westlich-christlichen Ära hatten die Sanskrit-Brahmanen, die *paṇḍits*, ein großes Interesse an dem Buddhismus und seiner Hingabe. Es folgte eine philologische Renaissance und das Bestreben, die buddhistischen Lehren von den parallelen Entwicklungen in der indischen Logik und den realistischen Philosophien zu unterscheiden (Stcherbatsky 1962: 7-11). Diese Ära führte zur Zusammenstellung der kanonischen Sutras und zu einer riesigen Ausdehnung der *Sanskrit-Sūtras* und der Kommentarliteratur. Die Folge war eine umfassende systematische Entwicklung der *Madhyamaka*-Philosophie des Mittleren Weges, der *Yogācāra*-Metaphysik und der damit verbundenen Erkenntnistheorie durch klassische indische buddhistische Wunderkinder wie Nāgārjuna und Āryadeva (2. Jahrhundert), Vasubhandu und Asaṅga (4. Jahrhundert), Dignāga (5. Jahrhundert) und Dharmakīrti (7. Jahrhundert).

Im frühen Teil des ersten Jahrtausends wanderten das buddhistische Mönchtum und die kanonische Literatur weiter nach China und später nach Korea und Japan. Traditionen aus Indien mit ihrem *Mahāyāna* gesundheitsbetonten Bodhisattva und der universellen Vorstellung von unendlich vielen möglichen Buddhas wurden aufgenommen. Diese Buddhas lebten Fürsorge für eine unendliche Anzahl von fühlenden Wesen als Objekte des Mitgeföhls und der liebenden Güte vor (Stcherbatsky 1962: 52-55). Es entwickelten sich die Traditionen des Reinen Landes und des Ch'an (Zen), während der Mahāyāna-Buddhismus unabhängig davon seinen Weg nach Norden nach Tibet und die Mongolei fand. Die Übersetzung von Sanskrit-Sutren und von systematischer philosophischer Literatur ins Tibetische bewahrte die buddhistische Literatur und ermöglichte die Ausbreitung der kontemplativen Vajrayāna-Traditionen nach Nepal, Tibet und der Mongolei, während der Islam und die vedischen religiösen Kulturen den Buddhismus in weiten Teilen Nordindiens allmählich verdrängten

(Stcherbatsky 1962: 55-57). Diese verschiedenen buddhistischen Traditionen bestehen weiter in den verschiedenen buddhistischen Konfessionen, die man heute auf der ganzen Welt findet.

Obwohl Buddhisten Kernelemente dieser verschiedenen historischen, kulturellen und lehrmäßigen Entwicklungen teilen, tun spirituelle Begleiter und Begleiterinnen, die Buddhisten betreuen, gut daran, schnell die konfessionelle Zugehörigkeit zu erkennen und die Sprache der Klienten zu identifizieren. Ungeachtet der konfessionellen Vielfalt kann die Rezitation der kanonischen Sutra-Literatur eine hilfreiche spirituelle Ressource sein, ähnlich der tiefen Verbindung und spirituellen Identität, die ein Christ mit den Evangelien hat.¹ Spirituelle Betreuerinnen und Betreuer können dann, nachdem sie die konfessionelle Zugehörigkeit der Klienten gefunden haben, Audio-Aufnahmen von Gesängen und Lesungen der Theravāda- oder Mahāyāna-Sutras in der entsprechenden Sprache zur Verfügung stellen, z. B. in Pāli, Singhalesisch, Sanskrit, Thailändisch, Chinesisch, Tibetisch, Koreanisch, Japanisch, Vietnamesisch oder andere Wiedergaben in Übersetzung, wie z. B. in Englisch, Spanisch und Deutsch, je nach Präferenz der Klienten.

Abgesehen von Informationen, die durch direkte Befragung gewonnen werden, gibt es traditionelle Definitionen, die verwendet werden, um die Lehren der Buddhisten festzustellen, wie z.B. ob sie „die Drei Juwelen als ihre Zufluchtsquellen“ haben oder sich als „Verfechter der buddhistischen Lehren, der Vier Siegel“ betrachten.² Die Drei Juwelen sind „der Buddha, der zeigt, wo man Zuflucht suchen kann; seine Lehre, die wahren Beendigungen und wahren Pfade, die die eigentliche Zuflucht darstellen, und die spirituelle Gemeinschaft, die dabei hilft, Zuflucht zu erlangen“ (Sopa und Hopkins 1989: 36). Die Vier Siegel sind Lehr-sätze, die für wahr gehalten werden, dass „alles Geschaffene unbeständig ist; dass alle verunreinigten Dinge elend sind; dass alle Erscheinungen selbstlos [von inhärenter Existenz] sind, und dass *nirvāṇa* Frieden ist“ (Sopa und Hopkins 1989: 36).³ Die buddhistischen Moralvorstellungen leiten normativ das Verhalten, für Laien ausgedrückt durch die Fünf Moralvorstellungen, oder *Pañcha Śīla*, und verkörpern das Ideal eines Menschen, der

sich der Tötung von Leben enthält und andere ermutigt, sich der Tötung von Leben zu enthalten.
Er selbst enthält sich des Stehlens und ermutigt andere nicht zu stehlen. Er enthält sich selbst

¹ Dies ist meine persönliche Beobachtung durch Seelsorge mit Buddhisten und ihren Familien, obwohl ich keinen Zweifel habe, dass dieser Punkt von einer empirischen Studie der praktischen Theologie bestätigt würde.

² Siehe dazu Sopa und Hopkins 1989: 3. Diese Kriterien wurden ursprünglich von dem tibetisch-buddhistischen Theologen Konchok Jigme Wangpo (dKon-mchog 'Jigs-med dBang-po, er lebte 1728-1791) ausgearbeitet.

³ Hier bezieht sich "verunreinigt" auf Erfahrungen, die aus nichttugendhaften Handlungen (*karma*) resultieren, die durch Unwissenheit und störende Emotionen (*kleśa*) verursacht werden; diese Unwissenheit ist keine allgemeine Dumpfheit des Intellekts, sondern eher eine besondere, *fehlerhaft wissende* Unwissenheit, die durch die zweite der Vier Edlen Wahrheiten spezifiziert wird. Siehe z.B. die prägnante kanonische Darstellung der Vier Edlen Wahrheiten aus der Perspektive der Praxis gegen Ende der Satipaṭṭhāna Sutta.

des sexuellen Fehlverhaltens und ermutigt andere, sich des sexuellen Fehlverhaltens zu enthalten. Er selbst enthält sich der Lüge und ermutigt andere, sich der Lüge zu enthalten. Er selbst enthält sich von Rauschmitteln, die Unachtsamkeit verursachen, und ermutigt andere, sich von Rauschmitteln, die Unachtsamkeit verursachen, zu enthalten. So ist derjenige, der zu seinem eigenen Nutzen und zum Nutzen anderer lebt." (Anguttara Nikāya 4.99)

Mit den Grundlagen dieses kurzen Überblicks in der Hand werden spirituelle Betreuende aus nichtbuddhistischen Traditionen mit einem Grundwissen ausgestattet, um Buddhisten in interreligiösen Kontexten zu dienen. Hilfreich ist auch eine gewisse Vertrautheit mit den Prinzipien der spezifisch buddhistischen Seelsorge, einer buddhistischen Pastoraltheologie, wenn man so will.

Wesentliche Merkmale der Praxis buddhistischer spiritueller Betreuung

Die Ursprünge der buddhistischen spirituellen Praxis, sich um Menschen zu sorgen, ähnelt der frühchristlichen praktischen Theologie. Sie gehen auf den historischen Buddha selbst zurück, als er im Mahāvagga-Khandhaka-Abschnitt der Vinaya-Piṭaka-Ethik des buddhistischen Kanons die buddhistische Praxis mit medizinischer Pflege verbindet. Dort finden wir die Kucchivikāra-vatthu-Erzählung: der Buddha Śākyamuni trifft auf einen Mönch, der in seinem eigenen Urin und Stuhl liegt und an Ruhr erkrankt ist. Er badet ihn mit Hilfe seines Dienermönches Ānanda. Er fragt den kranken Mönch und später die Gemeinschaft der Mönche, warum ihm niemand geholfen habe, während er krank war. Er und die Mönche: Da der kranke Mönch nichts für andere getan habe, habe auch niemand etwas für ihn getan. Daraufhin spricht der Buddha die Mönche an: „Wenn ihr euch nicht umeinander kümmert, wer wird sich dann um euch kümmern? Wer sich um mich kümmern will, sollte sich um die Kranken kümmern... [und wenn sie das nicht tun, machen sie sich] eines Vergehens schuldig.“ Diese Episode bildet die Grundlage für weitere direkte Anweisungen über die Pflege von Kranken, die auch Anweisungen für die spirituelle Sorge enthalten. Dazu gehören: wie man schwierige und leichte Patienten erkennt und die Merkmale der Kompetenz und Inkompetenz der Pflegenden. Zum Beispiel sollten Pflegenden „kompetent darin sein, die kranke Person bei den richtigen Gelegenheiten mit einem Vortrag über Dhamma zu belehren, sie zu drängen, aufzurütteln und zu ermutigen“, wobei „Dhamma“ hier als Unterweisung in buddhistischen Lehren und kontemplativer Praxis verstanden werden kann. Außerdem sollten Pflegenden „von Gedanken des guten Willens motiviert sein, nicht von materiellem Gewinn“ (Kucchivikāra-Vatthu Mv 8.26.1-8).

In der Khuddhakapāṭha Nikāya-Sammlung der Pāli-Textsammlung finden wir einen Brief an König Milanda von Nāgasena (ca. frühes 1. Jahrhundert), der die Verse enthält, die üblicherweise dem Buddha zugeschrieben werden:

Welche Medikamente auch immer gefunden wurden
In der Welt – vielfältig und abwechslungsreich –
Keines ist dem Dhamma ebenbürtig.

Trinkt hiervon, Mönche!
Und nachdem ihr getrunken habt
Die Medizin des Dhamma,
Ihr werden von Alter und Tod unberührt bleiben.
Wenn du meditierst und gesehen hast –
[Du wirst] geheilt werden, indem du aufhörst, dich an etwas zu klammern

(Kanon-Anhang Pāli Sutra - Milindapañha 5)

Historische Traditionen der therapeutischen Kräutermedizin, die ihren Ursprung in buddhistischen Gesellschaften haben, entwickelten ebenfalls eine reiche medizinische Literatur, die systematisch mit buddhistischen Philosophien und Lehren übereinstimmen. Diese sind auch in unserer Zeit noch lebendig, wie etwa die tibetische Tradition der Kräutermedizin (tibetisch: *gso-rig*), die auf einer ausführlichen Literatur der Vier [tibetischen medizinischen] Tantras (*rGyud-bzhi*) basiert (Trinlae 2017: 88). Die tibetisch-buddhistische Tradition bietet auch eine ausführliche Darstellung des Todes- und Sterbeprozesses, einschließlich Angaben zu phänomenologischen Symptomen und beobachtbaren Anzeichen des bevorstehenden Todes sowie Anweisungen zur Unterstützung der Sterbenden und ihrer Begleiter (Trinlae 2017: 89).

Es ist möglich, die buddhistische Beratungspraxis mit einem reflexiven hermeneutischen Zyklus zu erklären, der seinen Grund in dem traditionellen buddhistischen Paradigma der spirituellen Bildung hat und von den drei höheren Lehren des Zuhörens (*śruta*), des Denkens (*cintā*) und der Meditation (*bhavānā*) umrahmt und mit Elementen des Edlen Achtfachen Pfades kombiniert wird.

Ein buddhistisches Modell der spirituellen Betreuung

Bei der Erörterung von Spiritual Care in interreligiösen Kontexten (wie in diesem Band), ist es riskant, bei Begriffen wie „Seelsorge“ von Gemeinsamkeiten oder universellen Bezügen auszugehen. Selbst dort, wo es erhebliche Überschneidungen im Hinblick auf praktische Verhaltensweisen geben mag, verbergen sich hinter der Terminologie wahrscheinlich unterschiedliche theologische und kulturelle Grundsätze. Im Fall des Buddhismus gibt es, wie oben gezeigt, lehrmäßige Grundlagen der Fürsorge, die bis in die früheste Religionsgeschichte zurückreichen. Als ich jedoch die 2.500 Jahre alte buddhistische Literatur durchsuchte, konnte ich weder einen Begriff noch eine Literaturgattung finden, die mit der englischen Terminologie „spiritual care“ oder „pastoral theology“ vergleichbar wäre.⁴ In meiner Forschung war es daher

⁴ Meine Suche in der buddhistischen Literatur umfasste primäre kanonische und kommentierende Werke in Tibetisch, Pali und Chinesisch, nicht aber in anderen Sprachen wie Singhalesisch, Thai, Kambodschanisch, Mongolisch, Vietnamesisch, Koreanisch oder Japanisch. Seitdem ist auf dem Gebiet der Textdigitalisierung viel erreicht worden, so dass eine umfassende vergleichende Suche in den kommenden Jahren wahrscheinlich möglich sein wird, wenn diese Arbeit fortgesetzt wird. Der Umfang dieser Literatur ist enorm. Allein das tibetische kanonische Kangyur umfasst etwa 70.000 Seiten (Trinlae 2017: 11).

notwendig, eine geeignete Sprache für Spiritual Care zu finden und festzulegen, da diese theologische Grundlagenforschung zur empirischen Ermittlung relevanter Konstrukte in der traditionellen oder wissenschaftlichen Literatur zuvor nicht vorhanden war. Sie wurde vergleichend durchgeführt, indem Begriffe aus der Literaturrecherche, der phänomenologischen Feldforschung mit Buddhisten und dem religionsneutralen, klinisch validierten (Moorhead et al. 2003) Konstrukt der „*psychospiritual ease* (Erleichterung)“ verwendet und getestet wurden. „*Psychospiritual ease*“ bezieht sich auf ein „Konzept von sich selbst, emotionales Wohlbefinden, Inspirationsquelle und Sinn und Zweck des eigenen Lebens“ (Mosby 2015: 403). Abgesehen von der Vergleichbarkeit dieser Auffassung mit buddhistischen Lehren, ist die Verankerung innerhalb der zeitgenössischen klinischen Medizin ein zusätzlicher großer Vorteil.

Obwohl eine endgültige kritische Auswertung der Literatur nicht erschöpfend abgeschlossen wurde, wurde ein thematischer Vergleich von westlichen und buddhistischen Ansätzen durchgeführt, etwa „psychospirituelle Transformation“, Clinebells Ansatz der „vertrauensvollen Zugehörigkeit zum Universum“ und „Momente der Transzendenz“. Sie wurden kritisch mit dem erleuchteten Sein des Buddhismus und seiner Identität in Beziehung gesetzt, die zuvor von Kilts (2008) in Spiritual Care-Kontexten diskutiert wurden. Es wurde festgestellt, dass Csikszentmihalyis (1990:6) „Flow-Emersion-Erfahrung“ dem buddhistischen Konzept der „Erfahrung des Loslassens“ ähnlich ist, das von dem verstorbenen buddhistischen Theologen C. Trungpa diskutiert wurde (Trungpa, Baker und Casper 2008: 126-127). Diese Ansätze wurden zusammen mit anderen Faktoren in der Feldforschung auf ihre Wirksamkeit in psychospiritueller Transformation bei Buddhisten aus der tibetischen Tradition während einer kontemplativen Liturgie getestet (Trinlae 2018: 145-183).

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass ich ein allgemeines buddhistisches Modell der spirituellen Betreuung empfehle, das mit *Unterscheidung* beginnt und grundlegenden *normativen Prinzipien* folgt. *Unterscheidung in der Sorge um andere* erfordert:

- dass man feststellt, ob der Klient oder die Klientin buddhistisch ist, ob er oder sie Zuflucht sucht oder eine bestimmte Lehrmeinung vertritt (oder eher den Buddhismus bewundert);
- dass man klärt, welcher buddhistischen Konfessionszugehörigkeit er oder sie angehört und welche Sprache (falls vorhanden) in der Praxis verwendet wird:
 - Theravada (Pāli-Sutras; süd- und südostasiatische Sprachen);
 - Mahāyāna (Himalaya und ostasiatische Sprachen)
 - Chinesisches Ch'an (Zen) oder Pureland (Amitābha) und verwandte Sutra-Praxis;
 - Japanisches Zen (Meditation und Ko'an) und Pureland-Traditionen;
 - Tibetisch-buddhistisch (Vajrayāna);
- den Klienten zu erlauben, die Anforderungen an die Begleitung zu bestimmen, wann immer dies möglich ist: Fragen zu stellen, die es Klienten erlaubt, spezifische Bedürfnisse zu äußern, wie z. B. Schriftlesungen, Unterstützung zur

Meditation, Beratung oder Gebet mit buddhistischen Geistlichen, Unterstützung für kontemplative Rituale oder Meditation usw.

In diesem vorgeschlagenen Modell gehören zu den buddhistischen *normativen Prinzipien*:

- Kompetente Betreuer und Betreuerinnen werden Bedingungen und Hindernisse, die für ein ganzheitlich gesundheitsförderndes Funktionieren des Individuums nicht hilfreich sind, herausfinden, feststellen und beseitigen.⁵
- Der Veränderungsprozess ist ein dynamisches Zusammenspiel von affektiver Annahme und positiver und konstruktiver Entwicklung.
- Die Rolle der Betreuenden ist, Selbstautorität und Selbständigkeit der Klienten zu ermöglichen und zu entwickeln, sowohl für die Person selbst als auch für die zwischenmenschlichen Beziehungen. Personen und Umweltfaktoren sind bei der Betreuung einzubeziehen.
- Die spirituelle Rolle besteht darin, in zuverlässiger und guter Freundschaft zu helfen, wobei davon ausgegangen werden kann, dass der Betreuer oder die Betreuerin in Bezug auf Sprache, Gedanken und körperliche Handlungen ein moralisches Wohlwollen zeigt und nichts tut, was verletzt.
- Es besteht die Bereitschaft, sich selbst dem jeweiligen Kontext angemessen einzusetzen und dem Klienten zu dienen.
- Die helfende Person reflektiert die eigene Rolle, so dass er oder sie eine ausreichende Eigenständigkeit behält. Dadurch wird eine übermäßige Identifikation mit der Rolle als Helfer oder Helferin verringert.

Beispiele praktischer spiritueller Hilfe, die vom Buddhismus geprägt sind

Es gibt eine ganze Reihe von zeitgenössischen Hilfsmodellen, die sich direkt oder indirekt vom Buddhismus ableiten. Die Betrachtung einer Auswahl davon ermöglicht es den Lesern und Leserinnen, die Anwendungen des vorhergehenden theoretischen Materials in seiner Umsetzung kennenzulernen und sich mit verschiedenen

⁵ Vieles davon kann ganz praktisch durch eine gedämpfte Beleuchtung und die Reduzierung von Geräuschbelästigungen erreicht werden. Besonders während des Hospizdienstes habe ich eine Neigung des Personals beobachtet, den ganzen Tag über in den Patientenzimmern Fernseher laufen zu lassen, die laute Nachrichtensender abspielen und von Verbrechen, beunruhigenden Ereignissen und unsinnigen Talkshows berichten - scheinbar aus Mitleid, um den Patienten ein gewisses Maß an virtueller Gesellschaft zu bieten. Abwesende Familienmitglieder werden von solchen passiven Eingriffen wahrscheinlich nichts mitbekommen. Aus einer buddhistischen pastoraltheologischen Perspektive wäre diese Art von ständigem Hintergrundrauschen eine unangemessene Hilfe, besonders für buddhistische Hospizpatienten. Positive Vorschläge für heilsameren Ersatz, wie z.B. kontemplative Musik, können normalerweise leicht vermittelt werden. In ähnlicher Weise können Patienten und Familienmitglieder in einigen Fällen dabei unterstützt werden, sich mit ganzheitlich orientierten Mediziner*innen zu beraten, um routinemäßig verschriebene medizinische Präparate durch ebenso wirksame, aber weniger toxische Mittel zu ersetzen.

interdisziplinären Innovationen vertraut zu machen. Es werden praktische Verfahren und Forschungsergebnisse aus der klinischen Psychologie, der Suchtrehabilitation, der Hospizarbeit und der Achtsamkeitsmeditation vorgestellt. Während die praktischen Ansätze in erster Linie aus westlichen Kontexten stammen, haben die Reformen in den zeitgenössischen buddhistischen Traditionen ihren Ursprung eher in Asien. Die buddhistischen Hilfsangebote, die wir heute in der Welt beobachten können, spiegeln eine große Vielfalt wider.

Zum Beispiel haben die Reformen des Ehrwürdigen Tai-xu (1889-1947) in China (siehe außerdem Long 2000), vielleicht inspiriert durch Beobachtungen christlicher Missionare, dazu beigetragen, die humanistische Buddhismus-Bewegung in Ostasien zu gründen. Deren spirituelle Nachkommen haben vier millionenschwere, vom Buddhismus inspirierte Krankenhäuser in Taiwan und eine internationale Katastrophenhilfeorganisation geschaffen (Tzu Chi 2019). Die Friedensbewegungen im Japan der Vor- und Nachkriegszeit (Victoria und Uneo 2014) haben wahrscheinlich auch die zeitgenössischen kulturellen Kontexte des Buddhismus international geprägt. Der Hauptautor der indischen Verfassung und Unabhängigkeitsaktivist Dr. B.R. Ambedkar vertrat den Buddhismus als ein Modell persönlicher Spiritualität und sozialer Emanzipation durch die Konversionen von zuvor unberührbaren Kastenmitgliedern (Dr. Ambedkar Foundation 2019). Das 20. Jahrhundert sah buddhistische Friedensaktivitäten während des amerikanischen Krieges gegen Vietnam, aus dem die zeitgenössische Bewegung des Engagierten Buddhismus hervorging (Sieber 2015), und das anhaltende, allgegenwärtige gewaltfreie Streben der im Exil lebenden Tibeter (Gyatso 2020). Gleichzeitig gab es im vergangenen Jahrhundert in fast allen buddhistischen Ländern Süd- und Ostasiens gewaltsame Kriege. Die folgenden Beispiele buddhistischer Fürsorge entstammen einem reich gestalteten historischen Material gelebter Religion. Menschen, die diese Weisen der Fürsorge, die aus dem Buddhismus stammen, praktizieren, haben vielleicht keine Ahnung, dass sie eine Technik anwenden, die aus einer der ältesten der großen Weltreligionen stammt.

Dialektische Verhaltenstherapie: Einsicht und Suchtbehandlung

In seinem Aufsatz über buddhistische Psychotherapie erklärt Ryan Bongseok Joo (2011: 628): „Als Vipassanā unter den koreanischen buddhistischen Praktizierenden immer mehr Anhänger fand, wurde der neue Ansatz, traditionelle buddhistische Meditation mit westlicher Medizin zu verbinden, auch in den Kreisen koreanischer Psychiater und Psychologen weiterverbreitet.“ Er stellt fest, dass zwischen 2007 und 2009 drei koreanische akademische Vereinigungen zum Thema Buddhismus und Psychotherapie gegründet wurden, deren Mitglieder „in unterschiedlichem Maße von westlichen Gelehrten auf dem Gebiet der psychischen Gesundheit beeinflusst wurden, wie Jon Kabat-Zinn, John D. Teasdale und Marsha Linehan, die buddhistische Meditationstechniken - insbesondere die Vipassana-Achtsamkeitsmeditation - auf die Behandlung psychischer Störungen anwendeten“ (ebd.). Von diesen Wissenschaftlern wird Kabat-Zinn mit klinischen Anwendungen der Achtsamkeit in Verbindung gebracht,

Teasdale mit der kognitiven Verhaltenstherapie und Linehan mit der dialektischen Verhaltenstherapie (Weiss et al. 2005).

Dialektische Verhaltenstherapie (*Dialectical Behavior Therapy* - DBT)

Im Jahr 2001 veröffentlichte Marsha Linehan gemeinsam mit Linda Dimeff *Dialectical Behavior Therapy in a Nutshell* (2001), in dem sie feststellt:

Die Synthese von Akzeptanz und Veränderung innerhalb der Behandlung als Ganzes und innerhalb der einzelnen Behandlungsinteraktionen führte dazu, den Begriff „dialektisch“ in den Namen der Behandlung aufzunehmen. Dieser dialektische Schwerpunkt vereint in der DBT die „Technologien der Veränderung“, die auf den Prinzipien der Lern- und Krisentheorie beruhen, und die „Technologien der Akzeptanz“, die sozusagen aus den Prinzipien des östlichen Zen und der westlichen kontemplativen Praktiken stammen (S. 10).

In einem späteren Videointerview für das New York Presbyterian Hospital (2016) erklärt Linehan: „Es ist die Synthese aus der Veränderung der Verhaltenstherapie und der Akzeptanz, die bei der Entwicklung der Behandlung vor allem aus meiner eigenen Praxis und Erfahrung mit Zen stammt.“ Im selben Interview sagt Dr. Wayne Fenton vom US-amerikanischen National Institute of Mental Health: „Wir haben derzeit nur sehr wenige evidenzbasierte Behandlungen für die Borderline-Persönlichkeitsstörung; DBT ist wahrscheinlich die Behandlung, für die es die größte Evidenz gibt“ (New York Presbyterian Hospital 2016). Interessanterweise bringen Dimeff und Linehan (2001), ohne Csikszentmihalyi zu zitieren, auch das Konzept des „Flow“ als Betreuungsfaktor ein und beschreiben einen Prozess, der erfahrenen spirituellen Betreuern wahrscheinlich vertraut ist:

Dieser Tanz zwischen Veränderung und Akzeptanz ist erforderlich, um die Vorwärtsbewegung angesichts eines Klienten aufrechtzuerhalten, der in verschiedenen Momenten zwischen suizidalen Krisen, Rückzug und dissoziativen Reaktionen, rigider Verweigerung der Zusammenarbeit, Angriffen, schneller emotionaler Eskalation und einer vollständigen Zusammenarbeit schwankt. Um Bewegung, Geschwindigkeit und Fluss zu [erleichtern], muss der DBT-Therapeut in der Lage sein, wertende Haltungen zu vermeiden und den Klienten in jedem Moment radikal zu akzeptieren, während er das Endziel der Behandlung im Auge behält: den Klienten so schnell und effizient wie möglich von einem Leben in der Hölle zu einem lebenswerten Leben zu führen. Der Therapeut muss auch ein Gleichgewicht zwischen unerschütterlicher Zentriertheit (d. h. an sich selbst, den Klienten und die Behandlung zu glauben) und mitfühlender Flexibilität (d. h. die Fähigkeit, relevante Informationen über den Klienten aufzunehmen und die eigene Position entsprechend zu ändern, einschließlich der Fähigkeit, seine unvermeidlichen Fehler einzugestehen und zu korrigieren) sowie einem nährenden Stil (d. h. Belehrung, Coaching und Unterstützung des Klienten) mit einem wohlwollend fordernden Ansatz (d. h. dem Klienten neue Verhaltensweisen abverlangen), der die vorhandenen Fähigkeiten des Klienten und seine Fähigkeit zur Veränderung anerkennt und den Klienten „für sich selbst tun“ lässt, anstatt „für ihn zu tun“ (S. 10, Klammerzusätze im Original).

Dialog der Einsicht

Ähnlich wie Linehans Angebot speziell für Betroffene der Borderline-Persönlichkeitsstörung hat Gregory Kramer eine Therapie entwickelt, in der er buddhistische Achtsamkeit mit zwischenmenschlicher Kommunikation kombiniert. In seinem 2007 erschienenen Buch *Insight Dialogue: The Interpersonal Path to Freedom* bietet Kramer „eine Methodik an, die uns helfen soll, zwischenmenschliche Interaktionen auf Gleichmut, Achtsamkeit und ruhigem Gewahrsein hin zu verwandeln“ (Kuttner 2008). Durch die Lektüre der Vier Edlen Wahrheiten in Bezug auf zwischenmenschliche Beziehungen konzentriert sich Kramer darauf, Menschen von „zwischenmenschlichem Leiden“ und dessen Ursachen zu befreien, indem er Kommunikationspartner zur Meditation anleitet, um ein Gefühl der „Entspannung“ oder des „tiefen Zuhörens“ zu erzeugen und dieses Gefühl dann auf die dialogischen Beziehungen der Kommunikation zu übertragen (Kuttner 2008: 103, 106). Der Spezialist für Konfliktverhandlungen Ran Kuttner sieht die Möglichkeit, Kramers *Insight Dialogue* auf Streitschlichtung anzuwenden, indem er sagt:

Das in Kramers Richtlinien beschriebene Vertrauen kann die Spannung [zwischen Einfühlungs- und Durchsetzungsvermögen] ausgleichen und den Parteien helfen, sich einzufühlen, ohne ihre eigenen Perspektiven aufzugeben... Kramers zwischenmenschlicher Rahmen kann uns helfen... die Herausforderung zu meistern, in der Hitze des Gefechts Achtsamkeit, Gleichmut und Beziehungsbewusstsein aufrechtzuerhalten und die konfliktreiche Situation zu bewältigen, ohne sich in gegnerische Denkweisen und Ansätze zurückzuziehen. (ebd.)

Heilung von der Sucht

Noah Levine, der Sohn von einem der Begründer der amerikanischen Hospizseelsorge-Bewegungen, dem verstorbenen Stephen Levine, hat die *Refuge Recovery Alternative* zur traditionellen Zwölf-Schritte Methode der Anonymen Alkoholiker entwickelt (Thinking Allowed TV 2016). Obwohl er ein Sohn von Stephen ist, beschreibt Noah Levine, dass er sich mit einer ganz anderen Generation und Kultur identifiziert als sein Vater und dass er während einer Inhaftierung mit chronischen Süchten kämpfte, zum ersten Mal Trost in der Achtsamkeits-Atemmeditation fand, (Secular Buddhism 2017). Er beschreibt, wie er das Gefühl hatte, dass seine soziale Verbundenheit mit den Menschen in den Zwölf-Schritte-Gruppen stärker war als die in typischen buddhistischen Gruppen, dass er aber keine Verbindung zu den (typisch jüdisch-christlichen) religiösen kulturellen Annahmen der Zwölf-Schritte-Gruppen finden konnte. So entwickelte er das Programm „Refuge Recovery“ (Levine 2014), „das auf der Überzeugung beruht, dass buddhistische Prinzipien und Praktiken eine starke Grundlage für einen Weg zur Freiheit von der Sucht bilden.“

Dieses Programm ist ein Ansatz zur Genesung, der sagt: Alle Menschen haben die Kraft und das Potenzial, sich von dem Leiden zu befreien, das durch die Sucht verursacht wird. Wir haben Vertrauen in die Kraft der Lehren des Buddha, wenn sie angewandt werden, um Leiden aller Art zu lindern, einschließlich des Leidens der Sucht. Dies ist ein Prozess, der einen Weg des Erwachens kultiviert, den Weg der Genesung von den Süchten und Verblendungen, die so viel Leid

in unserem Leben und in dieser Welt geschaffen haben. Refuge Recovery glaubt, dass wir uns von der Sucht befreien können, wenn wir unser Herz und unseren Verstand trainieren, klar zu sehen, und auf unser Leben mit Verständnis und Nicht-Verletzen reagieren. Am Anfang mögen einige dieser Praktiken verwirrend oder gegen die Instinkte gerichtet erscheinen und in der Tat sind einige von ihnen so, aber wir glauben, dass sie einen klaren Weg zur Freiheit bieten. Ob Ihnen dieser Weg vertraut oder neu ist, wir alle profitieren von der Unterstützung durch eine Gemeinschaft von Gleichgesinnten, die diesen Weg teilen. Refuge Recovery versucht, alle Menschen zu unterstützen, die eine Genesung von der Sucht anstreben, indem es ein umfangreiches und umfassendes Netzwerk von Refuge Recovery-Gemeinschaften aufbaut (RRWS 2021).

Noah Levines „*Four Truths of Refuge Recovery*“ (Vier Wahrheiten von Refuge Recovery) lauten: „Sucht erzeugt Leiden; die Ursache der Sucht ist wiederholtes Verlangen; Genesung ist möglich, und der Weg zur Genesung ist da“. Man beachte den Vergleich mit den ursprünglichen buddhistischen Vier Edlen Wahrheiten:

Ihr Mönche, wie lebt ein Mönch, der geistige Dinge in den geistigen Dingen der vier edlen Wahrheiten meditiert? Ihr Mönche, das weiß ein Mönch: „Dies ist Leiden“, und das entspricht der Wirklichkeit; er weiß: „Dies ist der Ursprung des Leidens“, und das entspricht der Wirklichkeit; er weiß: „Dies ist die Beendigung des Leidens“, und das entspricht der Wirklichkeit; er weiß: „Dies ist der Weg, der zur Beendigung des Leidens führt“, und das entspricht der Wirklichkeit. (Kanonisches Pāli Sūtra - Majjhima Nikāya 10, Hervorhebung im Original)

Eine Verbindung in den Schriften zwischen den Vier Edlen Wahrheiten und therapeutischer Hilfe finden wir auch im 334. Brief an König Milinda, „Die Apotheke des Buddha“:

„Verehrter Nāgasena, was ist die Apotheke des Erhabenen, des Buddha?“ Es gibt Arzneien, großer König, verkündet vom Erhabenen, und mit diesen Arzneien befreit der Erhabene die Welt der Menschen und die Welten der Götter vom Gift der Verderbnis. Was sind nun diese Heilmittel? Großer König, es sind die Vier Edlen Wahrheiten, die der Erhabene verkündet hat, nämlich die Edle Wahrheit über das Leiden, die Edle Wahrheit über den Ursprung des Leidens, die Edle Wahrheit über die Beendigung des Leidens, die Edle Wahrheit über den Weg zur Beendigung des Leidens. Wer nun, sich nach erhabenem Wissen sehndend, der Lehre der Vier Wahrheiten Gehör schenkt, der wird von der Geburt befreit, der wird vom Alter befreit, der wird vom Tod befreit, der wird von Kummer, Wehklagen, Leiden, Niedergeschlagenheit und Verzweiflung befreit. Dies, großer König, ist mit der Apotheke des Buddha gemeint. *Von allen Arzneimitteln in der Welt, die Gegenmittel für Gift sind, gibt es keines, die der Medizin der Lehre gleichkommt; trinkt dies, ihr Mönche!* (Canon-Appended Pāli Sutra - Milindapañha 334; Kursivdruck zeigt an, wo Nāgasena Worte des Buddha in seiner Antwort an den König zitiert)

Levine bietet „buddhistisch inspirierte Suchthilfe“ mit kanonischen Anweisungen zu den Vier Grundlagen der Achtsamkeit (Kanonisches Pāli Sūtra - Majjhima Nikāya 10) und Meditationen über die Vier Brahmavihāras: liebende Güte (*mettā*), Mitgefühl (*karuṇā*), Wertschätzung (*muditā*) und Gleichmut (*upekkhā*) (Kanonisches Pāli Sutta: Samyutta Nikāya 46.54). Levine erweitert interessanterweise das Mitgefühl (*karuṇā*) des Brahmavihāras zu „Mitgefühl/Vergebung“; der Begriff „Vergebung“ ist im zeitgenössischen buddhistischen Lexikon nicht so weit verbreitet, obwohl der Erhabene

Zustand des Gleichmuts vor allem dazu dient, Feinde und Freunde ohne Unterscheidung zu betrachten, und mehrere buddhistische Anweisungen lehren dies ebenfalls (ebd.).

Levine orientiert sich bei seinem Programm konsequent an den Lehren des Theravāda-Buddhismus und hat seinen „Achtfachen Pfad der Genesung“ auf der Grundlage des Edlen Achtfachen Pfades (Āriya Atṭhaṅgika Magga) entwickelt. Levine erklärt:

Dieses Programm enthält einen systematischen Ansatz für die Behandlung und Genesung von allen Formen von Süchten. Unter Verwendung der traditionellen Formulierung besteht das Programm der Genesung aus den Vier Edlen Wahrheiten und dem Achtfachen Pfad. Wenn es auf richtig praktiziert wird, gewährleistet das Programm eine vollständige Genesung von der Sucht und ein lebenslanges Gefühl von Wohlbefinden und Glück (RRWS 2021).

Levine benennt dann diese „Faktoren“ des Achtfachen Pfades: „Verstehen; Absicht; Kommunikation / Gemeinschaft; Handeln; Lebensunterhalt / Dienst; Anstrengung; Achtsamkeit / Meditationen; [und] Konzentration / Meditationen.“ Eine ursprüngliche buddhistische Schriftquelle für die Verbindung des Achtfachen Pfades mit dem Heilen findet sich im 335. Brief an König Milinda, „Kräuterladen des Buddha“, in dem die Siebenunddreißig Faktoren der Erleuchtung angegeben sind, und dann die acht „Fehler“, die den Edlen Acht entgegenstehen:

„Ehrwürdiger Nāgasena, was ist die Kräuterkammer des Erhabenen, des Buddha?“ Es gibt Kräuter, großer König, verkündet vom Erhabenen, mit welchen Kräutern der Erhabene sowohl Götter als auch Menschen heilt, nämlich: die Vier Ernsten Meditationen, die Vier Rechten Übungen, die Vier Grundlagen der magischen Kraft, die Fünf Empfindungen, die Fünf Kräfte, die Sieben Voraussetzungen der Erleuchtung, den Edlen Achtfachen Pfad. Mit diesen Kräutern reinigt der Erhabene falsche Ansichten, reinigt falsche Entschlossenheit, reinigt falsche Rede, reinigt falsches Verhalten, reinigt falsche Mittel des Lebensunterhalts, reinigt falsche Anstrengung, reinigt falsche Achtsamkeit, reinigt falsche Konzentration; erzeugt Begierde zu erbrechen, erzeugt Unwillen zu erbrechen, erzeugt Verblendung zu erbrechen, erzeugt Stolz zu erbrechen, erzeugt falschen Ansichten zu erbrechen, erzeugt Zweifel zu erbrechen, erzeugt Arroganz zu erbrechen, erzeugt Trägheit zu erbrechen, erzeugt Schamlosigkeit und Furchtlosigkeit von Fehlverhalten zu erbrechen, erzeugt alle Verwerflichkeiten zu erbrechen.

Dies, großer König, ist mit der Kräuterkammer des Buddha gemeint.

Von allen Kräutern, die in der Welt bekannt sind, viele und verschiedene, gibt es keine, die den Kräutern der Lehre gleich sind; trinkt diese, oh Mönche!

Diejenigen, die die Kräuter der Lehre trinken, werden nicht mehr alt werden und sterben. Durch Konzentration und Einsicht, die die Bestandteile des [zwanhaftigen] Seins zerstören, werden sie Nibbāna erlangen.

(Kanon-Anhang Pāli Sutra - Milindapañha 335; Kursivschrift zeigt an, wo Nāgasena Worte des Buddha in seiner Antwort an den König zitiert)

Durch den Vergleich sehen wir also, dass Levine die Rechte Rede mit der Interpretation „Kommunikation/Gemeinschaft“ verbunden hat, den Rechten Lebensunterhalt mit dem erweiterten „Lebensunterhalt/Dienst“ und die kontemplativen Rollen der Rechten Achtsamkeit und der Rechten Konzentration unterscheidet, indem er ausdrücklich „Meditation“ angibt. Der *Brief* spezifiziert eindeutig eine „reinigende“ Entgiftungsfunktion, die sich besonders gut für ein Paradigma der Heilung von der Sucht eignet. Ein Beispiel dafür, wie Levine sich das Wirken dieser Faktoren in seinem „Achtfachen Pfad der Genesung“ vorstellt, wird durch seine Beschreibung des Faktors „Absicht“ illustriert.

Von den bisher betrachteten Beispielen buddhistischer Beratungsformen hat Levines Refuge Recovery den Praxisrahmen, der am ausführlichsten an die Lehre angelehnt ist. Es wird interessant sein zu beobachten, wie sich die Refuge Recovery Arbeit im Laufe der Zeit entwickelt und hoffentlich werden weitere empirische Bewertungen der Arbeit aus der Perspektive der spirituellen Beratung folgen.

Buddhistische Betreuung in Hospizen und die Achtsamkeitsmeditation

Dank der Hospizarbeit des verstorbenen Stephen Levine (Vater des oben erwähnten Noah), der Theravāda-buddhistische Meditationstechniken in seine Hospizarbeit einbezog (siehe Thinking Allowed TV 2006), hat die englischsprachige Welt, die viele Jahrzehnte mit traditionellen Themen zu Dharma vertraut ist, diese in die Kultur des Hospizdienstes aufgenommen.⁶ In ähnlicher Weise können durch die Übernahme einer standardisierten Form der buddhistischen Achtsamkeitsmeditation durch die säkulare klinische Psychologie (Weiss et al. 2005) und die neurowissenschaftliche Forschung (Hölzel et al. 2011) Themen von spirituellen Betreuerinnen und Betreuern aufgenommen werden, mit denen sie vertraut sind.

Buddhistische Betreuung für Sterbende

Die buddhistische Fürsorge von Sterbenden und Verstorbenen ist dank der tibetischen Schrift, die im Englischen den Titel „Tibetan Book of the Dead“ (*Bardo Thodol*) hat, auch in der westlichen Welt bekannt (in Deutsch „Das Tibetische Totenbuch“). Da es selten buddhistische Einrichtungen in westlichen Ländern gibt, ist es wahrscheinlich, dass die meisten professionellen spirituellen buddhistischen Betreuerinnen und Betreuer in interreligiösen Kontexten arbeiten und eine interreligiöse spirituelle Betreuung anbieten, die den Glaubenszugehörigkeiten und Traditionen der Klienten

⁶ Als Bonus auch für Angehörige von Minderheitsreligionen in westlichen Ländern mit überwiegend abrahamitischen/jüdisch-christlichen Glaubensrichtungen ist der professionalisierte spirituelle Dienst auch eine der wenigen Einkommensquellen für Geistliche aus Dharma-Traditionen, denen die historische lokale konfessionelle Infrastruktur zur Unterstützung fehlt.

entspricht. Bei der Begleitung von Buddhisten ist es jedoch⁷ wahrscheinlich, dass eine optimale Betreuung die buddhistische Lehre von der Wiedergeburt aufnimmt: die Fortsetzung des Kontinuums der subtilen Form des Bewusstseins, angetrieben von früheren Impulsen oder Prägungen der persönlichen Identität und von Ursache und Wirkung (*Karma*) (Nārada 1979), es sei denn, die Klienten und/oder Familienmitglieder geben andere Hinweise. Daher wird die Sorge um den ungestörten und optimalen Bewusstseinszustand des Sterbenden und der unmittelbaren Freunde und Angehörigen ein wesentliches Ziel der Betreuung sein, da davon ausgegangen wird, dass die nachfolgenden Zustände nach dem Tod (*paṭisandhi citta*) durch den Zustand der vorherigen Zustände beeinflusst werden (Nārada 1979: 274-279).

Besonders für die Anhänger des Reinen Landes und des Mahāyāna dient das vertraute friedliche und wohlklingende Singen des Namens Buddhas wie Amitābha, verbunden mit einer emotionalen Warmherzigkeit von Liebe, Mitgefühl und Weisheit, dazu, ein ideales Kontinuum des Bewusstseins herzustellen und es gleichzeitig vor störenden emotionalen Zuständen zu schützen (Patriarch Yin Kuang 1993). Während jede buddhistische Tradition ihre eigenen weiteren konfessionellen und kulturellen Präferenzen hat, die jeder einzelne Buddhist wahrscheinlich beachtet, wird hier ein Beispiel aus der tibetischen Tradition berichtet: Die Fünf Kräfte oder Mächte aus den Siebenunddreißig Aspekten der Erleuchtung werden von dieser Tradition besonders für den Fall des optimalen Sterbens hervorgehoben. Wie der Ehrwürdige Je Zopa Rinpoche (2012) bemerkt:

„Wenn du die fünf Kräfte tust, ist jede einzelne Sache, die du tust, nur für zahllose fühlende Wesen und daher wird alles, was du tust, die Ursache für das Erreichen des unvergleichlichen Glücks der vollen Erleuchtung. Dies ist der größte Gewinn, der in diesem Leben erreicht werden kann, und deshalb ist diese Praxis die vorteilhafteste, um unvergleichliches Glück zu erreichen. . . Das Praktizieren dieser Integration der fünf Kräfte in einem Leben ist auch die beste Vorbereitung für den glücklichsten Tod. Es macht sogar das Ende deines Lebens zum glücklichsten Moment. Wenn der Tod kommt, wird es der glücklichste Tod sein, weil du diese Praxis während deines Lebens ausgeübt hast, und auch du wirst es leicht finden, die fünf Kräfte in der Nähe der Zeit des Todes auszuüben. Dies ist die beste Psychologie von allen und die beste, tiefste Meditation.“

Die erste Kraft ist die „Kraft des weißen Samens“, die sich auf die Praxis der Sechs Vollkommenheiten bezieht: *Großzügigkeit* praktizieren, indem man Besitz verschenkt

⁷ Während meines Dienstes als Krankenhausseelsorgerin bat mich einmal ein Ehemann einer jungen, sterbenden Frau aus Sri Lanka, die beide lebenslang Buddhisten waren, *nicht* mit seiner Frau über das Sterben zu sprechen, weil er befürchtete, dass sie Angst haben würde. Ich teilte ihm mit, dass Sterbende oft wissen, dass sie sterben werden, ohne dass es ihnen gesagt wird, und dass sie es daher wahrscheinlich schon wusste. Aber diese Information änderte nichts an seiner Entschlossenheit, sie vor der Realität ihres bevorstehenden Ablebens abzuschirmen und zu beschützen, und natürlich begleitete ich die Frau, ohne den bevorstehenden Tod direkt anzusprechen, wie es sein Wunsch war. So ist selbst die offensichtliche Religionszugehörigkeit nie eine Garantie für den Glauben an eine *bestimmte* Lehre oder für den Glauben in einer *bestimmten* Situation. Selbst unter Mitgliedern einer einzigen Familie derselben Glaubenstradition können die persönlichen Überzeugungen im Vergleich zur formalen Theologie und/oder untereinander stark variieren.

(und emotionale Anhaftungen daran überwindet); *Sittlichkeit*, indem man Bekenntnisse ablegt und alle gebrochenen Gelübde erneuert (wie die Zufluchtsgelübde und die Mahāyāna-Bodhisattva-Gelübde); *Geduld*, indem man jenen, mit denen man Groll hegt, Vergebung anbietet und sich vorstellt, ihnen die Hälfte seines Besitzes zu geben; *freudige Anstrengung* durch gewissenhafte Absicht; und *Konzentration* und *Weisheit*, indem man letztere jeweils während der Praxis der oben erwähnten vier Vollkommenheiten anwendet (Zopa Rinpoche 2012: 5-6).

Die zweite Kraft ist die „Kraft der Absicht“ und besteht aus einem Geist der Hingabe an den Buddha, das Dharma und die Sangha, einem altruistischen Geist der Erleuchtung (*Bodhicitta*) und der Entsagung von selbstverliebten, narzisstischen Gefühlen (S. 21-22). Die dritte Kraft ist die „Kraft, das Ego als schuldig zu erkennen“, die Selbstsucht direkt als Ursache von Problemen und Leiden zu sehen, um frei zu sein, für andere Lebewesen zu sorgen (S. 22-23). Die vierte Kraft, die „Kraft des Gebets“, besteht nicht darin, um ein günstiges Leben nach dem Tod oder ein Leben in einem himmlischen, reinen Bereich zu beten, sondern vielmehr darin, den Lebewesen einen optimalen Dienst zu erweisen und ihre Leiden zu lindern, sie als selbstlose Hingabe an das Wohlergehen aller Lebewesen auf sich zu nehmen, sich in der Zukunft immer an den Bodhicitta-Geist der Erleuchtung zu erinnern und mit dem Geist zu sterben, der die Weisheit der selbstlosen Natur der Erscheinungen spiegelt (S. 32). Die letzte fünfte Kraft ist die „Kraft der Übung“, die ein dauerhafter *Habitus* tugendhafter Geisteszustände ist, die sich dem Mitgefühl und der Weisheit im Dienst aller Lebewesen widmen, aufbauend auf der Kraft der Vertrautheit durch vorherige Übung (S. 32). Obwohl es auch Gebete und Rituale geben mag, die durchgeführt werden können, bilden diese fünf Kräfte die sinnvollsten und effektivsten Grundlagen dafür, die beste Einstellung und den besten Geisteszustand für das Sterben, den Tod und die einzigartige buddhistische „Auferstehung“ des vollständigen Erwachens in einem Leben danach zu erzeugen und aufrechtzuerhalten.

Buddhistische Achtsamkeitsmeditation

Achtsamkeit und *Mindfulness-Based Stress Reduction* (MBSR), also Stressreduktion durch Achtsamkeit, wurden ausgiebig erforscht und haben zu einer positiven Akzeptanz in verschiedenen Bereichen der Beratung geführt. Die Achtsamkeitsmeditation wurde vom historischen Buddha Siddhartha Gautama gelehrt und ist im Theravāda-Buddhismus im kanonischen Pāli Satipaṭṭhāna Sutta (Teil des Majjhima Nikāya) erhalten geblieben, wo sie als „*Four Foundations of Mindfulness*“ (Vier Grundlagen der Achtsamkeit) ins Englische übersetzt wurde. Die Fähigkeit der Achtsamkeit wird so entwickelt und gemeistert, dass sie in der Lage ist, beliebig lange auf den Objekten der Absicht zu verweilen; anfangs wird die Aufmerksamkeit über den Atemvorgang auf den Körper gerichtet und dehnt sich nach und nach auf Gefühle, Gedanken und Phänomene oder Objekte des Gewahrseins aus.

Diese Meditation wurde zu MBSR als klinisch standardisiertes formales therapeutisches Verfahren weiterentwickelt und in der Psychotherapie angewendet (Weiss et

al. 2005: 108-112). Die Art der Meditation und die Auswirkungen auf psychologische Symptome und Lebensqualität wurden erforscht (Bilican 2016) und die Kraft und Art der Achtsamkeitsmeditation zur Stressreduktion wurde auf ihre Auswirkungen auf die Linderung von Symptomen sowie auf damit verbundene spirituelle Erfahrungen untersucht (Astin 1979). Darüber hinaus wurden tatsächliche Veränderungen im Gehirn in Verbindung mit Meditation beobachtet, sowohl in der grauen Substanz (Hölzel et al. 2011) als auch in der weißen Substanz (Tang et al. 2010). Diese wissenschaftlichen Studien haben dazu beigetragen, das esoterische Stigma der buddhistischen Meditation als rein illusorisch und metaphysischer Natur zu beseitigen. Zusätzlich zu therapeutischen Verfahren wurde Achtsamkeitsmeditation für den Einsatz in sozialen Kontexten untersucht. Zum Beispiel hat Rachel Crowder (2017) ein Praxismodell für den Einsatz in der Hochschulbildung entwickelt, „A Mindful Community of Praxis Model for Well-Being in the Academy“ (Ein Praxismodell der achtsamen Gemeinschaft für das Wohlbefinden in akademischen Bereichen), während Drolet, et al. (2017) eine Anwendung für die Ausbildung in der Sozialarbeit entwickelt haben.

Wie in der Einleitung dieses Buchkapitels erwähnt, gibt es über tausend von Fachleuten begutachtete Forschungsarbeiten zur buddhistischen Meditation, aber Veröffentlichungen direkter Forschungen zu den Grundlagen der buddhistischen religiösen Praxis, die speziell für Buddhisten und Buddhistinnen oder interreligiöse Wissenschaftler relevant sind, gibt es viel seltener. Dennoch sind einige interessante Studien erschienen. So konnten Chida et al. (2016) in einer auf japanische Buddhisten ausgerichteten Gruppenpsychotherapie eine Verringerung der Depressionssymptome feststellen. Sacamano und Altman (2016) entwickelten eine psychotherapeutische Anwendung der „Buddha-Natur“ oder „Wachsamkeit“ und der vier traditionellen buddhistischen Körperhaltungen: Liegen, Stehen, Gehen und Sitzen.

Andere Studien, wie die von Zeng et al. (2016), verdeutlichen den Bedarf an religiöser Grundlagenforschung durch Theologie- und Religionswissenschaftler. Eine solche Forschung ermittelt qualitativ die theologischen und religiösen Bedeutungen religiöser Begriffe auf der Grundlage empirischer und schriftlicher Literaturquellen, um weitere Studien von säkularen Forschern zu unterstützen. Als Zeng et al. eine Skala zur Messung des Selbstmitgefühls auf statistische Validität prüften, um die Ergebnisse von Fragebögen verschiedener Teilnehmer darzustellen, konnten sie keine solche statistische Validität für buddhistische Teilnehmer feststellen. Die Ergebnisse deuten darauf hin, dass sich die Vorstellungen von Selbstmitgefühl, die sich in der Self Compassion Study widerspiegeln, theoretisch von den Vorstellungen des Buddhismus unterscheiden (siehe Zeng et al. 2016: 1996). Wir stellen also fest: selbst wenn die Wissenschaft auf der Grundlage säkularer Forschungen zur Religion Messgrößen wie „Selbstmitgefühl“ entwickelt, die Ergebnisse aufgrund semantischer Unstimmigkeiten möglicherweise keine Relevanz für die tatsächliche religiöse Praxis und die Religionswissenschaftler haben. Nichtsdestotrotz tragen die Studien dazu bei, das Verständnis von Meditation, ihre Auswirkungen auf die Qualität der Lebensführung und ihre mögliche Rolle bei Stressreduzierung erweitern und klären. Darüber hinaus unterstreichen sie die Notwendigkeit der Forschung im Bereich der

Religionswissenschaft. Sie tragen auch zur Entwicklung einer Hermeneutik der gelebten Religion für den Buddhismus bei.

Dieses Ergebnis weist also auf die Notwendigkeit hin, in Religionsforschung zu investieren, bei der alle Sinngebilde empirisch und qualitativ innerhalb der eigenen religiösen Tradition ermittelt werden. Es bleibt zu hoffen, dass ein Ergebnis von Forschern an angesehenen Universitäten in China als Vorboten für die Entwicklung einer Hermeneutik der gelebten Religion für den Buddhismus, andere Weltreligionen und spirituelle Traditionen als ein wertvolles, lebendiges akademisches Gebiet dienen kann.

Abschließende Bemerkungen

Wir haben gesehen, dass spirituelle Begleitung als theologische Grundlage im buddhistischen Erbe tief eingebettet ist. Spirituelle Betreuerinnen und Betreuer und Pastoraltheologen und Pastoraltheologinnen können die grundlegenden Details und die verschiedenen praktischen Umsetzungen in diesem Artikel nutzen, um Bereiche von gegenseitigem Interesse zu entdecken. Interreligiöse und interdisziplinäre Foren können über den bloßen interreligiösen *Dialog* hinausgehen und tiefere, wissenschaftliche Ebenen des Verstehens und der prophetischen Zusammenarbeit in den Wissenschaften, in den Gemeinden und in einem breiteren gesellschaftlichen Engagement erkunden. Es ist zu hoffen, dass dieser kurze Beitrag zu einer Ausweitung der interreligiösen Forschung und des interreligiösen Diskurses führt, die zu einer lebendigen Entwicklung der praktischen Theologie innerhalb und zwischen verschiedenen religiösen Traditionen führt.

Referenzen

Kanonische und kanonisch angehängte buddhistische Quellenangaben

Dem Kanon beigegefügt Pāli-Sutra - Milindapañha 5: „Die heilende Medizin des Dhamma (Miln 5)“. Auszug aus dem Pāli übersetzt von Andrew Olendski. In *Access to Insight (Legacy Edition): Readings in Theravāda Buddhism*, herausgegeben von Access to Insight, 2013. Online unter <https://web.archive.org/web/20160807185058/http://www.accesstoinsight.org/tipitaka/kn/miln/miln.5x.olen.html> (Zugriff am 14. Juni 2021).

Kanon-Anhang Pāli Sutra - Milindapañha 334 und 335: „Der Medizinladen des Buddha“ (Miln 334); „Der Kräutergarten des Buddha“ (Miln 335). Übersetzt von Eugene Watson Burlingame. In *Buddhist Parables, Buddhist Tradition Series XIII*, herausgegeben von E.W. Burlingame, 1991 [zuerst veröffentlicht von Yale University Press, 1922], S. 236-237. Delhi: Motilal Banarsidass.

Kanonisches buddhistisches Sūtra - Mahāvagga 8.26.1-8: „Kucchivikāra-Vatthu: Der Mönch mit Dysenterie“. Übersetzt aus dem Pāli von Thanissaro Bhikkhu. In *Zugang zur Einsicht (BCBS Edition): Readings in Theravāda Buddhism*, herausgegeben von Access to Insight, 2013. Online unter <https://www.accesstoinsight.org/tipitaka/vin/mv/mv.08.26.01-08.than.html> (Zugriff am 14. Juni 2021).

- Kanonische Pāli Sutta - Anguttara Nikāya 3.65: „Kalama Sutta: Zu den Kalamas“. Übersetzt aus dem Pāli von Thanissaro Bhikkhu. Online unter <https://www.accesstoinight.org/tipitaka/an/an03/an03.065.than.html> (Zugriff am 14. Juni 2021).
- Kanonische Pāli Sutta - Anguttara Nikāya 4.99: „Sikkha Sutta: Schulungen“. Übersetzt aus dem Pāli von Thanissaro Bhikkhu. Online unter <https://www.accesstoinight.org/tipitaka/an/an04/an04.099.than.html> (Zugriff am 12. März 2021).
- Kanonisches Pāli Sūtra - Majjhima Nikāya 10: „Satipatthana Sutta: Die Grundlagen der Achtsamkeit“. Übersetzt aus dem Pāli von Nyanasatta Thera. Online unter <https://www.accesstoinight.org/tipitaka/mn/mn.010.nysa.html>. Alternative Übersetzung von Soma Thera (in erster Instanz verwendet), online unter <https://www.accesstoinight.org/tipitaka/mn/mn.010.soma.html> (Zugriff am 14. Juni 2021).
- Kanonische Pāli Sutta - Samyutta Nikāya 46.54: „Mettam Sutta: Die Brahma-viharas“. Übersetzt von M. O'Connell Walshe. Online unter <https://www.accesstoinight.org/tipitaka/sn/sn46/sn46.054x.wlsh.html> (Zugriff am 14. Juni 2021).

Sekundärliteratur

- Astin, John A. 1997. „Stressreduktion durch Achtsamkeitsmeditation: Effects on Psychological Symptomatology, Sense of Control, and Spiritual Experiences.“ *Psychotherapie und Psychosomatik* 66(2), S. 97-106. <https://www.jstor.org/stable/45116065> (Zugriff am 28. Mai 2021).
- Ānandajoti, Bhikkhu (Übers.) 1988. *Arahat Sanghamittā's Geschichte* (Aus dem erweiterten [Theravada] Mahāvamsa V, XV, XVIII-XX), Text herausgegeben von G.P.Malalasekera 1937. Maha Karuna Buddhist Center 1988. Online unter <https://theravada.vn/book/arahaat-sa%E1%B9%85ghamittas-story-anandajoti-bhikkhu/> (Zugriff am 28. Mai 2021).
- Bilican, F.I. 2016. „The Relationship Between Focused Attention Meditation Practice Habits, Psychological Symptoms, and Quality of Life.“ *Journal of Religion and Health* 55(6), S. 1980-1995. www.jstor.org/stable/44157057 (Zugriff am 25. Mai 2021).
- Chida, Y., S. Schrepft, und A. Steptoe. 2016. „A Novel Religious/Spiritual Group Psychotherapy Reduces Depressive Symptoms in a Randomized Clinical Trial.“ *Journal of Religion and Health* 55(6), S. 1495-1506. <https://www.jstor.org/stable/24735439> (Zugriff am 25. Mai 2021).
- Crowder, R. 2017. „A Mindful Community of Praxis Model for Well-Being in the Academy.“ *Journal of Educational Thought* 50(2-3), S. 216-231.
- Csikszentmihalyi, M. 1990. *Flow: The Psychology of Optimal Experience*. New York: Harper & Row.
- Davids, T.W.R. 1999. *Buddhistisches Indien*. Neu-Delhi: Munshiram Manoharlal [Ursprünglich veröffentlicht 1903 von T. Fisher Unwin, London].
- Dimeff, L., und Linehan, M.M. 2001. „Dialectical Behavior Therapy in a Nutshell.“ *The California Psychologist* 34(1).
- Dr. Ambedkar Stiftung. 2019. „Dr. B. R. Ambedkar: Who Tried to Turn the Wheel of Law Towards Social Justice for All.“ <http://dramedkarwritings.gov.in/content/innerpage/about-dr-b-r-ambedkar.php> (abgerufen am 21. November 2019).
- Drolet, Julie, et al. 2017. „Self-Care and Well-Being in Social Work Education: Creating New Spaces for Learning.“ *Journal of Educational Thought* 50(2-3), S. 200-215.
- Gyatso, Tenzin-Dalai Lama XIV. 2020. „Weltliche Ethik und universelle Verantwortung.“ [Telekonferenz des Dalai Lama mit chinesischen und tibetischen Studenten am 11. Januar 2020]. <https://www.youtube.com/watch?v=oqRGU-GoqQc> (Zugriff am 1. Februar 2020).
- Hölzel, B.K., et al. 2011. „Mindfulness Practice Leads to Increases in Regional Brain Gray Matter Density.“ *Psychiatry Research* 191(1), pp. 36-43. DOI: 10.1016/j.psychres.2010.08.006.

- Joo, R.B. 2011. „Countercurrents from the West: 'Blue-Eyed' Zen Masters, Vipassanā Meditation, and Buddhist Psychotherapy in Contemporary Korea“. *Journal of the American Academy of Religion* 79(3), S. 614-638.
- Kilts, Thomas. 2008. „A Vajrayana Buddhist Perspective on Ministry Training“. *Journal of Pastoral Care* 62(3).
- Kuttner, R. 2008. „Durch Dialog kultivierte Weisheit“. *Negotiation Journal* 24(1), S. 101-112. DOI: 10.1111/j.1571-9979.2007.00169.x.
- Levine, N. 2014. *Refuge Recovery: A Buddhist Path to Recovering from Addiction*. San Francisco: HarperOne.
- Long, Darui. 2000. „Ein interreligiöser Dialog zwischen dem chinesischen buddhistischen Führer Taixu und Christen“. *Buddhistisch-christliche Studien* 20(1), S. 167-189. DOI: 10.1353/bcs.2000.0018.
- Moorhead, S., M. Johnson, M. Maas, und D. Reed. 2003. „Testing the Nursing Outcomes Classification in Three Clinical Units in a Community Hospital“. *Journal of Nursing Measurement* 11(2), S. 171-181.
- Mosby. 2016. *Mosby's Dictionary of Medicine, Nursing and Health Professions*. 8. Auflage. St. Louis: Elsevier/Mosby.
- Nārada, Mahā Thera. 1979. *Ein Handbuch des Abhidhamma: Das Abhidhammattha Sangaha von Bhadanta Anuruddhācariya*. Kuala Lumpur: Buddhist Missionary Society.
- New York Presbyterian Hospital (Hrsg.) 2016. „Dialectical Behavior Therapy (DBT)“. Video veröffentlicht am 22. Februar 2016, online unter <https://www.youtube.com/watch?v=KJA53191LSk> (Zugriff am 25. Mai 2021).
- Patriarch Yin Kuang. 1993. *Reines Land Zen Reines Land: Briefe von Patriarch Yin Kuang*. herausgegeben von Forrest Smith, 2. Taipeh, Taiwan: Körperschaft der Buddha Educational Foundation. [Online-Version verfügbar unter http://www.buddhanet.net/pdf_file/yin_kuang.pdf].
- RRWS (Refuge Recovery World Services). 2021. „about.“ <https://www.refugerecovery.org/>, 09 Feb 2021, jetzt verfügbar unter <https://web.archive.org/web/20210609013711/https://www.refugerecovery.org/about> (Zugriff am 11. Juni 2021).
- Sacamano, J., und J.K. Altman. 2016. „Beyond Mindfulness: Buddha Nature and the Four Postures in Psychotherapy“. *Zeitschrift für Religion und Gesundheit* 55(5), S. 1585-1595.
- ScienceDirect. 2021. „Find articles with these terms 'Buddhist Meditation'.“ [https://www.sciencedirect.com/search?q=Buddhist%20Meditation&articleTypes=FLA&last SelectedFacet=articleTypes](https://www.sciencedirect.com/search?q=Buddhist%20Meditation&articleTypes=FLA&last%20SelectedFacet=articleTypes) (abgerufen am 25. Februar 2021).
- Säkularer Buddhismus. 2017. „A Buddhist Approach to Addiction and Recovery w/Noah Levine“. Video veröffentlicht am 01. September 2017, https://www.youtube.com/watch?v=c65J4_EqWak&t=1017s (Zugriff am 27. April 2020).
- Sieber, A. 2015. „Hanhs Konzept des Friedensseins: The Order of Interbeing.“ *Zeitschrift für Religion und Spiritualität in der Gesellschaft* 5(1), S. 1-8.
- Sopa, Geshe Lhundup, und Jeffrey Hopkins. 1989. *Cutting Through Appearances: Praxis und Theorie des tibetischen Buddhismus*. Ithaca: Snow Lion Publications.
- Stcherbatsky, F.Th. 1962. *Buddhistische Logik, Bd. 1*. New York: Dover Publications. [Erstmals veröffentlicht ca. 1930, online unter <https://archive.org/details/BuddhistLogicVol.IFTh.Stcherbatsky>, Zugriff am 25. Februar 2021].
- Tang, Y.-Y. et al. 2010. „Short-Term Meditation Induces White Matter Changes in the Anterior Cingulate“. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 107(35), S. 15649-15652. www.jstor.org/stable/27862304 (Zugriff am 25. Mai 2021).

- Denken erlaubt TV. 2006. „Bewusstes Leben, bewusstes Sterben: Jeffrey Mishlove mit Stephen Levine. „DVD veröffentlicht 2006, online https://www.youtube.com/watch?v=pxY0_RXq04E (Zugriff am 23. November 2020).
- Trinlae, Bhikshuni Lozang. 2017. *Kun-mkhyen Pad-ma dKar-po's Amitāyus Tradition der Vajrayāna Buddhistischen Transformativen Pflege: Kontemplativer Text, phänomenologische Erfahrung und erkenntnistheoretischer Prozess*. Wien: Lit Verlag [erschienen in Asien 2018 Kathmandu, Nepal: Vajra Books].
- Trungpa, Ch., J. Baker, und M. Casper. 2008. *Spirituellen Materialismus durchdringen*. Boston: Shambhala.
- Tzu Chi USA. 2019. „Hope Springs Forth at Tzu Chi's One-Year Anniversary Camp Fire Distribution in Concow“. Online veröffentlicht am 8. November 2019, <https://tzuchi.us/blog/camp-fire-one-year-anniversary-distribution> (Zugriff am 24. Mai 2021).
- Victoria, B., und N. Muneo. 2014. „'War Is a Crime': Takenaka Shōgen and Buddhist Resistance in the Asia-Pacific War and Today“. *The Asia-Pacific Journal: Japan Focus* 12(37:4). <https://apjjf.org/2014/12/37/Narusawa-Muneo/4182/article.html> (Zugriff am 25. Mai 2021).
- Weiss, M., J.W. Nordlie, und E.P. Siegel. 2005. „Achtsamkeitsbasierte Stressreduktion als Ergänzung zur ambulanten Psychotherapie“. *Psychotherapie und Psychosomatik* 74(2), S. 108-112. <https://www.jstor.org/stable/48510855> (Zugriff am 25. Mai 2021).
- Zeng, X., et al. 2016. „The Self-Compassion Scale Is Not Validated in a Buddhist Sample“. *Journal of Religion and Health* 55(6), S. 1996-2009.
- Zopa Rinpoche. 2012. *Das Praktizieren der Fünf Kräfte in der Nähe des Todes*. https://fpmt.org/wp-content/uploads/death/five_powers_for_death_c5.pdf (abgerufen am 22. November 2019).

Teil C

Begleiten, helfen und heilen

in kulturellen und religiösen Kontexten

Kapitel 13

Seelsorge in einem multinationalen Unternehmen in Mexiko

Marlene M. Ferreras
Kuba / USA

El capitalismo todo lo convierte en mercancías, hace mercancías a las personas, a la naturaleza, a la cultura, a la historia, a la conciencia. Según el capitalismo, todo se tiene que poder comprar y vender. O sea, en el mercado vemos mercancías, pero no vemos la explotación con las que se hicieron (Radio Zapatista 2017).¹

Im 21. Jahrhundert hat Neokolonialismus die Gestalt multinationaler Konzerne angenommen, die Länder ausbeuten und missbrauchen. Multimillionen-Dollar-Konzerne, die ihre Fabriken bauen und dann Farbige Frauen unter ungerechten, todbringenden Bedingungen an Fließbändern arbeiten lassen. Mit Hilfe praktisch-theologischer und anthropologischer Methoden möchte dieser Aufsatz zunächst eine kurze Geschichte und Analyse der Situation von *mexikanischen*² Maya aus der Arbeiterklasse, die in Yucatán, Mexiko, leben und am Fließband eines multinationalen Unternehmens arbeiten, anbieten. Diese Analyse wurde im Verlauf von drei Monaten durchgeführt, in denen ich das Leben dieser Frauen in Pueblo Mágico beobachtet habe.³ Auf der Basis eines dekolonialen pastoraltheologischen Ansatzes wird in diesem Aufsatz *Lxs Hijxs de Maíz*⁴ als ein Bild für Seelsorge und Beratung vorgestellt, das Seelsorgerinnen und

¹ Übersetzung des vollständigen Textes: „Es gibt einige wenige, die großen Reichtum haben, aber nicht, weil sie einen Preis gewonnen oder einen Schatz gefunden oder von einem Verwandten geerbt haben, sondern weil dieser Reichtum durch die Ausbeutung der Arbeit von vielen erworben wurde. Der Kapitalismus verschafft Reichtum durch Enteignung, d.h. durch Raub, weil er anderen das wegnimmt, was er haben will, z.B. Land und die Reichtümer der Natur. Der Kapitalismus ist an Waren interessiert, denn sie werden gekauft und verkauft, sie bringen Profit. Und dann verwandelt der Kapitalismus alles in Ware, verwandelt Menschen, Natur, Kultur und historisches Bewusstsein zu Waren. Dem Kapitalismus zufolge muss alles gekauft und verkauft werden können. Mit anderen Worten: Auf dem Markt sehen wir Waren, aber wir sehen nicht die Ausbeutung, mit der sie hergestellt wurden.“

² Die Frauen bezeichnen sich selbst als Maya *mexicanas*; ich habe die Bezeichnung „Arbeiterklasse“ hinzugefügt. Mit „Klasse“ meine ich die Machtbeziehung, die die Frauen bei der Arbeit erfahren und wie diese alles andere in ihrem Leben beeinflusst.

³ Pueblo Mágico ist das Pseudonym, das die Frauen ihrem Pueblo gaben.

⁴ Die spanische Sprache ist eine geschlechtsspezifische Sprache. Um diesen speziellen Begriff geschlechtsneutral zu machen, habe ich den männlichen Fall durch „x“ ersetzt. Die Übersetzung lautet „Kinder des Mais“.

Seelsorger eine Orientierung gibt, eine Begleitung anzubieten, die von der Weisheit der Frauen geprägt ist.

Mich selbst verorten

Ich bin in den USA geboren, die erste Tochter einer alleinerziehende kubanische Flüchtlingsmutter. Ich nenne Südkalifornien „Heimat“, weil es der Ort ist, an dem ich geboren wurde und wo meine Familie seit ihrer Flucht aus Kuba in den späten 1970er Jahren verwurzelt ist. Mein Großvater starb auf tragische Weise durch Suizid, wenige Monate nachdem er in den USA angekommen war und sich in unserem neuen Zuhause in Südkalifornien niedergelassen hatte. Daraufhin suchten die ältesten Töchter meines Großvaters Arbeit am Fließband eines britischen multinationalen Unternehmens, wo sie Gemeinschaft mit anderen Latinas fanden, die als Neuankömmlinge in den USA ebenfalls ums Überleben kämpften. Während meiner gesamten Kindheit und bis ins Erwachsenenalter hinein habe ich Frauen aus meiner politischen Gemeinschaft zugehört, die von der Kommerzialisierung ihrer Körper am Arbeitsplatz berichteten. Diese Frauen sagen, dass sie so lange am Fließband arbeiten, wie sie es aushalten können (*aguantar*). Man könnte auch sagen, die Frauen arbeiten so lange, bis ihr Körper für die Fabrik nicht mehr von Wert ist, weil er das Gewinnstreben des multinationalen Unternehmens nach Effizienz, Produktion und Wettbewerb behindert. Wenn eine Frau entlassen wird, ist sie im Grunde genommen Industrieabfall, weil sie leicht durch eine jüngere ersetzt werden kann, die so lange arbeiten will, wie sie nur kann. Es gibt ein endloses Angebot an Arbeitskräften und in Verbindung mit staatlichen Maßnahmen wie Freihandelsabkommen zwischen Ländern und Regionen werden Deregulierungen durchgeführt und Steuergesetze erlassen, von denen die Unternehmen profitieren. Dies führt zu Anreizen, Niedriglohnarbeiterinnen zu beschäftigen. Das wiederum führt zu einem Muster, das gemeinhin als „Wettlauf nach unten“ bezeichnet wird.⁵

Es ist wichtig wahrzunehmen, wie „*aguantando*“ (Aushalten) bei Frauen, aber nicht bei Männern gepriesen wird. Dahinter steckt Frauenfeindlichkeit, die den in der Gesellschaft und in einigen christlichen Theologien verankerten Rassismus und das Klassenverständnis noch verstärkt und verschärft. Die Verherrlichung der Selbstaufopferung hat zur Folge, dass Frauen körperliche Schmerzen verdrängen und verschweigen, um Produkte herzustellen, von denen letztlich das multinationale Unternehmen profitiert, aber nicht die alltäglichen Bedürfnisse der Frauen befriedigt.

⁵ Dieser Ausdruck wird in mehreren Büchern und Artikeln verwendet, um die räuberischen Wirtschaftssysteme zu erklären, die es auf Arbeitnehmerinnen abgesehen haben und die aus verschiedenen Gründen gefährdet sind. Siehe z. B. Ross (2004:113-120). Der Begriff wurde vom Richter des Obersten Gerichtshofs Brandeis in seiner abweichenden Meinung im Fall *Liggett Co.* gegen Lee im Jahr 1933 geprägt. Der Wettlauf nach unten ist ein sozioökonomischer Begriff, der Anreize wie Deregulierung und Steuergesetze beschreibt, von denen Unternehmen und die wirtschaftlichen Ziele des Staates profitieren, ohne Rücksicht auf die Wertschätzung für kleine Unternehmen oder einzelne Arbeitnehmerinnen (Meisel 2004:14).

Dies ist ein Übel, das Latina- und feministische Theologinnen kritisieren und auf einige christliche Lehrsätze von Erlösung zurückführen. Das Gegenmittel zu diesem Problem liegt in der Suche nach dekolonialen Ansätzen für Seelsorge und Beratung, die sich auf die Weisheit der Arbeiterinnen selbst stützen.

Die Disziplin der praktischen und pastoralen Theologie befasst sich zunehmend mit den Auswirkungen des neoliberalen Kapitalismus auf das psychosoziale und spirituelle Leiden der Menschen, indem sie die für das Böse verantwortlichen sozio-politischen und sozio-ökonomischen Strukturen betrachtet (Rogers-Vaughn 2016; Johnson 2016). Ich verwende das Wort „böse“, um Leiden zu beschreiben, das durch menschliches Handeln (und/oder Untätigkeit) verursacht wird, weil dieses Leiden gemildert werden kann, wenn Gerechtigkeit umgesetzt würde. Mein Ziel als praktische und pastorale Theologin ist es, dieses Böse sichtbar zu machen und Ideen anzubieten, wie man sich der Komplizenschaft mit dieser Art von Leiden widersetzen kann. Ich schreibe diesen Aufsatz mit einem Anliegen. Die Arbeit der Frauen in meiner Familie hat es mir ermöglicht, einen Dokortitel zu erwerben und damit die Arbeit nicht tun zu müssen, der sie sich mit ihrem Körper aussetzen mussten. Indem ich mich dafür einsetze, die Erfahrungen von Latinas aus der Arbeiterklasse und die Spiritualität, die ihren alltäglichen Widerstand gegen Systeme der Gewalt und Unterdrückung prägt, sichtbar zu machen, möchte ich meine Schuld ihnen gegenüber „begleichen“. Ich schreibe in der Hoffnung, dass Menschen lernen, spirituelle Begleitung anzubieten, die von den Erfahrungen der Latinas aus der Arbeiterklasse geprägt ist. So können Seelsorgerinnen und Hilfsbedürftige zusammen darauf hinarbeiten, sich Systemen wie dem neoliberalen Kapitalismus zu widersetzen, die Tod produzieren. Diese ausbeuterischen Systeme haben eine lange Geschichte des Kolonialismus, der sich im Laufe der Zeit gewandelt hat, aber viele seiner mörderischen Praktiken beibehält. Ich werde mich speziell auf solche Systeme in Yucatán, Mexiko, konzentrieren, während ich Leserinnen und Leser ermutige, darüber nachzudenken, wie ähnliche Geschichten auch anderswo existieren.

Kolonialismus in Yucatán, Mexiko

Ab 1517 kamen spanische Kolonisatoren in das, was sie Neue Welt nannten, und gründeten Kolonien und Plantagen, *Encomiendas*, um die einheimische Pflanze *Kí* anzubauen.⁶ Diese Kolonien stützten sich auf das Zusammenspiel dreier Mächte, um Strafmaßnahmen durchzusetzen: die Krone, die göttliche Autorität und die soziale Schichtung. In Spanien, wie auch in anderen Ländern der Welt, herrschte der König angeblich mit göttlicher Autorität, ebenso wie andere Männer mit politischer Autorität. Die Untertanen des Königs übten passiven Gehorsam gegenüber der Krone sowie der politischen und kirchlichen Autorität (Haring 1975: 3-4). Ein kurzer Überblick darüber, wie dies zustande kam, ist wichtig, um die anhaltenden Muster der

⁶ Maya-Wort für die Pflanze henequen. Auch *sóoskil* in Maya.

Kolonisierung zu erkennen, die beim Erwerb von Reichtum und der Ausbeutung der Ressourcen des Land und der Bevölkerung Mexicos seit jeher eine Rolle spielen.

Juan de Grijalva kam 1517 auf der Suche nach Gold und Sklaven an die Küste von Yucatán (Simpson 2008: 23). Das Encomienda-System (eine Ausbeutungskolonie), das den Muslimen während der spanischen *Reconquista*⁷ aufgezwungen und bei der Besetzung der karibischen Inseln 1492 erneut angewandt wurde, war eine tief verwurzelte Methode zur Ausbeutung der lokalen Ressourcen an Land und Menschen. Die *Konquistadoren*, die in der Neuen Welt ankamen, waren bereits gut darin geschult, landwirtschaftliche und Arbeit im Bergbau als „erniedrigende Beschäftigung“ (Haring 1975: 38) zu betrachten, die unter ihrer Würde war. So ist es nicht überraschend, dass sie die Eroberten zwangen, für ihren Profit zu arbeiten, und sie - insbesondere Nichtkatholiken - als Untermenschen betrachteten.

Die *Encomenderos* nahmen den pueblo *Indígena* ihre Waffen ab, zwangen sie, die Kleidung „vernünftiger Männer“ (Simpson 2008: 11) zu tragen, und verpflichteten sie, ihre Kinder zweimal pro Woche zum christlichen Unterricht zu bringen. Die *Conquistadores* zwangen die pueblo *indígena*, spanisch lesen und schreiben zu lernen, das Kreuzzeichen zu machen, an der Beichte teilzunehmen, das Pater Noster, das Credo und das Salve Regina zu rezitieren und sich in vielen Fällen taufen zu lassen und wöchentliche Gottesdienste zu besuchen (ebd.). Ohne Rücksicht auf die Integrität des pueblo *indígena* zwangen die *Conquistadores* die Menschen auch zu stundenlanger Feldarbeit und zum Goldschürfen, um Nahrung und Reichtum für die Spanier zu beschaffen. Sie verschleierten ihr Sklavensystem, indem sie den Pueblos Löhne zahlten, die sie für angemessen hielten (ibid.). Kurz gesagt, die *Encomienda* war ein feudales System.

Im 19. Jahrhundert wurde von den Spaniern auf gestohlenem Land Großgrundbesitzungen errichtet und man zwang den Maya das Christentum auf, während es die Menschen versklavte und ermordete und gleichzeitig ein System der Schuldknechtschaft als vermeintliche göttliche Autorität verteidigte. Aus Platzgründen werde ich nicht ins Detail gehen, sondern nur betonen, dass dieses System das Encomienda-System wiederholte, nun aber durch die moderne *Maquila* ersetzt wurde. Es war eine Fortsetzung der Gewalt. *Maquilas* unterwerfen die Frauen der Maya-Arbeiterklasse und entmenschlichen sie durch einen Prozess, der sie zu Objekten macht und ihre Beziehungen zum Land, zu sich selbst und zu ihren Gemeinschaften zu zerstören droht.

Maquilas sind Fabriken, die multinationalen Unternehmen gehören und in Mexiko angesiedelt wurden.⁸ Die Etymologie von *Maquila* kommt aus dem Arabischen (*mákila*) und ist eine Maßeinheit, die die Menge an Getreide (Mehl oder Öl) beschreibt, die der Müller beim Mahlen gewinnt. *Maquilas* weisen 1) Individuen die Eigenschaften von Maschinen zu, 2) inhaftieren Frauen, 3) führen eine

⁷ Der christliche Krieg um die Kontrolle der iberischen Halbinsel, der mehr als siebenhundert Jahre dauerte, von 718 bis 1492.

⁸ *Maquilas* werden im Spanischen auch als *Maquiladoras* bezeichnet.

Überwachungskultur ein, um Druck und *Cansar* (Ermüdung) zu erzeugen, 4) zahlen Frauen tödliche Löhne und 5) fördern die Religion des Kolonisators. Aktivisten aus Ciudad Juárez bestätigen, dass diese Praktiken der *Maquilas* (mit einigen regionalen Abweichungen) in ganz Mexiko verbreitet zu sein scheinen.

Im Zuge des nordamerikanischen Freihandelsabkommens zwischen Kanada, Mexiko und den USA von 1994 errichteten kapitalistische Eigentümer eine *Maquila* in einer Stadt, in deren Nähe die *Campesinxs* (Kleinbauern)⁹ des Pueblo Mágico und ihre Familien seit langem eine starke kosmische Verbindung zum Land bewahrt und aufrechterhalten haben.¹⁰ Fabriken stören die historische und kulturelle Art und Weise der Bevölkerung, mit Waren zu handeln. Vor der kolonialen Invasion Spaniens und der US-amerikanischen transnationalen Unternehmen tauschten die Pueblo Mágico untereinander und mit benachbarten Pueblos Güter aus, indem sie Chili, Jicama, *Mais* und Honig ernteten. Vor allem die Frauen bewahrten die uralte Kunst des Webens als Teil der lokalen Wirtschaft. Die Lebensweise der Pueblos (ihre gemeinschaftliche Wirtschaft) kann jedoch nicht mit der Globalisierung und den expansionistischen Praktiken des neoliberalen Kapitalismus konkurrieren. Als die *Maquila* sich im Land niederließ, zerstörte sie das reiche kulturelle, wirtschaftliche, soziale und spirituelle Leben des Pueblo. Meiner Ansicht nach beginnt diese Zerstörung mit der Entweihung des Heiligen durch den Kapitalismus, insbesondere der indigenen, gemeinschaftlichen Spiritualität und der Riten, die die Menschen ausüben und aufrechterhalten.

Die *Maquilas* tun dies, indem sie die heilige Verbindung der *Campesinx* mit dem Land zwar sehen, ihr Industriegebäude aber trotzdem auf diesem Land errichten und die Beschäftigung billiger Arbeitskräfte ausnutzen. Da die Preise für Düngemittel und die Kosten für die Bebauung des Landes steigen, werden die *Campesinx* von ihrem Land gerissen und müssen zur Arbeit am Fließband der *Maquila*, um Waren für den Konsum der nordamerikanischen Kunden zu produzieren. Sie säen nun für eine Ernte, die sie für die Gier der globalen Marktwirtschaft und nicht für ihre eigenen begrenzten Bedürfnisse einfahren. In dieser Situation lehnen die Frauen jedoch ab, sich mit Fließbandarbeit zu identifizieren und beanspruchen *primeramente madre* (Mutter zuerst) zu sein. Ein solches Beispiel ist Maria, die Mutter von drei Kindern. Als ich mit ihr sprach, arbeitete sie bereits seit zwei Jahren am Fließband der *Maquila*. Sie erzählt mir, dass ihre Motivation, in der *Maquila* zu arbeiten, in der *Hoffnung* liegt, dass ihre Kinder vielleicht die Art von Bildung erhalten, die ihre eigenen Eltern ihr nicht geben konnten, weil sie *Bauern* waren. Maria sagt, dass sie ihren Kindern Folgendes erzählt:

„Ich will nicht, dass sie das erleben. Ich möchte, dass sie vorankommen, dass sie anfangen zu lernen, dass sie lesen können. Wenn wir nicht lesen können, ist das eine schlechte Sache. Wir können nicht einsteigen. Aber es gibt besser bezahlte Jobs, aber wir können diese Jobs nicht bekommen, weil wir nicht lesen können. Wir sind wie Esel [idiomatische Redewendung für

⁹ Wie bei der vorherigen Verwendung von "x" in *Lxs Hijxs de Maíz* (Die Kinder des Mais) habe ich auch hier den männlichen Fall genommen und den Begriff geschlechtsneutral gestellt.

¹⁰ Die Maya-Kosmologie beschreibt die innige Beziehung des Menschen zur Erde. Wenn ich hier von "Land" spreche, beziehe ich mich speziell auf die Verbindung der Frauen mit dem Ort (dem Raum und Ort) des Pueblo Mágico.

dumm]. Wir können nicht lesen. Wir können kaum schreiben. Aber ich bin intelligent/klug. Ich schon!“

Während Maria arbeitet, stellt sie sich die Welt neu vor, die sie für ihre Kinder schaffen will. Sie spürt Zukunft in ihrer gegenwärtigen Arbeit. Denn in ihrer Vorstellung ist sie keine Näherin, sondern eine *Mutter*, die ihren Kindern das Leben schenkt, ein Leben, das ihnen sonst verwehrt bliebe. Sie will nicht zulassen, dass ihre Kinder *quedarse burros* (Esel) bleiben. Sie weiß, was jede andere Mutter weiß, dass sie *inteligente* ist, und sie will, dass ihre Kinder frei werden von der todbringenden Fließbandarbeit, die die neoliberale Weltwirtschaft für sie vorgesehen hat.

Feministische Konzepte aus dem globalen Norden könnten die Identität der Frauen als *primeramente madre* im Pueblo Mágico als Anpassung an die traditionell von ihnen erwarteten Geschlechterrollen missverstehen. Indigene Frauen, wie die im Pueblo Mágico, haben daran ein Unbehagen und/oder lehnen feministische Vorschläge des globalen Nordens ab, weil das Konzept von Geschlecht aus dem philosophischen und praktischen Kontext urbaner Frauen entwickelt wurde und sich nicht auf die Vision des Kosmos indigener Frauen übertragen lässt.

In der mesoamerikanischen Kosmologie wird das Geschlecht als Dualität gesehen. Die mexikanische Soziologin und ausgebildete klinische Religionspsychologin Sylvia Marcos (2006) erklärt, dass das Geschlecht „eine Wurzelmetapher für alles ist, was im Kosmos und in der Gesellschaft existiert“, und sie unterstreicht, wie wichtig es ist, zu verstehen, dass die Dualität ein nicht-binärer Geschlechtsbezug ist. In der mesoamerikanischen Kosmologie gibt es im Universum unendliche Paarungen, z. B. Gott/Göttin, Leben/Tod, Sonne/Mond, weiblich/männlich. Innerhalb dieser Dualität wird eine „Balance“ oder ein Gleichgewicht angestrebt, das die Polaritäten und Extreme stabilisiert. Ein im Pueblo Mágico konzipierter dekolonialer Feminismus legt Wert auf Gleichgewicht, Harmonie und Gegenseitigkeit. Außerdem verstehen sich die Frauen als Wesen, die voneinander abhängig und Teil eines Kollektivs sind. Die gegenseitige Abhängigkeit besteht nicht nur zwischen Mann und Frau, sondern erstreckt sich auf die Familie, die Gemeinschaft und darüber hinaus auf die Natur. Indem sie sich als *primeramente madre* identifizieren, gewinnen die Frauen im Pueblo Mágico die Dualität als Theorie in ihrer Vision vom Kosmos zurück, und sie schützen das Überleben des weltanschaulichen Hintergrunds ihrer Vorfahren.

Ich schlage einen konstruktiven Ansatz für die Pastoraltheologie vor, der die Kosmologie und Anthropologie der Maya-Frauen in den Vordergrund stellt. Der Maya-Schöpfungsmythos im *Popul Vuh* (heiliger Text der Maya) erzählt die Geschichte der Anfänge, die den Menschen mit *maíz* verbindet und ihn befähigt, *corazonando la vida* (Wissen, das durch das Fühlen und Denken des Lebens gewonnen wird) praktisch umzusetzen. In diesem Schöpfungsmythos sehen die *Lxs hijxs de maíz* „magische Träume“, die in der Schöpfung durch *sabidurías* (Weisheiten) *del corazón* (des Herzens) offenbart werden (Arias 2012: 201-202).

Was ich von Maria und anderen Frauen im Pueblo hörte, war, dass ihre Arbeit in der *Maquila* einen eschatologischen Duft einer Welt verströmt, die sie schaffen, in der

sie sich entfalten können. Diese Eschatologie ist eine topologische. Diese Welt, die entsteht, ist eine Welt, in der ihre *sueños* (Wachträume/Wünsche) Wurzeln schlagen können und ihre Kinder die Ernte ihres Lebens einfahren können. Daraus ergibt sich für die Pastoraltheologie eine Form der Fürsorge, die politisch ist, die sich in der öffentlichen Politik engagiert, die sich damit befasst, wie Leiden kontextabhängig ist, und die offen dafür ist, sich von den widerständigen Weisheiten der Frauen leiten zu lassen.

Die *mexikanischen* Maya aus der Arbeiterklasse greifen auf spezifische eschatologische Glaubensweisen zurück, um sich gegen das Leiden zu wehren, das die *Maquila* anrichtet. Als Pastoraltheologin verwende ich den Begriff „Eschatologie“, um über die Spiritualität eines Menschen nachzudenken. Ich spreche von Eschatologie als Sehnsucht, als Wunsch, als Möglichkeit, als das, was William James und Craig Dykstra „das Mehr“ nennen. Ich betone das Verständnis der Befreiungstheologen von Eschatologie, die im Laufe der christlichen Geschichte unterdrückt wurde. In der Befreiungstheologie befindet sich das Eschaton nicht außerhalb der Zeit, sondern im Hier und Jetzt. Eschaton heißt auszuhandeln, wie man die gegenwärtigen Umstände so gestalten kann, dass Möglichkeiten eröffnet werden, menschliches Gedeihen und Überleben zu erhalten. Die Frauen im *Pueblo Mágico* meinen nicht eine nahende letzte Zeit oder ein chronologisches Ziel. Sie verstehen und erleben das Eschaton als ein gemeinschaftliches/topologisches Phänomen, das in der Gegenwart durch ihre primäre Identität als Lebensspenderinnen oder, wie sie sagen, *primeramente madre* entsteht. Und dabei stützen sie sich auf vier Aktivitäten des Widerstands:

- *Hablando* (Sprechen) bedeutet, die eigene Verwundbarkeit im System durch Sprache zum Ausdruck zu bringen.
- *Ignorando* (Ignorieren) ist die Weigerung, die Politik oder Anweisungen von Vorgesetzten zu befolgen.
- *Insistiendo* (Beharren) bedeutet, dass man sich beharrlich mit den Missständen auseinandersetzt, die ihre Arbeitsbedingungen und auch das falsche Verständnis der *Maquilas* von Menschen, Ort und Zeit betreffen.
- *Renunciando* (Verantwortung abgeben/aufgeben) tritt auf, wenn Frauen darüber nachdenken, ihre Arbeit aufzugeben und dies mit ihren Familien und/oder anderen Frauen in der *Maquila* besprechen.

Lxs hijxs de maíz: Ein Bild als Orientierung für Seelsorge

In der Pastoraltheologie benützen wir Bilder oder Metaphern, um deutlich zu machen, wie wir Seelsorge und Beratung verstehen und was unsere Aufgaben sind. Frühere einprägsame Bilder, die die Seelsorgerin als „Agentin“ der Hoffnung oder als verwundete Heilerin bezeichnen, sind unzureichend, um Seelsorgerinnen für die Arbeit mit *mexikanischen* Mayas aus der Arbeiterklasse Orientierung zu geben, da sie (1) die Ressourcen, die Frauen selbst in die Beziehung einbringen, nicht genug würdigen und (2) die mesoamerikanische kosmologische Wahrnehmung nicht teilen. Stattdessen nennt und erklärt Sylvia Marcos vier zentrale Konzepte der mesoamerikanischen

Erkenntnistheorie, die uns helfen können, Krankheit und Heilung bei diesen Frauen zu verstehen. Diese Konzepte sind: Fluidität, Dualität, symbolische Repräsentation sowie Nähe und Ähnlichkeit.¹¹ Man sieht hier den Kontrast zwischen einer mesoamerikanischen Vision des Kosmos und einer christlich-abendländischen Kosmologie, in deren Kontext der Großteil der Literatur über Seelsorge und Beratung steht.

Ich schlage *Lxs hijxs de maíz* als Bild für Seelsorge vor, weil es die biologische Vielfalt des Planeten einbezieht und den ständigen Kreislauf des Lebens wahrnimmt, der gebiert, stirbt und den notwendigen Kompost für die Entstehung neuen Lebens liefert. Dieses Bild deutet auf einen erfahrungsorientierten Ansatz in der Seelsorge und Beratung hin, der einer mesoamerikanischen Erkenntnistheorie näherkommt. Die *Campesinx* macht die Solidarität mit der Schöpfung anschaulich und fügt auf diese Weise der Solidarität, wie sie von Pastoraltheologinnen wie Sharon G. Thornton dargestellt wird, erfahrungsbezogene Aspekte hinzu. Dies ist das „Fleisch und Blut“ in Beziehung zum planetarischen Leben (Thornton 2002: 123).

Die Seelsorgerin, die von den *Maya mexicanas* der Arbeiterklasse in dieser Studie gelernt hat, weiß, dass sie eher eine *Campesinx* als eine Hoffnungsträgerin ist (Capps 2005). *Campesinx*s arbeiten in den *milpa* (Maisfeldern) und verrichten ihre Arbeit unter schwierigen Bedingungen. Sie haben damit zu kämpfen, dass ihre *Milpas* durch gentechnisch verändertes Saatgut und Handelsabkommen beschädigt werden, die den Anbau und den Verkauf ihrer Ernten erschweren, und sie nehmen wahr, dass sie von der Unberechenbarkeit des Klimas abhängig sind. Die Ernten wachsen nicht nur aufgrund der Arbeit der *Campesinx*, sondern auch aufgrund der Beziehung, die die *Campesinx* mit den *Milpa* aufbauen. Es gibt eine spirituelle Dimension, die das Leben auf dem Planeten durchdringt, und die *Campesinx* ist wie eine Pflegerin, die durch dekoloniale Ansätze der Seelsorge lernt, wie das Leben trotz der Herausforderungen im Ökosystem weiterwächst.

Die mythische Natur der *hijxs de maíz*, wie sie im *Popol Vuh*¹² dargestellt wird, ist halb Mensch, halb Pflanze und betont ein hybrides ökologisches System der Sorge, eine Weltsicht, die die Notwendigkeit sieht, dass sich auch die Pastoraltheologie auf eine Pastoraltheologie der Erde hinbewegt, wenn wir über die Fürsorge für die Menschen in der Gemeinschaft nachdenken. Auf dem Bild unten sieht man die Elemente Land, Erde, Wurzeln, Hülsen/Schalen und Geflecht - die biologische Vielfalt des

¹¹ Für eine ausführlichere Diskussion siehe Sylvia Marcos (2006: 8-10). Marcos erklärt die Dualität als die unendliche Paarung im Universum (d. h. Sonne/Mond, Wasser/Feuer, männlich/weiblich, Leben/Tod, Gott/Göttin). Das Fließende wird als der menschliche Körper beschrieben, der porös, durchlässig und offen für die großen kosmischen Strömungen ist. Die symbolische Darstellung unterstreicht, dass sowohl Krankheit als auch Gesundheit materielle Formen annehmen und in ihrer Fürsorge aufeinander angewiesen sind. Der menschliche Körper und die Umwelt beeinflussen sich gegenseitig in ihrem Gleichgewicht (Gesundheit und Krankheit). Durch Nähe und Ähnlichkeit können die Qualitäten eines Wesens auf ein anderes übertragen werden (z. B. wird die Doradilla-Blume in der Nähe von gebärenden Frauen gebracht, um das Gebären zu unterstützen).

¹² *Popol Vuh*, das "Buch des Volkes", ist eine heilige Erzählung der Maya, die vor der spanischen Eroberung Mexikos entstand und den Schöpfungsmythos der Maya enthält.

Lebens und seine gegenseitige Abhängigkeit. Das Wohlergehen eines jeden Teils hängt von der Gesundheit der einzelnen Elemente ab. Ich werde jedes dieser fünf Elemente beschreiben, um zunächst die unsichere und gefährliche Situation der *mexikanischen Maya* zu beschreiben und dann zu zeigen, wie das Bild für die spirituelle Begleitung und Beratung genutzt werden kann.



Abbildung 1: *Lxs hijxs de maíz* nach dem *Popol Vuh*,
Moderne Darstellung von William Bredvik 2021.

Land

Land ist die harte Oberfläche der Erde, die sich mit der Zeit aufbaut und fest wird. Historische Gewalt, wie die Geschichte der Maya in Yucatán (Mexiko), ist wie das Land. Gewalt, Unterdrückung, Völkermord und Zerstörung des vorhandenen Wissens haben über Jahrhunderte hinweg stattgefunden, und das ist der feste Boden, auf dem *lxs hijxs de maíz* wachsen. Seelsorgerinnen und Seelsorger müssen auf die lange Geschichte des Einzelnen und der Familien achten und berücksichtigen, wie die Erfahrungen der Vorfahren mit Gewalt und historischen Traumata in der *lucha* (dem gegenwärtigen Kampf) erzählt werden.

Boden

Trotz der schweren Erde wachsen *lxs hijxs de maíz*, weil sie wissen, dass es eine dünne Schicht nährstoffreicher Erde gibt, die das Wachstum ermöglicht. Der Boden, der das Land bedeckt, besteht aus organischen Resten, Ton und Gesteinspartikeln. Der Boden ist nicht fest, sondern formbar. Ich denke bei den Geschichten von *nuestros antepasados* (unseren Vorfahren) und *los antiguos* (den Alten), die ich während meiner Zeit im Pueblo Mágico gehört habe, an diesen Boden.

Lxs hijxs de maíz sprechen von Tod und Leiden als Teil des Lebens, aber nicht als Endzustand. Denn das Leben endet nicht, sondern erneuert sich. Die Vorfahren leben in den *dichos* (Sprichwörtern oder weisen Sprüchen) weiter, die den Alltag der *lxs hijxs de maíz* prägen. Jedes Mal, wenn ein Gespräch mit „*nuestros difuntos antepasados decían...*“ beginnt (wie unsere Vorfahren einst sagten), wird dem Boden neuer Kompost zugeführt, der das Leben erhält. Ihre Unterdrücker mögen ihnen ihr Land stehlen, aber die Unterdrückten stehen in enger Beziehung zum Boden und das Leben des Bodens ermöglicht es ihnen, weiterhin zu überleben, zu gedeihen und sogar zu blühen. Die Aufgabe des Seelsorgers und der Seelsorgerin besteht darin, herauszufinden, wer die lebenden Toten sind, d. h. welche Geschichten und wessen Leben in der Gemeinschaft weiterlebt (Vorbilder, Verwandte, mythische Figuren). Und was von ihrem Leben und Sterben das Alltagsleben der Gemeinschaft weiterhin prägt und formt.

Wurzeln

Lxs hijxs de maíz sind an einem Ort verwurzelt. Die Zukunft steht in ständiger, inniger Beziehung zur Gegenwart. Die Realitäten der Zeit (die Gegenwart als Zukunft) werden körperlich. Anstatt genau zu bestimmen, wann ein bestimmter Zeitpunkt erreicht wird, konzentrieren sich eschatologische Fragen darauf, wer gegenwärtig ist, was geschieht und was stattfinden wird. Die Zukunft ist ständig im Entstehen begriffen. Diese Zukunft, die in der Gegenwart entsteht, wird durch eine matriarchalische Gemeinschaft gestärkt, trotz Gewalt, Unterdrückung und Ausbeutung. Die *Lxs hijxs de maíz* verfügen über *sabidurías insurgentes* (aufständische Weisheiten) und üben sich in eschatologischer Praxis.

Seelsorgende dürfen darauf gespannt sein, welche risikofreudigen Handlungen Einzelpersonen und Familien unternehmen oder in Erwägung ziehen.¹³ Sie

¹³ Im Pueblo Mágico erfuhr ich von einer Göttin des Selbstmords, *Ixtab*. Diese Göttin stirbt, indem sie sich ein Seil um den Hals bindet und sich erhängt. Sie ist die Göttin, die die Selbstmörder in den Himmel begleitet. Während meines Aufenthalts im Pueblo Mágico hörte ich eine Vielzahl von Geschichten über Selbstmordversuche und erlebte auch den Versuch eines Nachbarn. Bei den beschriebenen Selbstmordversuchen (sowohl der Göttin als auch des Nachbarn) wurde der Körper nicht entstellt (z. B. durch einen Schuss oder das Aufschlitzen des Handgelenks). Auf diese Weise wurde die Heiligkeit des Körpers gewürdigt. *Ixtab* steht in Beziehung zu denjenigen, die sich dafür entscheiden, ihr Leben zu beenden und so die wirtschaftliche Last von ihrer irdischen Familie zu nehmen, indem sie mit *Ixtab* in den Himmel reisen.

konzentrieren sich nicht darauf, das Für und Wider eines Vorhabens abzuwägen und der Person oder Familie bei der Entscheidung zu „helfen“. Vielmehr hören die Begleiterinnen und Begleiter ohne Wertung zu und beschreiben, was sie hören, einschließlich des Risikoverhaltens. Sie sind neugierig darauf, wie sich Handlungen gegen das Leiden wehren, das der Einzelne und die Familie benennt, und streben nach Gerechtigkeit.

Hülsen und Schalen

So wie die Hülsen und Schalen die Maiskörner beim Wachsen schützen, so schützt Weisheit die Frauen und gibt ihnen die Fähigkeit, intuitiv zu erkennen, wie und wann sie ihre Weisheit einsetzen müssen, um sich selbst, ihre Familien, ihren Stamm und ihren Boden zu schützen. Die Seelsorgerinnen und Seelsorger können erkennen, dass jedes Individuum und jede Familie Weisheit und die Fähigkeit hat, Wege durch das Leben zu finden. Dies ist nicht das, was wir als Handlungsfähigkeit bezeichnen, sondern eher als eine seelenvolle Beziehung zwischen dem Individuum und der Familie und dem Universum. Es ist fast eine Art von Magie. Einzelpersonen und Familien haben *sueños* (Wachträume) über das Leben, das sie erschaffen. Berater und Beraterinnen bleiben präsent und pflegen die Beziehung zu den Menschen und ihren *sueños*; sie verzichten auf ihren Expertenstatus.

Zöpfe

Obwohl sich die *Maquila* des kulturellen Erbes und ihrer Bräuche bemächtigt hat, halten die Frauen die Nähkunst, die ihnen von den Frauen der Gemeinschaft weitergegeben wurde, am Leben. Das Geräusch von Nähmaschinen ist überall im Pueblo Mágico zu hören, aber es handelt sich um eine völlig andere Art von Arbeit als die in der *Maquila*. Denn diese Arbeit ist für sie selbst; sie bindet die Menschen an ihr kulturelles Erbe und erklärt, dass die *Maquila* ihre Kunst nicht in ein Geschäft verwandeln kann.

Das Pueblo Mágico trägt weiterhin Leben in sich und wächst wie die langen, dunklen Zöpfe dieses Bildes; *lxs hijxs de maíz* erzeugen Leben, das in ihrem eschatologischen Tun wurzelt. Und so wie ihre *Vorfahren* ihr kulturelles Erbe der Weberei weitergegeben haben, lehren *lxs hijxs de maíz* ihre Kinder, sich am *Kampf* zu beteiligen. *Lxs hijxs de maíz* tragen das Leben selbst in einem Kontext weiter, der den Tod bringt, und sie geben diese lebensspendenden Taten an ihre Kinder weiter. Die jungen Menschen in der Gemeinschaft erleben, wie *lxs hijxs de maíz* keine Angst vor dem Tod haben und sich auch weigern zu sterben, weil sie *primeramente madre* sind. Sie sind die Hüterinnen ihres eigenen verletzlichen Lebens. In der Schöpfungserzählung des *Popol Vuh* wurden die *lxs hijxs de maíz* mit Mais gefüttert. In ähnlicher Weise wachsen die *lxs hijxs de maíz* von heute auf, indem sie ihre eigenen Produkte essen. Die *campesinx-bewusste* Begleiterin mag zwar etwas über Pflanzen lernen, aber letztlich sind es die eigenen Ressourcen der Menschen, die sie wachsen lassen.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die multinationalen Fabriken (*Maquilas*) in Mexiko, die Arbeiterinnen am Fließband beschäftigen, eine der jüngsten Formen des Kolonialismus sind. Indigene Frauen aus der Arbeiterklasse leiden unter der langen Geschichte der kolonialen Ausbeutung ihres Landes und ihres Volkes. In diesem Aufsatz plädiere ich für eine Begleitung, die sich an der Arbeiterklasse der Maya *mexicanas* selbst orientiert, und ich schlage vor, dass Seelsorge von den indigenen Erkenntnissen ausgeht, also von *corazonando* (das Leben durch das Herz verstehen). Es geht darum, die ethischen Werte der Frauen zu unterstützen, die die Werte des neoliberalen Kapitalismus und damit auch seine imperiale Ausbreitung in Frage stellen. Am wichtigsten ist, dass Seelsorge erkennt, dass die Seelsorgebeziehung nicht dadurch stärker wird, was Seelsorger und Seelsorgerinnen von sich aus einbringen, etwa mit ihren Interventionen. Es ist vielmehr wichtig, dass sie präsent sind und sich mit den Menschen mit deren eigenen lebenswichtigen Ressourcen in Beziehung setzen.

Literaturnachweise

- Arias, Patricio Guerrero. 2012. „Corazonar desde el calor de las sabidurías insurgentes, la frialdad de la teoría y la metodología / Corazonar from insurgents’ wisdoms warm, the coldness of the theory and the methodology,” *Sophia* 13(Jul-Dec 2012), pp. 199-228. DOI:10.17163/soph.n13.2012.08.
- Capps, Donald. 2005. „The Agent of Hope.” In *Images of Pastoral Care: Classical Reading*, edited by Robert C. Dykstra. St. Louis, MO: Chalice Press, chapter 16.
- Haring, C.H. 1975. *Spanish Empire in America*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Johnson, Cedric. 2016. *Race, Religion, and Resilience in the Neoliberal Age*. Palgrave Macmillan.
- Marcos, Sylvia. 2006. *Taken from the Lips: Gender and Eros in Mesoamerican Religion*. (Religion in the Americas Series 5). Leiden: Brill.
- Meisel, Nicolas. 2004. *Governance Culture and Development: A Different Perspective on Corporate Governance*. Paris: OECD Publications.
- Radio Zapatista 2017. „La Guerra Capitalista.” 18 Sep 2017. <https://radiozapatista.org/?p=22934&lang=en> (accessed 24 Jun 2021).
- Rogers-Vaughn, Bruce. 2016. *Caring for Souls in a Neoliberal Age*. New York: Palgrave Macmillan.
- Ross, Robert J. S. 2004. *Slaves to Fashion: Poverty and Abuse in the New Sweatshops*. Ann Arbor: University of Michigan.
- Simpson, Lesley Byrd. 2008. *The Encomienda in New Spain: The Beginning of Spanish Mexico*. Berkeley: University of California Press.
- Thornton, Sharon G. 2002. *Broken Yet Beloved: A Pastoral Theology of the Cross*. St. Louis, MO: Chalice Press.

Kapitel 14

Genderfragen im Kontext von politischer Gewalt: Erfahrungen aus Nicaragua

*Brenda Ruiz
Nicaragua*

An vielen Orten der Welt, vor allem in Entwicklungsländern, setzt sich Gewalt durch und in den letzten Jahrzehnten auch zunehmend in Industrieländern. An manchen Orten ist diese Gewalt offenkundig, an anderen ist sie subtiler, aber immer sind die Menschen, die aufgrund eines patriarchalischen Systems verletzlich sind, am stärksten davon betroffen. In einigen dieser Länder wird Gewalt durch religiöse Sprache und religiöse Symbole verschleiert. Das verwirrt Menschen und lässt manche von ihnen glauben, die Gewalttäter stünden auf der Seite Gottes und sie müssten daher gehorchen. Dies ist der Fall in Nicaragua, das ich als Beispiel für eine in religiöse Symbole eingebettete Gewaltkultur einführe, von der besonders Frauen betroffen sind. Um den Prozess der Institutionalisierung von Gewalt in Nicaragua und die Folgen und Zusammenhänge für Seelsorge zu verstehen, ist es wichtig, die Geschichte dieses kleinen, aber schönen Landes mit einer Bevölkerung von sechseinhalb Millionen Menschen zu kennen.

Religiöse, kulturelle, wirtschaftliche und politische Aspekte der nicaraguanischen Gesellschaft

Eine kurze historische Beschreibung

Nicaragua hat eine lange Geschichte der Gewalt und des Widerstands. Das Land widerstand der Kolonisierung durch die Spanier über dreihundert Jahre lang, in denen die indigene Bevölkerung fast ausgelöscht wurde. Die Spanier brachten den Katholizismus und zwangen ihn der Bevölkerung auf, aber die Eingeborenen gaben einigen ihrer Gottheiten spanische Namen. Die Vergewaltigung der indigenen Frauen durch die spanischen Soldaten führte zur Entstehung der neuen Rasse der Mestizen, die heute mehr als 90 Prozent der Bevölkerung ausmachen.

Nicaragua erlangte 1821 zusammen mit den anderen mittelamerikanischen Ländern die Unabhängigkeit von Spanien, dennoch wurden Teile des Landes nacheinander von den Briten und den Vereinigten Staaten besetzt. Augusto Sandino führte Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts mehrere Jahre lang einen bäuerlichen Guerillawiderstand gegen die anwesenden US-Truppen an, wurde aber schließlich auf Befehl von Anastasio Somoza ermordet. In den folgenden dreiundvierzig Jahren wurde das Land

von der Somoza-Diktatur regiert, deren Mitglieder als Marionetten der USA zu großem Reichtum gelangten, bis sie 1979 durch einen von der sandinistischen Guerilla angeführten Volksaufstand gestürzt wurden. Dem Aufstand ging ein mehrjähriger bewaffneter Kampf voraus, bei dem 50.000 Menschen getötet wurden.

Dies war der Beginn der Sandinistischen Revolution, die unter großen Anstrengungen eine umfassende Agrarreform und landesweite Alphabetisierungs- und Impfkampagnen durchführte und von vielen Ländern der Welt bewundert wurde. 1984 wurden Wahlen abgehalten und Daniel Ortega teilte sich die Macht mit den neun Kommandanten, die am Guerillakrieg teilgenommen hatten - alles Männer, obwohl es auch eine ganze Reihe von Frauen gab, die sich als Guerillaführerinnen beteiligten. Obwohl die junge Revolution marxistisch-leninistisch geprägt war und enge Verbindungen zu den sowjetischen Ländern unterhielt, war sie sehr stark von der Befreiungstheologie beeinflusst. Dies führte dazu, dass drei katholische Priester Minister für Bildung, Kultur und Außenbeziehungen wurden, einer von ihnen war Ernesto Cardenal, der Autor des *Evangeliums von Solentiname*. Es herrschte Religionsfreiheit und ein beliebtes Lied war: *Entre Cristianismo y Revolución, no hay contradicción* („Es gibt keinen Widerspruch zwischen Christentum und Revolution“).

Die Sandinisten waren entschieden gegen die US-Regierung und gegen interventionistische Einmischung durch andere Länder. Nordamerikanische Unternehmen wurden verstaatlicht und wohlhabenden US-Bürgern wurde Land weggenommen. Dies und die engen Verbindungen der Revolutionsregierung zu sozialistischen Ländern sowie die Befürchtung, dass diese Revolution als Beispiel für andere lateinamerikanische Länder dienen könnte, veranlassten US-Präsident Reagan, zunächst ein Wirtschaftsembargo gegen das Land zu verhängen und später gegenrevolutionäre Kräfte zu finanzieren und auszubilden, deren Hauptaufgabe darin bestand, die sandinistische Regierung zu stürzen. Junge Nicaraguaner mussten ihr Studium verlassen und sich zum Militärdienst verpflichten. Dieser sogenannte Contra-Krieg dauerte fast 10 Jahre und forderte über 36.000 Menschenleben. Sowohl die sandinistische Regierung als auch die Contra-Kräfte rekrutierten Tausende von unschuldigen Zivilisten und die meisten der Überlebenden litten an posttraumatischen Belastungsstörungen.

Ein Waffenstillstand wurde 1990 unter der Präsidentschaft von Violeta Chamorro ausgerufen, eine der ersten weiblichen Präsidentinnen auf dem amerikanischen Kontinent, die die Wahlen mit großer Unterstützung der USA gewann. Doña Violeta tat ihr Bestes, um dem Land Frieden zu bringen, aber es war kein einfacher Prozess. Die Sandinisten agierten „von unten“ und boykottierten viele Bemühungen von Doña Violeta, Versöhnung und Heilung der tiefen Wunden, die durch den Contra-Krieg verursacht wurden, zu schaffen. Die sandinistische Partei gewann die Wahlen 2006 und Daniel Ortega wurde erneut Präsident. Schon bald zeigten sich deutliche Anzeichen von Korruption, die sich im Laufe der Jahre noch verstärkten, vor allem nach zwei weiteren manipulierten Präsidentschaftswahlen. Präsident Ortega hat die absolute und willkürliche Kontrolle über alle Staatsgewalten: Legislative, Justiz, Generalstaatsanwaltschaft, Armee und Nationalpolizei.

Im April 2018 kam es zu einem Aufstand unter der Führung von Universitätsstudierenden, die gegen einige Missstände in der Regierung zu protestieren begannen. Ortega reagierte darauf mit einer unverhältnismäßig starken und gewaltsamen Repression, die zu weiteren Protesten und noch mehr Repression führte. Bis heute wurden mehrere hundert Menschen getötet, über 2.000 verwundet und etwa 100.000 Menschen, vor allem Universitätsstudierende, haben sich aus Angst um ihr Leben ins Exil begeben (UNHCR 2020). Mehr als 5.000 Menschen wurden willkürlich inhaftiert, die meisten von ihnen, weil sie friedlich an Demonstrationen teilgenommen, die Nationalflagge getragen oder die Nationalhymne gesungen haben. Davon wurden mehr als 1.000 Personen (darunter auch Journalisten) unrechtmäßig inhaftiert, auf der Grundlage erfundener krimineller Anschuldigungen schwer gefoltert und ihrer Bürgerrechte beraubt. Diese Fälle wurden von nationalen und internationalen Menschenrechtsorganisationen wie Amnesty International, Human Rights Watch, dem UN-Menschenrechtsrat und dem Centre for Justice and International Law dokumentiert. Auch die USA, Kanada und die Europäische Union übten internationalen Druck auf Ortega aus, die Repressionen einzustellen, allerdings mit wenig Erfolg. So wurde beispielsweise am 19. Juli 2020 ein Mann von einem sandinistischen Fanatiker ermordet, nur weil er „*Viva Nicaragua Libre*“ („Es lebe das freie Nicaragua“) rief. Am Tag der Beerdigung wurde das Haus eines nahen Verwandten des Verstorbenen in Brand gesetzt. Der fanatische Mörder wurde nach einem Jahr Haft wieder freigelassen. Dies zeigt, wie das System bestimmte Verbrechen nahezu straflos lässt.

Frauen haben sich seit Beginn der Proteste im Jahr 2018 voll beteiligt, so wie sie sich zu Zeiten von Sandino, der sandinistischen Revolution und in den sozialen Widerstandsbewegungen seither beteiligt haben, viele als Unterstützung für ihre Väter, Ehemänner und Kinder, aber zunehmend auch als eigene Akteurinnen. Seit April 2018 beobachten wir, wie sich Mütter, Schwestern und Töchter von Menschen, die ermordet wurden, inhaftiert oder im Exil sind, zusammengeschlossen haben und zu Anführerinnen für ihre eigenen Rechte geworden sind, ganz ähnlich wie die *Madres y Abuelas de Plaza de Mayo in Argentinien*¹, die *Organización de Mujeres Salvadoreñas por la Paz*² und viele andere Organisationen in Lateinamerika.

Die Situation in der Pandemie im Jahr 2020 und 2021

Die Coronavirus-Pandemie traf Mitte März 2020 in Nicaragua ein. Das Land war gerade dabei, sich von einer wirtschaftlichen Rezession zu erholen, die durch die anhaltende politische Unterdrückung verursacht worden war. Die Regierung hatte reichlich Zeit, sich auf die Pandemie vorzubereiten, ignorierte aber die Warnungen und behauptete, die Pandemie sei eine Erfindung des Imperialismus. Sie weigerte sich nicht nur, Präventivmaßnahmen zu ergreifen, sondern riet stattdessen von der Verwendung von

¹ Argentinische zivile Menschenrechtsvereinigungen von Müttern und Großmüttern für Menschen, die während der Diktatur von Präsident Videla ermordet wurden oder verschwanden.

² Zivile Organisation von Frauen, die sich auf die Betreuung von Gewaltopfern in El Salvador spezialisiert hat.

Gesichtsmasken und sozialer Distanzierung ab, organisierte Kundgebungen und Märsche (darunter einen mit dem Titel „Liebe in der Zeit von Covid-19: Wir marschieren zusammen im Glauben, im Leben und in der Hoffnung“), kulturelle Veranstaltungen, Schönheitswettbewerbe, Sportspiele und Hausbesuche ohne Schutzmaßnahmen. Außerdem wies die Regierung das Gesundheitsministerium an, Tests (trotz zahlreicher Spenden) nur in Ausnahmefällen anzubieten und Informationen über die Zahl der durch das Virus verursachten Fälle und Todesfälle zu verheimlichen. Den Ärzten wurde verboten, „Covid“ auf Totenscheinen zu vermerken, und sie wurden angewiesen, stattdessen „Atypische Lungenentzündung“ oder andere Arten von Atemwegserkrankungen anzugeben. Viele Familien waren gezwungen, ihre Angehörigen mitten in der Nacht heimlich zu beerdigen. Erst später begann die Regierung, die Menschen zu ermutigen, Gesichtsmasken zu tragen und soziale Distanz zu wahren, doch für die vielen, die sich mit der Krankheit infiziert hatten und starben, war es viel zu spät.

Trotz des unberechenbaren Umgangs der Regierung mit der Pandemie begannen Privatwirtschaft und Bevölkerung, aus eigener Initiative Präventivmaßnahmen zu ergreifen. In vielerlei Hinsicht wurde die eigene Vorsorge zu einem subversiven Akt und zum Widerstand gegen staatliche Anordnungen. An öffentlichen Schulen und Universitäten fand der Unterricht statt, als ob nichts geschehen wäre, aber private Schulen boten Online-Kurse an. Die meisten katholischen und protestantischen Kirchen sagten ihre Gottesdienste ab und nutzten die sozialen Medien, um ihre Versammlungen abzuhalten, mit Ausnahme der Pfingstkirchen. Die katholische Kirche, die sich sehr gegen die Regierung stellt, sagte alle Prozessionen und liturgischen Feiern ab. Ortega verschwand praktisch aus der Öffentlichkeit, auch aus den Medien, manchmal für mehr als einen Monat, was in Zeiten einer Pandemie nicht gerade lobenswert ist. Die Leute sagten scherzhaft über den Lockdown: „Mach es wie Präsident Ortega, bleib zu Hause!“

Wie in vielen anderen Ländern haben die Frauen die Hauptlast der Pandemie zu tragen, da sie sich hauptsächlich um die Familie kümmern, obwohl viele von ihnen auch in zwei Schichten arbeiten. Neben der üblichen Hausarbeit mussten sich viele von ihnen zu Hause um kranke Familienmitglieder kümmern, da die Krankenhäuser keine Betten mehr hatten. Viele von ihnen übernahmen die Aufgabe des Unterrichts zu Hause, wenn die Schulen ihrer Kinder geschlossen waren. Frauen leiden immer noch am meisten unter den wirtschaftlichen Folgen der Pandemie, da mehr Frauen als Männer im informellen Sektor arbeiten – und oft freigestellt wurden. Einen arbeitslosen Ehemann zu Hause zu haben, der sich nicht an der Hausarbeit oder der Kinderbetreuung beteiligt, war und ist für viele von ihnen ebenfalls eine große Belastung. Die Zahl der Schwangerschaften von Jugendlichen, der häuslichen Gewalt und der Femi-zide hat im Land zugenommen, da viele Familien auf engstem Raum unter Quarantäne standen. Außerdem ist die Polizei damit beschäftigt, die Bevölkerung zu unterdrücken und reagiert nicht auf Anrufe von Frauen, die misshandelt werden (Expediente Público 2020).

Einige Frauen haben sich jedoch auf kreative Weise organisiert, um anderen mitzuteilen, wenn sie missbraucht werden. Andere schlossen sich mit Frauen aus der

Gemeinde zusammen und bauten gemeinsam Gemüse, Obst und Kräuter an, um sie zu verkaufen und selbst zu verbrauchen. Einige haben kleine Tauschbörsen eingerichtet, vor allem in den ländlichen Gebieten Nicaraguas, wo 70 Prozent der Bevölkerung wirtschaftlich schwächer gestellt sind. Andere haben selbstgemachte Gesichtsmasken hergestellt, die sie verschenkten oder zu sehr niedrigen Preisen verkauften. Wieder andere bildeten Gruppen in sozialen Netzwerken, um füreinander zu beten, nahrhafte und preiswerte Rezepte auszutauschen, informelle Beratung zu geben oder zu erhalten und Witze auszutauschen, um mental gesund zu bleiben. Dies sind einige der Möglichkeiten, mit denen Frauen Widerstand gegen die Regierung geleistet haben. Aber die institutionalisierte Mischung aus der Kultur der Gewalt und der Religion ist ein Feind mit sehr leidvollen Folgen für die Bevölkerung, insbesondere für Frauen.

Die institutionalisierte Kultur der Gewalt und deren religiöse Symbole

Gewalt, die mit religiösen Symbolen einhergeht, ist ein weltweit wachsendes Phänomen, sowohl in Entwicklungsländern als auch in entwickelten Gesellschaften. Gioconda Belli, eine international bekannte nicaraguanische Schriftstellerin, sagte kürzlich:

In immer wiederkehrenden Perioden der Geschichte werden Ideologien zu „Religionen“, zu „Kirchen“. Der Glaube an einen Führer oder eine politische Partei wird zu dem Stück Holz, an dem sich diejenigen festhalten, die sich von beunruhigenden Strömungen mitgerissen fühlen. Sie verschließen lieber die Augen vor einer Realität, die sie verunsichert und beunruhigt, als dass sie sich andere Standpunkte anhören. Eine eigene Identität zu haben, würde bedeuten, dass sie sich kaum vorstellbaren Veränderungen stellen müssten, die ihre Komfortzonen, ihre Arbeitsplätze und ihr Gefühl der sozialen Zugehörigkeit gefährden würden. Ich denke, dass soziale Netzwerke und die Art und Weise, wie wir Informationen erhalten, dies beeinflussen, da wir dadurch nur einer Sichtweise ausgesetzt sind, während wir die anderen blockieren und disqualifizieren. Und die autoritären oder populistischen Regierungen sind Experten darin, dieses Gefühl von Ausgeschlossenen zu manipulieren und ihre Botschaften so zu gestalten, dass sie ihre „treuen Anhänger“ vom Rest, der sie in Frage stellt, trennen. Trump tut es, Ortega tut es, Maduro tut es. Es ist ein ausgedehntes Phänomen in diesem Jahrhundert (zitiert von Mon 2020, Übersetzung durch die Autorin ins Englische, von dort ins Deutsche).

Vizepräsidentin Rosario Murillo, die zufällig die Ehefrau von Daniel Ortega ist, ist neben ihrem Mann die einzige Person im Land, die offizielle Erklärungen zu jedem Thema abgeben darf und sie ist die Art von Expertin, von der Belli spricht. Sie wendet sich jeden Tag um die Mittagszeit in allen Fernsehkanälen, die der Präsidentenfamilie gehören, mit einer Mischung aus Erklärungen, Nachrichten, Drohungen und Klagen an die Bevölkerung. Von den 3384 Wörtern, die sie in einer solchen, zufällig ausgewählten Erklärung benutzte, erwähnte sie 38-mal das Wort Gott/Jesus/Herr, 7-mal die Jungfrau Maria, 4-mal den Papst, 29-mal das Gute und Gutes tun, 21-mal die Familie, 14-mal Glauben, 11-mal Liebe, 6-mal Hoffnung, 5-mal Frieden, 5-mal die guten Herzen, 16-mal die schlechten Herzen, 6-mal Hass und 13-mal Pandemie (Murillo 2020).

Ein großer Teil von Murillos Sprache ist voller religiöser Begriffe und positiver Ausdrücke, und doch sind ihre Äußerungen und Handlungen voller Hass, der darauf

abzielte, den Hass auf jeden zu schüren, der in der Opposition ist. Es lautet etwa so: Wir, die guten, religiösen und sie, die schlechten, gottlosen Menschen. Diese Frau, die für ihre esoterischen Neigungen bekannt ist, wird von vielen als Zauberin der dunklen Mächte angesehen. Im Volksmund wird sie „die Hexe“ genannt, aber ihre Sprache ist voll von Versen aus der Bibel. Oft haben ihre Erklärungen mehr Bibelverse als die Predigt eines Pastors, wobei sie die positiven Texte auf die Regierung und alle, die so denken wie sie, anwendet. Viele der Worte, die sie verwendet, sind wie Flüche auf die Menschen in der Opposition gerichtet. Sie verwendet Begriffe wie Pharisäer, Judas, Kain, satanische, diabolische Kräfte ohne Herz und Seele, kleinliche Seelen, menschliches Elend, Heuchler, Verräter, Plagen zusammen mit Begriffen wie Putschisten, Vandalen, Plünderer, Egoisten, Terroristen, Delinquenten, Kriminellen, giftige, blutsaugende Vampire, Faschisten, Vergewaltiger, etc. Solche Ausdrücke sind ein sehr wichtiger Teil ihrer täglichen Hassreden (Guevara 2019).

Daniel Ortega gibt durch die Botschaft von Rosario Murillo ihren Anhängern und Anhängerinnen Gras und Futter, wenn sie die manichäische Sprache ihrer Ideologie benützt. Gute Nicaraguaner sind die gläubigen Christen, die Anhänger des Kommandanten, diejenigen, die an Sandino glauben und die die Schlechtigkeit der Gegner, Putschisten und Kleingeister ablehnen. Die anderen sind keine Bürger. Die politische Ausbürgerung der Anderen ist nützlich und notwendig, um Protest zu verbieten, das Wahlrecht oder gar das Recht zu leben zu entziehen (Orozco 2020).

Ortega verwendet eher als seine Frau politische Begriffe und Worte, die den meisten Menschen gefallen, wie Brüderlichkeit, Familie und Frieden, so auch in seinen anti-imperialistischen Reden. Und dennoch versäumt er es, auf die kritischen Bedürfnisse des Volkes in Zeiten einer Pandemie einzugehen. Am Jahrestag der Sandinistischen Revolution (19. Juli 2020) sprach Ortega, nachdem er 34 Tage lang verschwunden war, 6062 Worte, wobei er das Wort Gott/Herr nur 6-mal erwähnte, Familie 19-mal, Brüder 13-mal, Frieden 11-mal, Frauen 11-mal und Kinder 6-mal. Auf der anderen Seite benutzte er das Wort Epidemie 12-mal und Pandemie nur 5-mal. Er erwähnte Gesundheit 39-mal, Volk (pueblo) 26-mal, Armee 17-mal, Krankenhäuser 16-mal, Arbeiter 14-mal, Yankees/Nordamerikaner/Imperialisten 12-mal und Sandino 10-mal. Erstaunlicherweise benutzte er das Wort Covid nur ein einziges Mal, obwohl das Land mitten in der Pandemie steckte (Ortega 2020).

Ortega verwendet in seinen Reden nicht viele Bibelverse, sondern konzentriert sich auf all die „wunderbaren Dinge“, die seine Regierung „Gott sei Dank“ tut, trotz aller imperialistischen Manöver des gefräßigen Landes im Norden. Er sagte einmal: „Meine Inspiration, im Namen des Volkes und mit dem Volk zu kämpfen und dies auch weiterhin zu tun, ist und bleibt Christus“.³ Die Frage aber ist: Wenn dies eine so wunderbare christliche Regierung ist, warum haben die Regierungen der Vereinigten Staaten, Kanadas und der Europäischen Union Sanktionen gegen 22 hohe

³ Ortega sagte dies in einer Rede anlässlich der Verleihung der nicaraguanischen Staatsbürgerschaft an einen nordamerikanischen regierungsfreundlichen Pfingstpastor.

Regierungsbeamte verhängt, darunter Mitglieder der Polizei und vier Mitglieder der Familie Ortega-Murillo? Ihre Taten sprechen lauter als Worte und die Menschen außerhalb Nicaraguas können das sehen.

Es lässt sich nicht leugnen, dass es einen kleinen Teil der nicaraguanischen Gesellschaft gibt, der das Ortega-Regime unterstützt. Aber das Wahlsystem steht unter der vollständigen Kontrolle von Ortega. Die Opposition hat immer wieder gefordert, ein unabhängiges Wahlsystem zu schaffen, aber diese Forderung ist auf taube Ohren gestoßen. Einige der Befürworter des Systems sind Opfer des Klientelsystems, den das Präsidentenpaar ausgiebig praktiziert, aber es gibt auch kluge, gute christliche Menschen, die unerklärlicherweise blind und taub zu sein scheinen für das, was wirklich im Lande geschieht. Die Erklärung liegt vielleicht in den Worten von Dietrich Bonhoeffer in seinen *Briefen und Aufzeichnungen aus dem Gefängnis*:

Unter dem überwältigenden Einfluß der aufsteigenden Macht wird der Mensch seiner inneren Unabhängigkeit beraubt und gibt mehr oder weniger bewußt auf, eine autonome Position gegenüber den entstehenden Verhältnissen einzunehmen (...). Im Gespräch mit ihm (dem Menschen unter überwältigender politischer oder religiöser Macht) hat man geradezu das Gefühl, es gar nicht mit ihm als Person zu tun zu haben, sondern mit Parolen, Schlagworten und dergleichen, die von ihm Besitz ergriffen haben. Er wird in den Bann gezogen, verblendet, missbraucht und in seinem Wesen missbraucht. Der so zu einem willenlosen Werkzeug gewordene Dumme ist auch zu allem Bösen fähig und gleichzeitig unfähig zu erkennen, dass es böse ist. Darin liegt die Gefahr des teuflischen Missbrauchs, der den Menschen ein für allemal vernichten kann (Bonhoeffer, zitiert von Holmquist 2016).

Wie sehr die Regierung unter dem Bann des Bösen steht, zeigt sich darin, dass die katholische Kirche sehr regierungskritisch geworden ist und es gewagt hat, in ihren Kirchen Demonstrierende zu schützen, die vor den Angriffen der Polizei flohen. Seit Juli 2019 gab es 20 Angriffe und Schändungen katholischer Kirchen durch Ortega-Sympathisanten. Darunter war das Bild des Blutes Christi in der Kathedrale von Managua, eine verehrte und uralte Reliquie, die kürzlich durch eine Bombe verbrannt wurde. Mehrere Priester erhielten Morddrohungen, Messen wurden rüde unterbrochen und anwesende Gemeindemitglieder wurden schikaniert. Unter den Personen, die sich an den Schändungen beteiligt haben, sind bekannte Katholiken, die davor an Ritualen teilnahmen, lange Strecken barfuß gingen oder knieten, um Versprechen gegenüber Heiligen zu erfüllen - eine alte katholische Tradition. Wenn man weiß, dass Ortega und Murillo die katholische Hierarchie öffentlich unter anderem als satanische Putschisten bezeichnet haben, kommen diese Angriffe nicht überraschend, obwohl Nicaragua ein zutiefst katholisches Land ist.

Die Manipulation der Gesellschaft durch die Verwendung religiöser Symbole und Worte, um sich mit Gott zu identifizieren, und die Verwendung satanischer Worte, um die Opposition zu kennzeichnen, hat zur Trennung zwischen „den Guten“ und „den Bösen“ beigetragen und enorme Spaltungen in Familien und Gemeinschaften hervorgerufen. Für die nicaraguanische Gesellschaft, in der enge familiäre und gemeinschaftliche Bindungen eine immense Kraftquelle darstellen, hat sich diese Trennung als tödlich erwiesen. Dies wurde während der politischen Repression 2018 und

2019 sehr deutlich, als die gesamte nicaraguanische Gesellschaft polarisiert wurde. Diese Polarisierung führte zu Misstrauen zwischen den Menschen und zum Zerreißen der familiären und sozialen Bindungen in Nicaragua. „Wie können wir das soziale Gefüge wiederherstellen, wenn es mein Nachbar war, der meinen Sohn oder einen anderen Nachbarn gefoltert hat?“ fragt ein Fachmann, der mit den Opfern arbeitet. Die Menschenrechtsverletzungen wirkten sich auch auf die familiären Bindungen aus, insbesondere in Fällen, in denen Familien zwischen Regierungsanhängern und Oppositionellen gespalten waren (GIEI 2018: 308).

Nicaraguaner haben eine Haut wie Leder gegen ... strukturelle Gewalt. Wir atmen als Volk Schikane, Missbrauch, körperliche und politische Überschreitungen. Unsere Räume, sich in sauberer Luft, in Freiheit, auszudrücken, sind durch die Kultur der Gewalt begrenzt. Die Nicaraguaner müssen sich wieder humanisieren, um zu verhindern, dass die Gewalt ihre Kinder und Familien, ihre Kultur und ihren Humor frisst. Und es ist noch nicht zu spät (Orozco 2020).

Welcher Zusammenhang besteht nun zwischen dieser Trilogie aus einer Kultur der Gewalt, religiöser Symbolik und Gewalt gegen Frauen? Ich verwende Nicaragua als Beispiel, aber das Gleiche geschieht in unterschiedlichem Ausmaß überall auf der Welt.

Zusammenhänge zwischen staatlichem Patriarchat und Gewalt gegen Frauen: Eine feministische Perspektive

Wenn wir das Patriarchat als ein System der Herrschaft der Männer über die Frauen verstehen, drückt sich diese Herrschaft unter anderem in der Gewalt von Männern gegen Frauen aus, nicht nur zu Hause, sondern in allen Lebensbereichen. In Nicaragua kann man Beispiele erzählen, die an der Spitze stattfinden. Daniel Ortega wurde 1998 von seiner Stieftochter Zoilamérica Narváez beschuldigt, sie fast 20 Jahre lang ab einem Alter von 11 Jahren sexuell belästigt und missbraucht zu haben. Ortega wies die Vorwürfe zurück und nutzte seine politische Immunität, um sich zu schützen. Rosario Murillo, Zoiláméricas Mutter, wusste von dem Missbrauch, beschuldigte jedoch ihre Tochter, eine zwanghafte Lügnerin zu sein, und bat das nicaraguanische Volk um Vergebung dafür, dass ihre Tochter die Ideale der Sandinisten verraten habe. Mit Unterstützung feministischer Gruppen wandte sich Zoilamérica mit ihrem Fall an mehrere Menschenrechtsorganisationen und sogar an die Organisation Amerikanischer Staaten, da sie in Nicaragua keine Gerechtigkeit erhalten konnte. Sie lebt jetzt im Exil in Costa Rica, nachdem sie mehrere Morddrohungen gegen sie und ihre Familie erhalten hat, und sie wird weiterhin schikaniert. Dies ist nur ein Beispiel für den Machtmissbrauch, der von einem staatlich unterstützten Patriarchat ausgeht, sowohl im privaten wie im öffentlichen Bereich.

Die sandinistische Regierung rühmt sich, die Gleichstellung der Geschlechter im Lande zu fördern. Eines der drei Vorzeigeprogramme für „Gender Mainstreaming“ zur Verbesserung der Beteiligung von Frauen in der Gesellschaft hat eine Änderung

der Verfassung zum Inhalt, die vorschreibt, dass hohe Positionen in der Regierung zu 50 Prozent von Männern und zu 50 Prozent von Frauen besetzt sein sollten. In einigen der weniger bedeutenden Institutionen wurden Frauen in hohe Positionen berufen, allerdings aufgrund ihrer Loyalität gegenüber dem Präsidentenpaar und nicht aufgrund ihrer Fähigkeiten oder ihres Engagements für die Verbesserung der Situation der Frauen. Bei der kleinsten Meinungsverschiedenheit zwischen diesen Frauen und dem Präsidentenpaar werden sie jedoch schnell von ihren Posten entlassen und eine andere Frau wird ernannt. So hatten wir zum Beispiel in weniger als einem Jahr drei verschiedene Gesundheitsministerinnen.

Die beiden anderen Modellprogramme, die speziell zur Unterstützung armer Frauen entwickelt wurden, sind *Usura Cero* (Null Zinswucher). Frauen erhalten kleine Kredite, um in „Solidaritätsgruppen“ kleine Unternehmen zu gründen. Das andere Programm heißt *Hambre Cero* (Null Hunger). Da erhalten Frauen ein halbes Dutzend Hühner, ein Schwein oder eine Kuh sowie Saatgut für Futtermittel. Die Ergebnisse dieser Programme zeigen, dass sie sich immer noch eher auf die praktischen Bedürfnisse der Frauen und auf die traditionellen Geschlechterrollen konzentrieren als auf ihre strategischen Bedürfnisse, um ihre Lage in der Gesellschaft zu verbessern: eigene Entscheidungen zu treffen und Kontrolle über ihre eigenen Ressourcen zu bekommen.

In Nicaragua gibt es eine sehr starke feministische Bewegung, der es gelungen ist, wichtige Gesetze über Frauenrechte, häusliche Gewalt und die gleichberechtigte Beteiligung von Frauen an öffentlichen Ämtern durchzusetzen. Viele dieser Gesetze stehen jedoch nur auf dem Papier, vor allem die Gesetze zur häuslichen Gewalt. Das System ist so korrupt, dass nur eine sehr geringe Zahl von Männern, die Frauenmorde begangen haben, ins Gefängnis kommt und nur acht Prozent zu einer Haftstrafe verurteilt werden. „Es gibt keine Rechenschaftspflicht für Gewalt, Macht- und Autoritätsmissbrauch und die Anwendung von Gewalt. Angriffe auf feministische Bewegungen, lenken davon ab, zu untersuchen, woher die Gewalt kommt. Sie sind ein weiterer Ausdruck einer schweren sozialen Unruhe, die Grausamkeit erzeugt“ (Orozco 2020). Die Ähnlichkeiten zwischen der Straffreiheit von Daniel Ortega und den Tätern von häuslicher Gewalt sind sehr offensichtlich.

Die nicaraguanischen Feministinnen kämpfen um die Umsetzung der Gesetze, die sie gegen die Regierung eingebracht haben, aber die Erfolge sind gering, da sowohl strukturelle Veränderungen als auch Veränderungen in den Herzen und Köpfen der Bevölkerung stattfinden müssten. Obwohl Maßnahmen zur Ausbildung von Richtern und Justizpersonal ergriffen wurden, sind die strukturellen und systemischen Probleme, die das Justizsystem betreffen - Korruption, mangelnde Transparenz, Verzögerungen bei den Verfahren und das Fehlen von Justizeinrichtungen in den ländlichen Gebieten und an der Atlantikküste - nicht angegangen worden. Dies führt dazu, dass Frauen keinen Zugang zu den Diensten in der Justiz haben (UPOLI 2017: 65).

Viele dieser Bemühungen um die Ausbildung des Personals in der Justiz und um die Einrichtung von Zentren zur Unterstützung und Stärkung der Frauen wurden durch nicaraguanische Frauen möglich. Sie wurden von Organisationen und Einzelpersonen

aus Europa und Nordamerika unterstützt - ein Ausdruck von Solidarität im besten Sinne. Der tiefe Widerstand der Männer, sich an Gesetze zu halten, die die Förderung der Frauen schützen und sichern, wird von lateinamerikanischen Feministinnen folgendermaßen beschrieben:

Die Überlegenheit der Männer ist eine komplexe kulturelle Konstruktion, die in allen Ländern absolute Geltung hat, die von dieser Kultur beherrscht werden und die sie hervorbringen. Gleichzeitig hat diese Konstruktion ähnliche Merkmale wie der Rassismus, der zur Zeit der Eroberung vorhanden war, und die Versklavung der Eroberten mit sich brachte, so dass das System der Geschlechter und des Krieges und das System der Geschlechter und des Kolonialismus einander begleiten und verstärken, weil sie einen gemeinsamen Mechanismus der Hierarchie an der Basis haben (Gargallo 2007: 24).

Ähnlich wie ein Sklavenhalter behandeln viele Männer in Nicaragua ihre Ehefrauen. Das wird besonders deutlich in Situationen, in denen der Mann seine Frau ermordet und sagt: *O mía o de nadie* („Entweder sie gehört mir oder niemandem sonst“).

Da Nicaragua ein zutiefst religiöses Land ist, sowohl in seiner katholischen als auch in seiner protestantischen Ausprägung, haben nicaraguanische Feministinnen versucht, diese tief verwurzelten Überzeugungen von der Überlegenheit der Männer in Frage zu stellen. Sie haben sich mit feministischen Theologinnen zusammengetan, um patriarchalische Lehren zu hinterfragen und die Bibel aus einer feministischen Perspektive neu zu lesen, was in unserem Land keine einfache Aufgabe ist. Einmal mehr war es hilfreich, auf die Unterstützung von theologischen Schwestern und Brüdern aus dem Norden zu zählen.

Weitere Belege für den Zusammenhang zwischen patriarchalischen religiösen Lehren und Gewalt gegen Frauen finden sich in einer Untersuchung der Protestantischen Vereinigung für Familienberatung, der ich angehörte und in der 320 Frauen und Pastoren aus vier protestantischen Konfessionen in Nicaragua befragt wurden. Die Ergebnisse zeigten, dass häusliche Gewalt umso häufiger vorkommt, je patriarchalischer die Lehren der jeweiligen Konfession sind (AEDAF 2001: 10). Es ist auch wichtig festzustellen, dass protestantische Frauen zu einem höheren Prozentsatz von häuslicher Gewalt betroffen waren als Frauen in der Gesamtbevölkerung.

Der Missbrauch von Macht durch patriarchalische Männer gegenüber Frauen hat viele Formen. Das war meine Erfahrung, als ich über 40 Jahre lang mit missbrauchten Frauen arbeitete. Es war auch meine persönliche Erfahrung, als ich ein christliches College in den Vereinigten Staaten besuchte und zwei Jahre lang von meinem akademischen Berater, einem angesehenen Professor, sexuell belästigt wurde, während ich eine junge, naive ausländische Studentin war. Diese Erfahrung machte ich auch als verheiratete Frau, die ein Praktikum in einem christlichen Beratungszentrum in Ecuador absolvierte und vom Leiter des Zentrums sexuell belästigt wurde. Leider sind ähnliche Missbrauchserfahrungen unter nicaraguanischen Frauen, wie auch an anderen Orten der Welt, sehr verbreitet.

Zweifelsohne ist die wirtschaftliche Verwundbarkeit ein enormer Faktor für Machtmissbrauch. In der von AEDAF durchgeführten Untersuchung berichteten die

Frauen, die das niedrigste Einkommen hatten, über ein höheres Auftreten von Missbrauch (S. 13). Wenn eine Frau sich entscheidet, sich von einem Partner, der sie missbraucht, zu trennen, verringert sich in den meisten Fällen ihr Einkommen nicht, sondern es verschwindet ganz, da viele von ihnen wirtschaftlich von ihren Ehemännern abhängig sind. Oft zögern Frauen, sich zu trennen, weil ihr Partner droht, sie und die Kinder aus dem Haus, in dem sie leben, zu werfen und/oder die Kinder legal wegzunehmen, weil sie sie nicht ernähren kann. Die Drohung ihres Partners, sie umzubringen, ist ebenfalls ein starkes Abschreckungsmittel für eine Trennung. Da die Gesetze zum Schutz von Frauen und Kindern in einem patriarchalischen Staat, wie im Fall von Zoilamérica deutlich, nicht durchgesetzt werden, ist es für Frauen eine sehr schwierige Entscheidung, ihren Partner, der sie missbraucht, zu verlassen.

Von den 320 protestantischen Frauen, die von der AEDAF befragt wurden, gaben 63 Prozent an, geistlichen Trost zu suchen, wie Beten, Bibellesen und Fasten; 24 Prozent suchten seelsorglichen Beistand, und nur sieben Prozent gingen zur Polizei. Die Frauen, die sich an die Polizei wandten, gehörten meist zu den weniger patriarchalischen Konfessionen (AEDAF 2001: 18). Wie können Seelsorge und Beratung in einem solchen Kontext von Gewalt, die auf allen Ebenen manifest ist, stattfinden?

Herausforderungen für Seelsorge im Kontext von politischen Konflikten und Gewalt

Es ist nicht einfach, in einem Kontext von politischem Konflikt und Gewalt seelsorgerliche Beratung zu leisten, da dies das Leben der Beratenden in Gefahr bringen kann, insbesondere wenn extreme Gewalt herrscht und Menschenrechte völlig ignoriert werden. Nach dem 19. April 2018 entwickelte unsere örtliche Kirche (Beerseba Baptist Church) einen Dienst für Beratung und Begleitung, in dem wir Laien ausbildeten, um Familien zu besuchen und zu beraten, insbesondere Mütter von Opfern der Repression. Aber wir mussten damit aufhören, als die Polizei begann, Besucher und Besucherinnen zu verfolgen, die zu uns kamen. Wegen des Vorwurfs, Putschist oder Putschistin zu sein, kann jeder und jede, der oder die sich mit diesen Ratsuchenden trifft, des Terrorismus, des Totschlags, des Drogen- oder Waffenhandels beschuldigt werden und ohne Beweise ins Gefängnis kommen.

Hier sind einige Fragen, die sich der Seelsorger oder die Seelsorgerin in einem solchen Umfeld stellen muss:

(1) *Bin ich bereit, mein Leben zu riskieren, um meinem Nächsten um des Evangeliums willen zu dienen?* Anstatt die herrschende Ordnung zu unterstützen, sollte Seelsorge das Ziel verfolgen, dass Personen und Gemeinschaften sich auf wirtschaftliche Gerechtigkeit und Gewaltlosigkeit hin wandeln, wie Jesus es in seinem Leben und durch seinen Tod am Kreuz gezeigt hat. In seinem Buch „*Render unto God. Economic vulnerability, family violence and pastoral theology*“ (Gott dienen. Wirtschaftliche Verwundbarkeit, familiäre Gewalt und pastorale Theologie“) schreibt Dr. James Poling: „Seelsorger und Seelsorgerinnen müssen sich fragen: „*Was geben wir Gott? Sollen wir Cäsar dienen und die wirtschaftlichen Privilegien solcher Absprachen und*

Ungerechtigkeiten ernten, oder sollen wir Gott dienen und unser wirtschaftliches und physisches Leben um des Evangeliums willen riskieren?“ (Poling 2002: 6).

(2) Beraterinnen müssen sich fragen: Bin ich bereit, das Risiko einzugehen, so gefoltert zu werden, *dass* meine Würde als Frau beeinträchtigt oder meine Familie in Gefahr *gebracht* wird, wenn ich inhaftiert bin? Es gibt viele Berichte über weibliche Gefangene, die in der Haft unaussprechlichen Formen des sexuellen Missbrauchs ausgesetzt waren und über die Androhung von Missbrauch gegenüber ihren Familienmitgliedern, insbesondere ihren Kindern. Das Beängstigende daran ist, dass einige dieser Drohungen tatsächlich wahr gemacht wurden. Homosexuelle und transsexuelle Gefangene haben ähnliche oder noch schlimmere Erfahrungen gemacht.

(3) *Wie kann ich als Seelsorger oder Seelsorgerin neutral sein und mit meinen Emotionen angesichts solch unvorstellbarer Ungerechtigkeit und entmenschlichender Handlungen umgehen?* Eine der Orientierungen, die in der Ausbildung für den Dienst der Beratung und Begleitung in meiner Kirche gegeben wurden, lautete: „Es ist in Ordnung, mit dem/der Ratsuchenden zu weinen, solange Sie nicht stärker weinen als er/sie.“ Ein anderer Satz lautete: „Wenn Sie sich dabei ertappen, dass Sie extrem wütend oder traurig werden über das, was Ihrem Ratsuchenden passiert ist, denken Sie bitte daran, dass er/sie an der Reihe ist, angehört zu werden.“

Eine der ersten Aktivitäten, die mit dieser Gruppe zur Vorbereitung dieses Beratungsdienstes durchgeführt wurden, war eine Gruppentherapie, in der jeder seine Gefühle über die aktuelle Situation in unserem Land mit den anderen teilen konnte. Die Beratenden wurden auch ermutigt, sich nach ihren Beratungen mit anderen Gruppenmitgliedern auszutauschen, um ihnen genügend Raum und Sicherheit zu geben, damit sie ihre Gefühle aussprechen konnten.

Die erlittenen traumatischen Erfahrungen und der chaotische Charakter einer Realität, in der der Schrecken keine Grenzen kennt, ist eine Herausforderung für Therapeuten hinsichtlich ihrer Fähigkeit, diesen Schrecken einzudämmen und auszuhalten und die brutalen Leidenserfahrungen der Klienten zu teilen. Dies ist ein besonders komplexes Problem aufgrund der Tatsache, dass auch Therapeuten in diese sozio-politische Situation einbezogen sind, ebenfalls verletztlich sind, diese Erfahrungen zu erleiden und mit Angst und Horror kontaminiert zu werden (Lira et al. 1984:15).

(4) *Wie kann ich eine Beratung mit jemandem durchführen, der Teil eines Systems ist, das ich verabscheue?* Wie bereits erwähnt, ist unser Land politisch polarisiert. Die Mitglieder in der Gruppe meiner Kirche wurden ermutigt, Menschen aus der Opposition beraten, die Familienmitglieder verloren hatten, aber auch Menschen, die für die Regierung waren und ebenfalls Familienmitglieder verloren hatten. Das war anfangs schwierig, aber am Ende entdeckten sie, dass der Schmerz über den Verlust eines geliebten Menschen keine politische Farbe hat.

(5) *Bin ich bereit, Seelsorge als eine Form des Widerstands zu leisten?* James Poling beschreibt, wie sich Seelsorge und Kapitalismus in den Vereinigten Staaten komplementär zueinander entwickelt haben und seit Jahrhunderten koexistieren und sich gegenseitig unterstützen. Seelsorge kann aber auch „... eine Form des Widerstands gegen

den US-Kapitalismus, seine Unzulänglichkeiten und seine bösen Auswirkungen“ sein (Poling 2002: 25). Es sollte jedoch nicht nur Widerstand gegen den Kapitalismus geleistet werden, sondern auch gegen das patriarchalische System, das so sehr Teil unserer Gesellschaft ist, in der der Feminismus oft mit dämonischen Kräften in Verbindung gebracht wird.

(6) *Bin ich bereit, das Opfer und seine Familie so lange zu begleiten, wie es nötig ist?* Nicaragua ist eine polytraumatisierte Gesellschaft. Neben zahlreichen Naturkatastrophen (Erdbeben, Überschwemmungen, Vulkanausbrüchen, Wirbelstürmen, Erdbeben und Dürreperioden) hat das Land eine Fülle von menschengemachten Katastrophen (Kriege, soziale Unruhen, Unterdrückung, Korruption und andere) erlebt.

Die Gewalt, die durch die sozialen Proteste seit dem 18. April 2018 ausgelöst wurde, hat den Familien, Gemeinden und der nicaraguanischen Gesellschaft als Ganzes großen Schaden zugefügt. Sie hat das Zusammenleben beeinträchtigt, das tägliche Leben verändert und die soziale Polarisierung vertieft. Sie hat großen Schmerz und Empörung verursacht, die sich mit Narben aus früheren Konflikten verflechten und zur Distanzierung und zum Misstrauen vieler Teile der Gesellschaft gegenüber den staatlichen Institutionen führen. Diese Wunden werden schwer zu heilen sein, wenn es keine ganzheitliche Aufmerksamkeit für Wahrheit, Gerechtigkeit und Wiedergutmachung im Namen der Personen gibt, die ihre Angehörigen verloren haben; der Personen, die verletzt wurden und mit Behinderungen zurückgeblieben sind; der verschwundenen Personen; der inhaftierten und vertriebenen Personen; und aller Personen, die von der Gewalt betroffen oder verletzt wurden, sowie der Personen, die Verfolgung und Bedrohungen erleiden, weil sie Familienmitglieder dieser Personen sind (GIEI 2018:331).

(7) Eine Frage, die sich Kirchen und religiöse Organisationen stellen können, lautet: *Auf welche Weise sind wir bereit, uns in der Seelsorge für die Opfer eines ungerechten Systems zu engagieren?* Oder: Wer ist mein Nächster?

Schlussfolgerung

In diesem Artikel habe ich versucht, Nicaragua als Beispiel dafür zu nehmen, wie der religiöse, kulturelle, wirtschaftliche und politische Hintergrund eines Landes zu einer polytraumatisierten Gesellschaft beitragen kann. Andererseits aber wird auch gezeigt, dass zum Widerstand ermutigt und die Rolle der Frauen dabei hervorgehoben wird.

Es wurde beschrieben, wie Gewalt durch die Verwendung religiöser Symbole von staatlichen Institutionen benutzt wird, aber auch, wie Religion Widerstand und Überleben stärken kann. Es wurde untersucht, wie es in Gesellschaften wie in Nicaragua klare Beziehungen zwischen staatlichem Patriarchat und Gewalt gegen Frauen gibt und wie Frauen versuchen, dieser Gewalt in Solidarität miteinander zu widerstehen. Schließlich wurden einige herausfordernde Fragen gestellt, die sich Seelsorger und Seelsorgerinnen, Betreuerinnen und Betreuer, die in solchen Situationen arbeiten, stellen könnten und sollten.

Ich möchte diesen Artikel mit den Worten eines Liedes beenden, das in Nicaragua sehr beliebt ist: *Enviado soy de Dios*. Die Worte lauten:

Ich bin von Gott gesandt; meine Hände sind bereit, mit Ihm eine geschwisterliche Welt zu bauen.
Die Engel sind nicht gesandt, um eine Welt des Schmerzes in eine Welt des Friedens zu verwandeln, es ist meine Aufgabe, dies zu verwirklichen, hilf mir, Herr, deinen Willen zu tun.

Literaturnachweise

- AEDAF (Asociación Evangélica de Asesoramiento Familiar). 2001. „La violencia conyugal contra mujeres evangélicas de cuatro denominaciones en el Pacífico de Nicaragua [Partner violence against women from four Protestant denominations in the Pacific of Nicaragua].” Managua (unpublished).
- Expediente Público*. 2020. „Las pandemias que sufren las campesinas en Nicaragua: violencia, pobreza y COVID-19 [The pandemics which suffer the peasant women in Nicaragua: Violence, poverty and Covid-19],” 08 May 2020. <https://expedientepublico.org/las-pandemias-que-sufren-las-campesinas-en-nicaragua-violencia-pobreza-y-covid-19/> (accessed 19 Aug 2021).
- Gargallo, Francesca. 2007. „Feminismo Latinoamericano.” *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer* 12(28), pp. 17-34. http://saber.ucv.ve/ojs/index.php/rev_vem/article/view/2179.
- GIEI Nicaragua [Interdisciplinary Group of Independent Experts]. 2018. *Informe sobre los hechos de violencia ocurridos entre el 18 de abril y el 30 de mayo de 2018* [Report on the violent events that took place in Nicaragua between April 18th and May 30, 2018]. https://gieinicaragua.org/giei-content/uploads/2019/02/GIEI_INFORME_PRINT_07_02_2019_VF.pdf (accessed 27 Sep 2021).
- Guevara, Erika. 2019. „Amnesty International: Rosario Murillo’s hate speech incites violence in Nicaragua.” *Confidencial*, 8 Nov 2019. <https://confidencial.com.ni/hate-speech-of-rosario-murillo-incites-violence-in-nicaragua/>.
- Holmquist, Annie. 2016. „Bonhoeffer on the ‘Stupidity’ that Led to Hitler’s Rise.” *Intellectual Takeout*, 08 Apr 2016. <https://www.intellectualtakeout.org/blog/bonhoeffer-stupidity-led-hitlers-rise/> (accessed 25 Jun 2019).
- Lira, E., et al. 1984. *Psicoterapia y represión política* [Psychotherapy and Political Repression]. México: Siglo veintiuno editores.
- Mon, Hugo Alconada. 2020. „Coronavirus. Gioconda Belli: ‘Los gobiernos autoritarios o populistas son expertos en manipular un sentido de secta’ [Gioconda Belli: ‘Authoritarian or populist governments are experts in manipulating a sense of a sect’].” *Yahoo!Noticias*, 18 Jul 2020. <https://es-us.noticias.yahoo.com/coronavirus-gioconda-belli-gobiernos-autoritarios-211600450.html> (accessed 28 Jul 2020).
- Murillo, Rosario. 2020. „Aquí Vamos Adelante, aquí vencemos, y Dios Mediante y de Su Mano, Seguimos Venciendo! [Here we go forward, here we will overcome, God willing and with His hand, we will keep on winning].” Declaration of 13 May 2020. <https://www.lavozdelsandinismo.com/nicaragua/2020-05-13/declaraciones-de-la-companera-rosario-murillo-vice-ppresidenta-de-nicaragua-13-05-2020-texto-integro/> (accessed 25 Jul 2020).
- Orozco, Manuel. 2020. „The hate rhetoric that encourages violence in Nicaragua must be exposed.” *Confidencial*, 11 Aug 2020. <https://confidencial.com.ni/the-hate-rhetoric-that-encourages-violence-in-nicaragua-must-be-exposed/> (accessed 20 Aug 2020).
- Ortega, Daniel. 2020. „La peor epidemia es la que provoca el hambre y es la epidemia del Capitalismo Salvaje [The worst epidemic is the one which promotes hunger, and it is the epidemic of wild capitalism].” Declaration of 19 Jul 2020. <https://www.lavozdelsandinismo.com/nicaragua/2020-07-20/presidente-comandante-daniel-ortega-y-companera-rosario-murillo-vice->

- presidenta-de-nicaragua-en-el-acto-del-41-aniversario-del-triunfo-de-la-revolucion-popular-sandinista-19-07-2020-texto-integro/ (accessed 19 Jul 2020).
- Poling, James. 2002. *Render unto GOD. Economic Vulnerability, Family Violence and Pastoral Theology*. St. Louis: Chalice Press.
- Ruiz, B. 2018. „Enfrentándonos al dolor y a las pérdidas. Breve manual de autoayuda [Facing pain and losses. A brief self-help manual].” Managua: 12va. Iglesia Bautista Beerseba (unpublished).
- UNHCR (United Nations High Commissioner for Refugees). 2020. „Más de 100.000 personas forzadas a huir de Nicaragua tras dos años de crisis política y social [More than 100,000 people forced to escape Nicaragua after two years of political and social crisis].” <https://www.acnur.org/noticias/briefing/2020/3/5e67b6564/mas-de-100000-personas-forzadas-a-huir-de-nicaragua-tras-dos-anos-de-crisis.html> (accessed 21 Jul 2020).
- UPOLI 2017. *Género y Cultura de Paz. Anthología [Gender and a culture of peace. An Anthology]*. Managua: Complejo Gráfico TMCristian.

Kapitel 15

Seelsorgeprojekte für Arme in Brasilien

Ronaldo Sathler-Rosa
Brasilien

Dieser Artikel beschreibt den Lebenskontext von Armen in Brasilien. Forschungen aus dem Bereich der Sozialwissenschaften sind wichtige Quellen dieser Arbeit, soweit es um das Thema Armut, ihre Wurzeln und Ursachen geht. Das Hauptziel aber ist, einige Ideen zu nennen, um Möglichkeiten spiritueller oder seelsorglicher Betreuung und Beratung mit Menschen in Armut zu beschreiben und praktisch umzusetzen. Diese Zeilen möchten auch den Austausch und die Zusammenarbeit zwischen Menschen fördern, denen die Sorge um Arme am Herzen liegt und die aus unterschiedlichen Institutionen, Religionen und verschiedenen Bereichen der Wissenschaft kommen. Denn wir alle haben mit unseren verschiedenen Glaubensverständnissen und Glaubensweisen doch eines gemeinsam, unser Menschsein.

Warum Kontext?

Nach John Patton (1993:39) haben „weder die *klassischen* noch die *klinischen* pastoralen Grundsätze der Seelsorge [in der christlichen Tradition] dem Kontext viel Bedeutung geschenkt“. In der klassischen Periode, etwa vom fünfzehnten bis zum neunzehnten Jahrhundert, wurden menschliche Probleme vor allem aus einer Perspektive der Religion gesehen. Dann aber beschrieb die Pastoralpsychologie die menschliche Situation häufig von einem psychologischen Standpunkt aus, genauer gesagt, aus einem psychologischen Kontext und in der Regel von „der Persönlichkeitsstruktur und -dynamik von Männern der dominanten Kultur“ her, die als normativ angesehen wurde. Der Kontext aber, in dem Menschen leben und arbeiten, beeinflusst die Gesundheit und das Wohlbefinden von Menschen in hohem Maße. Den individuellen und familiären Kontext der Menschen in Seelsorge und Beratung mit einzubeziehen, wird hilfreich, wenn wir für Gesundheit und Wohlbefinden arbeiten.

Dieser Artikel berücksichtigt den brasilianischen sozialen und politischen Kontext, insbesondere den Kontext, der zu Armut führt. Armut ist ein sozialer Zustand, der die Menschen daran hindert, von den menschlichen und ökologischen Ressourcen zu profitieren, die ihnen ein Leben in Fülle ermöglichen. Peter Selby (1983) stellt fest, dass die Hilfe für die Menschen, die die sozialen und politischen Dimensionen ausblendet und damit die Ursachen, die zum Leiden führen, bedeutet, die gegebene

Situation zu bestätigen. Vollständige Heilung kann dann aber dann nicht stattfinden. Es gibt kein völlig gesundes Individuum in einer kranken Gesellschaft.

Dementsprechend wird in diesem Aufsatz ein systemischer Ansatz als theoretischer Rahmen gewählt. Das bedeutet, dass die beschriebene Situation aus einer vielschichtigen Perspektive analysiert wird, die das Individuum, seine persönliche Geschichte, seine Beziehungen, seine Kultur und seine sozialen Lebensbedingungen einschließt - also die Person selbst und ihre Umstände. Larry Graham (1992: 39) stellt fest:

Das erste Merkmal des systemischen Denkens ist die Behauptung, dass alle Elemente des Universums miteinander verbunden sind und in einer ständigen wechselseitigen Beziehung zueinander stehen. Diese wechselseitige Beziehung ist nicht immer unmittelbar oder direkt. Sie ist auch nicht immer erkennbar. Aber die Verbindungen existieren und ihr Einfluss macht das Leben zu dem, was es ist, und formt, was es werden wird.

Daten zu Armut in Brasilien

Jüngste Untersuchungen der Regierungsbehörde *IBGE-Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística* (Brasilianisches Institut für Geografie und Statistik) enthalten Daten über die aktuellen Armutszahlen im Land. Laut einer Studie des IBGE aus dem Jahr 2019 leben in Brasilien „fast 52 Millionen Menschen in Armut (das bedeutet, dass ihr monatliches individuelles Einkommen etwa 72 US-Dollar entspricht) und 13 Millionen Menschen in extremer Armut (monatliches individuelles Einkommen von etwa 25 US-Dollar). „Die Ungleichheit im Land ist eine Plage, die Brasilien seit jeher belastet, und sie hat tiefe Wurzeln geschlagen“. Nach Angaben des IBGE (2020):

Einer der besten Indikatoren für Ungleichheit ist der Gini-Index (mathematisches Instrument zur Messung der sozialen Ungleichheit in einem bestimmten Land, Staat oder einer Gemeinde, entwickelt von dem italienischen Mathematiker Conrado Gini). Er reicht von Null, was perfekte Gleichheit bedeutet, bis 1, was maximale Ungleichheit bedeutet. In Brasilien liegt der Index bei 0,543. In der internationalen Rangliste der Ungleichheit liegt Brasilien auf Platz 156, hinter Botswana, Kolumbien und Mexiko.

Die Studie stellt fest, dass der Gini-Index (0,543) im Vergleich zu 2018 (0,545) gesunken ist. Die Weltbank sieht Brasilien an neunter Stelle der Länder der Welt mit der größten Ungleich. (IBGE 2020).

Die wesentlichen Dimensionen der Armut sind: physisches Überleben, Zugang zu Grundbedürfnissen wie Nahrung, Gesundheitsversorgung, Wohnraum und sanitäre Grundversorgung. Artikel in dem Buch von Caroline Filla Rosaneli et al. (2015) erweitern diese Sicht, indem dort versucht wird, einen Ansatz aus der Perspektive der Bioethik zu wählen, wie „die Themen, die mit Hunger, Armut, Menschenrechten, Nahrung und mangelndem Empowerment von gefährdeten Bürgern zusammenhängen“. Dort heißt es, dass Armut ein „komplexes und multidimensionales Phänomen ist, das einem großen Teil der Weltbevölkerung den Zugang zu Nahrungsmitteln verwehrt“, was zu enormen Defiziten in der psychischen, physischen und sozialen

Entwicklung der Menschen führt. Armut geht einher mit ungleichen Chancen in Bildung, Gesundheitsversorgung und politischer Teilhabe. Dieser Mangel an Chancen zeigt, dass das derzeitige herrschende Machtsystem nicht erkennt, dass alle Menschen über Potenziale verfügen, die ihr Selbstwertgefühl und ihr Wohlbefinden steigern könnten, wenn sie eine Chance bekämen (vgl. Sullivan 1953).

Ein weiterer für diesen Artikel relevanter Punkt ist die Tatsache, dass in Brasilien die „Beseitigung der extremen Armut mehr Wirkung hat als die Bekämpfung des Hungers“ (IBGE 2020). Die Autoren sehen auch, dass „Unterernährung ein Phänomen ist, das mit dem Mangel an sozialer Teilhabe, Zugang zu medizinischer Versorgung, Mangel an Wohnraum und angemessenem Einkommen“ zusammenhängt. Die Forschungen von F. Valente zeigen, dass auf diese Weise „der vorherrschende Zustand der sozialen Ausgrenzung“ in Brasilien aufrechtgehalten wird (Rosaneli et al. 2015: 90).

Studien zeigen, dass arme Menschen selbst wollen, sich aus der durch Armut und Elend verursachten Sklaverei zu befreien und ihr eigenes Schicksal zu gestalten. Diese Studien stellen jedoch auch fest, dass die Armen in mehreren Ländern die Träume von der Verwirklichung ihrer „unveräußerlichen“ Rechte auf ein Leben in Gerechtigkeit, Frieden und Freiheit für „entmutigend und unerreichbar“ halten.

Für viele sind die Massen der Armen unsichtbar und es fehlt an Aktivitäten, sie zu fördern und zu bilden. Dies ist ein wesentlicher Faktor, der sie daran hindert, ihre Rechte als Staatsbürger auszuüben und ihren Zugang zu den „Gütern der Schöpfung“ einschränkt. Abgesehen von den physischen und sozialen Schäden ist dieser Zustand für die Menschen erniedrigend, und zwar unter dem Gesichtspunkt der Würde, die ihnen als Ebenbilder Gottes zukommt. Die seelsorglichen Aktivitäten mit armen Menschen können und sollen ein Mittel sein, ihre Hoffnung zu retten und sie in ihren legitimen Bestrebungen zu unterstützen.

Über die Grenzen Brasiliens hinaus sollte man auch die aktuelle Situation der Migranten betrachten. Millionen von Menschen, darunter Kinder, alte und junge Menschen, durchstreifen die Meere, Berge, Täler und Randgebiete der Städte auf der Suche nach einem Ort, an dem sie in Würde leben können. Die massiven Migrationsbewegungen des zwanzigsten Jahrhunderts haben ihre Wurzeln in sozialer Ungleichheit, fehlenden Beschäftigungsmöglichkeiten und einem niedrigen Bildungsniveau. Im Mittelpunkt dieser Situation stehen wirtschaftliche Ausbeutung und politische Unterdrückung, die zu Zwangsmigration führen (Sathler-Rosa 2018: 93; 2002).

Rosaneli et al. (2015) fassen verschiedene Forschungsarbeiten zusammen, die die wichtigsten Dimensionen menschlicher Armut aufzeigen, darunter eine Studie von Salama und Destremau. In dieser Arbeit wird von relativer Armut im Gegensatz zu absoluter Armut gesprochen, also einer Situation, die den Zugang zu den Grundbedürfnissen für das physische Überleben verhindert. Es ist jedoch anzumerken, dass es andere Komponenten der menschlichen Existenz gibt, die für eine ganzheitliche Gesundheit und ein gutes soziales Zusammenleben unerlässlich sind und die, wenn sie fehlen, Zeichen menschlicher Armut sind, und Familienleben, soziale Anerkennung und Zugehörigkeitsgefühl einschließen (Rosaneli et al. 2015).

Für den preisgekrönten indischen Wirtschaftswissenschaftler Amartya Sen sollte man „das Konzept der Armut nicht auf die einfache Bedingung eines unzureichenden persönlichen Einkommens reduzieren“, was er als „inakzeptablen Reduktionismus“ bezeichnet. Stattdessen argumentiert Sen, dass „Armut viel umfassender zu verstehen ist, die die menschliche Existenz und persönliche Würde beeinträchtigt“. Die Gesellschaft und die öffentliche Politik müssten dafür sorgen, dass jeder Mensch die „Möglichkeit hat, sein persönliches Potenzial frei zu entfalten“ und so seine „Fähigkeit, selbständig auf dem Arbeitsmarkt zu arbeiten“ zu entwickeln und „Bürger mit Rechten“ zu werden. Das durch diese Veröffentlichung in den 1980er Jahren formulierte Armutskonzept klingt logisch: Armut als „*relativen Mangel* an angemessener Ernährung, körperlichem Komfort und sozialer Integration“ zu sehen (Rosaneli et al. 2015).

John Rawls (1997: 3) weist darauf hin, dass „Gerechtigkeit der erste Wert sozialer Institutionen“ ist. Er baut seine Theorie der Gerechtigkeit auf der Annahme sozialer Gleichheit auf. Soziale Gerechtigkeit kann nur dann zum Tragen kommen, wenn alle Mitglieder einer Gesellschaft als Bürgerinnen und Bürger betrachtet werden. Dies bedeutet, dass sie gleichberechtigt aktiv an den sozialen und politischen Prozessen teilnehmen. Zwei Grundsätze, die sich aus der oben erwähnten Annahme der Gerechtigkeit ableiten, sind von Bedeutung: „Sie würde allen Bürgern die gleichen Grundfreiheiten bieten, wie z. B. Meinungs- und Religionsfreiheit und die Gewährung von Sozialleistungen für verarmte Bereiche, wodurch soziale und wirtschaftliche Gerechtigkeit geschaffen würde. Beide Grundsätze würden eine solide Zusammenarbeit aller Beteiligten erfordern“ (Rosaneli et al. 2015: 91).

Um diese Art von Gerechtigkeit zu erreichen, ist nach einem früheren Bericht der Vereinten Nationen (UN) die Zusammenarbeit von Ländern, Institutionen, sozialen Organisationen und Gesellschaften erforderlich. Mark Lowcock, Leiter der Humanitären Dienste der UN, sagt, dass der Index von Hunger und Armut steigt. Covid 19 hat die schlimmste globale Rezession seit den 1930er Jahren ausgelöst. Speziell für Brasilien stellt der UN-Wirtschaftsausschuss fest, dass „231 Millionen der 656 Millionen Einwohner Lateinamerikas und der Karibik im Jahr 2021 von Armut betroffen sein werden“ (Chade 2020).

Der folgende Abschnitt ist ein Versuch, einen interreligiösen Ansatz für die Begleitung der Armen anzubieten. Sprache und Ziele können von verschiedenen Religionen und sozialen Kontexten entsprechend geändert werden. Ich beschränke mich auf meine eigenen kulturellen und religiösen Traditionen. Interreligiöse Zusammenarbeit könnte meine Vorschläge ausweiten.

Seelsorgliche Maßnahmen für arme Menschen

Pastorales Handeln und Fürsorge für arme Menschen haben einen anderen Charakter und brauchen andere Methoden als für Personen der sozialen Mittelschicht, die besonders in städtischen Regionen die meisten Kirchenmitglieder bilden. Die pastorale Praxis mit Armen darf nicht deren individuelle Bedürfnisse ignorieren. Allerdings legt

sie ein größeres Augenmerk auf ihre Lebensbedingungen, ihr Gefühl der sozialen Unterlegenheit und ihren Grundbedürfnissen. Arme spüren den Verlust der Würde, den Verlust von menschenwürdiger Arbeit, den Mangel an Bildungschancen. Außerdem haben die Armen wenig Zugang zu medizinischer Versorgung und ausreichender Nahrung.

Die folgenden Hinweise wollen anregen und versuchen, Vorschläge für die Arbeit mit armen Menschen zu entwerfen. Der Text untersucht nicht die historischen Ursachen der Armut, seien sie strukturell, politisch oder sozial. Die Grundprämisse ist, dass ein Leben ohne einen menschenwürdigen und sicheren Ort zum Leben, ohne angemessene Nahrung und ohne sozialen Schutz ein Zustand ist, der den Lehren der traditionellen Religionen und den weithin anerkannten grundlegenden humanistischen Prinzipien widerspricht.

Soziales Handeln wurde sowohl vom *klassischen parännetischen* als auch vom *pastoralpsychologischen Paradigma* der christlichen Seelsorge weitgehend vernachlässigt. Der Prozess der Fürsorge für Menschen, die Sorge um die Umwelt oder die Heilung von Institutionen aber sind integraler Bestandteil der spirituellen und seelsorglichen Arbeit. In Übereinstimmung mit Stephen Pattison (1988: 88) geht Seelsorge über die psychologischen und spirituellen Bedürfnisse des Einzelnen hinaus.

Seelsorge hat soziale und politische Implikationen und Konsequenzen. Manchmal ist das einzige wirklich seelsorgliche Handeln ein politisches Handeln. Es gibt Faktoren, die darauf hindeuten, dass die soziale und politische Dimension gelegentlich integraler Bestandteil des Wesens der Seelsorge ist (S. 88).

Ich beziehe mich weitgehend auf die Arbeit meiner Kollegin Sara Baltodano (2003), einer Psychologin und Dozentin für Pastoraltheologie an der Biblischen Lateinamerikanischen Universität in San Jose, Costa Rica. Ich habe einige Anpassungen an ihrem Text vorgenommen. Der Text ist in zwei Teile gegliedert: (a) Praktische und theoretische Elemente, die zu berücksichtigen sind; (b) leitende Prinzipien. In der Umsetzung überschneiden sich beide Teile gegenseitig.

(a) Praktische und theoretische Elemente, die zu berücksichtigen sind

Die hier genannten Elemente sollten zusammen betrachtet werden, um der Perspektive dieses Entwurfes Konsistenz zu verleihen:

- Es ist wichtig, eine kontextbezogene Perspektive einzunehmen. Das heißt, die Interdependenz der Systeme der Umgebung, in der Menschen leben, zu berücksichtigen, wie z. B. ihre Beziehungen, Arbeit, Schule, Nachbarschaft, öffentliche Dienste. Es ist notwendig, den gesamten Kontext zu kennen.
- Seelsorger und Seelsorgerinnen müssen eine respektvolle Beziehung zu armen Menschen entwickeln. Sie sind Menschen, die Fähigkeiten haben, die eine Ressource werden und helfen können, ihre Situation zu verändern; sie sind Menschen, die die Faktoren kennen, die zu ihrer Armut beigetragen haben. Sie sind bereit, für

die Anerkennung ihrer Würde, ihrer Menschenrechte und für die Veränderung ihres derzeitigen Zustands zu kämpfen.

- Menschen, die sich für die Beseitigung der Armut einsetzen, müssen sich mit den Armen identifizieren und sich gegen das Leiden engagieren. Dieses Engagement sollte eine klare und feste persönliche Entscheidung sein.
- Seelsorgliche Handlungen der Hilfe und Begleitung sollten aus einer gemeinschaftlichen Perspektive und aus der Ganzheitlichkeit des Seins heraus entwickelt werden. Gemeinschaft hat Vorrang vor einzelnen Individuen. Allerdings sollten dabei die individuellen Bedürfnisse nicht vernachlässigt werden.
- Der Dualismus von einem „geistlichen“ und einem weltlichen Reich muss überwunden werden. Die Untrennbarkeit der „zwei Reiche“ finden wir in der Bibel und wird von den Systemtheorien bestätigt, die die Verflechtung aller Elemente, die ein System ausmachen, erkennen. Existenz und Geschichte sind die Räume, in denen sich die weltlichen und geistlichen Wirklichkeiten zeigen. Diese beiden Dimensionen ermutigen die Armen, aktiv am sozialen Wandel mitzuwirken.
- Der Kampf der armen Menschen muss von aktiver Hoffnung geprägt sein und nicht als passives Warten verstanden werden.
- Interdisziplinarität soll für Seelsorge selbstverständlich sein. Menschliche Probleme sind komplex und erfordern die Blickwinkel der verschiedenen Wissenschaften, die den Menschen studieren. Psychologie, Soziologie, Kulturanthropologie u.a. können wichtige Verbündete einer Theologie der Seelsorge sein. Sie sind auch wichtig, die Motivation derer, die Seelsorge tun, zu untersuchen und zu verstehen.
- Es kann notwendig werden, bestimmte Techniken und Leistungen mit armen Menschen als „Sorge um die Seele“ einzuüben, zum Beispiel Alphabetisierung, Studium heiliger Schriften und Fortbildungen, um ein besseres Verständnis für die tieferen Ursachen der Armut zu erlangen. Es braucht gemeinsames „Teamwork“, um die besten methodischen Mittel zu finden, die für bestimmte Situationen anwendbar sind.
- Ideen und Änderungen in dem Prozess der Begleitung müssen von der Zielgruppe der Arbeit kommen. Es ist sehr sorgfältig darauf zu achten, wenn Themen oder Handlungsrichtlinien von außen aufgezwungen werden. Das Erfragen der Anliegen und Wünsche der Teilnehmenden ist gute pädagogisch-pastorale Praxis.
- Die ständige Überprüfung und Bewertung der Aktionen und der jeweiligen Methoden ist ein positiver Faktor für das Erreichen der Ziele. Bedürfnisse und Änderungen im Kontext können Änderungen des Aktionsplans erforderlich machen.
- Die Mitarbeitenden an den seelsorglichen Aktivitäten müssen sich über die theologische Grundlage ihres Dienstes an den Armen im Klaren sein. Ein theoretisch-theologischer Rahmen sollte die Praxis beleuchten, die Bedürfnisse und Interessen der Armen aufnehmen und eine Richtung für die Arbeit vorgeben.
- Eine Haltung von der Art „weniger Lösungen und mehr kritische Reflexion“ ist hilfreich. Einige pastorale Praktiken sind so direktiv, dass sie alles erklären und keinen Raum für Kritik lassen. Es kann notwendig werden, sowohl theoretische als auch methodische Annahmen zu modifizieren. Eine fragende Einstellung hilft,

Ideen und Situationen zu klären. Viele Fragen erleichtern den laufenden Evaluationsprozess.

- Mit dem zu arbeiten, was man hat, und mit den verfügbaren Menschen ist ein Grundsatz. Das, was fehlt, kann man auch beiseitelassen. Das Nachdenken über das, was fehlt, hilft nicht, die verfügbaren Ressourcen bei den Armen und bei Seelsorgern und Seelsorgerinnen selbst zu erweitern.
- Gespräche zwischen den Personen, die bereit sind, als Team zu arbeiten, sollten dazu führen, einen Arbeitsplan aufzustellen. Der Arbeitsplan kann sowohl die oben genannten Vorschläge als auch andere Ideen enthalten. Dies sollte natürlich ein flexibler Arbeitsplan sein.

(b) Leitende Prinzipien

Wir laufen manchmal Gefahr zu denken, dass das, was wir in der pastoralen Arbeit mit einzelnen armen Menschen gelernt haben, die einzig richtigen und gültigen Parameter sind. Deswegen möchte ich einige Überlegungen anstellen, die auf empirischen Arbeiten beruhen und wichtige Faktoren für gute Praxis der Sorge sein können.

- Menschen aus armen Schichten haben eine große Vielfalt an religiösen Überzeugungen und Erfahrungen. Sie können „liberalere“ oder „konservative“ Vorstellungen haben, die Aberglauben und Magie kombinieren. Sie können aber auch tiefe Ausdrucksweisen des Glaubens haben, wie von Charles Kemp (1972) festgestellt.
- Es ist wichtig zu berücksichtigen, dass Menschen, die in „Kulturen der Armut“ leben, kaum jemals konsequent und dauerhaft an einem Projekt teilgenommen haben. Langfristiges Engagement ist notwendig, um vertrauensvolle Beziehungen aufzubauen.
- Wünschenswert ist, dass Seelsorger und Seelsorgerinnen mit den Armen leben. Trotzdem können arme Menschen misstrauisch und zurückhaltend sein. Vielleicht haben sie Zweifel, dass gerade diese „Helfer“ in der Lage sein werden, ihre Situation zu verändern. Beide Haltungen – Misstrauen und Zweifel – kann man aber leicht erkennen.
- In einem Projekt der Begleitung von Armen benötigt man viel Flexibilität in Bezug auf Zeit und Tempo des Wachstums der Menschen. Zeit bedeutet für Arme etwas anderes als für die, die mit ihnen arbeiten. Arme leben unmittelbar und sind bedrängenden Notwendigkeiten hier und jetzt ausgesetzt. Wenn eine Seelsorgerin sich nicht unmittelbar einer Person widmet, wenn diese sie aufsucht, nützt es nichts, sie zu bitten, wiederzukommen, wenn sie einen freien Termin hat. In der Regel wird die Besucherin nicht wiederkommen. Vielleicht sind schon wieder andere problematische Situationen entstanden, die zu der ursprünglichen noch hinzugekommen sind.
- Alleingelassene Menschen wie die Armen brauchen jemanden, der „an ihrer Seite“ ist, besonders in Situationen wie der Suche nach Rechtshilfe in öffentlichen Dienststellen, dem Gang ins Krankenhaus oder dem Besuch von Gefängnissen. Arme

fühlen sich unsicher und sogar bedroht in einer Umgebung, die für sie fremd ist. Nicht selten muss der Seelsorger und die Seelsorgerin sie begleiten.

- Viele Arme haben große Schwierigkeiten, sich verbal auszudrücken. Sie fühlen sich nicht wohl dabei, über ihre Gefühle zu sprechen. Sie sind von der dominierenden Kultur zum Schweigen gebracht worden. Sie gehören zur „Kultur des Schweigens“. Es ist klug, dass Seelsorger keine abstrakten Analysen und Interpretationen vornehmen oder Urteile fällen, wenn diese Menschen sprechen. Es ist besser, mehr zuzuhören, denn sie tragen Gefühle der Minderwertigkeit, der Selbstverachtung in sich. Es ist wichtig, sie zum Sprechen zu ermutigen und ihnen aufmerksam zuzuhören. Wenn sie z. B. gebeten werden, darüber zu sprechen, was sie tagsüber tun, können sie bestimmt erzählen.
- Arbeitsmethoden mit Armen unterscheiden sich von denen, die bei wirtschaftlich gut situierten Menschen verwendet werden. Die Methoden sind hier direkter, konkreter, aufs Handeln und auf Befähigung ausgerichtet.
- Die herkömmlichen Methoden der seelsorglichen Beratung, die auf Introspektion abzielen, helfen bei armen Menschen nicht. Introspektion erscheint diesen Menschen, Zeitverschwendung zu sein. In der „Kultur der Sklaverei“ haben sie nicht gelernt hat, in sich selbst die Kraft zu finden, sich selbst zu helfen (Clinebell 1984). Hilfreich könnte eher sein, ihnen zu helfen, selbst Arbeit zu finden.
- Dramatische Darstellungen ihrer Lebenswelt, festliche Veranstaltungen und künstlerischer Gestaltung, die mit populärer Folklore verbunden sind, können Wohlbe finden steigern.
- Bei armen Menschen funktioniert die traditionelle Methode, einen Beratungstermin im Büro zu vereinbaren, nicht. Die Menschen neigen dazu, ein Büro mit einer Polizeistation oder einer karitativen Einrichtung zu identifizieren. Seelsorge und Beratung kann zu Hause, an der Straßenecke, im Krankenhaus, auf dem Markt oder im Park stattfinden.

Seelsorger, die sich dem Dienst an armen Menschen widmen, haben eine doppelte Aufgabe: Sie müssen die Wünsche der Menschen durch individuelle Begleitung hören und gleichzeitig als Agenten des sozialen Wandels auftreten, d. h. sie müssen zugleich für die Beseitigung der Bedingungen kämpfen, die von den finanziellen, wirtschaftlichen und politischen Mächten geschaffen werden und die Menschen in Armut halten. Howard Clinebell (1984: 98) betont, wie wichtig es für Seelsorger und Seelsorgerinnen ist, der Versuchung zu widerstehen, paternalistisch oder direktiv zu werden und damit ihre Autorität zu missbrauchen:

Ein unkonstruktiver Gebrauch von Autorität wird zu Manipulation von Ratsuchenden durch zwanghafte Ratschläge oder das Ergreifen von Maßnahmen und das Treffen von Entscheidungen für sie, die sie mit der Anleitung und Unterstützung der Beratenden selbst treffen könnten. Hoffentlich zielt der Gebrauch der Autorität eines Beraters oder einer Beraterin darauf ab, die Abhängigkeit der Personen von dieser Autorität allmählich zu verringern (Clinebell 1984: 98).

Zum Schluss

Wenn wir daran denken, ein seelsorgliches Arbeitsprojekt mit armen Menschen zu beginnen, sollten wir uns der Faktoren bewusst sein, die uns die menschliche Dynamik und die sozialen Bedingungen lehren. In diesem Aufsatz habe ich mich auf meine eigene Erfahrung sowie auf die Erfahrung meiner Kollegen und Kolleginnen gestützt, um über die Situation armer Menschen nachzudenken. Nach diesen Reflexionen habe ich Vorüberlegungen angestellt, die hoffentlich beim Aufbau von pastoralen Projekten hilfreich sind.

Literatur

- Baltodano, S. 2003. *Psicologia, pastoral y pobreza* [Psychology, Pastoral, and Poverty]. San José: UBL.
- Chade, J. 2020. „Em 2021, crise humanitária no planeta será a maior desde 2ª Guerra Mundial” [In 2021 Humanitarian Crisis in the Planet Will be the Greatest Since World War II]. *UOL-noticias*, 1 Dec 2020. <https://noticias.uol.com.br/colunas/jamil-chade/2020/12/01/em-2021-crise-humanitaria-no-planeta-sera-a-maior-desde-2a-guerra-mundial.htm> (accessed 20 Nov 2020).
- Clinebell, H.J. 1984. *Basic Types of Pastoral Care and Counseling: Resources for the Ministry of Healing and Growth*. Nashville: Abingdon.
- Hall, D.J. 1989. *Thinking the Faith: Christianity in the North American Context*. Minneapolis: Augsburg Press.
- IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística) 2020. „At least 10.3 million [out of 208.5 million inhabitants in 2018] people suffered from hunger in Brazil between 2017 and 2018.” <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br> (accessed 25 Nov 2020).
- Kemp, C. 1972. *Pastoral Care with the Poor*. Nashville: Abingdon.
- Pattison, S. 2000. *A Critique of Pastoral Care*. London: SCM Press.
- Patton, J. 1993. *Pastoral Care in Context: An Introduction to Pastoral Care*. Louisville, KY: Westminster and John Knox Press.
- Rawls J. 1997. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Editora Martins Fontes,
- Rosaneli, C.F. et al. 2015. „A fragilidade humana diante da pobreza e da fome [Human Fragility in the Face of Poverty and Hunger].” *Revista Bioética* 23(1), pp. 89-97. DOI: 10.1590/1983-80422015231049.
- Rosaneli, C.F. 1999. *Pobreza e fomes: um ensaio sobre direitos e privações* [Poverty and Hungers: An Essay about Rights and Privation]. Lisbon: Terramar.
- Sathler-Rosa, R. 2018. „Care, Spirituality, and Social Action.” In *Where are We? Pastoral Environments and Care for Migrants*, edited by D. Schipani, M. Walton, and D. Lootens. Düsseldorf: SIPCC, pp. 93-101.
- Sathler-Rosa, R. 2002. „Pastoral Action in the Midst of a Context of Economic Transformation and Cultural Apathy.” In *International Perspectives on Pastoral Counseling*, edited by J.R. Farris, pp. 225-238. New York/London/Oxford: Haworth Press.
- Selby, P. 1983. *Liberating God: Private Care and Public Struggle*. London: SPCK.
- Sullivan, H.S. 1953. *The Interpersonal Theory of Psychiatry*, edited by H.S. Perry and M.L. Gawel. New York: Norton.

Kapitel16

Seelsorge und Beratung im interreligiösen Kontext Indiens und die Notwendigkeit eines sozialen Wandels

Salomon Victus
Indien

Politische Aspekte der Religionen in der indischen Gesellschaft

Indien ist ein Land mit vielen lebendigen Religionen - Hinduismus (die Mehrheit), Islam, Christentum, Buddhismus, Jainismus, Sikhismus und Animismus.¹ Aufgrund des Zusammenspiels von Religion, Weltanschauung und Kultur kann man sagen, dass Religionen zum gesellschaftlichen Wandel beitragen. Dabei lassen sich zwei Hauptrichtungen ausmachen, nämlich (a) Bewahrung und der Schutz (priesterlicher Aspekt) und (b) das Eintreten für den anderen und das Handeln im Namen des anderen (prophetischer Aspekt). Der priesterliche Aspekt der Religion weist auf eine eher konservative Haltung hin und ist daher gegen Veränderungen eingestellt, während der prophetische Aspekt zu einer gerechteren und friedlicheren Gesellschaft auf der Erde aufruft (Sivaraksa 1992: 57).

Aus meiner Sicht sind die meisten religiösen Gemeinschaften im heutigen Indien selbstgefällig und weitgehend zufrieden mit der Situation (eine konservative Haltung). Der Schwerpunkt der religiösen Institutionen liegt eher auf individuellen, moralischen und seelsorglichen Fragen ihrer Mitglieder und nicht unbedingt auf strukturellen Herausforderungen. Im Allgemeinen kann man sagen, dass die Religionen dazu dienen, den Status quo der traditionellen religiösen Institutionen zu rechtfertigen. In Indien wie in vielen anderen Ländern sind die religiösen Menschen jedoch gespalten. Während die meisten Glaubensgemeinschaften eher „rechts“ sind, engagieren sich einige politisch und kritisch gegenüber ungerechten Tendenzen im sozialen und öffentlichen Umfeld.

Der Hinduismus schlägt in den letzten Jahren einen neuen Weg ein, um Indien mit Hilfe von hinduistischen Fundamentalisten zu einem religiösen Staat zu machen. Hindus, die normalerweise Harmonie lieben, werden motiviert, „politische Hindus“ zu

¹ Nach der Volkszählung von 2001 waren 80,5 Prozent der Gesamtbevölkerung Hindus, 13,4 Prozent Muslime, 2,3 Prozent Christen, 1,9 Prozent Sikhs, 0,8 Buddhisten und 0,4 Jains. Andere religiöse Gruppen machen weniger als ein halbes Prozent der Gesamtbevölkerung aus, während Formen des Animismus auch innerhalb einiger Zweige des Hinduismus zu finden sind (Indian Religion Statistics, 12 Feb 2014, Asia Pacific Economics Blog, <https://apsecsec.org/india-religion-statistics/>).

werden und eine rechtsgerichtete Position einzunehmen (Tharoor 2018: 180). Durch die Minderheit der Ultra-Hindus zeichnet sich ein Trend zu einem hinduistischen Kulturnationalismus ab, der darauf abzielt, Muslime und Christen auszugrenzen, da diese nach Ansicht der Ultra-Gruppe zu fremden semitischen religiösen Bewegungen gehören (Bidwai 2005: 210ff). Die Ultra-Hindus oder Hindu-Zionisten in Indien sind davon überzeugt, dass Hindus die ursprünglichen Ureinwohner des Landes waren. Aus diesem Grund wird der Hinduismus als die einzige gültige Religion in Indien angesehen. Die Bewegung der Hindu-Rechten wurde seit den 1870er Jahren zu einer reaktionären Kraft gegen die ausländischen Herrscher. Viele einheimische Inder sind in dieser Zeit aus verschiedenen sozialen Gründen zum Christentum oder zum Islam übergetreten. Trotz ihrer Zugehörigkeit zur indischen Nation, wurden sie aber von den Ultra-Hindus immer wieder als Fremde angesehen (Golwalkar 1996: 125). Christen und Muslime unterscheiden sich vom traditionellen Hinduismus in Bezug auf Traditionen, Gottesdienst und Lebensstil – und sind doch Inder.

Der Hinduismus verfügt über ein umfangreiches Erbe an heiligen Texten, versteht sich aber nicht als „Religion des Buches“. Darüber hinaus ist der Hinduismus stark vom Polytheismus geprägt, und verschiedene Formen des magischen Denkens sind weit verbreitet. Diese religiöse Haltung hat den Hinduismus jahrhundertlang daran abgehalten, Debatten über Lehrmeinungen mit anderen Religionen zu führen. Durch das Erstarken der Ultra-Rechts-Bewegungen aber wurden die Beziehungen zu nicht-hinduistischen Religionen, insbesondere zu Muslimen und Christen, immer schwieriger. Die nicht-hinduistischen religiösen Gruppen haben daher eine gemeinsame Plattform gebildet, um ihre Minderheitenrechte zu verteidigen und zu schützen und für die in der indischen Verfassung garantierte Religionsfreiheit und den Säkularismus einzutreten. Dies hat dazu beigetragen, dass sich Christentum und Islam, die in Indien traditionell nicht viel gemeinsam hatten, einander angenähert haben. Darüber hinaus beginnen fortschrittliche Christen in Indien, Initiativen zu ergreifen, um sowohl interreligiöse als auch innerreligiöse Dialoge zu führen, um Gemeinsamkeiten in Bezug auf Glaubenstraditionen und politische Rechte zu erörtern (Harris 2013).

Abgesehen von den Ultra-Hindus ist die Mehrheit der Hindus in Indien säkular eingestellt. Es ist wichtig zu verstehen, dass „Säkularismus“ im indischen Kontext nicht als eine Art agnostische Weltanschauung betrachtet wird. Er steht vielmehr für eine gemäßigte Lebensauffassung, nämlich für die Relativität einer bestimmten Überzeugung, so dass alle Religionen im Grunde gleichwertig sind und gebührenden Respekt verdienen. In diesem Sinne sind „säkulare Hindus“ eher gemäßigt und pflegen gute Beziehungen mit Muslimen und Christen und anderen „säkular“ orientierten Gruppen – und sind offen für interreligiöse Ehen.² Die säkularen Hindus arbeiten sehr gerne mit allen zusammen, die in Indien in der Fürsorge und Beratung tätig sind. Ich

² Allein am Tamilnadu Theological Seminary in Madurai fanden mehr als 100 interreligiöse Freundschaftsgespräche mit säkularen Hindus, Muslimen und Buddhisten statt. Diese Gespräche sind seit den 1970er Jahren durchaus üblich. Der Austausch von Glaubensweisen unter diesen Gruppen findet statt.

glaube sogar, dass einige Aspekte der indischen Kultur wie Meditation, Musik und Yoga gute Formen für interreligiöse therapeutische Beratungsprojekte sein könnten. Es bleibt zu hoffen, dass diese Art von Interaktionen in Zukunft mehr Aufmerksamkeit erhält.³

Zum sozialen Kontext von Seelsorge und Beratung in Indien

Es gibt viele unterschiedliche Vorstellungen und Urteile darüber, was Seelsorge und Beratung in Indien bedeutet. Ich war ziemlich überrascht, als ich anfang, an den SIPCC-Treffen teilzunehmen und neue Ansätze in der Seelsorge außerhalb der christlichen Tradition entdeckte. Ich wurde zum Beispiel auf jüdische, islamische oder atheistische („ethisch-humanistische“) Seelsorge aufmerksam.⁴

In den indischen Kirchen beschränken sich Seelsorge und Beratung sowie die Krankenhauseselsorge mehr oder weniger auf das Zuhören und das Trösten. Obwohl es dieses Angebot gibt, fühlen sich viele Inder nicht wohl bei dem Gedanken, Beratung in Anspruch zu nehmen. Sie haben den Eindruck, Beratung sei wie eine psychiatrische Behandlung oder ein psychologischer Dienst. Die meisten Menschen in Indien kennen die Unterschiede zwischen Berater und Beraterinnen, klinischen Psychologinnen und Psychiatern nicht (Pereira und Rekha 2017: 69-70).

Indische Versionen von Seelsorge und Beratung sind in der Regel nicht mit nordamerikanischen und europäischen Modellen vergleichbar, die von der Psychotherapie beeinflusst wurden. Sie werden vor allem als „westlich“ eingestuft und abgelehnt (Mondal 1999). Dies ändert sich in gewissem Maße, insbesondere unter gebildeten Menschen, die Rat in schwierigen Lebens- und Existenzkrisen suchen, um sie zu bewältigen. Die Mehrheit der Bevölkerung weiß jedoch nicht, was Beratung bedeutet. Sie müssen ihre existentiellen Probleme selbst zu lösen und haben keine Hilfe von außen. Dies hat zur Folge, dass Beratung ausschließlich in den Händen von Experten liegt und in hochentwickelten sozialen und medizinischen Einrichtungen angesiedelt ist. Das allmähliche Verschwinden von kohärenten Familiensystemen und eines gemeinschaftlichen Lebens durch die Modernisierung und Industrialisierung könnte den Weg für neue Formen der Begleitung ebnen: Seelsorge und Beratung sollten daher für ein breiteres Spektrum der indischen Gesellschaft zugänglich werden.

Interreligiöse sozioökonomische und soziokulturelle Kontexte: Zwei Fallstudien

Die folgenden zwei Fallstudien zeigen, warum Seelsorge in Indien bekannter werden sollte und dass in diesem Zusammenhang interreligiöse Dialog gefördert werden müssen. Diese beiden Geschichten zeigen, dass sozioökonomische oder sozio-kulturelle

³ Ich bin dem Gespräch mit Pfarrer S. Dhanaraj zu Dank verpflichtet, der in Tamilnadu aktiv in der Seelsorge und im Unterricht tätig ist.

⁴ Seelsorge und Beratung können auch ohne Religion praktiziert werden.

Fragen eines an der Gemeinde orientierten Ansatzes der Seelsorge einbezogen sollten. Sie machen auch die existenziellen Bedürfnisse vieler Menschen in Indien deutlich. Die Herausforderung für Seelsorger, die in der Komplexität der indischen Kultur und der täglichen Lebensumstände arbeiten, besteht also darin, einen radikalen Paradigmenwechsel in Betracht zu ziehen.

Fall 1: Differenzierung und Religion als trennende Elemente

Als ich am Christian Medical College in Vellore an einem Kurs für klinische Seelsorgeausbildung (CPE) teilnahm, konnte ich viele Krankenhausstationen besuchen, in denen die meisten Patienten Hindus und nicht Christen oder Muslime waren. Eine der beeindruckendsten Erfahrungen war für mich, wie die Menschen auf das Angebot der Betreuung durch einen christlichen Seelsorger reagierten.

Die meisten Hindu-Patienten waren sich offensichtlich bewusst, dass es sich um ein christliches Krankenhaus handelte. Zu meiner Überraschung wurden wir als Teilnehmerinnen und Teilnehmer des Kurses von Hindu-Patienten mit gefalteten Händen herzlich empfangen. Nur einige wenige Ultra-Hindus sagten offen, dass sie keine Hilfe benötigten, da sie Vorbehalte gegenüber dem Christentum hätten und befürchteten, zu einer religiösen Konversion gedrängt zu werden. Meine Erfahrung mit christlichen Patienten war, dass sie mich zwar willkommen hießen und durchaus bereit waren, gemeinsam zu beten, aber nicht bereit waren, ein offenes Gespräch zu führen. Als ich mich an muslimische Patienten wandte, empfingen mich fast alle mit einem grimmigen Gesicht. Einige reagierten sogar mit Misstrauen und sagten, dass sie weder ein Gespräch noch ein Gebet wünschten. Ich hatte in meiner kurzen Zeit als Seelsorger nie die Möglichkeit, mit ihnen ein Gespräch zu führen. Obwohl es für mich eine ungewohnte Erfahrung war, hatte ich das Bedürfnis, sie in ihrem sozioökonomischen und kulturellen Kontext zu verstehen.

Diese Erfahrung hat mich zum Nachdenken gebracht: Warum das Zögern? Steckte hinter ihrem Zögern vielleicht eine religiöse Form von Misstrauen? Soweit ich es verstanden habe, waren der Ort und die christliche Atmosphäre, in der ich sie antraf, im Grunde der erste Grund für ihre Zurückhaltung. Zweitens waren sie ausschließlich für eine medizinische Behandlung gekommen, nicht für ein Gespräch oder einen Austausch mit einem christlichen Priester. Von einem christlichen Priester angesprochen zu werden, war für sie nicht akzeptabel. Drittens distanziierten sie sich in diesem speziellen Umfeld umso mehr von jeder Form des Gespräches, je gebildeter sie waren. Es fehlte ihnen das Verständnis für interkulturelle und interreligiöse Seelsorge, wie sie von SIPCC formuliert wird.

In Indien, besonders im Süden, trifft man nur selten Muslime. Für sie war jede Form von Gespräch über ihren Zustand durch einen christlichen Seelsorger völlig ungewohnt. Obwohl die meisten Muslime theologisch verstehen, dass Jesus einer der Propheten in ihren Schriften ist, neigen sie dazu, Gespräche mit Christen zu vermeiden oder abzulehnen, da Jesus einen niedrigeren Status als Allah hat. Daher betrachten sie einen christlichen Priester, der sich ihnen nähert, mit Misstrauen.

Fall 2: Menschlichkeit verbindet

In der Anfangsphase der Corona-Krise fand in Neu-Delhi eine *internationale Konferenz der muslimischen Tablighi* statt.⁵ Viele Teilnehmer dieser Konferenz infizierten sich und wurden zu Überträgern von COVID-19 in anderen Teilen Indiens. Dieses Ereignis löste einen Aufschrei aus, und Muslime, nicht nur diejenigen, die Verbindungen zu dieser Konferenz hatten, wurden im ganzen Land mit Misstrauen behandelt. Die Organisatoren des Treffens wurden sogar wegen des Verdachts auf ausländische Verbindungen und Verschwörungen verhaftet.

In diesem kontroversen und kritischen Kontext zeigten fünf muslimische Freunde einen mutigen humanitären Akt, indem sie halfen, die Sterberiten für einen Hindu durchzuführen, der an Tuberkulose gestorben war und von seinen hinduistischen Nachbarn geächtet wurde. Der Hindu war ein Auto-Rikscha-Fahrer in der südindischen Stadt Hyderabad namens Venu Gudiraj. Am 16. April 2020 war er im Osmania General Hospital gestorben. Der Ärger begann, als seine Familie den Leichnam am nächsten Tag für die Beerdigung nach Hause brachte. Seine beiden Kinder im Teenageralter und sein Onkel sahen sich heftiger Kritik von Nachbarn ausgesetzt, weil sie den Leichnam nach Hause gebracht hatten. Sein Bruder verteidigte den Verstorbenen und erklärte die verzweifelte Situation, in der er starb: „Er litt an Tuberkulose. Nach der Einweisung hat sich sein Zustand verschlechtert. Und jetzt, nach seinem Tod, gibt es absolut niemanden, der sich um die Kinder kümmern will und ihre Mutter ist auch schon vor ein paar Jahren verstorben.“ Die Kinder hatten kein Geld für die Beerdigung und brauchten Hilfe, aber die Nachbarn weigerten sich, weil es Gerüchte gab, dass der Mann dem Coronavirus erlegen war. Gerade als die Familie die Hoffnung aufgeben wollte, erhielten sie Hilfe von unerwarteter Seite - einige muslimische Jugendliche boten an, bei den Beerdigungsvorbereitungen zu helfen. Einer von ihnen war Sadeq Salam, ein Sozialarbeiter aus der Gegend. Er sagte: „Wir beschlossen, uns zu engagieren und der Familie zu helfen“. Zusammen mit seinen vier Freunden holte er die Erlaubnis der Polizei ein und plante die letzten Rituale. Sie kümmerten sich um das Essen für die Familienmitglieder und die wenigen Verwandten, die an den Beerdigungsritualen teilnahmen. „In einer Zeit, in der unsere Gemeinschaft wegen der Verbreitung des Corona-Virus nach dem Tablighi-Treffen ins Visier genommen wird, wollten wir ein Beispiel dafür setzen, dass wir alle zusammenstehen, trotz negativer Versuche, Spaltungen und Hass zu erzeugen“, sagte Salam. „Aus humanitären Gründen blieben die fünf Männer nicht nur bis zum Ende der Beerdigung, sondern verbrachten auch einige Zeit damit, Ängste abzubauen, indem sie auf unbegründete Verdächtigungen eingingen und entsprechende Informationen verbreiteten“ (Bericht von Biswas 2020: 6).

⁵ *Tablighi Jamaat* ist eine sunnitisch-islamische Frömmigkeits- und Missionsbewegung, die 1926 durch den Religionsgelehrten Maulānā Muhammad Ilyās (1885–1944) in Britisch-Indien gegründet wurde und heute weltweit operiert. Sie gilt als eine der größten transnationalen islamischen Organisationen. Ziel der Bewegung ist es, Muslime, die keinen inneren Bezug zu ihrer Religion haben, zu einem streng an Koran und Sunna ausgerichteten Leben hinzuführen. Wikipedia Stichwort „*Tablighi*“; Wikipedia deutsch, *Tablighi Jamaat*, Zugriff 18. April 2021.

Ein Paradigmenwechsel: Von individueller Betreuung zur sozialen Analyse

Im zwanzigsten Jahrhundert war das Modell der *cura animarum* (Sorge um die Seele) vor allem in individualisierten Gesellschaften verbreitet. Die Praxis der Beratung war hauptsächlich auf das Individuum ausgerichtet (personenzentrierte Beratung), die Theoriebildung war von Psychotherapie beeinflusst: der oder die Einzelne sollte in die Lage versetzt werden, die eigenen Krisen zu lösen. Zweifellos war dies für eine Wohlstandsgesellschaft „erfolgreich“. Die meisten bahnbrechenden Bücher dazu wurden von europäischen und nordamerikanischen Wissenschaftlern verfasst, die auch heute noch das Feld dominieren. Die Fallstudien und Modelle in der Beratungsliteratur berichten von persönlichen Problemen in Gesellschaften und Unternehmen der industrialisierten Welt (Lewis 1992). Ein Indiz: Die meisten Artikel im *Dictionary of Pastoral Care and Counseling* sind so geschrieben, als ob kulturelle Unterschiede nicht entscheidend wären (Poling 2002: 215).

Mit der Entwicklung moderner individualistischer Strukturen in Indien gibt es in der Tat auch hier einen hohen Bedarf an psychiatrischer Versorgung und seelsorgerlicher Beratung. Im Zuge der Globalisierung und des Neoliberalismus wird die westliche biomedizinische Psychiatrie exportiert und propagiert. Angesichts der schlechten Infrastrukturen in Ländern mit niedrigem und mittlerem Einkommen wie Indien treffen diese Bemühungen jedoch oft nicht auf die tatsächlichen Bedürfnisse der Familien, der Gemeinschaften und Menschen (Jacob 2011). Auch das *Movement for Global Mental Health* (MGMH) verfolgt einen grundsätzlich individualistischen Ansatz.⁶ Dagegen aber argumentieren Kritiker, dass emotionale Not eine Reaktion auf sozio-politische und wirtschaftliche Bedingungen von Konflikten, sozialer Ungleichheit, chronischer Armut und unreguliertem Kapitalismus ist und nicht symptomatisch für neuropsychiatrische Störungen. In personenzentrierten Beratungsprozessen ist es nicht üblich, über den Kontext des einzelnen Klienten hinaus zu denken. Fragen, wie Menschen in einem systemischen Kreislauf zu Opfern werden, wie sie verarmen, wer an den Rand gedrängt wird, warum Menschen migrieren, warum bestimmte Migranten sich ungewöhnlich verhalten, warum es immer noch zu Frauenmorden kommt und warum bestimmte Kulturen in vielen asiatischen Kontexten diskriminiert werden, finden kaum Beachtung (Sivaraska 1992: 31-33).⁷

Die Frage, die sich mir immer wieder stellt, ist, ob sich Seelsorge und Beratung nur auf einzelne Klienten beschränken können, indem sie sie trösten, motivieren, aufklären und in die Lage versetzen, sich reibungslos in der Gesellschaft zu bewegen, ohne die Faktoren der äußeren, strukturellen Widersprüche zu berühren. In den 1960er

⁶ Siehe die Erklärung der MGMH auf ihrer Homepage (www.globalmentalhealth.org, Zugriff am 19. April 2021): "Wir verwenden den Begriff *globale psychische Gesundheit*, um uns auf die psychische Gesundheit von Menschen in Ländern auf der ganzen Welt zu beziehen, wobei der Schwerpunkt auf Ländern mit niedrigem und mittlerem Einkommen liegt."

⁷ Siehe auch: Nina Perkowski 2013: 54; Fibula Ortiz 2013: 59.

Jahren begannen westliche Forscher, sich mit einem systemischen Ansatz in der Beratung zu befassen. Dieser Ansatz war jedoch in erster Linie auf die Betreuung von Familien ausgerichtet. Therapeuten begannen sogar, für die Behandlungen die private familiäre Atmosphäre in Wohnungen zu bevorzugen. Dieser Wandel bedeutete eine wichtige Abkehr von Behandlungen in Anstalten und Kliniken, um ein tieferes Verständnis der Zusammenhänge mit den Krankheiten zu gewinnen (Poling 2002: 217). Doch das ist nicht genug. James Poling, ein Experte für seelsorgliche Beratung in Nordamerika, räumt ein, dass viele Seelsorger und Seelsorgerinnen nicht verstehen, wie sie strukturelle Fragen analysieren können, die mit Macht und Ungerechtigkeit verbunden sind, z.B. die Unterschiede, die sich in kulturellen Settings und Kontexten sozialer Ungerechtigkeit miteinander verschränken. Poling erörtert daher Fragen zu den Auswirkungen von Armut, Rassismus und sozialer Ungerechtigkeit z.B. auf die Lage vieler schwarzer Menschen, die unter schlechten sozialen Bedingungen leben. Er führt verschiedene Strukturen wie staatliche Wohnprojekte und Bildung (Schulbildung) als Beispiel an (Poling 2002: 217). Es bedarf also eines neuen Ansatzes, um Seelsorge und Beratung neu auszurichten.

Meine Grundprämisse lautet: Um Menschen als soziale Akteure zu verstehen, brauchen wir in Seelsorge und Beratung soziale Analyse. Sozialanalyse setzt ein gründliches Verständnis der sozialen Realität und der Beziehungsdynamik menschlicher Interaktion voraus, d.h. was mit Menschen sozial geschieht und warum und wie das geschieht, um die Möglichkeiten zu erkennen, darauf zu reagieren und in sinnvoller und hilfreicher Solidarität zu handeln (Wielenga 1990: 183). Ein sozialanalytischer Ansatz soll einem praktischen Zweck dienen und benötigt daher einen Einblick in die Art und Weise, wie die verschiedenen Dimensionen und Faktoren einer Gesellschaft zusammenwirken. Sie bedient sich verschiedener Disziplinen, ist aber nicht auf eine von ihnen beschränkt (Dietrich und Wielenga 2009: 25). Die Sozialanalyse kann soziales Problem nur dann wahrnehmen, wenn strukturelle Fragen analysiert werden.

Die *Society for International Pastoral Care and Counselling* (SIPCC) hat versucht, mit der Tradition individualistischer Beratungsansätze zu brechen. Seit ihren Anfängen ist sie bestrebt, Seelsorge und Beratung als einen integrativen Ansatz zu verstehen, der durch das Verständnis verschiedener Kulturen und unterschiedlicher religiöser Traditionen auf einen sozialen Wandel hinarbeitet. Es geht darum, Menschen zu motivieren, Situationen, Kontexte und unmenschliche Strukturen zu verändern.⁸ Ich habe immer argumentiert, dass Seelsorge und Beratung soziale Analyse brauchen, die die Menschen in ihrem sozialen Kontext und ihren kommunalen Strukturen sieht.⁹ Seelsorgerinnen und Seelsorger müssen zu Anwälten der Menschen

⁸ Die Themen der internationalen SIPCC-Seminare spiegeln wider, wie ernsthaft die führenden Persönlichkeiten über strukturelle Fragen nachdenken wie Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung; Wirtschaft und Gewalt; Globale Wirtschaft und Alltagsleben; Junge Menschen und Gewalterfahrungen sowie die Dynamik der Migration (Sathler-Rosa 2009).

⁹ In einem meiner SIPCC-Workshops in Wuppertal (2.-7. September 2001) zum Thema "Globale Wirtschaft und Alltag" wurde erläutert, wie die wirtschaftlichen Strukturen der staatlichen Politik

werden, die in Gesellschaft und Politik keine Stimme haben. Die Diskussionen innerhalb von SIPCC, auch auf persönlicher Ebene, konzentrieren sich darauf, dass es nötig ist, strukturelle Probleme zu verstehen und anzugehen: Wohlbefinden und Heilung sind nicht möglich, ohne sich um das Schaffen gerechter Strukturen zu kümmern.

Für eine breitere Leserschaft und für weitere Forschungen möchte ich jedoch einige Punkte hervorheben, die aus der Perspektive der sozialen Analyse wichtig sind:

Soziale Ungerechtigkeit

Opfer von sozialer Ungerechtigkeit und diskriminierenden, unmenschlichen Strukturen brauchen Aufmerksamkeit, indem soziale Analyse stattfindet. Zum Beispiel mit Fragen wie: Was sind die Ursachen für den Anstieg der Kriminalität? Warum nimmt die Zahl der Diebstähle zu? Wie ist die Ausbreitung der Korruption in indischen Regierungsstellen oder in anderen Ländern zu erklären? Warum werden zu einem bestimmten Zeitpunkt mehr Menschen in bestimmte Formen der Kriminalität verwickelt? (Dietrich und Wielenga 2011: 18). Wenn wir nur das Individuum, seine privaten Ansprüche und Taten betrachten, sehen wir nur einen sehr kleinen Teil der Realität. Um das ganze Bild zu sehen, müssen wir die politischen Strukturen und sozialen Kräfte berücksichtigen, die das Leben der Menschen prägen und sie oft zu bestimmten Handlungen zwingen. Andererseits: Wir haben vielleicht niemanden direkt ermordet, aber wir können Teil von entmenschlichenden Strukturen sein und auf unfaire Weise von ihnen profitieren. In diesem Fall sind wir geneigt, die Realität nicht so zu sehen, wie sie ist (Wielenga 1990: 183). Ein Beispiel: Kann man bestimmte unethische Verfahrensweisen der Weltbank und des Internationalen Währungsfonds einfach ignorieren? Kann man über die Verteilung des Reichtums diskutieren, aber die Verschuldung der Menschen oder die Armutprobleme in weniger entwickelten Ländern ignorieren? Die Entwicklungsprojekte der „Zwei-Drittel-Welt-Länder“ in Zusammenarbeit mit transnationalen Konzernen schaffen weiterhin Opfer. Die Zahl dieser Opfer nimmt immer mehr zu.

Wir als Seelsorgerinnen und Seelsorger sollten uns dessen bewusst sein, dass Opfer und Sündenböcke in einer Gesellschaft nicht von Gott oder der Natur geschaffen werden, sondern dass sie Nebenprodukte der Systeme sind, die von der lokalen, nationalen und internationalen Politik geschaffen werden. Nehmen wir bestimmte Entwicklungsprogramme, die in Ländern wie Indien von der Regierung eingeführt oder von transnationalen Unternehmen gefördert werden: Kleinbauern erhalten Subventionen, um neue Anbaumethoden einzuführen und um chemische Pestizide und Düngemittel zu verwenden. Das mag sehr gut aussehen, aber oft entdecken die Menschen später die Nachteile in Bezug auf Wohlstand und Gesundheit (Dietrich 2011: 18). In ähnlicher Weise werden gefährliche Medikamente und Drogen von Pharmafirmen mit attraktiver Werbung und billigen Preisen eingeführt, was sich letztlich auf die Gesundheit der Armen auswirkt.

mit dem Alltag der südindischen Dorfbauern verbunden sind und wie sich dies auf ihr Leben auswirkt (Victus 2003).

Es bleiben brennende Fragen: Wie lange wird es dauern, bis sich Seelsorgerinnen und Seelsorger auf die Opfer in der Gesellschaft konzentrieren? Können Seelsorge und Beratung über traditionelle individualistische Ansätze hinausgehen? Wird es jemals dauerhafte Lösungen oder Heilung geben? Können wir die Nachhaltigkeit der Wirkung von Beratung einschätzen, d.h. wie lange werden Ratsuchende nach den Sitzungen in der Lage sein, ihre Lebensverhältnisse selbst zu bewältigen?

Ein struktureller und öko-systemischer Ansatz

Das Paradigma von Seelsorge und Beratung muss von rein persönlichen Problemen zu einem strukturellen Ansatz wechseln, der die Verursacher struktureller Ungerechtigkeit identifiziert und einen ganzheitlichen, öko-systemischen Ansatz fördert.

In Bezug auf ein nordamerikanisches Beratungssetting sind sich nur wenige Experten darüber im Klaren, dass viele psychologische Theorien eine männliche, westeuropäische Voreingenommenheit aufweisen, die die Erfahrungen eines Großteils der Weltbevölkerung verzerrt (Poling 2002: 214). Aufgrund der Globalisierung wächst die Zahl der Opfer ungerechter gesellschaftlicher Strukturen auf globaler Ebene alarmierend schnell. Wie gehen Beraterinnen und Berater mit den Verursachern und Anstiftern von unterdrückerischen und ungerechten Situationen und Systemen um? Der wahre Feind ist vielleicht nicht der Einzelne, sondern der ungerechte Kontext, in den das Individuum eingebettet ist, und darauf sollten wir uns gemeinsam konzentrieren. Es ist nicht möglich, Individuen zu isolieren und gleichzeitig zu versuchen, Beziehungen zu heilen. Wie kann ein städtisches Krankenhaus in Indien Krankheiten heilen, wenn sich die Stadtgesellschaft nicht um die hochgradig verschmutzte Industriemosphäre, das unreine Trinkwasser, das schlechte Abwassersystem und die Moskitoplage kümmert? Können wir solchen strukturellen Problemen gegenüber gleichgültig bleiben, während wir uns nur mit individuellen Problemen beschäftigen?

Immer mehr Öko-Therapeuten weisen darauf hin, wie die Ausbeutung der Erde die Qualität der menschlichen Gesundheit beeinträchtigt und Heilungsversuche und die Förderung des menschlichen Wohlbefindens behindert. „Zum ersten Mal in der langen Geschichte der Menschheit steht unsere Spezies vor einer gesundheitlichen Herausforderung, die, wenn sie nicht gelöst wird, die Möglichkeiten zur Lösung der zahllosen anderen Probleme der Menschheit, einschließlich einer Vielzahl von Gesundheitsproblemen, ausschließt“ (Clinebell 1969: 1).

Als Seelsorger in einer Klinik habe ich persönlich viele Geschichten von Patienten gehört, die sich aufgrund einer medizinischen Behandlung verschuldet haben.¹⁰ Ich konnte viele landwirtschaftliche und landlose Arbeiterfamilien in der Umgebung von Vellore beobachten, die zur Behandlung kamen. Die alarmierende Entdeckung, die ich machte, war, dass sie durch die Dürre nach und nach ihr Einkommen und Vermögen verloren hatten und schließlich in verschiedenen Formen der Verschuldung gefangen waren. Bei den Landarbeitern gibt es aufgrund der unregelmäßigen Regenfälle

¹⁰ Meine dreimonatige Erfahrung als klinischer Seelsorger im Jahre 2019 am Christian Medical College, Vellore, vermittelte mir ein gutes Bild vom Zusammenhang zwischen Gesundheit und strukturellen Fragen.

in Südindien viele Fälle von unsäglichem Elend, bei denen die Menschen ihr gesamtes materielles Vermögen wie Schmuck,¹¹ Vieh und Land verloren haben und schließlich in eine Schuldenfalle geraten sind. Wenn diese Menschen als Patienten in ein Krankenhaus eingeliefert werden, besteht in Indien die Tendenz, dass die Verwaltung Patienten nicht entlassen will, bevor er oder sie nicht die Rechnung beglichen hat. Selbst wenn die betroffene Familie darum bittet, den Patienten wegen Geldmangels zu entlassen, wird sie vom Krankenhaus nicht gehört. Bei dieser unmenschlichen „medizinischen Vorgehensweise“ wird nicht berücksichtigt, ob der Patient in der Lage ist, die Rechnung für die Behandlung zu bezahlen. Darüber hinaus wird mit zweierlei Maß gemessen, wenn es um gefälschte, falsche und verbotene Medikamente geht, die in Ländern der „Zweiten Welt“ immer noch erhältlich sind (Hitayezu 2019: 26). All dies wird zu einem globalen Phänomen. Fritjof Capra (1982: 134) schreibt:

Doch trotz dieser großen Fortschritte der medizinischen Wissenschaft erleben wir heute eine tiefe Krise der Gesundheitsversorgung in Europa und Nordamerika. Für die weit verbreitete Unzufriedenheit mit den medizinischen Einrichtungen werden viele Gründe angeführt - Unzugänglichkeit der Dienste, mangelnde Sympathie und Fürsorge, Kunstfehler -, aber das zentrale Thema aller Kritik ist das auffällige Missverhältnis zwischen den Kosten und der Wirksamkeit der modernen Medizin.

Welche Rolle spielt die Medizinethik? Das moderne Krankenhaussystem funktioniert im Allgemeinen wie eine Industrie oder ein Unternehmen, bei dem Fragen des Kapitals, der Investition und des Gewinns nicht völlig außer Acht gelassen werden können, da wir Teil eines globalen Marktwirtschaftssystems sind. Ärzte, Krankenschwestern, Stationspersonal und Verwaltungsangestellte müssen bezahlt werden. Medikamente und hochentwickelte Maschinen müssen aus anderen Ländern gekauft werden. In diesem System sind wir der Meinung, dass die Patienten kein Recht haben, die Bezahlbarkeit der medizinischen Versorgung in Frage zu stellen. Trotz der vielen Errungenschaften, die wir in diesen modernen Krankenhäusern erreicht haben, bleibt das Grundproblem bestehen, dass sie nicht mit den Auswirkungen der Bedürfnisse und Belastungen der Patienten nach der Behandlung und den Folgen für die persönlichen wirtschaftlichen Bedingungen und die finanzielle Lage rechnen.

Der Kapitalismus hält jeden in seinem zyklischen System gefangen, und viele Menschen werden in Schulden geboren, leben in Schulden und sterben in Schulden. Sie werden zu entmachteten Einheiten innerhalb eines Mechanismus. Das medizinische System und die Pflegeinstitutionen sind der globalen Ausbeutung ausgesetzt. Der Punkt ist: Das Paradigma des Helfens und der medizinischen Dienstleistungen sollte verändert werden. Das gesamte Gesundheitssystem sollte vom Staat rückgängig gemacht werden.

¹¹ In Indien werden Juwelen als Teil des Familienvermögens betrachtet, insbesondere in der unteren Mittelschicht.

Der Zusammenhang zwischen psychischen Problemen und sozio-ökonomischen Krisen in einer marktgesteuerten Wirtschaft

Die Inzidenz der psychischen und physischen Krisen, mit denen wir heute konfrontiert sind, ist im indischen Kontext sehr hoch. Je mehr wir unser Land modernisieren, urbanisieren und industrialisieren, um uns den westlichen technologischen Entwicklungsmodellen anzupassen, desto mehr begegnen wir neuen Formen von Krankheiten und Berufskrankheiten, die mit externen Faktoren wie der globalen Erwärmung, schweren Dürren, Überschwemmungen, Tsunamis und Umweltverschmutzung zusammenhängen.

Die technologischen Entwicklungen üben Druck auf Arbeitnehmer aus, was zu allen möglichen psychologischen Nebenwirkungen führt, z. B. zu Stress und verschiedenen Formen von Depressionen. Globaler wirtschaftlicher Stress, ein materialistisch geprägter Wettbewerb (die Betonung von Produktion und Profit) (Fromm 1995: 85) und andere politische Faktoren tragen ebenfalls zu Unzufriedenheit und Enttäuschung bei und verstärken Hoffnungslosigkeit. Das derzeitige Modell der wirtschaftlichen Entwicklung - das sowohl von der kapitalistischen neoliberalen Marktwirtschaft als auch von einer „sozialistischen Marktwirtschaft“¹² im Namen des wettbewerbsorientierten Handels gefördert wird - führt zu einer wachsenden Zahl psychologischer oder mentaler Probleme. Die Menschen entfremden sich von ihrer natürlichen Umgebung und sind dem Phänomen der Selbstentfremdung ausgesetzt.

Erich Fromm zitiert Hegel und Marx, die den Begriff „Entfremdung“ häufig verwendet haben, um eine Form der Selbstentfremdung zu beschreiben. Selbstentfremdung erlaubt dem Menschen, in praktischen Dingen zwar vernünftig zu handeln, stellt aber einen schwerwiegenden sozial bedingten Defekt dar (Fromm 1995: 111). Marx verwendete den Begriff, um die Entfremdung des Menschen vom Produkt, die Entfremdung von der produktiven Tätigkeit und die Entfremdung von den Mitmenschen zu diskutieren (Morrison 2006: 121-126). Diese Formen der Selbstentfremdung brachten unsägliches Leid, seelische Qualen und Depressionen unter der Arbeiterklasse hervor. Statt Arbeitende für die Anforderungen in der Arbeit, wie sie von Wissenschaftlern beschrieben werden, vorzubereiten, sind sie der Spirale der kapitalistischen Degradierung ausgesetzt. In der ersten systematischen Darstellung der Arbeitspsychologie erklärte der Psychologe Hugo Münsterberg (1913: 3) sogar, sein Ziel sei es, das psychologische Experiment „in den Dienst von Handel und Industrie“ zu stellen. Harry Braverman beschreibt, wie die Büroangestellten im zwanzigsten Jahrhundert dem gleichen Degradierungsprozess unterworfen wurden wie die Industriearbeiter im neunzehnten Jahrhundert (Wielenga 1984: 76).

Darüber hinaus hat das marktwirtschaftliche Konsumverhalten das Leben der modernen Menschen ernsthaft beeinträchtigt. Kapitalismus und Konsumismus werden von drei Giften angetrieben: Gier, Hass und Verblendung (Sivaraksa 1992: 8-40). Die

¹² Prof. M. Mohanty, ein Wirtschaftswissenschaftler, verwendet diesen Ausdruck für das derzeitige chinesische Modell der Marktwirtschaft.

marktgesteuerte Wirtschaft gedeiht, indem sie bei den Menschen immer mehr Wünsche und Gier weckt. Von den Menschen wird nicht verlangt, dass sie Asketen sind (die Einfachheit eines minimalistischen Lebensstils), sondern dass sie eine optimale Bedürfnisbefriedigung erreichen. Die Menschen wissen nicht, wann sie sagen können „es ist genug“ (Victus 2002: 100ff). James Poling zitiert das Argument von Maria Mies für ein neues, verantwortungsvolles Verbrauchermodell (Poling 2002: 162-164). Die neoliberale Wirtschaftspolitik hat die Fähigkeit der Menschen, selbst zu bestimmen, was notwendig ist und was nicht, stark beeinträchtigt. Die undisziplinierte Freiheit bei der Auswahl von Konsumgütern in Einkaufszentren und Supermärkten schafft Verwirrung. Die wachsende Wohlstandsgesellschaft hat die Verbraucher einer Überfülle an Auswahlmöglichkeiten ausgesetzt, die dann zu Depressionen führt. „Die in der Gesellschaft beobachteten Depressionen werden oft als Ergebnis von persönlichem und sozialem Stress, von Lebensstilentscheidungen oder als Produkt gewohnheitsmäßiger, unangepasster Verhaltensmuster betrachtet“ (Jacob 2012: 538).

Daraus ergibt sich zwangsläufig die folgende Frage: Wie kann der Beruf der Seelsorge und Beratung auf diese neuartigen sozialen und strukturellen Auswirkungen auf die menschliche Suche nach Sinn und Würde reagieren? Welche Rolle sollte die Seelsorge in diesem Zusammenhang spielen? Können Seelsorgerinnen und Seelsorger strukturelle Fragen ignorieren und die verheerenden industriellen und technologischen Auswirkungen auf das menschliche Wohlergehen nur den politisch Verantwortlichen und den Ökonomen überlassen?

Unmenschliche Strukturen und soziale Ausbeutung – Aufgaben für Seelsorge

Es ist entscheidend, wie Seelsorgerinnen und Seelsorgern ihre Rolle für den Umgang mit Individuen und dem *systemischen Verständnis struktureller Probleme*, die mit inhumaner, sozialer Desintegration verbunden sind, sehen. Menschen werden von vielen komplexen Systemen und unsichtbaren Strukturen geprägt und geformt. So haben beispielsweise internationale Wirtschaftsinstitutionen und wirtschaftliche Entwicklungsprogramme dazu geführt, dass viele Länder verschuldet sind und einige Länder sogar einem Schuldentausch unterworfen wurden (Razu 1999: 145). Wangari Maathai, die Friedensnobelpreisträgerin von 2004, bemerkte dazu: „Die Schuldenkrise ist nach wie vor eines der Haupthindernisse bei der Bekämpfung der Armut auf dem afrikanischen Kontinent, aber auch in anderen Regionen wie Lateinamerika und Asien“ (New Internationalist 2008: 37). Im Zeitraum 1998-2008 wurden fünfundzwanzig Ländern Schulden in Höhe von achtundachtzig Milliarden Dollar gestrichen. Der Schuldenerlass trägt zur Bekämpfung der Armut bei. Aber 400 Milliarden Dollar Schulden bleiben (siehe auch Ellmers 2014). Dies gilt insbesondere für die Länder der „Zwei-Drittel-Welt“. Themen wie Armut, Arbeitslosigkeit, Selbstmord, Migration, Flüchtlinge, Bürgerkriege, Waffen, Handysucht, männlicher Chauvinismus, blutige Gewalt, Kasten- und Rassengewalt sowie Umweltkatastrophen nehmen im Alltag der Menschen in diesen Ländern in alarmierender Weise zu. Die Lebensfragen sind

untrennbar mit den Strukturen der politischen Institutionen und den globalen wirtschaftlichen Entwicklungen der jeweiligen Länder verbunden (Poling 2002: 91ff).

Sowohl die *Internationale Agentur für Krebsforschung* (IARC) als auch die Sonderorganisation der *Weltgesundheitsorganisation* (WHO) gaben kürzlich bekannt, dass die Luftverschmutzung krebserregende Auswirkungen auf das Wohlbefinden der Menschen hat und sich indirekt auf die Gesundheit armer und unterprivilegierter Menschen auswirkt. Die Hauptverursacher der Verschmutzung sind der Verkehr, die Energieerzeugung, industrielle und landwirtschaftliche Emissionen sowie das Heizen und Kochen in Privathaushalten (Dhar 2013). Daher werden die aktuellen Berechnungen des Wirtschaftswachstums wie das *Bruttosozialprodukt* (BSP) und das *Bruttoinlandsprodukt* (BIP) von vielen kritisiert (Gore 1993: 185-186). Sheila Zurbrigg (1984: 46), eine Expertin für indische Gesundheitsanalysen, ist folgender Meinung:

Es ist in der Tat merkwürdig, dass die Planer (im Gesundheitssystem) selten die Gründe für ihr Scheitern aus der Perspektive und von der Wirklichkeit der armen Dorfbewohner betrachtet haben. Das hat folgende Gründe: die Planer denken kurzfristig; sie sind entweder politische Persönlichkeiten oder Berater internationaler Agenturen und so sind sie nicht fähig, die notwendige Tiefenperspektive auf die Funktionsweise bisheriger Programme zu erkennen, um kritische Fragen stellen zu können. Man kann auch sagen, dass viele der Berater und Planer aufgrund ihrer eigenen Position innerhalb des bestehenden sozialen Systems oder der Agentur per Definition nicht bereit waren, sich mit den tieferen strukturellen Fragen zu befassen.

Das Problem vieler Personen in der Seelsorge ist, dass sie sich überwiegend mit den emotionalen Themen der Menschen beschäftigen und ihnen ermöglichen, ihre unterdrückten Gefühle auszudrücken, ohne die Auswirkungen struktureller Probleme auf das menschliche Wohlbefinden und die Komplexität des Überlebens in einer industrialisierten Gesellschaft und einem marktgesteuerten Wirtschaftssystem wahrzunehmen. Es ist an der Zeit, menschliches Wohlbefinden ganzheitlich zu verstehen. Beratende müssen soziale und systemische Interessen vertreten. Neben der Ausweitung von Familienberatung müssen wir uns auch mit kommunalen, gemeinschaftlichen und gesellschaftlichen Themen befassen. Die universelle Strategie für Beratung als Mittel zur sozialen Transformation könnte sich an der Formel der Vereinten Nationen orientieren: 'Global denken und lokal handeln'. In einem ganzheitlichen Ansatz müssen Seelsorgerinnen und Seelsorger zunehmend zu „Aktivisten“ werden und die Beratung von Einzelpersonen mit der Bewältigung struktureller Probleme verbinden. Mondal (1999: 361 - 362) sagt, dass die, die sich um Andere kümmern, folgendes sehen müssen:

Die Menschen haben einen besonderen Prozess des Überlebens und der Zivilisation entwickelt, der als Kapitalismus bekannt ist. ...Die unterdrückenden sozioökonomischen Bedingungen kapitalistischer Gesellschaften (vor allem bei den Armen und Mittellosen) führen zur Unterdrückung und Nichterfüllung vieler Arten elementarer menschlicher Bedürfnisse und Wünsche, was sich in bestimmten Verhaltensweisen äußert. ...

Ich stimme Mondal voll und ganz zu, dass man nur mit einer gründlichen sozialen Analyse innerhalb eines Marxschen Denkrahmens Einsicht in den Zusammenhang

zwischen strukturellen Fragen, wirtschaftlicher Entwicklung, menschlicher Gesundheit und allgemeinem Wohlergehen gewinnen kann. Pastorale Beratung braucht einen umfassenden, systemischen und ganzheitlichen Ansatz zur Förderung des menschlichen Wohlergehens. Ronaldo Sathler-Rosa (2015: 111) ist folgender Meinung:

Die Einbindung anderer Sozialwissenschaften wie Kulturanthropologie, Politikwissenschaften, Soziologie und Wirtschaftswissenschaften erweitert das Verständnis der Seelsorger für die Situation der Menschen, die Seelsorge in Anspruch nehmen. Diese Wissenschaften verfügen über das theoretische Rüstzeug, um Aspekte des menschlichen Lebens zu erfassen, die von der Psychologie nicht erreicht werden. Vor allem aber können diese Wissensgebiete interdisziplinär zusammenarbeiten, um ein besseres Verständnis der menschlichen Bedingungen zu erreichen.

B.J. Prashantham (2005: 138) ist nach jahrzehntelanger therapeutischer Beratungserfahrung davon überzeugt:

Die Beschäftigung mit den Gedanken, Gefühlen und Handlungen des Einzelnen ist sicherlich hilfreich, scheint aber unzureichend zu sein, da sie die sozialen Strukturen, die Systeme, in denen Menschen agieren, die hilfreichen und nicht hilfreichen Dimensionen der Umweltpsychologie, die Einstellungen der Gemeinschaft und die kulturübergreifenden Perspektiven nicht berücksichtigt.

Er fügt hinzu:

Als Berater war ich in erster Linie dafür ausgebildet worden, mit einigen individuellen Problemen und mit bestimmten Einstellungen umzugehen. Ich habe jedoch die Bedeutung von (strukturellen) Faktoren erkannt, als ich Trauerbegleitung mit den Hinterbliebenen eines Unfallopfers machte, weil das Verkehrsmanagements nicht effektiv war, oder mit einem hungernden Bauern, der ein Opfer eines skrupellosen Geldverleihers sein kann, oder mit einem Opfer des Fleischhandels, das Opfer eines unmenschlichen Managementsystems ist, oder mit einem misshandelten Angestellten. Dies ist nicht dasselbe wie das „Opfer“ der psychologischen Spielanalyse. Diese sind die wirklichen Opfer der sozioökonomischen Faktoren ihrer Lebensbereiche oder sozialen Situation (S. 146).

Einige Berater in den USA trafen sich bei mehreren Gelegenheiten und ergriffen in den 1990er Jahren die Initiative, informell über konservative Trends im Beratungsberuf zu diskutieren. Sie nannten sich '*Counsellors for Social Justice*' (Lewis 2012: 47-48). Diese Beraterinnen und Berater verstehen sich als '*community counsellors*' und wollen die Gemeinschaften beraten. So haben sie eine weite Sicht und sehen ihre Klienten im jeweiligen Kontext. Sie wissen nur zu gut, dass ihre Klienten ein gerechtes Umfeld brauchen und verdienen. Wenn ihnen bewusst wird, dass ihren Klienten diese Rechte verweigert werden, ist für sie die Zeit gekommen, in deren Umwelt zu intervenieren und ihnen soziale Gerechtigkeit widerfahren zu lassen (Lewis 2012: 12).

Schlussfolgerung

Wir haben einige Einblicke in Seelsorge und Beratung im interreligiösen Kontext gesehen und die dringende Notwendigkeit sozialer Analysen innerhalb eines ganzheitlichen Ansatzes der Seelsorge untersucht. Das Argument war, dass Seelsorge externe Strukturen berücksichtigen muss, die eine große Rolle beim menschlichen Wohlbefindens spielen. Da es kein allgemeingültiges Modell gibt, müssen wir neue Modelle entdecken und erforschen, die kontextuell relevant und nachhaltig sind. Auch wenn es bereits einige gängige Modelle gibt, ist es immer gut, lokale Modelle lösungsorientierter Ansätze zu entwickeln, die die Auswirkungen sozialer Strukturen, religiöser Traditionen und kultureller Kontexte auf die menschliche Gesundheit aufzeigen.

Ein systemischer und struktureller Ansatz für die Seelsorge muss die Analyse von Mikro- und Makrosystemen berücksichtigen. Die Integration anderer moderner Sozialwissenschaften in die Seelsorge wird im indischen Kontext immer dringlicher. B.J. Prashantham (1995: 4) stellte mit Nachdruck fest:

In einer pluralistischen Gesellschaft wie der unseren, in der sich Veränderungen auf der Mikro- und Makroebene in großer Geschwindigkeit und mit unterschiedlichen Graden politischer Stabilität vollziehen, ist mehr und mehr Aufmerksamkeit erforderlich, um auf Konflikte zu reagieren, seien sie nun kasten-, geschlechts-, wirtschafts-, religions- oder sogar länderspezifisch. ...Die zukünftige ... Entwicklung einer gerechten Gesellschaft wird von unserer Fähigkeit abhängen, friedliche, gewaltfreie soziale Beziehungen zu erkennen, zu antizipieren, darauf zu reagieren, sie handzuhaben, zu lösen und friedliche und gewaltfreie zwischenmenschliche Beziehungen vorzubereiten.

Ich bin davon überzeugt, dass es einen Heilungsprozess nicht nur auf individueller Ebene, sondern auch auf gemeinschaftlicher Ebene geben muss. Der Punkt ist, dass das einzelne Opfer nach dem Beratungsprozess in seine lokale Gemeinschaft oder sein gesellschaftliches Umfeld zurückkehren muss. Wenn die schlechten gesellschaftlichen Strukturen nicht beseitigt oder geheilt oder durch eine angemessene Gegeninfrastruktur ersetzt werden, war der gesamte Prozess der individuellen Beratung umsonst.

SIPCC ist in vielerlei Hinsicht eine Pionierorganisation, die die Unzulänglichkeiten der traditionellen Beratungsansätze erkannt hat. Ich schlage vor, dass sich SIPCC in Zukunft verstärkt mit den Auswirkungen von Religion, Kultur und Wirtschaft auf die menschliche Gesundheit befasst. Die herausfordernden Fragen, die wir uns stellen sollten, könnten lauten: Wie kommen wir weiter? Kann unsere Seelsorge, während sie sich mit individuellen Emotionen befasst, den Einzelnen dazu ermutigen, kollektive Verantwortung zu übernehmen, indem sie ihn befähigt, neue alternative Strukturen zu schaffen, und ihm hilft, ungerechte Systeme und andere unterdrückerische Situationen zu hinterfragen? Wie sollten Seelsorger und Seelsorgerinnen die Ratsuchenden motivieren, zu einem kollektiven, sozialen Wandel beizutragen? Ich schlage vor, dass SIPCC sich dafür einsetzt, die größtmögliche Gesundheit für die größtmögliche Anzahl von benachteiligten Menschen zu erreichen. Wie ich bereits dargelegt

habe, geht es bei der Förderung des menschlichen Wohlergehens in erster Linie um soziales Engagement und strukturelle Veränderungen.

Literaturnachweise

- Bidwai, P. 2005. „Israel and India: Disturbing Parallels.” In *Challenging Christian Zionism: Theology, Politics and the Israel-Palestine Conflict*, edited by N. Ateek, C. Duaybis, and M. Tobin, pp. 210ff. London: Melisende.
- Biswas, P. 2020. „Hindu Avoided by Neighbours, Cremated by Muslim Friends.” *The Times of India*, Madurai edition, April.
- Capra, F. 1982. *The Turning Point: Science, Society, and the Rising Culture*. Toronto: Bantam Books.
- Clinebell, H. 1996. *Ecotherapy: Healing Ourselves, Healing the Earth*. Minneapolis: Fortress Press.
- Dhar, A. 2013. „Outdoor Pollution is Carcinogenic: WHO.” *The Hindu*, Madurai edition, 18 Oct 2013.
- Gore, A. 1993. *Earth in the Balance: Forging a New Common Purpose*. New Delhi: Viva Books Pvt Ltd.
- Dietrich, G., and B. Wielenga. 2011. *Towards Understanding Indian Society*. Thiruvalla: Christava Sahitya Samithi.
- Ellmers, B. 2014. „Debt is back.” *Third World Resurgence* 283-284 (April-May), pp. 18-19. Online version <https://www.twn.my/title2/resurgence/2014/283-284/econ1.htm>.
- Fromm, E. 1995. *The Sane Society*. New York: Fawcett Premier.
- Golwalkar, M.S. 1996. *Bunch of Thoughts*. Bangalore: Sahitya Sindhu Prakasana.
- Harris, E. 2013. „Understanding the Religious ‘Other’ in a Violent World.” In *Discipleship and Dialogue: New Frontiers in Interfaith Engagement*, edited by E.J. Lott, M.T. Thangaraj, and A. Wingate, pp. 24-36. New Delhi: ISPCK.
- Hitayezu, C. 2019. „The Right Pill: Africa will be Setting up its First Agency to Check the spread of Spurious Drugs.” *Down to Earth*, 15 Jan 2019, <https://www.downtoearth.org.in/news/health/the-right-pill-62672> (accessed on 9 Apr 2021).
- Jacob, K.S. 2011. „Repackaging Mental Health Programmes in Low- and Middle-Income Countries.” *Indian Journal of Psychiatry* 53(3), pp. 195-198. DOI: 10.4103/0019-5545.86798.
- Jacob, K.S. 2012. „Depression: A Major Public Health Problem in need of a Multi-sectoral Response.” *Indian Journal of Medical Research* 136(4), pp. 537-539.
- Lewis, C. 1992. *Listening to Children*. New Jersey: Jason Aronson.
- Lewis, J.A., M.D. Lewis, J.A. Daniels, and M.J. D’Andrea. 2012. *Community Counselling: A Multicultural-Social Justice Perspective*, 4th edition. New Delhi: CENGAGE Learning.
- Mondal, P. 1999. „Marxist Approaches to Western Psychiatry: A Preliminary Examination.” *The Indian Journal of Social Work* 60(3), pp. 348-367.
- Morrison, K. 2006. *Marx, Durkheim, Weber: Formations of Modern Social Thought*, 2nd edition. New Delhi: SAGE.
- Münsterberg, H. 1913. *Psychology and Industrial Efficiency*. Boston and New York: Houghton Mifflin Company.
- New Internationalist*. 2008. Issue 410, April 2008. <https://newint.org/issues/2008/04/01>.
- Ortiz, F. 2013. „Femicides Hit Civil War Proportions”. *Third World Resurgence* 279-280, pp.59-60. Online version <https://www.twn.my/title2/resurgence/2013/279-280/women1.htm>.
- Pereira, M., and S. Rekha. „Problems, Difficulties and Challenges Faced by Counsellors.” *International Journal of Indian Psychology* 4(3). <https://ijip.in/articles/problems-difficulties-and-challenges-faced-by-counsellors/> (accessed on 9 Apr 2021). DOI: 10.25215/0403.127.

- Perkowski, N. 2013. „No Accident: Why have 19,142 died at Europe’s frontiers?” *Third World Resurgence* 276-277 (Aug-Sep 2013), pp. 54-55. Online version <https://www.twm.my/title2/resurgence/2013/276-277/human1.htm>.
- Poling, J.N. 2002. *Render Unto God: Economic Vulnerability, Family Violence, and Pastoral Care*. Missouri: Chalice Press.
- Prashantham, B.J. 1995. „Counselling in Conflicts.” *Arasaradi Journal of Theological Reflection (AJTR)* 8(1-2), pp. 1-5. Madurai: TTS.
- Prashantham, B.J. 2005. *Indian Case Studies in Therapeutic Counselling*, 6th edition. Vellore: Christian Counselling Centre.
- Razu, J.M. 1999. *Transnational Corporations as Agents of Dehumanisation in Asia: An Ethical Critique of Development*. New Delhi: CISRS & ISPCK.
- Sathler-Rosa, R. 2009. „Towards Coping with a Violent and fractured World.” In *Treasure in Earthen Vessels*, edited by H. Weiß and K. Temme, pp. 177-188. Berlin: LIT Verlag.
- Sathler-Rosa, R. 2015. „From the ‘Living Document’ to the Living Web: Pastoral Care and Counselling Before New Challenges.” In *Intercultural and Interreligious Pastoral Caregiving: The SIPCC 1995-2015*, edited by K. Federschmidt and D. Louw, pp. 109-116. Norderstedt: BoD.
- Sivaraksa, S. 1992. *Seeds of Peace: Buddhist Vision for Renewing Society*. California: Parallax Press.
- Tharoor, S. 2018. *Why I am a Hindu*. New Delhi: Aleph Book Company India.
- Victus, S. 2002. „Economy of Enoughness.” *Gandhi Marg* (New Delhi: Gandhi Peace Foundation) 24(1), pp. 98-104.
- Victus, S. 2003. „Zur allgemeinen Situation der Arbeit in Indien [The Situation of Labour in India].” *Intercultural Pastoral Care and Counselling* 11, pp. 15-17. <https://sipcc.org/downloads/ISB-011-txt.pdf> (accessed 22 Sep 2001).
- Wielenga, B. 1984. *Introduction to Marxism*. Bangalore: Centre for Social Action.
- Wielenga, B. 1990. „Learning Social Analysis in a Theological Perspective.” In *Venturing into Life: The Story of the Tamilnadu Theological Seminary*, edited by S. Amirtham and C.R.W. David. Madurai: TTS.
- Zurbrigg, S. 1984. *Rakku Story: Structures of Ill-Health and the Source of Change*. Bangalore: Indian Social Institute.

Kapitel 17

Seelsorge, Heilung und Wohlergehen im Kontext von Tansania

Tuntufye A. Mwenisongole
Tansania

Dieser Artikel untersucht die Herausforderungen für Seelsorge und Beratung und ihre Beiträge zu Heilung und menschlichem Wohlergehen im kulturellen Kontext von Tansania. Ich möchte einige praktische Beispiele und theoretische Perspektiven aus meiner eigenen Erfahrung im Kontext Tansanias und speziell an der Teofilo Kisanji University (TEKU) reflektieren¹, wo ich als Dozent tätig bin. Die TEKU ist der Tradition der Mährischen Kirche verpflichtet und ich gehöre als ordinerter Pfarrer zu ihr. Ich lebe in der Region Mbeya, im südlichen Hochland meines Landes. In diesem Beitrag werde ich meine Erfahrungen als Pfarrer, Seelsorger und Dozent mit der *Methode der teilnehmenden Beobachtung* einbringen. Darüber hinaus werde ich auch versuchen, einige Hinweise zu geben, wie sich Seelsorge und Beratung in Tansania gestalten lassen, um menschliches Wohlergehen zu fördern.

Informationen zu Tansania: Ein kurzer Abriss

Die Vereinigte Republik Tansania erlangte ihre Unabhängigkeit von Großbritannien im Jahr 1961. Im Jahr 1964 schlossen sich die Gebiete Tanganjika und Sansibar zu Tansania vereinigten. Die Republik zählt eine Bevölkerung von ca. 61 Millionen (World Population Review 2021), darunter mehr als 120 verschiedene ethnische Gruppen, jede mit ihrer eigenen Sprache. Ungefähr 61% der Bevölkerung sind Christen, darunter viele verschiedene Konfessionen; 35% sind Muslime. Andere religiöse Gruppen repräsentieren den Rest (4 %).

Tansanias Amtssprache ist *Kiswahili*, daneben auch Englisch. Trotz vieler religiöser Unterschiede und verschiedener Glaubensüberzeugungen herrschen in Tansania seit längerer Zeit Harmonie und Frieden zwischen den Religionen. Der Zusammenhalt

¹ Die TEKU bietet verschiedene Qualifizierungsprogramme bis hin zu Promotion an. Sie gehört zwar zur Moravian Church in Tansania, nimmt aber gemäß den Vorschriften der tansanischen Regierung Studierende aus ganz Tansania und von außerhalb auf, unabhängig von Geschlecht, Alter, Rasse, Kultur und Religion.

der Menschen ist bei aller Verschiedenheit relativ groß. Dieser wurde nach der Unabhängigkeit möglich dank der gemeinsamen Bemühungen von politischen Führern wie J. K. Nyerere und A. A. Karume. Sie wollten die Barrieren des Tribalismus, des Regionalismus und der kulturell geprägten Glaubenssysteme überwinden, indem sie *Kiswahili* als eine gemeinsame Sprache für alle Staatsbürger festlegten. Als politische und wirtschaftliche Grundsätze führten sie Sozialismus und Selbstversorgung ein, bekannt als "*Ujamaa na Kujitegemea*". Diese Initiativen motivierte die Menschen in ihren Dörfern und Städten ein Gefühl der Zugehörigkeit und des Zusammenlebens zu entwickeln, ungeachtet der Unterschiede in den religiösen Überzeugungen und der ethnischen Herkunft. Ein konkretes Beispiel: Im Amani Orphanage Center, einer kirchlichen Organisation der Moravian Church in der Südwestprovinz Tansanias (wo ich ehrenamtlich als Seelsorger arbeite), gab es erfolgreiche Versuche, alle gefährdeten Kinder trotz ihrer unterschiedlichen religiösen oder konfessionellen Herkunft aufzunehmen. Einige der kulturellen und sozialen Organisationen in Tansania wurden von Menschen mit unterschiedlichen Glaubenstraditionen und konfessionellen Hintergründen gegründet. Solche Maßnahmen lassen Tansania zu einem Ort der Harmonie und des Friedens werden. Dabei spielen interreligiöse Begegnungen und der Aufbau von interreligiösen Beziehungen eine entscheidende Rolle.

Die Regierung Tansanias versucht, die Menschen zusammenzuführen, indem sie dafür sorgt, dass öffentliche Einrichtungen nicht wegen religiöser Überzeugungen oder andere Einstellungen bevorzugt werden. Dies geschieht in politischen Führungspositionen und in verschiedenen Institutionen, Ämtern, Organisationen und religiösen Foren (WFDD 2019). Gesellschaftlich gibt es eine gute Zusammenarbeit zwischen Christen, Muslimen und anderen Glaubensgruppen in den Bereichen Wirtschaft, Politik, Wissenschaft, Gesundheit, Sammlungen von Spenden, Beerdigungen, Feiern, sozialen Fragen und zuletzt während des Ausbruchs von Covid-19. Diese Art von vernetzten Beziehungen und Formen der Zusammenarbeit werden durch den *Interreligiösen Rat für Frieden Tansania* (IRCPT) umgesetzt. Der IRCPT setzt sich aus Mitgliedern christlicher, muslimischer und religiöser Minderheitengruppen (Hindus, Buddhisten und traditionelle afrikanische Religionen) zusammen. Der IRCPT trägt dazu bei, dass Hilfe, Fürsorge und Heilung effektiver und kultursensibler werden. Trotz der Spannungen, die auf Aktivitäten radikaler Gruppen in religiösen Kreisen zurückzuführen sind, gab es immer wieder Ansätze für ein gemeinsames Vorgehen zur Förderung und Erhaltung von Frieden und Harmonie im Land.

Ich wende mich nun konkreten Initiativen zu, die durch die staatliche Politik das öffentliche Wohlergehen fördern sollen.

Grundsätze der Regierung zur Förderung des Wohlergehens in Tansania

Die Menschen durch eine gemeinsame Sprache zusammenführen

Eine gemeinsame Sprache ist ein starkes Kommunikationsmittel, das allgemeine Wohlbefinden in der Öffentlichkeit und dem gesellschaftlichen Umgang miteinander zu fördern.

Tansania hat mehr als 120 Ethnien mit ihren eigenen Sprachen. Als Tansania 1961 unabhängig wurde, setzte sich der erste Präsident, der verstorbene Julius Nyerere, für die Einheit des Volkes ein, indem er darauf bestand, als Landessprache *Kiswaheli* zu verwenden. Stammessprachen waren in der Öffentlichkeit nicht mehr erwünscht. Dies wurde so festgelegt, um der Gefahr von extremen Formen des Stammesdenkens zu entgehen. *Kiswahili* wird nun in ganz Tansania gesprochen und wird in Alltagsgesprächen, in der Politik, in der Wirtschaft und in allen öffentlichen Einrichtungen verwendet. Die zweite Sprache ist Englisch, das fast durchgängig für internationale Zwecke und im akademischen Bereich benützt wird.

Durch die konsequente Verwendung von *Kiswahili* als Landessprache konnte Tansania den Versuchungen des alteingewachsenen Stammesdenkens und Regionalismus entkommen. In diesem Sinne unterscheidet sich Tansania von einigen benachbarten Ländern wie Kenia, Uganda und Ruanda, die sehr von Rassismus, Regionalismus und Stammesdenken beherrscht werden. Verschiedene Sprachen in einem Land zu haben, kann sich positiv oder negativ auswirken. Wenn die Menschen verschiedene Sprachen sprechen, kann sich das negativ auswirken – es können kulturelle oder trennende Gräben oder auch ein Gefühl unterschiedlicher „Klassen“ entstehen, wenn eine Sprache als besser angesehen wird als die anderen. Sprachen können jedoch auch Menschen zusammenführen, indem sie die Kommunikation zwischen Menschen aus verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen erleichtern. Der Vorteil, die gleiche Sprache zu sprechen, senkt die Barriere des Tribalismus und der Regionalisierung und trägt so zum sozialen Zusammenhalt und einem Gefühl der Einheit bei (Vilby 2007).

Die afrikanische Philosophie des Ubuntu

Ubuntu ist ein Wort, das ursprünglich aus der Sprache der Zulu- und Nguni-Völker in Südafrika stammt. Vereinfacht ausgedrückt kann Ubuntu als Mitmenschlichkeit verstanden werden: Ein Mensch ist ein Mensch durch andere. Die grundlegende Aussage der Ubuntu-Philosophie lautet: *Ich bin, weil wir sind.*² Kein Mensch lebt in Isolation. Wir leben, indem wir voneinander abhängig sind (Mugumbate und Nyanguru 2013). Es gibt ein Swahili-Sprichwort, das lautet: *Binadamu ni wengi, bali watu ni wachache*, was bedeutet: Es gibt viele Menschen auf der Welt, aber nur sehr wenige sind menschlich. Ein Mensch, der nicht menschlich handelt, ist wie ein Tier. Daher sollten Menschen mit einem echten Gefühl der gemeinsamen Würde leben und gedeihen können.

² Diese philosophische Haltung ist eng mit der Ich-Du-Philosophie von Martin Buber (1937) verbunden.

Menschsein und Würde sind mit der Vorstellung eines freien Willens verbunden, mit der Verantwortung und der Fähigkeit, zwischen Gut und Böse zu unterscheiden und dementsprechend zu entscheiden. *Ubuntu* steht für Einheit, Liebe, Respekt, Solidarität, Würde, Menschlichkeit, Mitgefühl, Fürsorge und Gegenseitigkeit. Erzbischof Desmond Tutu (2004: 25) sagte einmal: „Ein Mensch ist ein Mensch durch andere Menschen. Keiner von uns kommt voll ausgebildet auf die Welt. Wir wüssten nicht, wie wir denken, gehen, sprechen oder uns als menschliche Wesen verhalten können, wenn wir es nicht von anderen Menschen gelernt hätten. Wir brauchen andere Menschen, um menschlich zu werden“. Wir leben in einer Generation und unter Lebensbedingungen, in denen wir einander mehr brauchen als früher. Afrika zum Beispiel wird von Menschen bewohnt, die voller Egoismus, Korruption, Unterdrückung und Individualismus sind. Diese Haltungen und Einstellungen bedrohen Frieden und Gerechtigkeit (Nduku und Tenamwenye 2014: 340).

Nyerere's *Ujamaa* war ein Versuch, eine gerechtere Gesellschaft zu schaffen. Leider scheint diese Einstellung zum Scheitern verurteilt zu sein. Meiner Meinung nach müssen wir zur afrikanischen Philosophie des *Ubuntu* zurückkehren, um die Gesundheit, das Wohlergehen und die Ganzheitlichkeit unserer Gemeinschaften zu fördern. *Ubuntu* ermutigt zum positiven Verhalten des Mitgefühls und der Fürsorge füreinander. *Ubuntu* setzt sich für Toleranz, Verständnis und Versöhnung ein. Seelsorge und Beratung können dazu beitragen, Frieden zu schaffen, wenn sie Möglichkeiten für gesunde Beziehungen zwischen Menschen unterstützen. Seelsorge und Beratung können helfen, Barrieren von Egoismus und Individualismus zu durchbrechen.

Konzepte von Fürsorge, Heilung und Wohlbefinden im Kontext der „afrikanischen Theologie“ und der „afrikanischen Spiritualität“

Mit dem Begriff „*afrikanischen Theologie*“ ist gemeint, den Glauben so in den Kontext der Menschen in Afrika zu bringen, dass er von ihnen verstanden werden kann. Tansania und der afrikanische Kontinent haben politische, soziale, wirtschaftliche und religiöse historische Herausforderungen zu bewältigen gehabt. Eine der Theologien, die entwickelt wurde, den christlichen Glauben und die Theologie in den eigenen afrikanischen Kontext einzubinden, ist die sogenannte ‚*schwarze Theologie*‘ oder ‚*schwarze Befreiungstheologie*‘, d.h. eine Theologie, die Ungerechtigkeiten in der Gesellschaft anspricht. Eine andere ist die ‚*Rekonstruktionstheologie*‘ (die eine Transformation der Menschenrechte herbeiführen will) oder die ‚*kontextuelle Theologie*‘. Letztere verbindet kulturelle Erfahrungen aus Vergangenheit und Gegenwart. Alle diese Theologien sind Versuche, Theologie zurückzuholen und sie zu einer ‚Heimat‘ für afrikanische Menschen zu machen. Das ist mit ‚*Kontextualisierung der Theologie*‘ oder der ‚*Inkulturation der Theologie*‘ gemeint (Kurgat 2009).

Theologisches Denken sollte im Kontext unserer Gemeinschaften, ihrer Kulturen und Bräuche stattfinden. Andernfalls wird Theologie zu einem vagen abstrakten Lehrgebäude. Zum Beispiel kann das Verständnis und die Bedeutung der Konfirmation in christlichen Gemeinden in afrikanischen Kulturen besser verstanden werden, wenn

man die traditionellen Initiationsbräuche und -lehren einbezieht, die in Kiswahili als *Jando* und *Unyago* bekannt sind und auf Kinder zutreffen, die in eine andere Phase der Jugend/Adoleszenz eintreten. Theologie und Seelsorge müssen dafür sorgen, dass unsere Gemeinschaften gesund und heil sind. Unsere Theologie muss daher die Kultur unseres Volkes widerspiegeln und sich mit allen Herausforderungen des Lebens in den Entwicklungsprozessen des Erwachsenwerdens auseinandersetzen.

Im afrikanischen Kontext, insbesondere in den afrikanischen traditionellen Religionen, hat das Konzept von ‚Ganz-Sein‘ eine besondere Bedeutung. Es geht darum, gute Beziehungen mit dem gesamten Kosmos/der ganzen Welt herzustellen. Es ist eine Form der ‚Öko-Spiritualität‘, bei der es erstens um die Art und Weise geht, wie der Mensch in Beziehung zur gesamten Schöpfung lebt, um eine innige Verbindung zu Tieren, Pflanzen, zur Erde und auch zu den nicht-materiellen Welten herzustellen. Zweitens beinhaltet sie eine enge Beziehung zwischen den lebenden Menschen und den Ahnen (den guten lebenden Toten). Beziehungen werden hergestellt durch Beschwörungen oder Gebete, wobei besondere Gegenstände oder Dinge wie Perlen, Knochen, Muscheln, Tiere verwendet werden, die etwas oder jemanden repräsentieren können. Diese Geister und Ahnenwesen, die die lebenden Toten darstellen, sind für das Wohlergehen der afrikanischen Menschen verantwortlich, denn sie sind diejenigen, die zwischen den Menschen und dem göttlichen Bereich des Lebens vermitteln. Wenn afrikanische Familien, Gemeinschaften oder Einzelpersonen von Krankheiten, Dürren, Hunger, Flüche oder unbekannte Leiden heimgesucht werden, können die belastenden Situationen darauf zurückgeführt werden, dass die Götter nicht genügend besänftigt wurden. Deshalb muss eine Besänftigung stattfinden, um wieder Frieden und Segen herzustellen (Juma 2011:47; vgl. Mbiti 1969).

Selbst erzeugtes Bier zu den Gräbern von Häuptlingen oder großen Vorfahren in die Wälder zu bringen und dort auszugießen, können zur spirituellen Besänftigung beitragen. An diesen besonderen Orten sollte dann eine Andacht stattfinden. Deshalb müssen wir als afrikanische Seelsorger und Seelsorgerinnen Fähigkeiten und Interventionsstrategien entwickeln, die den Menschen und der Gesellschaft helfen, Harmonie mit dem spirituellen Bereich des Lebens herzustellen.

In der afrikanischen Tradition waren besondere Personen für Heilung und Wohlbefinden verantwortlich. Sie sorgten als Heiler und Heilerinnen - manchmal auch als *Wahrsager und Wahrsagerinnen* bezeichnet – für das Wohlergehen der Gemeinschaft. Sie standen in enger Verbindung zu den Göttern und den Bräuchen und dem Glauben der Vorfahren. Es handelte sich um ausgewählte Älteste des Clans, die von den Vorfahren des Stammes durch Vermittler oder Clan-Priester bestimmt wurden. Diese Priester waren Seher des Clans/Königreichs, die im Namen der Götter oder der Ahnengeister sprechen konnten. Wenn der Clan mit einem bestimmten Unglück oder einer schweren Katastrophe konfrontiert wurde, wie z. B. Krankheiten, Unfruchtbarkeit, Flüchen, Dürren, Seuchen und Kriege, gab es ein Verfahren zur Behandlung dieser Angelegenheiten.

Im Falle einer schweren Dürre oder Hungersnot mussten die Ältesten des jeweiligen Clans in den Wald oder in ein bestimmtes Gebiet gehen und nach den Gründen

für die Dürre suchen. Ihre Aufgabe war es dann, ihr Volk anzuleiten und zu versuchen, die Götter zu besänftigen, indem sie sie um Vergebung für etwaige Missetaten oder Handlungen baten, die das soziale Gefüge vergifteten. Sie waren für gottesdienstliche Handlungen verantwortlich, sie beteten, schlachteten ein Tier und tanzten ein traditionelles Ritual. Dabei trugen sie besondere Kleidung, um den Göttern Reue und Demut zu zeigen.³ White (2015: 6) zitiert Truter (2007: 57) mit den Worten: „Die traditionelle afrikanische Heilung ist mit kulturellen und religiösen Überzeugungen verwoben und hat einen ganzheitlichen Charakter. Sie konzentriert sich nicht nur auf den körperlichen Zustand, sondern auch auf die psychologischen, spirituellen und sozialen Aspekte von Einzelpersonen, Familien und Gemeinschaften“ (vgl. Mbiti 1969).

Durch die Prozesse der Verwestlichung, die durch Missionare einsetzte, wurde afrikanische Spiritualität tiefgreifend beeinflusst und verändert. Die Auswirkungen sind ambivalent, positiv und negativ. Man kann sagen, dass mit der Ankunft westlicher Kulturen und durch die Anpassung an sie der Charakter vieler indigener Bräuche und spiritueller Praktiken verloren gegangen ist oder zerstört wurde. Die Missionare konnten die traditionelle afrikanische Lebensweise und das gesamte Weltverständnis der afrikanischen Philosophie nicht verstehen. Zum Beispiel wurde das Benutzen von traditionellen Trommeln oder sogar das Tragen von traditioneller Kleidung als „unchristlich“ angesehen. Viele der kulturellen Bräuche wurden verachtet und als barbarisch und sündhaft bewertet (Ndung'u, 2009; vgl. Conteh 2008; Mbiti 1969). Auf der positiven Seite brachte das Christentum nicht nur das Evangelium nach Afrika, sondern auch Bildung, Gesundheitsversorgung und Verbindungen zu anderen Teilen der Welt.

Christliche Seelsorge im afrikanischen Kontext

Vor diesem Hintergrund muss der Begriff der Seelsorge im afrikanischen Kontext in einem weiten Sinne verstanden werden. Die Missionare benutzten „Seelsorge“ für sehr unterschiedliche Tätigkeiten. Die Sorge um die Seelen (*cura animarum*) umfasste die gesamte pastorale Arbeit wie Predigen, Erziehung, Lehren, Gottesdienste halten, Besuche bei Menschen, die mit verschiedenen Lebensproblemen kämpften, die Verwaltung der Sakramente und andere Dienste. Im Allgemeinen beinhaltete Seelsorge die sogenannten fünf Funktionen im pastoralen Dienst: heilen, unterstützen, leiten, befähigen und versöhnen (Hunter 1990; siehe auch Eide et al. 2009).

In der Tat sind Menschen täglich vielen Arten von Trübsal ausgesetzt (Johannes 16:33), d.h. wir erleben Unruhen, Krankheit, Tod, Leiden, Stress, Probleme, Mangel und Existenzkrisen. Seelsorger und Seelsorgerinnen, die sich mit solchen Themen im tansanischen Kontext befassen, müssen verstehen lernen, wie wichtig es ist, sich um

³ Ein anderes Beispiel: Eine Person, die unter Unglück oder Flüchen leidet, muss religiösen Beistand in Form von Gebeten und Opfern suchen, die von der Gemeinschaft zur Versöhnung verlangt werden. Die betroffene Person muss ein Huhn oder eine Ziege oder eine Pflanze mitbringen, die für das Opfer und das Ritual verwendet werden, um die Gunst und den Segen der Götter zu erhalten. Die verfluchte Person muss vor den Ältesten der Gemeinschaft vorstellig werden, um wieder angenommen und begnadigt zu werden.

die gesamte Gemeinschaft zu kümmern. Einfühlungsvermögen und die Fähigkeit, sich Geschichten anzuhören, sind sehr wichtig. Daher ist ein ganzheitlicher Ansatz für Seelsorge und die Beschäftigung mit Ganzheitlichkeit als spiritueller Einstellung erforderlich.

Heilung ist ein „Prozess der Wiederherstellung der körperlichen Ganzheitlichkeit, des emotionalen Wohlbefindens, des geistigen Funktionierens und der geistigen Lebendigkeit“ (Hunter 1990: 497). Theologisch wird der Akt der Erlösung, griechisch „*soteria*“, als Ganzheit beschrieben, die den Prozess der Versöhnung und des Friedens mit Gott (*Schalom*), der Menschheit und der gesamten Schöpfung umfasst. Bei Heilung geht es um einen beziehungsorientierten Ansatz, d. h. der Schwerpunkt liegt auf einer guten Beziehung zu den Vorfahren und dem gesamten Kosmos. Heilung ist nicht nur eine körperliche, sondern auch eine geistige und persönliche Angelegenheit.

Boyd (2000: 12) definiert Gesundheit als „einen Zustand des vollständigen körperlichen, geistigen und sozialen Wohlbefindens und nicht nur das Fehlen von Krankheit oder Unwohlsein.“ Gesundheit ist die Fülle und Einheit von Körper, Geist und Seele. Im afrikanischen Kontext ist gute Gesundheit ein ganzheitliches Phänomen, das körperliche, geistige und psychologische Dimensionen umfasst. Louw (1994: 10) verweist auf einen entwicklungsorientierten Ansatz in der Gesundheitsfürsorge, bei dem es um die Entwicklung eines „reifen Glaubens“ geht. In einem christlichen Kontext geschieht dies, wenn wir entdecken, was ein sinnvolles Leben in Gott bedeutet und wie es in menschlichen Beziehungen ausgeübt wird. Heilung ist also ein Prozess des „Ganzwerdens“, der *unter anderem* die richtige Beziehung zu Gott, zu uns selbst, zu unserer Familie, zur Gesellschaft und zur gesamten Schöpfung einschließt.

Im tansanischen Kontext ist das Gegenteil von guter Gesundheit und Wohlbefinden Krankheit, die auch psychologisch und sozial gesehen als Unwohlsein beschrieben werden kann. Sie kann sich auf verschiedene existentielle Störungen beziehen. Daher kann Krankheit oder Unwohlsein im weitesten Sinne als ein Sein verstanden werden, das einen Mangel, ein Fehlen, ein nicht Einssein beschreibt. Sie weist darauf hin, dass der Mensch nicht mit sich in Harmonie und in guten Beziehungen ist, die innerhalb des sozialen Umfelds und der Gemeinschaft vorhanden sein sollten. Das Wohlbefinden eines Menschen hängt also davon ab, wie eine Person Körper, Seele und Geist ausbalanciert und integriert. Das Gleichgewicht der Person bringt Ganzheitlichkeit, die das gesamte Menschsein in den täglichen Interaktionen und Beziehungen abbildet. In der afrikanischen Spiritualität ist es wichtig, dafür zu sorgen, dass eine gute Beziehung zur Großfamilie, zur Gesellschaft, zu den Ahnen und zu den Geistern, die sich im spirituellen Bereich der menschlichen Existenz auswirken, hergestellt wird (White 2015:2).

Ganzheitlichkeit und Wohlbefinden des Einzelnen bedürfen eines Individuationsprozesses, wie Carl G. Jung (1964) es nennen würde. Diese Prozesse bedeuten Selbstverwirklichung: es geht um Wachstum, Reife und Integration des Selbst, indem man seine eigene Rolle als Person in der Gemeinschaft findet. Das Wohlbefinden eines Menschen hängt also vom Prozess der Individuation ab, der letztlich zu spiritueller Ganzheitlichkeit und zum Frieden mit sich selbst, der Gemeinschaft und Gott führt.

Besondere Herausforderung für Seelsorge und Heilung im tansanischen Kontext

Seelsorge und Beratung muss sich im Kontext von Tansania besonderen Herausforderungen stellen, wenn sie menschliches Wohlbefinden und ganzheitliche Heilung fördern will. Einige davon sollen in diesem Abschnitt erörtert werden.

Die Auswirkungen der „Wohlstandstheologie/des Wohlstandsevangeliums“

Das Evangelium den Menschen nahe zu bringen, ist ein sehr schwierigen Unterfangen geworden. Denn die Auslegungen und hermeneutischen sind sehr unterschiedlich. Die Bibel, das heilige Buch aller Christen, wird in Tansania von bestimmten ‚Persönlichkeiten‘ benutzt, die sich als „Propheten, Apostel, Pastoren und Bischöfe“ bezeichnen und als Autoritäten fordern, die Schrift auf neue Weise zu lesen, zu übersetzen und anzuwenden. Um ihre Anhänger davon zu überzeugen, dass die glauben und dem folgen, was *sie* predigen und lehren, verwenden sie allerlei Mittel und Wege. Einige von ihnen sind als so genannte „Diener Gottes“ bekannt. Sie behaupten, die „Wahrheit des Evangeliums“ zu kennen, ohne jedoch eine gründliche theologische Ausbildung zu haben. Sie haben Kirchen oder Gemeinschaften gegründet, in denen sie ihre Überzeugungen als „die wahre Darstellung“ des rechten Glaubens verbreiten. In dieser Hinsicht ist die Region Mbeya vielleicht die führende Region für religiöses Sektierertum in Tansania.

Es gibt etwa 450 aktive Gruppen, die eine Art „Wohlstandsevangelium“ verkünden (Mwambona 2017). Sie benutzen die Bibel, um den Menschen zu sagen, dass die Gläubigen finanziell, körperlich und in allen Lebensbereichen erfolgreich sein werden, wenn sie nur ihrer Lehre glauben. Sie überzeugen die Menschen davon, dass alles im Leben gut sein wird, wenn sie nur Gott vertrauen. Sie lehren, dass ein gläubiger Christ schließlich zu materiellem Wohlstand gelangen wird (Goliama 2013: 142). Solche Lehren, die der Bibel widersprechen, werden sehr gefährlich, wenn Menschen es versäumen, kreativ und innovativ mit dem umzugehen, was Gott ihnen anvertraut hat. Das Ergebnis solcher Lehren ist, dass die Menschen träge und konservativ werden. Sie entwickeln einen Tunnelblick, denn sie glauben und befolgen nur das, was ihr Pastor oder Prophet verkündet. Solche falschen Lehren und Glaubensvorstellungen behindern die eigene spirituelle Entwicklung. Sie regen nicht an, sich nachhaltig für eine ganzheitliche Heilung einzusetzen, sich herausfordern zu lassen und spirituell reifer zu werden. Wenn man akzeptiert, dass sich echtes geistliches Wohlbefinden von innen heraus entwickelt, verwirren diese Kirchen die Menschen, indem sie darauf bestehen, dass es beim geistlichen Wohlergehen um „äußeres Wohlergehen“ geht, d. h. um materiellen Gewinn. Diese Prediger des Wohlstandsevangeliums stellen eine große Herausforderung für die seelsorgerliche Praxis dar, die Wachstum und Entwicklung einer Person unterstützt anstatt der materiellen Mittel im Leben (Court 2020). Das Problem ist, dass diese Gläubigen auf die unmittelbare und sofortige Befriedigung von Bedürfnissen ausgerichtet werden. Wahre Heilung und Ganzheitlichkeit können jedoch nicht durch Selbstgerechtigkeit und äußere Segnungen erreicht

werden. Christlicher Glaube wird bei diesen Predigern eher ein Betäubungsmittel und trägt zu einer spirituellen Pathologie bei.

Die Bedeutung von Hexerei/Zauberei

Eine weitere Herausforderung im tansanischen Kontext ist die Frage, wie mit traditionellen Bräuchen umzugehen ist, insbesondere mit Menschen, die sich der Hexerei verschrieben haben. Es gibt zahlreiche Personen, die als „professionelle Hexer und Hexen“ auftreten und auch unter Bezeichnungen wie Zauberer, Magier, Wahrsager, Geister, Voodoos und so weiter bekannt sind. Praktiken von solchen Personen sind vor allem in der Mbeya-Region verbreitet. Man glaubt und spricht das auch aus: „Ursachen von Krankheit und Tod, die im Glauben an Zauberei, Hexerei und übermenschliche Kräfte wurzeln, haben sich in Afrika weit ausgebreitet“ (Shizhal und Charema 2011: 167). Dies stellt auch für andere Glaubensstraditionen (etwa den Islam) eine Herausforderung dar. Praktiken der Hexerei beeinflussen die gesamte Gesellschaft.

Allgemein gesprochen behindern ‚Hexen‘ und ‚Zauberer‘ das Wohlbefinden der Menschen eher, als dass sie deren Bedürfnissen gerecht werden. Sie machen jede Begebenheit im Leben zu einer Auswirkung des Bösen, die sich in gesellschaftlichen Beziehungen zeigen und die wissenschaftlich gültigen Ansichten über Lebensfragen wie Krankheiten, Flüche und Pech, Armut und stagnierendem Fortschritt zersetzen. Tatsächlich bekommen die Menschen Angst vor ‚Hexen und Zauberern‘. Sie fürchten sich vor ihnen, wenn sie nachts schlafen. Sie fürchten sich davor, etwas Gutes zu tun, sozial oder wirtschaftlich, weil sie glauben, dass man verhext werden kann, wenn man etwas Gutes tut. Auf diese Weise kontrollieren diese „Heiler“ das Leben, das Schicksal und zielstrebige Selbstbestimmung.

Ich plädiere für einen Ansatz in Seelsorge und in den Beratungsbeziehungen, der auf Ausbildung und klaren Regeln beruht. Kontextbezogene Seelsorge, angemessene seelsorgliche Interventionen und spirituelle Innovationen sollen den Menschen helfen, mit Bedrohungen der Angst hilfreich umzugehen. Daher meine Überzeugung, dass Seelsorge in Afrika in einer *afrikanischen* Version der christlichen Theologie verwurzelt sein muss, die die Rolle der traditionellen Heiler zwar anerkennt, aber nicht, dass man mit den schlimmen Praktiken von ‚Zauberern oder Hexen‘ kooperiert, indem man zum Beispiel böse Geister konsultiert.

Die Gefahr des Synkretismus

Bei Synkretismus geht es um „die Aufnahme von Elementen aus anderen Religionen in den religiösen Glauben und die religiöse Praxis, was zu einem Verlust der Integrität und einer Assimilation an die umgebende Kultur führt“ (Wörterbuch der biblischen Themen 2009). Dies ist eine weitere Herausforderung, denn manche Menschen beginnen, ihre christlichen Überzeugungen mit anderen Ansichten zu vermischen. Man verhält sich zwar wie ein Christ, hält aber gleichzeitig noch an überlieferten Praktiken

oder Formen der Anbetung fest, die mit der traditionellen afrikanischen Spiritualität und Stammesreligiosität zusammenhängen.

Traditionelle afrikanische Glaubenssysteme aus der Zeit vor der Missionierung sind in Tansania immer noch vorhanden. Das Christentum ist nicht der einzige Glaube und es ist oft der Fall, dass das Christentum als eine Art verzerrte Form der Verwestlichung oder ein Überbleibsel der Kolonialisierung angesehen wird. Für viele Afrikaner scheinen die spirituellen Traditionen praktikabler und näher am Herzen zu sein. Diese Vermischung von Glaubensvorstellungen macht den pastoralen Dienst zu einem höchst anspruchsvollen Unterfangen. Phänomene des Synkretismus sind oft sehr subtil und wirken auf einer privaten und unbewussten Ebene. Die Herausforderung für seelsorgliche und beraterische Interventionen besteht darin, geeignete Versuche zu überlegen, eine an der Gemeinschaft orientierte Form der Seelsorge (*Community Care*) mit den wichtigsten Lebensthemen zu verbinden, die ihre Wurzeln in guten afrikanischen Traditionen und spirituellen Rahmenbedingungen haben. Seelsorger und Seelsorgerinnen müssen Beratungsfähigkeiten entwickeln, die die Kluft zwischen Glauben und Leben überbrücken können, während sie die negativen Auswirkungen ungesunder schädlicher Handlungen durch angemessene geistliche Begleitung und Seelsorge angehen.

Geschlechtsspezifische Ungleichheiten

Die Ungleichheit zwischen den Geschlechtern in Tansania kann direkt mit dem traditionellen Patriarchat in Verbindung gebracht werden - der männlichen Vorherrschaft über Frauen. Dieser Trend hat eine lange Geschichte. Die traditionellen sozialen, politischen und religiösen Strukturen haben einen Brauch und eine Einstellung geschaffen, so dass Männer Frauen als minderwertig behandeln und auf Frauen herabschauen. Historisch gesehen besteht diese Einstellung schon seit vielen Jahren. Es ist daher sehr schwierig, sie zu unterbrechen und diesen Lebensstil zu ändern, an den sich die Menschen gewöhnt haben. Von Kindheit an wachsen viele Männer und Frauen damit auf, dass es Bereiche und Privilegien gibt, die zur alleinigen Herrschaft von Männern gehören, während häusliche Angelegenheiten nur in die Verantwortung der Frauen fallen. Diese Denkweise dringt sogar in die religiösen Ansichten der christlichen Gläubigen ein. Die Kirchen haben ihre Lehren aus Sichtweisen geformt, die aus einem patriarchalischen System stammen. Auf diese Weise wird eine Hermeneutik der Gnade und des Glaubens, wie sie im Neuen Testament über die Gleichberechtigung der Geschlechter zu finden ist, in den Hintergrund gedrängt.

Die Ungleichheit zwischen den Geschlechtern zeigt sich an verschiedenen Stellen, z. B. in geschlechtsspezifischer Gewalt und weiblicher Genitalverstümmelung (JICA und JDS 2016). Geschlechterungleichheit trägt zu Armut, Stagnation, Gewalt, Misshandlung und Stolz bei. Sie bestimmt die sozialen Rollen in der Gesellschaft und schadet der Entwicklung der Gemeinschaft. Derzeit bemüht sich die Regierung Tansanias nach Kräften, alle Arten von Diskriminierung von Frauen zu beseitigen. Es gibt viele Versuche, Chancengleichheit in allen Bereichen des Lebens zu schaffen. Engagierte religiöse Menschen, insbesondere lokale Gemeinden und Kirchen vor Ort,

sollten Wege finden, gegen Ungleichheit zu kämpfen und sich für das Wohlergehen der gesamten Gemeinschaft, die Förderung der Menschenrechte und die Würde der Frauen einzusetzen. Deshalb müssen wir als Seelsorgerinnen und Seelsorger aufklären, intervenieren, befähigen und versuchen, klar zu machen, wo wir stehen. Seelsorgerinnen und Seelsorger sollten sich offen gegen die Ungleichheit der Geschlechter aussprechen, indem sie Seminare und Workshops durchführen und Familienseelsorge anbieten.

Stigmatisierung, Vorurteile und Diskriminierung

Stigmatisierung, Vorurteile und Diskriminierung sind in afrikanischen Gesellschaften sehr weit verbreitet. Daher ist es eine der Aufgaben von Seelsorge, dafür zu sorgen, dass sich verzerrende Denkweisen ändern, die das Wohlbefinden anderer Personen, vor allem von Betroffenen der Diskriminierung, beeinträchtigen.

Nach Angaben der *Weltgesundheitsorganisation* (2018) ist Tansania eines der Länder, das immer noch am meisten unter Krankheiten wie Malaria, Tuberkulose und HIV leidet. Die Lebenserwartung liegt bei 62 Jahren, was im Vergleich zu anderen Ländern extrem niedrig ist. HIV und AIDS sind weit verbreitet, vor allem in Gebieten wie der Region Mbeya im Südwesten Tansanias, die an Malawi und Sambia grenzt. Mbeya ist die am dritthäufigsten betroffene Region nach Njombe und Iringa. Die Prävalenz von HIV und AIDS ist das Ergebnis von Unwissenheit, männlicher Diskriminierung von Frauen, Tabus, Stigmatisierung, Vorurteilen, mangelndem Wissen über menschliche Sexualität und Armut (Mpondo et al. 2017). All diese Themen stellen die Praxis der Seelsorge und Heilung vor schwierige Herausforderungen. Sie müssen sorgfältig bedacht werden. Daher die Herausforderung, bessere Interventionsstrategien in einem gemeinschaftlichen und öffentlichen Ansatz für den Dienst der Seelsorge und Beratung zu entwickeln.

Machtmissbrauch in Politik und sozialen Beziehungen

Die politische Situation in Tansania hat sich seit seiner Unabhängigkeit im Jahr 1961 rasant entwickelt. Die politische Philosophie, die ursprünglich das Land bestimmte, wurde zum großen Teil von Tansanias erstem Präsidenten Julius Nyerere und der Partei *Tanganyika African National Union* (TANU) entworfen. Tansania war ein Einparteiensstaat, der bis zur Einführung eines Mehrparteiensystems 1990 weitgehend einem sozialistischen System folgte. Das Land hat sich an ein System zwischen Sozialismus und Kapitalismus gewöhnt. Der Übergang um 1990 hat viele Herausforderungen in Bezug auf die sozioökonomische Entwicklung, die Politik und das religiöse Leben der Menschen mit sich gebracht. Die offizielle Haltung in Bezug auf Religion ist, dass der Staat keinen religiösen Glauben bevorzugt und es den Menschen daher gestattet ist, ihrem eigenen Glauben zu folgen.

Aber in vielen Fällen hat sich der Missbrauch von Macht und Herrschaft in der Politik und auch in sozialen und religiösen Strukturen festgesetzt. *Das Concise*

Dictionary of Pastoral Care and Counseling definiert Macht als „die Fähigkeit, selbst zu handeln (zu bestimmen) oder von jemandem bestimmt zu werden“ (Asquith 2010: 117). Macht wird physisch, psychologisch und sozial ausgeübt und äußert sich oft in Machtmissbrauch, Zwang, Autoritarismus und schlechter Herrschaft. Diese manipulativen Formen der Macht führen zu vielen Krisen. Männliche Vorherrschaft und Machtausübung hat sich in afrikanischen Ländern, einschließlich Tansania, hartnäckig gehalten. Daher ist es notwendig, Machtfragen in der Öffentlichkeit anzusprechen. Redekop (in Asquith 2010: 123) weist darauf hin: „Vom psychologischen, soziologischen, philosophischen und moralischen Standpunkt aus gesehen ist Macht eine Gegebenheit, die für das menschliche Leben notwendig ist. Wie sie angewendet wird, ist die entscheidende Frage, und Gesundheit und Harmonie hängen von ihrer moralischen Anwendung ab.“

Infolge von Machtmissbrauch gibt es in Tansania derzeit eine große Kluft in der Gesellschaft: etwa zwischen Laien und Ordinierten in den Kirchen, zwischen Arm und Reich, zwischen der politischen Führung und der Bevölkerung. Diese Unterschiede benötigen wirksame Strategien, um Menschen mit unterschiedlichem Hintergrund zusammenzubringen und einen Dialog zu beginnen. Betreuung und Beratung haben die Aufgabe, Brücken zu Einheit, zu Frieden, zu Harmonie und zum Zusammenhalt von Beziehungen zu bauen.

Armut

Nach den Maßstäben und Kategorien der *Weltbank* und anderer internationaler Organisationen ist Tansania (gemessen am Pro-Kopf-Einkommen der Bevölkerung) eines der ärmsten Länder der Welt. Obwohl Tansania von Natur aus und geographisch sehr reich ist und mit natürlichen Ressourcen wie Mineralien (Gold, Gas, Tansanit etc.) und Bodenschätzen (Wasser, Wald, Wildtiere etc.) gesegnet ist, wächst zwar die Wirtschaft des Landes, aber die Menschen bleiben trotzdem arm. Die Ursachen für die Armut in diesem Land, und in Afrika allgemein, sind sehr schwer zu benennen. Einige der Ursachen sind Betrug, Ausbeutung, Unterdrückung, schlechte Regierungsführung, Missmanagement von Ressourcen, eine verzerrte Mentalität der Menschen, schlechte Politik, Korruption, Faulheit und hohes Bevölkerungswachstum (Weltbank 2020). All diese Faktoren tragen zu enormen sozialen Krisen bei, die massiven Herausforderungen für den Dienst der Kirchen und der Gesellschaft als Ganzes bilden. Deshalb ist es für Glaubensgemeinschaften und Kirchen vor Ort wichtig, mit Organisationen in Kontakt zu treten, mit denen sie zusammen Menschen unterstützen, sich in kleinen und größeren Unternehmen zu engagieren, damit diese selbstständig und unabhängig werden können.

Mischehen

Ich habe die Realität einer Mischehe selbst erlebt, als mein christlicher Cousin eine Muslimin heiratete. Sie leben friedlich zusammen, trotz der Vorurteile, die andere über sie haben. Solche gemischten Ehen sind im tansanischen Kontext nicht

ungewöhnlich, insbesondere zwischen Christen und Muslimen. Lee (2019: ii-iii) weist darauf hin:

Tansanische Christen stehen mit Muslimen durch verschiedene Beziehungen in ihrem täglichen Leben in Verbindung. Christen und Muslime erkennen sich gegenseitig als *ndugu* (Kameraden oder Geschwister) an, und diese *ndugu*-Beziehung ermöglicht es Christen und Christinnen, intime Beziehungen zu Muslimen einzugehen, wie z. B. Freundschaften und sogar Familienbande. Interreligiöse Ehen zwischen Christen und Muslimen sind bei der tansanischen Bevölkerung sehr beliebt.

Die Menschen haben gelernt, unabhängig von ihren religiösen Überzeugungen tolerant zu sein. Im *Bericht über die Religionsfreiheit in Tansania 2019* (U.S. Department of State 2020: 2) heißt es: „Das Gesetz verbietet jeder Person Handlungen oder Äußerungen, die darauf abzielen, die religiösen Überzeugungen einer anderen Person zu beleidigen.“ Das bedeutet jedoch nicht, dass es keine schwierigen Herausforderungen im Zusammenhang mit religionsgemischten Ehen gibt. In einigen dieser Familien kommt es zu Konflikten und Missverständnissen, oft nachdem die Paare mit Kindern gesegnet worden sind. Eine Frage ist: Wo stehen diese Kinder in Bezug auf ihre religiösen Überzeugungen und spirituellen Bräuche? Sollen sie ihrer Mutter oder ihrem Vater folgen? Dies kann zu einer erheblichen Krise führen, wenn jeder Partner entscheidet, in seiner eigenen Glaubenstradition zu bleiben. Entscheidet sich das Paar jedoch, sich nur einem Glauben oder einer religiösen Tradition anzuschließen, wird es für die Kinder einfacher, ihren Eltern zu folgen.

In solchen Fällen ist seelsorgerliche Betreuung und Beratung erforderlich, um eine gute Beziehung der Liebe und Toleranz zwischen Menschen mit unterschiedlichem Glauben oder religiösem Hintergrund aufzubauen. Der Austausch von Geschichten und Lebenserfahrungen sowie die Fähigkeit, einfühlsam zuzuhören, können den Seelsorgern und Seelsorgerinnen helfen, eine Kultur des Friedens und der Harmonie für die künftige Generation aufzubauen. Daher wird die voreheliche Beratung zu einem wichtigen Aspekt der Seelsorge, um Glaubensfragen und andere Herausforderungen des Lebens anzusprechen. Auf diese Weise können Glaubensgemeinschaften und Kirchen dazu beitragen, eine fürsorgliche, gerechte, friedliche, harmonische und ganzheitliche Gesellschaft zu schaffen.

Einige praktische Beispiele aus meiner persönlichen Erfahrung

Beerdigungen und anderen Feiern

Bei Beerdigungen, aber auch bei freudigen Ereignissen wie Hochzeiten oder Abschlussfeiern (die bei TEKU häufig vorkommen), arbeitet die multireligiöse Gemeinschaft der Universität zusammen, um den Verlust und die Trauer, aber auch die Freude zu teilen. Wenn zum Beispiel eine Beerdigung in der TEKU-Gemeinschaft stattfindet, nehmen nicht nur Familienmitglieder und enge Freunde daran teil, sondern alle Menschen. Die gesamte Gemeinschaft gibt dem Verstorbenen die letzte Ehre. Schon die

bloße Anwesenheit wird als Trost empfunden. Dieses Teilen und die Fürsorge finden unabhängig von Glauben, Stamm, Rasse, Geschlecht oder Politik statt, was den Hinterbliebenen hilft, mit Verlust und Trauer fertig zu werden. Das ist der Grund, warum Trauerbegleitung nicht nur eine private Angelegenheit sein kann, sondern auch eine Form der gemeinschaftlichen Fürsorge ist.

Interreligiöse Sensibilität und mitfühlende Begegnungen

Die TEKU ist verpflichtet, die Gesetze des Landes zu befolgen und sich an die staatlichen Vorschriften für Universitäten zu halten. Die TEKU nimmt qualifizierte Studierende auf und stellt Mitarbeiter mit unterschiedlichem religiösem, politischem und ethnischen Hintergrund ein. Als private Einrichtung der Brüderkirche nimmt die TEKU Menschen aus verschiedenen Konfessionen und Religionen auf.

Während meiner Zeit an der Universität habe ich mehrere muslimische Studierende und Dozierende in verschiedenen Studiengängen kennen gelernt. Anfangs fiel es mir schwer, mir vorzustellen, wie ich mit jemandem zusammenarbeiten und studieren könnte, der nicht demselben Glauben angehört. Als Christ war ich frustriert und wütend, wenn ich sah, wie Muslime Kleidung trugen, die ihre religiöse Identität deutlich machte. Mir war es schwer zu verstehen, warum wir ihnen entgegenkommen und sie in unserer Mitte akzeptieren sollten. Schließlich wurde mir der Kontext meines Arbeitsplatzes bewusst. Ich lernte, die Regeln und Vorschriften der Hochschuleinrichtungen zu verstehen und wie man sich verhalten sollte. Mein Arbeitsplatz in einer Universität forderte meinen Reifegrad im Glauben heraus und prüfte gleichzeitig die Qualität meines Verständnisses davon, wie die Liebe Christi in meinem Leben wirken sollte. Meine Vorurteile gegenüber Muslimen begannen zu schwinden, nachdem ich begonnen hatte, eng mit ihnen zusammenzuarbeiten und einfühlsam auf sie einzugehen.

Eine Zeit lang war ich Leiter des Büros für Weiterbildung, während mein stellvertretender Leiter Muslim war. Ich arbeitete über ein Jahr lang mit ihm zusammen, bis er zu einem weiteren Studium aufbrach. Mein christlicher Glaube hinderte uns nicht daran, effizient zusammenzuarbeiten, und sein Glaubenssystem hinderte ihn nicht daran, mit mir zu kooperieren. Wir hielten uns an unsere Arbeitsbeschreibungen und wenn wir etwas zu besprechen hatten, setzten wir uns zusammen und diskutierten es als Kollegen in kooperativer Freundschaft. Persönliche Überzeugungen wurden nie zu einem wirklichen Hindernis und wir waren sogar in der Lage, Geschichten ohne Vorurteile und distanzierende Stigmatisierungen zu erzählen.

Religiöse, rassische, geschlechtliche und kulturelle Unterschiede müssen als bereichernde Herausforderungen und nicht als trennende Gegensätze betrachtet werden. Denn wenn wir unsere Gemeinschaft zu einem besseren Ort für ein Leben in Frieden, Gerechtigkeit und Harmonie machen wollen, müssen wir ein friedliches Zusammenleben fördern. Unterschiede müssen anerkannt und gewürdigt werden, auch wenn es zu Enttäuschungen kommen kann. Ich glaube, dass Menschen sich ändern können, und zwar nicht nur durch Debatten und Gespräche, sondern durch Taten, die von Liebe und Mitgefühl zeugen. Jesus wurde nicht nur zu den verlorenen Schafen des

Hauses Israel gesandt, sondern zu allen Menschen und Glaubenstraditionen (Mt 15,21-28, vgl. Joh 10,16). Liebe und Einheit sind entscheidende Tugenden für den Aufbau guter Beziehungen in Frieden und Harmonie.

Auf dem Weg zu einem fruchtbaren interreligiösen Dialog in Tansania

Tansania hat große Fortschritte gemacht, um sicherzustellen, dass die Menschen inmitten verschiedener ethnischer und religiöser Hintergründe in Frieden und Harmonie leben. Vor diesem Hintergrund sind verschiedene Organisationen aufgerufen, Gremien einzurichten, die gemeinsam an der Aufgabe der Konsolidierung des gesellschaftlichen Friedens arbeiten. Eine sehr aktive und erfolgreiche Organisation ist der *Interreligiöse Rat für Frieden in Tansania* (IRCPT). Das Ziel ist es, „nachhaltigen Frieden durch multireligiöse Zusammenarbeit auf allen gesellschaftlichen Ebenen zu schaffen, interreligiöse Beziehungen, Harmonie und friedliche Koexistenz zu fördern, Konflikte zu vermeiden und die Entwicklung einschließlich des Umweltschutzes in Tansania zu unterstützen“ (URI 2020).

Zu nennen ist auch das *Tanzania Youth Interfaith Network*, eine Organisation, die sich für den Frieden, die Förderung der nationalen Einheit, zwischenmenschliche Interaktionen und sinnvolle Zusammenarbeit einsetzt (KAICIID 2012). Es gibt noch viele andere Organisationen, die versuchen, Menschen aus verschiedenen Stämmen und Religionen zu vereinen und zu einer nachhaltigen Entwicklung in allen Bereichen, einschließlich von Wirtschaft, Gesellschaft, Umwelt, Gesundheit und Bildung beizutragen. Seelsorge ist herausgefordert, sich neben der Sorge um die Einzelnen auch in der Sorge um die Gemeinschaft zu engagieren und eine ganzheitliche Sicht auf das ganze Leben zu fördern.

Interreligiöser Dialog in TEKU

Ich habe erfahren, dass die theologische Fakultät der TEKU Workshops zum Thema interreligiöse Begegnung durchführt. Ihre Absicht ist es, den Dialog zwischen Mitgliedern verschiedener Religionen in unserer Universität zu fördern. Moderatoren und Moderatorinnen aus verschiedenen Konfessionen und Religionen, d.h. Christen, Moslems und afrikanische traditionelle Religionen, werden einbezogen. Die Teilnehmenden kamen bisher aus verschiedenen Bereichen, darunter Studierende, Dozierende von theologischen Hochschulen und einige Führungskräfte von innerhalb und außerhalb der Kirche. In den Workshops wurden verschiedene Themen bearbeitet, bei denen die Herausforderungen, Lösungen und Umsetzungen offen diskutiert werden konnten. Das Ziel dieser Workshops war, die Menschen zu befähigen und ihnen bewusst zu machen, dass sie anfangen können, einander zu respektieren und zu verstehen, was letztlich in eine sinnvolle Gestaltung der Beziehungen mündet. Ich habe erlebt, dass in TEKU gemeinsame soziale Aktivitäten zusammenführen, bei denen man sich gegenseitig unterstützt, etwa durch die Teilnahme an verschiedenen

Zeremonien, z. B. bei Hochzeiten, Verabschiedungen und Abschlussfeiern, aber auch in schweren Zeiten wie Beerdigungen und Krankheiten.

Schlussfolgerung

Der Artikel versucht, die Herausforderungen für Seelsorge, gesellschaftliche Heilung und die Förderung des spirituellen und allgemeinen Wohlbefindens der Menschen im interreligiösen Umfeld der tansanischen diversen Gesellschaft aufzuzeigen. Der Artikel analysiert theoretische Perspektiven und praktische Beispiele, die aus meinem persönlichen Kontext in meiner Universität stammen. Es wird beschrieben, wie wir uns der Kultur der Menschen vor Ort bewusst sein und ihnen entsprechende Fähigkeiten erwerben müssen, wenn es um Themen wie bittere Armut, Ungleichheit der Geschlechter, Mischehen und Machtkämpfe auf verschiedenen Ebenen in der Gesellschaft geht. Dabei sollte Seelsorge die Traditionen der verschiedenen Ethnien und ihre traditionelle Spiritualität in Betracht ziehen. Gleichzeitig sollte sie den Ubuntu-Gedanken in ihre Theoriebildung einbeziehen. Die Konsequenz ist, dass Seelsorge und Heilung sozial wirksam werden sollten. Daher das Plädoyer für einen gemeinschaftlichen Ansatz auf dem paradigmatischen Hintergrund verschiedener afrikanischer Spiritualitäten. Seelsorge muss sich von einem Dienst an Einzelnen in ein öffentliches Engagement verwandeln: sich also mit Prozessen der Humanisierung befassen, die ein Gefühl von "Heimat" fördern; sich um spirituelle Heilung und das menschlichen Wohlergehen in der Gemeinschaft kümmern und sich um spirituelle Ganzheitlichkeit in der persönlichen Entwicklung engagieren – es geht also um Heilung von Lebensbeziehungen und die Sorge um die Gemeinschaft.

Literatur

- Asquith, G.H. (ed.). 2010. *The Concise Dictionary of Pastoral Care and Counseling*. Nashville: Abingdon Press.
- Boyd, K.M. 2000. „Disease, Illness, Sickness, Health, Healing and Wholeness: Exploring Some Elusive Concepts.” *Journal of Medical Ethics: Medical Humanities* 26, pp. 9-17. <https://mh.bmj.com/content/medhum/26/1/9.full.pdf> (accessed 20 Mar 2020).
- Buber, M. 1937. *I and Thou*. Translated by Ronald Gregor Smith. Edinburgh: T. & T.
- Conteh, P.S. 2008. *The Place of African Traditional Religion in Interreligious Encounters in Sierra Leone Since the Advent of Islam and Christianity*. Unpublished PhD Thesis, University of South Africa.
- Court, A.T. 2020. „Prosperity Theology and African Traditional Religion: Assessing Their Resonance Through a Case Study.” *Stellenbosch Theological Journal* 6(1), pp. 249-282. www.scielo.org.za/pdf/sti/v6n1/14.pdf (accessed 15 Apr 2020).
- Dictionary of Bible Themes*. 2009. „syncretism.” <https://www.biblegateway.com/resources/dictionary-of-bible-themes/8831-syncretism> (accessed 16 Sep 2020).
- Eide, Ø.M., L.F. Engedal, L.P. Kimilike, and E. Ndossi. 2009. *Restoring Life in Christ: Pastoral Care and Human Suffering. African Experiences*. Moshi: Lutheran Printing Press.
- Goliama, C.M. 2013. *The Gospel of Prosperity in African Pentecostalism: A Theological and Pastoral Challenge to the Catholic Church*. Unpublished DTh Dissertation, University of Wien.

- Hunter, R.J. (ed.). 1990. *Dictionary of Pastoral Care and Counseling*. Nashville: Abingdon Press.
- JICA (Japan International Cooperation Agency), and JDS (Japan Development Service Co., Ltd.). 2016. *Country Gender Profile: Tanzania Final Report*. https://www.jica.go.jp/english/our_work/thematic_issues/gender/background/c8h0vm0000anj6-att/tanzania_2016.pdf (accessed 15 Mar 2020).
- Juma, J.O. 2011. *African Worldviews: Their Impact on Psychopathology and Psychological Counselling*. Unpublished MA Thesis, University of South Africa.
- Jung, C.G. 1964. *Man and his Symbols*. New York, London: Anchor Press Doubleday.
- Kurgat, S.G. 2009. „The Theology of Inculturation and the African Church.” *International Journal of Sociology and Anthropology* 1(5), pp. 90-98. <https://www.researchgate.net/publication/228760345> (accessed 14 Mar 2020).
- Lee, Jonathan Joung Sun. 2019. *Tanzanian Christians' Perception of Muslims in the Context of the Nation's Christian-Muslim Relations*. Doctor of Ministry in Global Ministries Thesis, Fuller Theological Seminary, School of Intercultural Studies. <https://digitalcommons.fuller.edu/kdmingm/39/> (accessed 15 Oct 2020).
- Louw, D.J. 1994. *Illness as Crisis and Challenge: Guidelines for Pastoral Care*. Wellington: Lux Verbi.
- Mandara, Ngaira. 2017. „Youth Involvement in Interfaith Activities in Tanzania.” KAICIID Dialogue Centre, 31. Jul 2017. <https://www.youtube.com/watch?v=6U3BY8TasVM&t=6s> (accessed 18 Mar 2020).
- Mbiti, J.S. 1969. *African Religions and Philosophy*. London: Heinemann.
- Mpondo, B.C.T., D.W. Gunda, and S.B. Kilonzo. 2017. „HIV Epidemic in Tanzania: The Possible Role of the Key Populations.” *Hindawi AIDS Research and Treatment* Vol. 2017, Article 7089150, pp. 1-7. DOI: 10.1155/2017/7089150.
- Mugumbate, J., and A. Nyanguru. 2013. „Exploring African Philosophy: The Value of Ubuntu in Social Work.” *African Journal of Social Work*, 3(1). <https://www.researchgate.net/publication/264458161> (accessed 20 Jun 2020).
- Mwambona, L. 2017. „Matukio 11 Yaliyoutikisa Mkoa wa Mbeya.” *Mwananchi*, 9 March 2017. <https://www.mwananchi.co.tz/habari/kitaifa/Matukio-11-yaliyoutikisa---mkoa-wa-Mbeya/1597296-3842746-hsokvk/index.html> (accessed 21 Mar 2020).
- Mwenisongole, T.A., and E.S. Mligo. 2018. *Pastoral Care and Counseling for Orphans and Vulnerable Children: A Narrative Approach*. Oregon: Wipf & Stock Publishers.
- Nduku, E., and J. Tenamwenye (eds.) 2014. *Corruption in Africa: A Threat to Justice and Sustainable Peace*. Globethics.net Focus Series 14 (Geneva). https://www.globethics.net/documents/4289936/13403252/GE_Focus_14_web.pdf (accessed 16 Mar 2020).
- Ndung'u, N.W. 2009. „Persistence of Features of Traditional Healing.” *Thought and Practice: A Journal of the Philosophical Association of Kenya* 1(2), pp. 87-104. https://www.pdcnet.org/tap/content/tap_2009_0001_0002_0087_0104 (accessed 21 Mar 2021).
- PaRD (International Partnership on Religions and Sustainable Development). 2019. „Faith and Development in Focus: Tanzania.” 26 Sep 2019. <https://www.partner-religion-development.org/service/news-archive/article/faith-and-development-in-focus-tanzania/> (accessed 21 Oct 2020).
- Shizhal, E., and J. Charema. 2011. „Health and Wellness in Southern Africa: Incorporating Indigenous and Western Healing Practices.” *International Journal of Psychology and Counselling* 3(9), December 2011, pp. 167-175. <https://www.researchgate.net/publication/266232670> (accessed 06 Mar 2020).
- U.S. Department of State – Office of International Religious Freedom. 2020. *Tanzania 2019 International Religious Freedom Report*. <https://www.state.gov/wp-content/uploads/2020/05/TANZANIA-2019-INTERNATIONAL-RELIGIOUS-FREEDOM-REPORT.pdf> (accessed 07 Oct 2021).
- Truter, I. 2007. „African Traditional Healers: Cultural and Religious Beliefs Intertwined in a Holistic Way.” *South Africa Pharmaceutical Journal* 60, pp. 56-60.

- Tutu, D.M. 2004. *God has a Dream: A Vision of Hope for our Time*. London: Rider.
- URI (United Religions Initiative). 2020. *Inter-Religious Council for Peace in Tanzania: Working for love and peaceful co-existence among all people in Tanzania*. <https://www.uri.org/who-we-are/cooperation-circle/inter-religious-council-peace-tanzania> (accessed 20 Oct 2020).
- Vilby, K. 2007. *Independent? Tanzania's Challenges Since Uhuru*. Dar Es Salaam: E&D Vision Publishing.
- WFDD (World Faiths Development Dialogue). 2019. *Faith and Development in Focus: Tanzania*. Washington, D.C.: Berkley Center for Religion, Peace, and World Affairs. https://www.partner-religion-development.org/fileadmin/user_upload/190915_Faith_Development_in_Focus_Tanzania.pdf (accessed 21 Mar 2021).
- White, P. 2015. „The Concept of Diseases and Health Care in African Traditional Religion in Ghana.” *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 71(3) Art. #2762, pp. 1-7. DOI: 10.4102/hts.v71i3.2762.
- WHO (World Health Organization). 2018. *Country Cooperation Strategy at a Glance*. <https://www.who.int/countries/tza/en/> (accessed 25 March 2020).
- World Bank (The World Bank Group). 2020. *The World Bank in Tanzania: Overview*. <https://www.worldbank.org/en/country/tanzania/overview> (accessed 24 Mar 2020).
- World Population Review. 2020. <http://worldpopulationreview.com/countries/tanzania-population/> (accessed 02 Mar 2020).

Kapitel 18

Spirituelle Beratung in der Türkei: Diskussionen und Entwicklungen

Cemal Tosun, Türkei
Remziye Ege, Türkei

Einführung

Wie dieser Aufsatz zeigt, ist religiös-spirituelle Betreuung und Beratung in der Türkei ein Thema. Es gibt Versuche, die religiösen Dienste, einschließlich religiöser *Erziehung*, die seit vielen Jahren in Gefängnissen angeboten werden, durch einen *religiös-spirituellen Betreuungs- und Beratungsansatz* zu verbessern. Darüber hinaus wird religiös-spirituelle Betreuung und Beratung auch in Krankenhäusern angeboten und findet zunehmend Verbreitung. Auch in Einrichtungen für Kinder, Jugendliche, Frauen und ältere Menschen sind religiös-spirituelle Betreuungs- und Beratungsdienste entstanden und werden ausgebaut. Begleitet werden diese Entwicklungen von Diskussionen zu folgenden Fragen: Ist religiös-spirituelle Betreuung und Beratung überhaupt notwendig? Wenn ja, wie soll sie aussehen und sich weiterentwickeln? Wie sollten diese Angebote genannt werden? Wer soll sie anbieten? Welche Standards sollten installiert und eingehalten werden? Wo und wie sollte die Ausbildung für religiös-spirituelle Beratung erfolgen?

Dieser Aufsatz soll Informationen über die jüngsten Entwicklungen in der Türkei zu diesen Fragen geben, sie diskutieren und beantworten.

Die Diskussionen über religiös-spirituelle Betreuung und Beratung können nicht unabhängig von der besonderen staatlichen Struktur der Türkei betrachtet werden. Laut ihrer Verfassung ist die Türkei ein säkularer, demokratischer, sozialer und rechtsstaatlicher Staat (T. R. Constitution 1982, Artikel 2). Obwohl es sich um einen säkularen Staat handelt, werden die religiösen Angelegenheiten, einschließlich religiöser Erziehung und der religiösen Dienste, im Allgemeinen von staatlichen Einrichtungen wahrgenommen. Für den schulischen Religionsunterricht ist das Bildungsministerium zuständig, für die außerschulische Erziehung das „Präsidium für religiöse Angelegenheiten“ (Diyamet İşleri Başkanlığı, DIB).¹ Da die Durchführung

¹ Diyanet İşleri Başkanlığı ist ein verfassungsmäßiges Staatsorgan, dessen Gründung auf den 3. März 1924 zurückgeht. Es ist verfassungsrechtlich direkt dem Staatspräsidenten unterstellt und für die Wahrnehmung der islamisch-religiösen Angelegenheiten der Bevölkerung zuständig. Siehe die Verfassung der Republik Türkei von 1982, Art. 137; Gesetz von 1965, Nr. 633, geändert durch Gesetzesdekret von 2018, Nr. 703.

islamischer religiöser Angelegenheiten rechtlich in den Zuständigkeitsbereich des Diyanet fällt, führt sie als staatliche Behörde religiös-spirituelle Dienste in sozialen Einrichtungen wie Altenpflege- und Rehabilitationszentren, Pflegeheimen, Waisenhäusern und Kindergärten, Jugendheimen, Frauenhäusern, Familienbildungs- und -beratungsstellen, Krankenhäusern und Gefängnissen usw. durch. Das Präsidium für religiöse Angelegenheiten (DIB) hat daher das Recht, auch den Zweck, den Inhalt und die Art und Weise der religiös-spirituellen Betreuungs- und Beratungsdienste sowie die Ausbildung und Beauftragung von Mitarbeitenden, die die Aufgaben durchführen, zu bestimmen. Das Präsidium entwickelt und implementiert die diesbezügliche Politik in Zusammenarbeit mit den zuständigen Ministerien, denen die jeweiligen sozialen Einrichtungen unterstellt sind. Diese Zusammenarbeit kann oft dazu führen, dass der Einfluss der jeweiligen Regierungen, d.h. der Politik der regierenden politischen Parteien, auf die Behörden zunimmt. Die Fragen der religiös-spirituellen Betreuungs- und Beratungsarbeit sind daher innerhalb dieser strukturellen Besonderheit der Türkei zu analysieren.

In diesem Beitrag wird zunächst die Praxis der religiös-spirituellen Betreuung und Beratung erörtert, die vom Präsidium für religiöse Angelegenheiten als „religiöse Dienstleistungen außerhalb von Moscheen“ durchgeführt wird. Anschließend wird auf die Entwicklungen und Diskussionen über religiös-spirituelle Betreuung und Beratung in der Türkei eingegangen.

Religiös-spirituelle Dienste in sozialen Feldern

Zur Aufgabe des Staates

Die Sicherung und Aufrechterhaltung der sozialen und individuellen Wohlfahrt ist eine der verfassungsmäßigen Aufgaben der Republik Türkei als Wohlfahrtsstaat, die sie durch ihre eigenen staatlichen und/oder zivilen nichtstaatlichen Institutionen im Rahmen der Gesetze erfüllt. Das Spektrum der von staatlichen und nichtstaatlichen Organisationen erbrachten sozialen Dienstleistungen ist weit und richtet sich nach den Bedürfnissen der Menschen, denen sie dienen. So gibt es beispielsweise Einrichtungen, die sich um Waisen und Jugendliche, Obdachlose, ältere Menschen und Frauen kümmern, die häuslicher Gewalt ausgesetzt sind oder eine Unterkunft benötigen. Sie alle erhalten neben anderen Hilfen auch psychologische Unterstützung und Behandlung. Arme Familien, die von Katastrophen wie Erdbeben, Überschwemmungen und Bränden betroffen sind, werden ebenfalls unterstützt. Nichtregierungsorganisationen helfen mit finanzieller Unterstützung. Psychologische Hilfe wird in all diesen Einrichtungen und Organisationen von „Psychiatern, Therapeuten, Psychotherapeuten, Psychologen, klinischen Psychologen, Pädagogen, Beratern, psychologischen Beratern und Spezialisten für soziale Dienste“ geleistet (Söylev 2015: 287).

Religiöse und spirituelle Einstellungen der Menschen

Da die Türkei ein säkularer Staat ist, überrascht es nicht, dass in der Liste der von öffentlichen Einrichtungen erbrachten sozialen Dienstleistungen keine Hinweise auf religiös-spirituelle Hilfe zu finden sind. Dies bedeutet jedoch nicht, dass diese Dienstleistungen keine religiös-spirituelle Dimension haben. Auch wenn der Staat diese Leistungen offenbar nicht als direkt religiös oder spirituell betrachtet, ist bekannt, dass ein erheblicher Teil der vom Staat geleisteten Hilfe durch freiwillige Spenden von Mitgliedern der Gesellschaft erbracht wird, was für die muslimische Kultur charakteristisch ist. Viele Muslime in der Türkei geben ihre Spenden oft an staatliche Hilfsorganisationen, die sie dann weiterleiten. Bei Katastrophen beispielsweise wird die Bevölkerung dazu aufgerufen, an solche Organisationen zu spenden.

Religiöse Gefühle und Einstellungen spielen oft eine wichtige Rolle bei der freiwilligen Unterstützung und den Beiträgen. Vor allem zivile Organisationen appellieren an die religiösen Gefühle der Menschen, um Hilfe zu sammeln. Es ist wichtig festzustellen, dass es eine erhöhte Spendenbereitschaft an religiösen Tagen und Feiertagen gibt, die auf einem islamischen Verständnis der religiös-spirituellen Dimension der sozialen Hilfe beruht. Das wichtigste Motiv, das bei zivilen Bitten um Spenden in außergewöhnlichen Situationen genannt wird, ist „Allahs Segen zu erlangen“, was die religiös-spirituelle Einstellungen verdeutlicht. Auch das Präsidium für religiöse Angelegenheiten spielt als staatliche Institution eine Rolle bei solchen Aufrufen: Es ruft zu Spenden auf, die auch in Freitags- und anderen Predigten erwähnt werden, es organisiert sie oder beteiligt sich an ihnen. Diyanet spielt eine vermittelnde Rolle bei der Hilfe für die Betroffenen. Auch die *Türkiye Diyanet Vakfı* (Diyanet-Stiftung, TDV) ist in diesem Rahmen tätig.

Es ist wichtig zu verstehen, dass die Türkei zwar über eine strukturell säkulare Staatsordnung für ihre Institutionen und Organisationen verfügt, die religiös-spirituelle Prägung aber unweigerlich eine Rolle im staatlichen Kontext spielt, da die überwältigende Mehrheit (99,6 Prozent) der Bevölkerung muslimisch ist. Das allgemeine religiös-spirituelle Verständnis in der Türkei basiert seit der Gründung der Türkischen Republik auf der traditionell türkischen Auslegung des Islam, die als überkonfessionell und an Koran und Sunna orientiert charakterisiert werden kann.

Neue Entwicklungen in der religiös-spirituellen Betreuung und Beratung

Auch wenn religiös-spirituelle Elemente im Hintergrund von Unterstützungsangeboten staatlicher Einrichtungen wirken, kann man bis in die 2010er Jahre nicht *explizit* von religiös-spirituellen Betreuungs- und Beratungsangeboten in sozialen Einrichtungen sprechen. Einzige Ausnahmen sind religiöse Angebote und Erziehungsmaßnahmen seit 1950 und ein einjähriger Versuch in Krankenhäusern im Jahr 1995. Die Einführung von religiös-spirituellen Beratungsangeboten in sozialen Einrichtungen ist relativ neu. Die folgenden Gründe führten zu Veränderungen nach 2010:

(1) Veränderungen im Verständnis von Säkularität in der Regierung. Wie bereits erwähnt, ist die Türkei ein säkularer Staat. Der Grundsatz des Laizismus wurde 1937 in der Verfassung verankert, aber die Unterscheidung zwischen Religion und Staat reicht weit zurück. Zunächst war es eine strikte Trennung wie in Frankreich. Mit dem Mehrparteiensystem von 1946 wurde diese Unterscheidung zunehmend gelockert, so dass die religiösen Bedürfnisse der muslimischen Bevölkerung vom Staat erfüllt werden konnten. Religiöse Minderheiten haben gemäß dem Vertrag von Lausanne eigene Rechte. Seit der Regierung der *Adalet ve Kalkınma Partisi* ("Gerechtigkeits- und Entwicklungspartei", AKP) ab 2002 wird versucht, säkulare Tendenzen zugunsten der muslimischen Bevölkerung zurückzudrängen, damit religiös-spirituelle Belange höhere staatliche Unterstützung erhalten. Nun wurde das Tor weiter geöffnet, um offiziell religiöse Erziehung und religiöse Dienste in sozialen Einrichtungen anbieten zu können.

(2) Wissenschaftliche Entwicklungen im Bereich der religiös-spirituellen Beratung und internationale Verflechtungen, wie sie im Folgenden erläutert werden, trugen ebenfalls zur Entwicklung und Verbreitung der religiös-spirituellen Beratung bei.

(3) Insbesondere die Begegnung mit der religiös-spirituellen Betreuung und Beratung von im Ausland lebenden Türken in den sozialen Einrichtungen. Sie bekamen Einfluss in Theorie und Praxis. Schließlich setzten sie religiös-spirituelle Beratungsdienste in sozialen Einrichtungen auf die Tagesordnung der türkischen Politik, der religiösen Verwaltung und der Wissenschaft (siehe: Uzuner 2019; Ilkilic und Göksu 2018).

Man kann sagen, dass die religiös-spirituelle Betreuung und Beratung in der Türkei im modernen Sinne noch recht neu ist (siehe unten). Allerdings gibt es inzwischen rasante theoretische und praktische Entwicklungen in diesem Bereich. Religiös-spirituelle Betreuung und Beratung wird in der Wissenschaft im Hinblick auf ihren Charakter, Zweck, Inhalt und Methoden diskutiert. Das Präsidium für religiöse Angelegenheiten hat auch damit begonnen, die religiös-spirituelle Betreuung und Beratung in Krankenhäusern, Gefängnissen und Studentenwohnheimen sowie in verschiedenen sozialen Einrichtungen in die Praxis umzusetzen. Dies geschieht durch das *Diyanet* oder staatliches Personal, das für verschiedene religiöse Dienste eingesetzt wird.

Religiös-spirituelle Betreuung und Beratung in öffentlichen Einrichtungen

Wie bereits angedeutet, ist religiös-spirituelle Betreuung und Beratung in der Form, wie sie in modernen westlichen Gesellschaften üblich ist, in der Türkei neu. Diejenigen, die sich mit der historischen Entwicklung und Begründung der spirituellen Beratung beschäftigen, führen das Anliegen jedoch auf den Koran und den Propheten Muhammad (*Friede sei mit ihm*) zurück (Altaş 2017: 13, 14). Sie verweisen auf bestimmte Koranverse und auf die Worte, Hadithe und beispielhaften Handlungen des Propheten Muhammad und der Sunna, um die Existenz von religiös-spirituellem

Betreuung und Beratung im Islam zu rechtfertigen. Aus der islamischen Geschichte führen sie Beispiele für die religiöse Dimension der verschiedenen sozialen Hilfsdienste an, z. B. in Krankenhäusern für psychisch Kranke. Sie erwähnen die Hilfe in Sufi-Häusern durch die Sufi-Pädagogik, eine Erziehung, die zur Vervollkommnung der Seele eines Menschen führt und auf einer Annäherung an die Entwicklungsstufen der Seele gemäß der Sufi-Lehre beruht (siehe Seyyar 2010; 2015). Diese Beispiele sind historische Realitäten. Sie können als Formen der religiös-spirituellen Beratung verstanden werden, wie z. B. die Suche nach Heilung durch religiöse Bildung und Anleitung, Hilfe und Gebet. Als wissenschaftsorientierte Tätigkeit und Beruf ist die religiös-spiritueller Betreuung und Beratung in der Türkei jedoch recht neu.

Betrachtet man die Entwicklung der Praxis der spirituellen Beratung chronologisch, so ist es angebracht, zunächst die Entwicklung in folgenden Institutionen und Organisationen zu beschreiben: Gefängnisse, Krankenhäuser und andere Einrichtungen. Hier wird deutlich, dass der Staat in erster Linie an religiöser und moralischer *Erziehung* interessiert war.

Betreuung und Beratung in Gefängnissen

Die religiös-spiritueller Betreuung und Beratung in der Türkei begann 1950 in den Gefängnissen im Rahmen der „Anleitung und geistigen Verbesserung durch religiöse Unterweisung“ (Özdemir 2002). Ob dieser in Gefängnissen angebotene Religionsunterricht inhaltlich und methodisch als religiöse Beratung bezeichnet werden kann, ist eine diskussionswürdige Frage (Keseli 2015).

Religiöse Dienste in Gefängnissen, die mit dem Fokus auf die moralische Stärkung der Gefangenen durch religiöse Unterweisung und Beratung begannen, haben diesen erzieherischen Charakter bis heute beibehalten (Karademir 1997; Çınar 2016). Diese religiösen Dienste zielen darauf ab, durch Predigten, Vorträge, religiöse und moralische Lehren und rituelle Angebote wie die Verrichtung von Gebeten, einschließlich der Freitags- und Festtagsgebeten (Ramadan- und Opferfestgebete), zu erziehen. Der Unterricht und das Erlernen des Lesens des Korans spielen ebenfalls eine wichtige Rolle (siehe Özdemir 2002).

Diese Dienstleistungen in den Gefängnissen wurden vom DİB-Personal im Rahmen von Vereinbarungen erbracht, die zwischen dem Justizministerium und DİB zu verschiedenen Zeitpunkten unterzeichnet wurden. Die jüngste dieser Vereinbarungen wurde am 3. Dezember 2019 unterschrieben. Dieses neue Protokoll enthält wichtige Leitlinien für den religiös-spiritueller Ansatz bei der Betreuung und Beratung in Gefängnissen. Im Protokoll heißt es: „Um zur religiösen Erziehung und moralischen Besserung der Gefangenen beizutragen, werden Anstrengungen unternommen, um mit den einschlägigen Einrichtungen und Organisationen zusammenzuarbeiten, um durch die Beratung durch Religionspädagogen zum Rehabilitationsprozess beizutragen.“ In diesem Protokoll geht es um die Verhinderung von Rückfällen durch religionspädagogische Aktivitäten, die zur nationalen, geistigen und sozialen Entwicklung der Gefangenen beitragen. Wie aus den fortlaufenden Protokollen hervorgeht, gibt es

dieses Verständnis von moralischer Unterstützung durch Religionsunterricht in Gefängnissen auch heute noch (Özdemir 2012).

Bemerkenswert ist auch, dass mit diesem Text erstmals *auch* eine Form der *religiös-spirituellen Beratung* angesprochen wird: „Beratung und Beratungsdienste werden von ausgebildeten Religionspädagogen angeboten.“ Diese Begriffe spiegeln die akademischen Diskussionen und Forschungen zu diesem Thema in der Türkei wider, auf die noch näher eingegangen werden soll. Dennoch kann nicht behauptet werden, dass die Frage der religiösen und spirituellen Betreuung und Beratung in Gefängnissen bereits ausreichend behandelt wurde, da die Diskussionen zu diesem Thema bisher vor allem in Bezug auf Krankenhäuser geführt wurden. Daher sind die notwendigen Schritte zur Klärung der Standards für die religiöse und spirituelle Betreuung und Beratung in Gefängnissen sowie der Kompetenzen und der Ausbildung des Personals noch nicht vollständig abgeschlossen, obwohl diese Dienste in den jüngsten Verlautbarungen der Regierung erwähnt werden.

Betreuung und Beratung in Krankenhäusern

Die zweite Einrichtung in der Türkei, in der nun offiziell religiöse und spirituelle Betreuung und Beratung angeboten wird, ist das Krankenhaus. Das Thema wurde schon einmal 1994 während der Haushaltsverhandlungen des Gesundheitsministeriums in der Großen Nationalversammlung der Türkei angesprochen, und es wurde schnell beschlossen, sie sofort umzusetzen; 1995 wurde mit religiösen Diensten für stationäre Krankenhauspatienten begonnen. Diese Dienste wurden ebenfalls von DİB-Personal erbracht, wie es bereits in den Gefängnissen der Fall war. In einem Rundschreiben vom 19. Januar 1995 stellte das DİB klar, was unter religiösen und moralischen Diensten in Krankenhäusern zu verstehen war und wie sie durchgeführt werden sollten. Zusammengefasst hieß es:

- Beauftragte DİB-Mitarbeiter besuchen stationäre Patienten.
- Die Krankenhausbesuche werden von Teams durchgeführt, die aus mindestens zwei Personen bestehen.
- Wenn möglich, sollten die Teams aus Mitarbeitenden mit einer religiösen Hochschulausbildung bestehen.
- Es werden Mitarbeitende eingestellt, die über gute Kommunikationsfähigkeiten verfügen, kontaktfreudig und überzeugend sind und die Fähigkeit haben, auf andere zuzugehen.
- Das DİB-Team bemüht sich, den Patienten von der Bedeutung der Behandlung, der Vorbestimmung durch Gott, der Geduld und der Dankbarkeit nach islamischem Verständnis zu überzeugen.
- Sie sprechen Worte, um die Moral der Patienten zu stärken, und lesen den Koran mit leiser Stimme, wenn Patienten dies wünschen (Altaş 2017: 17).

Diese Art der Praxis der religiösen Unterweisung verbreitete sich in kurzer Zeit fast im ganzen Land. Doch diese Praxis musste schließlich durch ein Gerichtsurteil nach einer Klage der Ärztekammer von Ankara abgeschafft werden. Es gab zahlreiche Beschwerden von Patienten, kritische Presseberichte und starke Einwände, insbesondere

von Seiten der Ärzteschaft, die sich fragten, ob diese Praxis wissenschaftlich gerechtfertigt und mit dem Grundsatz des Säkularismus vereinbar sei (Altaş 2017; Koç 2017).

Bei der Untersuchung der Beschwerden einzelner Patienten und der Krankenhäuser als betroffene Institutionen wurde festgestellt, dass die mangelnde Ausbildung der religiösen Angestellten, die in die Krankenhäuser gingen, eine Rolle bei der Ablehnung spielte. Es gab auch Einwände, ob eine solche religiöse Betreuung in den Krankenhäusern eines säkularen Landes geleistet werden sollte (Koç 2017: 206). Aufgrund der schnellen Einführung des Programms konnten die Vorbereitungen zur Klärung der Inhalte und Methoden dieser religiösen und moralischen Dienste in den Krankenhäusern nicht durchgeführt werden, und das eingesetzte Personal konnte nicht entsprechend geschult werden. Die thematische Fokussierung auf „Behandlung, Prädestination, Geduld und Dankbarkeit“ als Inhalt der Gespräche und die Erwähnung von „Lehre“ als Methode zeigen, dass die Vorbereitungen nicht ausreichend waren.

Ein weiterer Grund für das Scheitern dieser besonderen Initiative in den Krankenhäusern war, dass diese Praxis mit einem Rundschreiben der Regierung eingeführt wurde, was Krankenhauspersonal und Patienten beunruhigte. Die offizielle Kleidung des Personals ähnelte der eines Imams, was in Verbindung mit den angebotenen Gesprächsinhalten und insbesondere der Rezitation des Korans zu negativen Assoziationen führte, die die Patienten an den Tod erinnerten. Werde ich bald sterben, warum kommt ein Imam zu Besuch? Diese Art von Besuch ist in der islamischen Tradition für sterbende Patienten üblich. In der Regel werden solche Besuche von den Angehörigen schwerkranker Patienten zu Hause erbeten und begrüßt, da man glaubt, dass sie den Übergang des Kranken ins Jenseits erleichtern - aber in Krankenhäusern sind sie nicht erwünscht. Traditionell wird nicht unbedingt erwartet, dass die Person, die diese Besuche durchführt, ein offizieller Mitarbeiter ist. Jede Person aus der Familie oder der Nachbarschaft, die den Koran lesen kann und sich schon einmal freiwillig für diese Tätigkeit gemeldet hat, kann diese Besuche machen. Obwohl diese Praxis im normalen Leben durchaus üblich ist, erscheint die Begegnung mit dem Imam im Krankenhaus für die Patienten ungewöhnlich. Patienten kommen mit der Hoffnung und Erwartung ins Krankenhaus, behandelt zu werden und nach der Genesung das Krankenhaus wieder verlassen zu können. Stattdessen löst der Besuch bei ihnen Angst aus.

Erst im Jahr 2015 konnte das Thema der religiösen und spirituellen Betreuung und Beratung in Krankenhäusern wieder aufgegriffen werden. Ein Kooperationsprotokoll vom 7. Januar 2015 zwischen dem Gesundheitsministerium und der Direktion für religiöse Angelegenheiten legte neue Maßnahmen fest. Auf der Grundlage dieses Dokuments begann die DİB landesweit mit der Ausbildung von Diyanet-Freiwilligen (zu den durchgeführten Schulungen siehe Koç 2017). Es gibt jedoch immer noch Einwände, Diskussionen und Untersuchungen zu dieser Form der Tätigkeit. Einige dieser Diskussionen fordern die Abschaffung der Praxis mit dem Argument, dass der Staat säkular und die Praxis nicht wissenschaftlich fundiert sei. Andere fragen, wer diese Praxis ausübt, wie und mit welchem Ansatz. Diese Diskussionen werden im nächsten Abschnitt in einem breiteren Kontext erörtert.

Betreuung und Beratung in einigen anderen Einrichtungen

In den 2010er Jahren wurden die Initiativen für religiös-spirituelle Betreuung und Beratung in der Türkei auf andere Institutionen ausgeweitet und durch Vorschriften geregelt. Dazu gehören Einrichtungen, die dem Ministerium für Jugend und Sport angeschlossen sind. Die mit diesem Ministerium abgeschlossenen Vereinbarung benennt als Ziel,

„durch soziale, kulturelle und sportliche Aktivitäten zur körperlichen und geistigen Gesundheit und zur spirituellen Entwicklung junger Menschen beizutragen, Moral, Motivation und spirituelle Orientierung durch religiöse Erziehung Werte zu vermitteln sowie religiöse Dienstleistungen durch Personal zu erbringen, das von den zentralen und regionalen Organisationen des Präsidiums für religiöse Angelegenheiten in Einrichtungen, Wohnheimen, Sportvereinen, Camps und Jugendzentren eingesetzt wird, die dem Ministerium für Jugend und Sport angegliedert sind... „ (DİB 2015a). Im Rahmen dieser Vereinbarung wurde damit begonnen, religiöse Beratungsdienste in verschiedenen Bildungseinrichtungen, insbesondere in Universitätswohnheimen, anzubieten. Wie man sieht, wird religiöse spirituelle Begleitung und Beratung hier nicht ausdrücklich erwähnt. Die Erwähnung der Beratung für die psychische Gesundheit und spirituelle Entwicklung junger Menschen deutet jedoch auf ein Verständnis von Beratung durch religiöse Bildung hin.

Die DİB unterzeichnete außerdem am 23. Dezember 2016 eine Vereinbarung mit dem Büro für Katastrophen- und Notfallmanagement des Innenministeriums (AFAD). Darin wurde beschlossen, mit dem Präsidium für religiöse Angelegenheiten zusammenzuarbeiten und bei Katastrophen wie Erdbeben, Überschwemmungen und Bränden religiös-spirituelle Unterstützung im Rahmen der AFAD-Dienste anzubieten.

Die Vereinbarungen über die Erteilung von religiöser Erziehung und von Diensten in Einrichtungen, die dem Ministerium für Familie, Arbeit und Soziales angeschlossen sind, wurden 2018 erneuert. Es ist bemerkenswert, dass in diesem Protokoll zum ersten Mal der Ausdruck „Bereitstellung von *spiritueller Unterstützung und religiösen Beratungsdiensten* in Einrichtungen, die dem Ministerium angeschlossen sind“ verwendet wird, d.h. der Bereich der religiösen Beratung wird erwähnt. Diese Aussage zeigt, dass das Präsidium für religiöse Angelegenheiten begonnen hat, das Verständnis von religiöser Betreuung und Beratung im Sinne von Erziehung und religiösen Dienstleistungen aufzugeben und sich auf die Suche nach einem anderen Verständnis von spiritueller Beratung gemacht hat. Dabei haben u.a. die Debatte im akademischen Bereich und die oben erwähnten Informationen aus westlichen Ländern eine Rolle gespielt.

Parallel zu diesen offiziellen DİB-Initiativen boten Masterstudiengänge in religiös-spirituelle Betreuung und Beratung², die nach 2010 an Universitäten eingerichtet wurden, eine Grundlage für Diskussionen über die berufliche Entwicklung (Uğurlu Bakar 2016). Tatsächlich hat die DİB begonnen, bei den

² Diese Masterstudiengänge werden ohne Masterarbeit abgeschlossen, da sie auf die Professionalisierung in einem Beruf und nicht auf eine akademische Spezialisierung ausgerichtet sind.

Ausbildungsinhalten für ihr eigenes Personal die Unterstützung von Akademikerinnen und Akademikern aus dem Hochschulbereich zu suchen und sich um die Ausbildung von neuem Personal an den Hochschulen zu bemühen. Darüber hinaus hat die DIB bei der Auswahl von Personen, die als Berater und Beraterinnen ernannt werden sollen, denjenigen den Vorzug gegeben, die die oben genannten Masterstudiengänge fortsetzen oder abschließen (siehe die Richtlinie für die spirituelle Betreuung von 2017, DIB 2018a).

Eine weitere wichtige Entwicklung im Bereich der religiös-spirituellen Betreuung und Beratung wurde in der DIB umgesetzt. Im Jahr 2016 wurde die *Abteilung für Zuwanderung und spirituelle Unterstützung* eingerichtet, in der alle religiösen und spirituellen Dienste in verschiedenen Einrichtungen zusammengefasst wurden. Zu den Aufgaben dieser Abteilung gehört es, „spirituelle Begleitung in Einrichtungen des Gesundheitswesens, in Justizvollzugsanstalten und Heimen der Kindererziehung zu leisten“ und „unseren Bürgern, die aus verschiedenen Gründen auswandern müssen, religiöse Beratung und spirituelle Unterstützung zu bieten“ (DIB 2017). Die Ausführungen in diesen Abschnitten deuten darauf hin, dass die Suche nach religiöser und spiritueller Betreuung und Beratung in der Türkei eine lange Geschichte hat, jetzt aber aus einer professionellen und wissenschaftlichen Perspektive weiter entwickelt werden sollten. Wie unten zu sehen ist, gehen die Diskussionen in diese Richtung weiter.

Themen der Diskussion

Parallel zu den oben erwähnten Entwicklungen im Bereich der religiös-spirituellen Betreuung und Beratung werden weitere zentrale Fragen diskutiert: Die Frage nach einer *Theorie* der religiös-spirituellen Beratung, ihr Status als *Profession* und Fragen der *Ausbildung*. Im Grunde geht es um die Klärung des „Wesens“ von religiös-spirituelle Beratung. Damit verbunden sind weitere Fragen: Das Verhältnis zu Tradition und moderner Wissenschaft; das Personal, das diese Dienstleistung erbringt; die Standards und Qualifikationen dieses Berufs und die Ausbildung. Es muss hier erwähnt werden, dass diese Diskussionen, die in akademischen Kreisen oder außerhalb der Wissenschaft geführt werden, auch in der Praxis und den Institutionen aktuell sind, in denen diese Beratung geplant und durchgeführt wird.

Traditionelle Ansätze für religiös-spirituelle Beratung

Einer der Diskussionsstränge über religiös-spirituelle und Beratung beschäftigt sich mit der Frage „Was ist das?“ Die zugrundeliegende Frage ist die nach ihrem traditionellen und/oder modernen wissenschaftlichen Charakter, ihrem Zweck, ihrem Inhalt und vor allem ihrer Methodik.

Die traditionellen Ansätze der religiösen Betreuung und Beratung, die sich in der Regel auf die *religiöse Erziehung* konzentrieren, sind in fast allen Religionen zu finden, auch wenn ihre Merkmale variieren. In der Türkei, wie am Beispiel der

Gefängnisse zu sehen ist, hat dieses Verständnis bis vor kurzem dominiert und hat immer noch einen wichtigen Platz im Konzept der DİB.

Es gibt Stimmen, die argumentieren, dass islamische religiös-spirituelle Betreuung und Beratung in der Tradition begründet ist und auch auf dieser Grundlage praktiziert werden sollte. Begründet wird dies u.a. damit, dass die moderne, psychologisch orientierte religiös-spirituelle Seelsorge von der westlichen Kultur, d.h. der säkularen Wissenschaft und dem Christentum, beeinflusst sei. Islamische religiös-spirituelle Betreuung und Beratung sollte dagegen auf islamisch-traditionellem Verständnis, auf Koran, Sunna und islamischer Tradition beruhen und entsprechend umgesetzt werden. Altaş (2017) schlägt beispielsweise vor, dass religiös-spirituelle Betreuung und Beratung in Krankenhäusern ihre Grundlage im Koran haben sollte:

Obwohl es im Koran keine systematischen Informationen über die religiöse Betreuung von Patienten gibt, können wir zwei grundlegende Elemente nennen, die die Haltung gegenüber Krankheiten bestimmen:

1. Es ist notwendig, gutes Benehmen zu zeigen, um alle Nöte und Unannehmlichkeiten zu ertragen, denn Angst, Hunger, finanzielle Sorgen und körperliche Beschwerden sind untrennbare Bestandteile dieser Welt. ... Die Menschen sollten wissen, dass diese ein Teil des Lebens sind und dass Gott, der sie geschaffen hat, auch diese Schwierigkeiten schafft, und die Menschen sollten sich darin üben, geduldig zu sein.
2. Gott, der die Krankheit geschaffen hat, hat auch ihre Heilung geschaffen. Als der Prophet Abraham seinem Volk, das Götzen anbetete, die sie mit ihren eigenen Händen gemacht hatten, die Eigenschaften des einen Gottes erklärt, sagt er: „Der mich erschaffen hat, und der mich leitet, der mir zu essen und zu trinken gibt. Der mich heilt, wenn ich krank bin.“ (S. 14).

Nach Altaş (2017: 14-15) ist es möglich, durch die Texte des Korans und der Sunna zu folgenden Schlussfolgerungen zu gelangen:

- Gott ist es, der sowohl Krankheit als auch Heilung schenkt.
- Allah hat das Heilmittel für jede Krankheit geschaffen.
- Wenn man krank ist, sollte man Heilung suchen.
- Für die Heilung gibt es eine Reihe von Behandlungsmöglichkeiten.

In ähnlicher Weise werden die Sunna des Propheten Muhammad und Beispiele aus der Tradition genannt, um das Verständnis und die Praxis spiritueller Begleitung zu begründen und zu beschreiben. In der islamischen Tradition gibt es verschiedene Hinweise auf religiös-spirituelle Behandlungsmethoden, die im Laufe der islamischen Geschichte in Krankenhäusern, insbesondere für psychisch Kranke, angewandt wurden. Die Forschung dazu kann dann genutzt werden, um den Zweck der religiösen Betreuung bis hin zu deren Inhalt und Methode zu bestimmen. Es gibt auch Ansätze, die sich auf das Verständnis und die Methoden der Selbstdisziplinierung im islamischen Sufismus beziehen (Seyyar 2010:124; 2015). Die spirituelle Betreuung beruht dann auf der Erziehung der menschlichen Seele und des Geistes zu Geduld, Dankbarkeit, *Zikr* (meditative Übungen zur Vergegenwärtigung Gottes), Vertrauen, Gebet und der Entwicklung des vollkommenen Menschen.

Diejenigen, die diesen religiös-traditionellen Charakter der Beratung bevorzugen, neigen dazu, deren religiösen Zweck, Inhalt und Methodik aus einer eher traditionellen Perspektive zu beschreiben. Dieser Hintergrund prägt ihr Verständnis von Beratung und davon, wie sie durch religiöses Wissen und Anleitung zur geistigen und körperlichen Gesundheit einer Person beitragen und zu religiöser Erlösung führen kann. Daher besteht der Inhalt des Betreuungs- und Beratungsprozesses in der Regel in der Vermittlung von religiösem Wissen und es werden Methoden der religiösen Erziehung eingesetzt. Der Ansatz von Frage und Antwort nimmt als Methode einen wichtigen Platz ein. Das Frage-Antwort-Verfahren besteht in der Regel darin, dass der Berater Informationen oder einen Spruch/Fatwa als Antwort auf die Fragen des Klienten gibt und Ratschläge erteilt. Der religiös-traditionelle Ansatz hat also im Allgemeinen einen religionspädagogischen Charakter, beinhaltet aber auch die islamische Normenlehre (*Fiqh*). Sie ist ein besonders wirksames Mittel, um die Fragen des Patienten nach islamischen Rechtsgrundsätzen zu beantworten. Dabei handelt es sich um Fragen wie das Verhältnis zwischen der Krankheit und dem Glauben und den Gebeten des Patienten oder das Verhältnis zwischen Krankheit und Prädestination oder den Status bestimmter Handlungen und Gebete, die aufgrund der Krankheit ausgeführt werden dürfen oder nicht.

Moderne und wissenschaftliche Ansätze

Eine ganz andere Auffassung wird von denjenigen vertreten, die in den Debatten über das „Wesen“ und den Charakter religiös-spirituelle Betreuung und Beratung moderne wissenschaftliche Ansätze bevorzugen. Befürworter dieser Ansicht argumentieren, dass sich religiös-spirituelle Betreuung und Beratung in den fortgeschrittenen Ländern der Welt als wissenschaftliche Disziplin und als Ausbildungsberuf entwickelt und ihren Platz in den akademischen Systemen eingenommen hat. Sie argumentieren, dass dieser Bereich auch in der Türkei als wissenschaftliche Disziplin und akademischer Beruf betrachtet werden sollte. Ihrer Meinung nach ist es vor allem die Psychologie, die die Methoden der Beratung festlegt. Die in psychologischen Beratungsprozessen verwendeten Methoden sind auch für religiös-spirituelle Betreuung und Beratung geeignet (Ok 2018). Es ist aber auch notwendig, die Methoden der modernen Religionspädagogik in der Ausbildung zu nutzen.

Da Psychologie und Religionspädagogik zwei getrennte und tief verwurzelte akademische Disziplinen innerhalb der theologischen Fakultäten in der Türkei sind, gibt es auch Debatten zwischen den Mitgliedern dieser beiden Disziplinen darüber, zu welcher Disziplin die religiös-spirituelle Betreuung und Beratung gehört. Diese Debatten offenbaren Unterschiede im Verständnis von religiös-spirituelle Beratung und Begleitung.

Im Bereich der religiös-spirituellen Betreuung lassen sich die wissenschaftlich orientierten Gesprächsansätze, sowohl im Bereich der Praxis als auch der Ausbildung, unter zwei Überschriften zusammenfassen: der pädagogische und religionspädagogische Ansatz und der psychologisch und religionspsychologische Ansatz.

Die DIB begann mit einem pädagogisch-religiösen Ansatz. Die Tatsache, dass der Verfassungsauftrag der DIB darin besteht, die Öffentlichkeit über Religion aufzuklären, mag die Motivation für diesen Ansatz gewesen sein. Die Praxis in den Gefängnissen, die 1950 begann, bleibt das auffälligste Beispiel dafür. In einem Beschluss des Ministerrats aus dem Jahr 1983 heißt es: „Der Geistliche hat die Aufgabe, den Sträflingen und Häftlingen zu predigen, sie religiös zu unterrichten und anzuleiten und auf ihre geistige Entwicklung hinzuwirken“ (Koç 2019:146).

Seitdem das Thema der religiös-spirituellen Beratung aus wissenschaftlicher Sicht diskutiert wird, insbesondere seit 2010, wird betont, dass der religionspädagogische Ansatz für die spirituelle Beratung nicht ausreicht und dass der Ansatz der Psychologie oder der Religionspsychologie gewählt werden sollte (Koç 2019: 137). Koç (2019: 139) betont, dass der religionspädagogische Ansatz ein dauerndes „Aufdrängen“ von Wissen ist, während der Beratungsansatz durch aktives Zuhören, Empathie und Unterstützung bei Entscheidungsprozessen gekennzeichnet sei. Auf der Grundlage dieses Ansatzes entwickelte er Empfehlungen für religiös-spirituelle Ausbildungsprogramme, sowohl für Gefängnisse als auch für Krankenhäuser (Koç, 2017; Koç 2019). Bei der Entwicklung dieser beiden Programme betont er, dass es keine religiös-spirituelle Beratung mit einem religionspädagogischen Ansatz geben sollte. Er begründet dies mit dem Hinweis, dass die Tätigkeiten, die für das DIB-Personal, insbesondere in Gefängnissen, eingeführt wurden, nicht wissenschaftlich belegt seien.

Interdisziplinärer Ansatz aus Theologie, Pädagogik und Psychologie

Es sollte jedoch klar sein, dass religiös-spirituelle Betreuung und Beratung theologische, pädagogische und psychologische Kompetenzen erfordert. Die theologischen und religionspädagogischen Dimensionen können nicht einfach ausgeschlossen werden. Der psychologische Aspekt bezieht sich eher auf methodische Fragen. Religiös-spirituelle Beratung bewegt sich an der Grenze zwischen Beratung und klinischer Psychologie. Es handelt sich also um ein interdisziplinäres Feld. In der Türkei gibt es sogar Stimmen, die dafür plädieren, dass religiös-spirituelle Betreuung und Beratung eine interdisziplinäre, eigenständige wissenschaftliche Disziplin sein sollte. Im Hinblick auf den interdisziplinären Charakter stellt Karagül fest: „Infolgedessen muss ein professioneller Berater oder 'spiritueller Berater' ein vielseitiger Begleiter sein, der sowohl psychologische als auch theologische Modelle und Methoden erlernen und anwenden kann“ (Karagül 2019: 104).

Kaymakcan hat als Religionspädagoge in einem gemeinsam mit Şirin verfassten Artikel ein „in den Ansatz der kognitiven Verhaltenspsychotherapie integriertes religiöses Beratungsmodell“ vorgeschlagen. In diesem Artikel werden religiöse Inhalte und Methoden neben psychologischen und psychotherapeutischen Inhalten und Methoden einbezogen. Der Vorschlag umfasst Gebet, *Dhikr* (meditative Übungen), Reue, Kontemplation, Introspektion, Koranlektüre, religiöse Predigt und Beratung. Dies zeigt, dass die Autoren die religiöse Bildung als integralen Bestandteil der religiösen Beratung betrachten (Kaymakcan und Şirin 2013: 119-121).

Es ist nötig, die Diskussion über den gegenwärtigen und zukünftigen Charakter der religiös-spirituellen Beratungsarbeit für Muslime in Krankenhäusern und Gefängnissen fortzusetzen, insbesondere über die Gründe, warum ihr historischer und aktueller Charakter so stark pädagogisch geprägt ist. Hierfür gibt es viele Erklärungen: Diese Tradition ist etabliert, und die Einrichtung, die den Dienst anbietet, ist DİB. Es kann jedoch auch gesagt werden, dass der Islam und die muslimische Tradition sowie die Erwartungen der muslimischen Klienten zu einem solchen Ansatz führen. Diese Feststellung ist nicht auf die Türkei beschränkt. Ein ähnliches Bild ergibt sich, wenn man die Beispiele aus Deutschland (Uzeirovski 2019), den Niederlanden (Akyüz 2019), Albanien (Ruga 20019: 231-233) und Österreich (Uzuner 2019) betrachtet. Auch wenn sich die Religionspädagogen in den Moscheen und die religiös-spirituellen Berater in diesen Ländern in Bezug auf Ziel, Inhalt und Methode ihrer Ansätze unterscheiden, so wird doch deutlich, dass der Religionsunterricht (Koranlesung, Unterricht, Predigten, Vorträge), der Gottesdienst (Freitagsgebete, Eidgebete) und die Beantwortung religiöser Fragen (Fatwas) immer einen wichtigen Platz in der Praxis einnehmen. Diese Beispiele zeigen, dass religiöse Bildung als Inhalt und Methode in der Betreuung und Beratung nicht einfach verschwinden wird. Allerdings sollte man sich nicht damit begnügen, sondern auch psychologische und religions-psychologische Beratungsansätze, insbesondere auf der methodischen Ebene, in die Theorie, Ausbildung und Praxis der religiös-spirituellen Beratung einbeziehen.

In der Diskussion über den Charakter der Beratung und ihre spirituelle Bedeutung gibt es auch Religionspädagogen, die den religiös-pädagogischen Charakter der religiösen Beratung betonen, obwohl sie ihre psychologische Dimension nicht leugnen. Suat Cebeci (2010) zum Beispiel macht auf die religionspädagogische Dimension der Seelsorge aufmerksam. Ihm zufolge ist „die Pastoralpsychologie ein Zweig der Religionspsychologie, wenn es um die Analyse der spirituellen Welt des Menschen geht. Wenn es aber um die Gestaltung der geistigen Welt des Menschen geht, dann ist sie als ein Zweig der Religionspädagogik zu verstehen.“ In Anlehnung an Cebeci ist darauf hinzuweisen, dass der normative Aspekt der Religion im Religionsunterricht nicht in direkter, behrender Form eingebracht werden muss, sondern der Lernerfolg auch auf indirekte, anleitende Weise erreicht werden kann.

Söylev (2017) erörtert in einem Artikel mit dem Titel *An Islamic Approach to the Theological Foundations of Religious Counselling* (Ein islamischer Ansatz für die theologischen Grundlagen religiöser Beratung) auch den Bereich der spirituellen Beratung. Er stellt fest, „dass sich die Wissenschaft der Psychologie lange Zeit nicht für Religion interessierte und sie sogar als verwerflich darstellte; erst in jüngster Zeit gibt es positive Entwicklungen, die diese Haltung überwinden“. Er betont, dass die religiöse Beratung, die zwischen christlicher Theologie und Psychologie angesiedelt ist, für Muslime auf eine islamisch-theologische Grundlage gestellt werden muss. Die Grundlage der islamischen Theologie sind der Koran, die Sunna und die Tradition. Obwohl er auch auf Formen der Suggestion und Überredung beim Propheten Mohammed hinweist, ist für ihn die Dimension der religiösen Erziehung relevant. Auch Çelikel (2013) sieht die religiöse Beratung als den Punkt, an dem sich Psychotherapie

und religiöse Erziehung treffen. Altaş ist ebenfalls der Ansicht, dass religiöse Bildung und religiöses Wissen als grundlegende Ansatzpunkte in der Religionspsychologie akzeptiert werden, wenn es in der Religion um die Probleme der Menschen geht (Altaş 2017: 31).

Alle diese Ansichten führen zu der Schlussfolgerung, dass Religionspädagogik und Religionspsychologie an dem Punkt zusammentreffen, an dem religiös-spirituelle Beratung zwischen Theologie und Psychologie steht. Darüber hinaus glauben wir, dass auch die Erwartungen (seitens der Klienten) an die Kompetenzen eines muslimischen religiös-spirituellen Beraters diesen Befund unterstützen. Daher sollten die Forscher alle verschiedenen Disziplinen berücksichtigen und einbeziehen, wenn sie sich mit dem Thema befassen.

Religiös-spirituelle Beratung als Beruf

Ein zentraler Punkt der Diskussion über religiös-spirituelle Beratung in der Türkei ist die Frage, ob sie als eigenständige berufliche Tätigkeit zu verstehen ist. Es gibt zu diesem Punkt Ablehnung und die Argumentationen, dass sie als eigenständiger Beruf möglich oder sogar notwendig sei, wie die westlichen Gesellschaften zeigten. Zu denjenigen, die einen professionellen Status für religiös-spirituelle Betreuung und Beratung grundsätzlich ablehnen, gehören Fachleute aus der Medizin, der Psychologie, der Psychiatrie und den stark säkular orientierten politischen Kreisen. Sie gehen von einer Unterscheidung zwischen Wissenschaft und Religion aus und argumentieren, dass religiös-spirituelle Betreuung und Beratung keinen Platz in ihren wissenschaftlich orientierten Berufen habe. Besonders in Kreisen der Psychologie und Psychiatrie gibt es Stimmen, die argumentieren, religiös-spirituelle Betreuung und Beratung überschreite berufsethische Grenzen. Die Sorge um die Menschen gehöre beruflich bereits zur Psychologie und Psychiatrie (vgl. Apak und Erdem 2019). In der Tat kann man feststellen, dass DİB-Mitarbeiter, die spirituelle Beratung anbieten, aufgrund ihrer Arbeit und aufgrund der Institution, aus der sie kommen, von Fachkräften im Gesundheitswesen als „religiöse Berater“ und „Imame“ und nicht als „religiös-spirituelle Berater und Beraterinnen“ bezeichnet werden. Offensichtlich werden sie im medizinischen Kontext nicht als Angehörige eines eigenen Berufsstandes akzeptiert. Das Argument ist, dass die Konzentration auf religiöse und spirituelle Beratung nicht die Aufgabe der Medizin sei (Apak und Erdem 2019).

Viele Verbände, die sich mit psychischer Gesundheit befassen, haben eine Plattform gebildet, die sich gegen den Beruf der „*Spiritual Counselling*“ wendet, wie er von der DİB in verschiedenen Einrichtungen ausgeübt wird. Sie begründen dies damit, dass religiöse und spirituelle Störungen im Wesentlichen mit psychischer Gesundheit zusammenhängen und dass es die Aufgabe von Fachleuten für psychische Gesundheit sei, sich darum zu kümmern. Sie haben damit begonnen, dieses Thema über die Presse und die Gerichte zu verfechten (TPA et al. 2019).

Säkulare Kreise lehnen religiös-spirituelle Beratung als Beruf mit der Begründung ab, dass Bildung und Wissenschaft sowie staatliche Dienstleistungen säkular sein müssten. Die Mentalität, die mit dem Gerichtsurteil von 1996 den religiösen und

moralischen Diensten in Krankenhäusern ein Ende setzte, besteht auch heute noch. Man sollte jedoch bedenken, dass diese Diskussionen dadurch ausgelöst werden, weil die Definition und die Parameter dieses Berufs in der Türkei nicht klar sind. Für diejenigen, die religiös-spirituelle Betreuungs- und Beratungsangebote im Namen der Wissenschaft und eines säkularen Verständnisses grundsätzlich ablehnen, kann eine Untersuchung in verschiedenen Ländern auf der ganzen Welt helfen, ihre Perspektive zu erweitern. In den Niederlanden zum Beispiel bieten sowohl religiöse als auch säkulare Gemeinschaften religiös-spirituelle Betreuungs- und Beratungsdienste in Einrichtungen wie Krankenhäusern, Gefängnissen und dem Militär an. In unserem Kontext können wir uns mit der Feststellung begnügen, dass die Türkei als säkulares Land religiöse Dienste und Bildung anders interpretiert und anwendet als andere säkulare Länder (Bilgin 2001; Tosun 2005).

Im Jahr 2019 wurde religiöse Seelsorge und Beratung in der Türkei endlich als eigenständiger Beruf definiert und per Gesetz registriert. Er wurde *Manevi Danışmanlık / spiritual counselling* / spirituelle Beratung genannt und Standards wurden dafür festgelegt. Deshalb wird in den folgenden Kapiteln nur noch von „spiritueller Beratung“ gesprochen, nicht mehr von religiös-spirituelle Betreuung und Beratung.

Die Beschäftigung von spirituellen Beratern und Beraterinnen

Neben der Frage, ob spirituelle Beratung ein eigenständiger Beruf ist, wird weiterhin die Frage diskutiert, wer diesen Beruf ausüben soll. Die Hauptfrage lautet: Sollen spirituelle Beraterinnen und Berater im Rahmen der verschiedenen Kooperationsvereinbarungen als DİB-Personal den Einrichtungen zugewiesen werden, die sie anfordern? Oder sollte jede Einrichtung die Fachleute in Beratung selbst einstellen? Da jedoch sowohl die DİB als auch die Einrichtungen offizielle Einrichtungen des Staates sind, werden die Dienste in jedem Fall vom Staat erbracht.

In bestimmten Einrichtungen und akademischen Kreisen wird die Meinung vertreten, dass für jede Einrichtung eigenständige Berater und Beraterinnen ausgebildet und eingestellt werden sollten, da die erforderlichen Kompetenzen sehr unterschiedlich seien. Diese Meinung ist in Krankenhäusern besonders stark, da sie als Unternehmen sehr komplex sind und eine intensive Kommunikation zwischen den Abteilungen wichtig ist (Uğurlu 2017). Die DİB hat jedoch die rechtliche Befugnis und Verantwortung, „spirituelle Beratungsdienste“ für alle Einrichtungen bereitzustellen, da sie verfassungsmäßig und rechtlich mit der „Pflicht, die Menschen in religiösen Angelegenheiten zu erziehen“ betraut sind (DİB 2002). Derzeit sind alle Mitarbeitende in der Beratung Angestellte der DİB.

Aus akademischer und institutioneller Sicht beruht die Idee, Berater und Beraterinnen direkt zu beschäftigen, auf der Überzeugung, dass die DİB aufgrund ihres Verständnisses von spiritueller Beratung und Praxis keine andere Wahl hat, als sich in religiöser Bildung zu engagieren, und somit das Verständnis und die Praxis religiös-spirituelle Betreuung und Beratung in einem modernen akademischen Sinne ständig

behindern wird. Darüber hinaus kritisieren Akademikerinnen und Akademiker, dass Beraterinnen und Berater nicht in das Unternehmen integriert werden und die Unternehmenskultur übernehmen können, wenn sie nicht direkt bei den Institutionen angestellt sind, für die sie arbeiten (Uğurlu 2017). Daher wird die Frage der Beschäftigung von spiritueller Beratung, die offiziell dem DİB vorbehalten ist, weiterhin diskutiert.

Professionelle Standards für spirituelle Beratung

Die Standards für spirituelle Beratung wurden vom DİB ausgearbeitet. Sie wurden vom Berufsqualifizierungsausschuss mit dem Titel *Manevi Danışman* [Spirituelle Berater] (Stufe 6) angenommen und am 25. Oktober 2019 im Amtsblatt veröffentlicht. Damit wurde „Spirituelle Beratung“ als Beruf eingetragen.

Es ist wichtig, dass die Bezeichnung und die Standards durch dieses Verfahren festgelegt werden. Denn es zeigt, dass DİB eine entscheidende Rolle bei den oben genannten Diskussionen und Prozessen spielt. DİB definiert also den Zweck, den Inhalt und die Methoden der spirituellen Beratung. Dies bedeutet auch, dass die DİB eine entscheidende Rolle bei der Ausbildung von in „*spiritueller Beratung*“ spielen wird. Allerdings hat die DİB in diesen Prozessen zahlreiche Konsultationen, Diskussionen und Schulungen mit Personen aus akademischer Lehre, der Praxis und Politik organisiert.

Da es den Rahmen dieses Artikels sprengen würde, alle Standards hier aufzulisten, soll es genügen, einige entscheidende Merkmale zu erwähnen. Der erste entscheidende Punkt im Text der Standards ist der ganzheitliche Ansatz für spirituelle Beratung. Die Klienten werden ganzheitlich in ihrer physischen, psychologischen, sozialen und spirituellen Situation gesehen. Dieser Punkt wird in der folgenden Definition der Stellenbeschreibung hervorgehoben:

Der spirituelle Berater/Beraterin (Stufe 6) ist eine qualifizierte Person, die im Rahmen ihrer Befugnisse und nach festgelegten Arbeitsanweisungen moderne Beratungstechniken und religiöse und spirituelle Methoden anwendet und mit einem ganzheitlichen Ansatz bei der Bearbeitung von religiösen und spirituellen Problemen Einzelpersonen in verschiedenen Lebensphasen hilft. Sie bietet spirituelle Beratung und Orientierung für Einzelne und Gruppen an, um sicherzustellen, dass Klienten, die sich mit ihrem Problem befassen, ihre Ziele erreichen, und berufliche Weiterbildungsmaßnahmen durchführt. (DİB 2018b)

Ein zweiter Punkt der beruflichen Normen ist, dass sie unter Berücksichtigung der internationalen Klassifikationssysteme erstellt werden: ISCO-08: 3413 ist ein professioneller Hilfsberuf mit Bezug zur Religion. Obwohl der Name „spirituell“ ist, wird er auch mit Religion und religiösen Angelegenheiten in Verbindung gebracht. Daher können religiöse Dimensionen und Pflichten nicht außer Acht gelassen werden.

Die beruflichen Aufgaben von spirituellen Beratenden sind breit gefächert. Als Aufgabenbereiche wurden festgelegt: Einrichtungen im Gesundheitswesen, Gefängnisse, alle Arten öffentlicher und privater sozialer Einrichtungen und, falls erforderlich, auch Notfälle. Zu den wichtigsten Punkten gehören Gesundheit und Sicherheit,

Arbeitsorganisation, geistliche Begleitung und Beratung, Qualitätsverbesserung und Wissen sowie Einstellungen und Fähigkeiten im Zusammenhang mit der beruflichen Entwicklung.

Interkulturalität und religiöse Pluralität

Wenn man die Entwicklungen und Diskussionen über spirituelle Beratung in der Türkei verfolgt, wird offensichtlich, dass Pluralität nicht angemessen berücksichtigt wird. Dieser Punkt wird sowohl in akademischen Studien als auch in praxisorientierten Diskussionen übersehen; nur wenige akademische Studien lenken die Aufmerksamkeit auf diesen Punkt. Tosun (2016) stellt in einem aktuellen Beitrag fest, dass die interkulturelle und interreligiöse Dimension der spirituellen Beratung ernsthaft thematisiert werden sollte, da es eine Tatsache sei, dass spirituelle Berater und Beraterinnen in Krankenhäusern auf Menschen mit unterschiedlichen Religionen und Weltanschauungen oder sogar unterschiedlichen Auffassungen derselben Religion treffen können. Er betont (2016: 121-122) die Notwendigkeit, die Fragen und Anforderungen zu diesem Thema zu bedenken, sich mit Vertretern anderer Religionen abzustimmen und von den Erfahrungen anderer Länder zu profitieren. Unter Bezugnahme auf das Papier sagen Çapçioğlu et al. (2019: 113-114): „Das Personal in der spirituellen Beratung (MDR) muss über genügend Erfahrung und Wissen verfügen, um einen interkulturellen und interreligiösen Ansatz zu verfolgen. Daher ist es von Vorteil, wenn in einem Krankenhaus neben dem MDR-Personal auch Menschen aus verschiedenen Religionen tätig sind.“

Es gibt mehrere Gründe, warum Interkulturalität der spirituellen Beratung in der Türkei nicht auf der Tagesordnung steht. Der wichtigste ist, dass das Thema neu ist. Der zweite Grund ist, dass die Türkei zwar ein säkularer Staat ist, die religiösen Angelegenheiten aber von der DİB als offizieller Institution für Muslime geregelt werden. Von nicht-muslimischen Minderheiten wird erwartet, dass sie ihre Angelegenheiten selbständig regeln. Aus verfassungsrechtlicher Sicht sollten die, die spirituelle Beratung praktizieren, als Angestellte der DİB allen Menschen freiwillig dienen. Die Tatsache, dass die DİB eine Institution ist, die sich auf den Islam konzentriert und in Übereinstimmung mit dem sunnitischen Islam handelt, kann jedoch einige Probleme verursachen. Menschen, die keine Muslime sind, könnten davon Abstand nehmen, Beratung in Anspruch zu nehmen, weil dies zu Inhalten und Methoden führen könnte, die sie nicht wünschen.

Die DİB-Standards enthalten derzeit keine interkulturellen Themen. Das bedeutet, dass man nicht erwarten kann, dass das Thema der Interkulturalität in der Beraterausbildung behandelt wird. Die theologische Ausbildung enthält ausreichende Kenntnisse über andere Religionen und andere islamische Richtungen, aber es muss daran gearbeitet werden, Interkulturalität zu einem Ausbildungsthema für spirituelle Beratung zu machen. Die DİB hat in ihrer jetzigen Form den verfassungsmäßigen und gesetzlichen Auftrag, Beratung für alle anzubieten. Aber die Frage, ob von der DİB erwartet werden kann, dass sie in der Frage der Interkulturalität unparteiisch handelt,

bleibt offen und muss wahrscheinlich mit nein beantwortet werden. In dem zwischen dem Gesundheitsministerium und dem Präsidium für religiöse Angelegenheiten unterzeichneten Protokoll, das die Zusammenarbeit in der spirituellen Beratung im Krankenhaus regelt, ist beispielsweise die folgende Bestimmung zu den Aufgaben des Präsidiums für religiöse Angelegenheiten enthalten: (C. 3.) „Überprüfung der religiösen Bücher in der Bibliothek der Einrichtung und Sicherstellung, dass neue religiöse Bücher von den zuständigen Mitarbeitern überprüft werden und unangemessene Veröffentlichungen dem Leiter der Einrichtung gemeldet werden“ (DİB 2015b). Diese Definition von Pflicht und Verantwortung legt nahe, dass die spirituellen Berater als Mitarbeiter der DİB auf der Grundlage eines bestimmten Verständnisses von „wahrer Religion“ handeln sollen. Sie sollen, auch wenn sie nicht direkt in Beratungsprozessen tätig sind, so handeln, dass sie die Menschen die richtige Religion lehren. Das bedeutet natürlich nicht, dass jeder Mitarbeiter dies auch tut. Da die DİB die staatliche Institution ist, die für diesen Dienst verantwortlich ist, ist es notwendig, ein Verständnis von Bildung und Praxis zu entwickeln, das den religiösen Pluralismus in der Türkei schützt.

Schlussfolgerung

Als Wohlfahrtsstaat hat die Türkei in jüngster Zeit die bereits angebotenen sozialen Dienste spirituelle Beratung in verschiedenen öffentlichen und zivilen Einrichtungen und Organisationen erweitert. Ausgehend von einem Ansatz, der in Krankenhäusern entwickelt wurde, kann man erwarten, dass sich diese Entwicklungen auf Bereiche wie Gefängnisse, Altenheime und Jugendeinrichtungen ausweiten, in denen bisher ein religionspädagogischer Ansatz vorherrscht.

Der Prozess der Entwicklung religiös-spirituelle Betreuung und Beratung bleibt umstritten. Obwohl *Spiritual Counselling* inzwischen offiziell als Beruf und religiöse Dienstleistung eingetragen ist, gehen die oben beschriebenen Debatten über wissenschaftliche, säkulare und berufliche Grenzen weiter. Aber diese Debatten tragen zur Weiterentwicklung von Theorie und Praxis der spirituellen Beratung bei. Es ist auch notwendig, dass diese Diskussionen den kulturellen und religiösen Pluralismus berücksichtigen. Die Vor- und Nachteile eines eher psychologischen Ansatzes in der Beratung sollten weiter diskutiert werden, insbesondere in Anbetracht der Einwände gegen die Umsetzung der spirituellen Beratung durch den Staat und das Personal der DİB.

Im Hinblick auf Anstellung und Nachhaltigkeit kann die Bereitstellung des Dienstes durch den Staat als Vorteil angesehen werden. Die Tatsache, dass ein Konsens über Ansatz, Inhalt und Methode erreicht wurde und seither umgesetzt und weiterentwickelt werden konnte, ist ebenfalls ein Vorteil – sowie die Nutzung der finanziellen Ressourcen des Staates.

Als Nachteil ist festzustellen, dass Entscheidungen und Ausführungen bis zu einem gewissen Grad von der Parteipolitik bestimmt werden und der politisch-ideologische Ansatz dem wissenschaftlichen Wert des Themas abträglich ist. Ein weiterer

Nachteil ist, dass eine pluralistische Beratung nicht realisiert werden kann, weil sie von der DİB durchgeführt wird.

Es ist klar, dass das Thema der spirituellen Beratung in der Türkei den Beitrag aller wissenschaftlichen Disziplinen und institutionellen Partner erfordert. Daher ist es notwendig, das Thema mit einem ganzheitlichen wissenschaftlichen Ansatz anzugehen, der mehrere Dimensionen der Bildung, Betreuung und Beratung umfasst.

Literaturnachweise

- Akyüz, Ö.F. 2019. „Mahkûmların Rehabilitasyonu ve Topluma Kazandırılmasında Manevî Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri: Hollanda, Exodus örneği [Spirituelle Beratungs- und Orientierungsdienste bei der Rehabilitation und Wiedereingliederung von Gefangenen: Niederlande, Beispiel Exodus].“ In *Cezaevi Hizmetlerinde Manevî Danışmanlık ve Rehberlik*, edited by M. Zengin et al., pp. 211-226. İstanbul: Dem Publications/Ensar Publications.
- Altaş, N. 2017. „Hastanelerde Dinî Danışmanlık Uygulamalarında Amaç Belirleme: Uygulama İçin Temel Hareket Noktaları [Sinn in der religiösen Beratungspraxis im Krankenhaus: Grundlegende Ansatzpunkte für die Praxis].“ *Diyanet İlmî Dergi* 1, pp. 11-42.
- Apak, H., Erdem M. 2019. „Hastanede Çalışan Sosyal Çalışmacı ve Manevî Destek Personeli Arasındaki İşbirliği: Sorunlar ve Öneriler [Zusammenarbeit zwischen Sozialarbeitern und im Krankenhaus tätigem Seelsorgepersonal: Probleme und Anregungen].“ In *Hastane Hizmetlerinde Manevî Danışmanlık ve Rehberlik*, edited by M. Zengin et al., pp. 157-184. İstanbul: Dem Publications/Ensar Publications.
- Bilgin, B. 2001. „Türkiye’de Din ve Laiklik [Religion und Säkularismus in der Türkei].“ *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42, pp. 41-58.
- Çapcıoğlu, İ., et al. 2019. „Hastanelerde Manevî Destek ve Rehberlik (MDR) Hizmeti Sunan Personelin Sahip Olması Beklenen Nitelikler [Erwartungen an die Qualifikationen von Personal, das spirituelle Unterstützungs- und Beratungsdienste (MDR) in Krankenhäusern anbietet].“ In *Hastane Hizmetlerinde Manevî Danışmanlık ve Rehberlik*, edited by M. Zengin et al., pp. 109-127. İstanbul: Dem Publications / Ensar Publications.
- Cebeci, S. 2010. „Bir Din Öğretimi Yaklaşımı Olarak Dinî Danışmanlık ve Rehberlik [Religionsberatung und -orientierung als religionspädagogischer Ansatz].“ *Değerler Eğitimi Dergisi* 8(9), pp. 53-69.
- Çelikel, B. 2013. „Dinî Danışmanlık: Psikoterapi ile Din Eğitiminin Buluşma Noktası [Religionsberatung: Treffpunkt von Psychotherapie und Religionspädagogik].“ *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 13(3), pp. 55-68.
- Çınar, F. 2016. „Ceza infaz kurumlarında din eğitimi [Religionsunterricht im Strafvollzug].“ *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15(29), pp. 131-149.
- DİB 2002. „DİB Görev ve Yetkileri [Aufgaben und Befugnisse der DİB],“ 10 Dec 2002. [https://hukukmusavirligi.diyamet.gov.tr/Documents/G%C3%B6rev%20ve%20%C3%87al%C4%B1%C5%9Fma%20Y%C3%B6nleri%20\(2002\).pdf](https://hukukmusavirligi.diyamet.gov.tr/Documents/G%C3%B6rev%20ve%20%C3%87al%C4%B1%C5%9Fma%20Y%C3%B6nleri%20(2002).pdf) (accessed 10 April 2020).
- DİB 2015a. „DİB ve Gençlik ve Spor Bakanlığı Arasında İmzalanan Protokol [Zwischen DİB und dem Ministerium für Jugend und Sport unterzeichnetes Protokoll],“ 26 Feb 2015. <https://dinhizmetleri.diyamet.gov.tr/Documents/Gen%C3%A7lik%20ve%20Spor%20Bakanl%C4%B1%C4%9F%C4%B1%20Protokol%C3%BC.pdf> (accessed 10 April 2020).
- DİB 2015b. „DİB ve Sağlık Bakanlığı Arasında İmzalanan Protokol [Protokoll zwischen DİB und dem Gesundheitsministerium],“ 07 Jan 2015.

- <https://dinhizmetleri.diyamet.gov.tr/Documents/Sa%C4%9F1%C4%B1k%20Bakanl%C4%B1%C4%9F%C4%B1%20Protokol%C3%BC.pdf> (accessed 10 April 2020).
- DİB 2017. „Göç ve Manevi Destek Dairesi Görevleri [Aufgaben der Abteilung für Einwanderung und geistliche Unterstützung],” 31 July 2017. <https://dinhizmetleri.diyamet.gov.tr/sayfa/46/> (accessed 10 Jan 2021).
- DİB. 2018a. „Sağlık Kuruluşlarında Manevi Destek Hizmetleri Yönergesi [Richtlinie über spirituelle Unterstützung in Gesundheitseinrichtungen],” 23 May 2018. <https://hukukmusavirligi.diyamet.gov.tr/detay/147/sağlık-kuruluşlarında-manevi-destek-hizmetleri-yönergesi> (accessed 10 Jan 2021).
- DİB 2018b. „Manevi Danışmanlık Standartları [Standards für Spiritual Counseling],” 2018. <https://dinhizmetleri.diyamet.gov.tr/Documents/manevi%20danisman%20ums.pdf> (accessed 10 April 2020).
- Ilkic, I., and A. Göksu. 2018. „Spiritualität und Seelsorge in der Gesundheitsversorgung von Muslimen.” *Spiritual Care* (Berlin: DeGruyter) 7(1), pp. 15-23.
- Karademir, K. 1997. *Suçluların topluma kazandırılmasında din eğitiminin rolü* [Die Rolle des Religionsunterrichts bei der Wiedereingliederung von Kriminellen in die Gesellschaft]. Unpublished Doctoral Thesis, Social Sciences Institute of Dokuz Eylül University, Izmir, Turkey.
- Karagül A. 2019. „Manevî Danışmanlık ve Rehberlik Eğitiminde Staj ve Süpervizyonun Önemi [Die Bedeutung von Praktikum und Supervision in der spirituellen Beratung und Ausbildung].” In *Hastane Hizmetlerinde Manevî Danışmanlık ve Rehberlik*, edited by M. Zengin et al., pp. 89-107. Istanbul: Dem Publications-Ensar Publications.
- Kaymakcan R., and T. Şirin. 2013. „Bilişsel-Davranışçı Psikoterapi Yaklaşımı ile Bütünleştirilmiş Dinî Danışmanlık Modeli'nin Din Eğitimi Alan Erkek Üniversite Öğrencilerinin Durumluk ve Sürekli Kaygı Düzeylerine Etkisi [Die Auswirkungen des kognitiv-behavioralen Psychotherapieansatzes und des integrierten religiösen Beratungsmodells auf die Angstzustände und von männlichen Universitätsstudenten, die Religionsunterricht erhalten].” *Değerler Eğitimi Dergisi* 11(26), pp. 111-148.
- Keseli Ustabaşı, N. 2015. *Cezaevlerinde yürütülen din hizmetlerinin mahkûmlar üzerindeki psikososyal etkisi: Çanakkale cezaevleri örneği* [Psychosoziale Wirkung von Gottesdiensten in Gefängnissen auf Gefangene: Das Beispiel der Gefängnisse von Çanakkale]. Unpublished Master's Thesis, Social Sciences Institute of Çanakkale Onsekiz Mart University, Çanakkale, Turkey.
- Koç, M. 2017. „Spiritual Counselling and Care Services of the Presidency of Religious Affairs in Hospitals in Turkey (1995-2015): Limitations and a Proposal for a Training Program.” *Diyanet İlmî Dergi* 53(4), pp. 201-241.
- Koç, M. 2019. „Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Cezaevlerindeki Manevî Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri (1950-2018): Sınırlılıklar ve Bir Eğitim Programı [Spirituelle Dienste der Beratung und Orientierung in Gefängnissen der Präsidentschaft für religiöse Angelegenheiten (1950-2018): Einschränkungen und ein Schulungsprogramm].” In *Cezaevi Hizmetlerinde Manevî Danışmanlık ve Rehberlik*, edited by M. Zengin et al., pp. 136-180. Istanbul: Dem Publications/Ensar Publications.
- Ok, Ü. 2018. „Din Psikolojisinin Kullanım Alanları: Psikolojik Danışma ve Manevîyat [Anwendung der Religionspsychologie in Beratung und Spiritualität].” In *Din Psikolojisi*, edited by H. Hökekleli, pp. 1-26. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Açık öğretim Fakültesi Publications.
- Özdemir, Ş. 2002. „Türkiye'de Cezaevlerinde Din Eğitimi Uygulamasının Geçirdiği Aşamalar [Stufen der Umsetzung des Religionsunterrichts in Gefängnissen in der Türkei].” In *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 2, pp. 65-78.

- Özdemir, Ş. 2012. „Cezaevlerinde din eğitimi ve dinî danışmanlık [Religionsunterricht und Religionsberatung im Gefängnis].” In *Dinî Danışmanlık ve Din Hizmetleri*, edited by N. Altaş and M. Köylü, pp. 304-339. Ankara: Gündüz Publisher.
- Ruga, İ. 2019. „Arnavutluk Cezaevlerinde İslam ve Hristiyan Din Hizmetleri [Islamische und christliche Gottesdienste in albanischen Gefängnissen].” In *Cezaevi Hizmetlerinde Manevî Danışmanlık ve Rehberlik*, edited by M. Zengin et al., pp. 227-240. İstanbul: Dem Publications/Ensar Publications.
- Seyyar, A. 2010. *Tıbbi sosyal hizmetlerde manevî bakım* [Seelsorge im medizinischen Sozialdienst]. İstanbul: Rağbet Publications.
- Seyyar, A. 2015. *Tasavvufî Sosyal Hizmet: Sufilerin Manevi Terapi Yöntemleri* [Sufi-Sozialarbeit: Die spirituellen Therapiemethoden der Sufis]. İstanbul: Rağbet Publications.
- Söylev, Ö. F. 2015. „Psikolojik Yardım Hizmetleri Bağlamında Türkiye’de Dinî Danışma ve Rehberlik [Religionsberatung und -orientierung in der Türkei im Rahmen psychologischer Hilfsdienste].” *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 1(2), pp. 287-308.
- Söylev, Ö. F. 2017. „Dinî Danışma ve Rehberliğin Teolojik Temellerine İslâmî Yaklaşım [Der islamische Ansatz zu den theologischen Grundlagen der Religionsberatung].” *Diyanet İlmî Dergi* 53(2), pp.75-100.
- Tosun, C. 2005. „Türkiye Cumhuriyeti’nin Laiklik ve Din Öğretimi Tecrübesi [Die Erfahrung der Republik Türkei mit Säkularismus und Religionsunterricht].” In *Ülkemizde Laik Eğitim Sisteminde Sosyal Bir Bilim Olarak Din Öğretimi Kurultayı*, edited by I. Çınar and H. Atılğan, pp. 242-262. Malatya: İnönü University Publications.
- Tosun, C. 2016. „Manevî danışmanlık ve rehberlikte kültürlerarası-dinler arası yaklaşım [Interkulturell-interreligiöser Ansatz für spirituelle Beratung und Begleitung].” In *Manevî danışmanlık ve rehberlik [Spiritual Counseling and Guidance]*, Vol. I, edited by A. Ayten et al., pp. 121-132. İstanbul: Dem Publications.
- TPA (Turkish Psychiatry Association) et al. 2019. „Manevî Danışmanlık Meslek Standardı Taslağı Hakkında Açıklama [Erklärung zum Entwurf der Berufsstandards für spirituelle Beratung].” 26 Feb 2019. <https://psikiyatri.org.tr/2010/manevi-danismanlik-meslek-standardi-taslagi-hakkinda-aciklama> (accessed 10 April 2020).
- Uğurlu Bakar, H.S. 2016. „Dinî danışmanlık eğitimi: AAPC akreditasyon kriterlerinin Türkiye açısından değerlendirilmesi [Ausbildung in Religionsberatung: Bewertung der AAPC-Akkreditierungskriterien in Bezug auf die Türkei].” In *Manevî Danışmanlık ve Rehberlik [Spirituelle Beratung und Begleitung]*, Vol. I, edited by Ali Ayten et al., pp. 259-280. İstanbul: Dem Publications.
- Uğurlu, H. S. 2017. *Dinî Danışmanlık Eğitimi: Amerika Örneği ve Türkiye Gereksinim Çözümlemesi Üzerine Nitel Bir Araştırma* [Ausbildung in religiöser Beratung: Eine qualitative Studie am Beispiel Amerikas und der Bedarfsanalyse der Türkei]. Unpublished Doctoral Thesis, AÜSBE (Ankara University Institute of Social Sciences).
- Uzeirovski, S. 2019. „Almanya’daki Cezaevlerinde İslami Manevî Rehberlik ve Danışmanlık Uygulamaları: DİTİB Örneği [Islamische Seelsorge- und Beratungspraxis in Justizvollzugsanstalten in Deutschland: Das Beispiel der DITIB].” In *Cezaevi Hizmetlerinde Manevî Danışmanlık ve Rehberlik* [Spirituelle Beratung und Anleitung im Strafvollzug], edited by M. Zengin et al., pp. 241-256. İstanbul: Dem Publications/Ensar Publications.
- Uzuner, H. 2019. „Çok Kültürlü (Modern) Toplumlarda Hastanelerde İhtiyaç Olan İslami Manevî/Dinî Destek [Islamische spirituelle/religiöse begleitung, die in Krankenhäusern in multikulturellen (modernen) Gesellschaften benötigt wird].” In *Hastane Hizmetlerinde Manevî Danışmanlık ve Rehberlik [Spirituelle Beratung und Anleitung im Krankenhaus]*, edited by M. Zengin et al., pp. 15-45. İstanbul: Dem Publications/Ensar Publications.

Teil D

Spirituelle Begleitung in öffentlichen Arbeitsfeldern

Kapitel 19

Entwicklungen der Seelsorge im Gesundheitswesen: Erfahrungen - Beobachtungen – Reflexionen

Frank R. Mächt
Deutschland / USA

Vorstellung der eigenen Person und Erfahrungen in meinem Dienst

Dieser Artikel ist das Ergebnis meines eigenen beruflichen Weges, der vor über 35 Jahren als Theologiestudent in Deutschland begann und mit meiner jetzigen Tätigkeit als Leiter einer Seelsorgeabteilung an einem akademischen medizinischen Zentrum im Nordosten der Vereinigten Staaten endet. Er ist autobiographisch, da er sich auf Beobachtungen und Überlegungen konzentriert, die sich aus meinen Erfahrungen in der Seelsorge und als Ausbilder ergeben. Diese Methodik ist beeinflusst von der Theorie und Praxis der Clinical Pastoral Education (CPE), die für mich berufliche Heimat geworden ist und meine Identität bestimmt. CPE hat bedeutende Beiträge im Bereich der Seelsorge über viele Jahrzehnte geleistet. In CPE sprechen wir oft von „lebendigen menschlichen Dokumenten“ als dem primären Fokus der Seelsorge und der theologischen Reflexion, ob das nun die Patienten in einem Krankenhaus sind, die Gemeindeglieder in einer Gemeinde oder die CPE-Studierenden. Jede Einheit der CPE-Ausbildung mit einer neuen Gruppe von Studierenden beginne ich mit dem Erzählen *meiner* Lebensgeschichte, bevor ich die Studierenden einlade, ihre eigene zu erzählen. Dies soll fürsorgliche Beziehungen in der Gruppe fördern, die Grundlage für gegenseitiges Kennenlernen und für die Entwicklung von Seelsorgelernen schaffen. In ähnlicher Weise werde ich einige kurze Notizen über mich selbst und meinen Werdegang teilen, um meine beruflichen Erfahrungen zu beschreiben. Sie bestimmen meine Beobachtungen und Überlegungen über die fortlaufenden Entwicklungen der Seelsorge im Gesundheitswesen.

Ich wurde 1963 in Hanau, einer Industriestadt in der Nähe von Frankfurt, Deutschland, geboren. Nach einem fünfjährigen Theologiestudium an den Universitäten in Frankfurt und Münster zog ich 1989 nach Berkeley, Kalifornien. Nach einem Jahrzehnt theologischer Studien auf beiden Seiten des Atlantiks waren es meine ersten Erfahrungen in der klinischen Seelsorgeausbildung am Stanford University Hospital, die mir eine klare pastorale Identität und eine unverwechselbare berufliche Ausrichtung gaben. Diese prägenden Erfahrungen während meiner Ausbildungsjahre in unterschiedlichen seelsorgerlichen und kulturellen Kontexten haben zweifellos meine

seelsorgerliche Praxis und damit meine Sichtweise auf das vorliegende Thema beeinflusst. Deshalb möchte ich auf drei Phasen meines Berufslebens eingehen, weil diese den Kontext für meine Erfahrungen und Überlegungen bilden, die in diesen Artikel einfließen werden.

Zunächst arbeitete ich von 1998-2004 als Pastor in einer lutherischen Kirche im ländlichen Nordwesten Alaskas in einer Gemeinde, die überwiegend aus Iñupiaq Eskimos bestand. In diesen Jahren wurde ich Zeuge des Einflusses der westlichen „Zivilisation“ auf eine indigene Bevölkerung. Der Zwang einer dominanten Kultur auf die indigene war von großen Leiden begleitet. Dann arbeitete ich von 2004-2011 als Manager für Spiritual Care und klinische pastorale Ausbildung in einem städtischen, kirchlichen Krankenhaus in Anchorage, Alaska, einer sehr vielfältigen Stadt mit einer Bevölkerung, die aus vielen Einheimischen Alaskas verschiedener Ethnien sowie vielen internationalen Einwanderern vor allem aus Südostasien und den pazifischen Inseln Samoa und Tonga besteht. Während dieser Zeit lernte ich immer mehr über seelsorgliche Betreuung von Vertriebenen mit ihren Einwanderungsgeschichten.

Seit 2011 bin ich als ACPE Certified Educator/Supervisor und seit 2014 auch als *Director for Chaplaincy* an einem akademischen medizinischen Zentrum im Norden Neuenglands tätig. Heute ist die Bevölkerung in den Bundesstaaten Vermont, New Hampshire und Maine nach wie vor zu 91-94% kaukasisch, in erster Linie „Yankee“. Durch ihre englische und schottisch-irische Herkunft behalten sie viele ihrer Werte und Folklore in den ländlichen Gebieten Neuenglands bei. Die größte Minderheiten-gruppe besteht aus den Nachkommen französisch-kanadischer Einwanderer, die in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts in großer Zahl aus der kanadischen Provinz Quebec eingewandert sind. Es ist die säkularste Region in den USA, was mich dazu bringt, besonders über die Rolle der Seelsorge für eine wachsenden Teil der Bevölkerung nachzudenken, der sich als „spirituell, aber nicht religiös“ bezeichnet.

Spirituelle Begleitung im Gesundheitssystem in den Vereinigten Staaten

Der Artikel in diesem Buch erreicht aufgrund der Nähe zu SIPCC ein internationales Publikum. Deshalb werde ich kurz als ein Beispiel für die Seelsorge im Gesundheitswesen in den USA beschreiben, wie die Seelsorgeabteilung in unsere Universitätsklinik eingegliedert ist. Sie stellt weder eine Norm noch eine Ausnahme in der gegenwärtigen Praxis von Spiritual Care an einem großen medizinischen Zentrum in den USA dar.

Die Einrichtung des Dartmouth-Hitchcock Medical Center

Das *Dartmouth-Hitchcock Medical Center* (DHMC) ist ein akademisches Gesundheitssystem im Staat New Hampshire und versorgt eine Bevölkerung von 1,9 Millionen im nördlichen, ländlichen Neuengland in fast allen Bereichen der Medizin. Zu Dartmouth-Hitchcock gehören auch ein Krebszentrum, das einzige Kinderkranken-

haus des Bundesstaates und mehrere angeschlossene kleinere ländliche Krankenhäuser in der Region sowie ein Visiting Nurse- und Hospizprogramm. Dartmouth-Hitchcock bildet jährlich fast 400 Assistenzärzte und Stipendiaten aus und betreibt in Zusammenarbeit mit der *Geisel School of Medicine* am Dartmouth College Forschung von Weltklasse. Das Hauptkrankenhaus verfügt derzeit über eine Kapazität von 396 stationären Betten, wobei ein Bauprojekt für einen neuen Patientenpavillon im Gange ist, um weitere 64 Zimmer hinzuzufügen. Das Medical Center hat mehr als 13.000 Mitarbeiter und ist damit der größte nicht-staatliche Arbeitgeber im Bundesstaat. Wir lassen uns von unserer Mission leiten: „Wir fördern die Gesundheit durch Forschung, Bildung, klinische Praxis und kommunale Partnerschaften und bieten jedem Menschen die beste Versorgung, am richtigen Ort, zum richtigen Moment, zu jeder Zeit.“

Die Seelsorgeabteilung und die interreligiöse Seelsorge

Die Seelsorgeabteilung ist ein integraler Bestandteil unseres Medical Centers, wie es in den USA üblich ist. Die meisten Krankenhäuser beschäftigen Seelsorger und Seelsorgerinnen und verfügen über ein Budget für die Abteilung, das Gehalt und Leistungen für das Personal sowie Ressourcen für Verbrauchsmaterial umfasst. Die Dienste der Seelsorge sind für Patienten, ihre Angehörigen und Mitarbeitende kostenlos und generieren somit keine Einnahmen. Das Seelsorgeteam im DHMC besteht derzeit aus zehn Seelsorgerinnen und Seelsorgern, einem Verwaltungsassistenten und einem Direktor und wird ergänzt durch einen vertraglich verpflichteten Ausbilder, der von der amerikanischen *Association for Clinical Pastoral Education* (ACPE) zertifiziert ist, einen Seelsorger für den Notdienst, einen von der episkopalen Kirche bezahlten Seelsorger in Teilzeit und eine kleine Gruppe von römisch-katholischen Eucharistieheffern. Die Seelsorgedienste in den kleineren angeschlossenen Krankenhäusern variieren aufgrund ihrer eigenen Geschichte stark. Es ist typisch für das ganze Land, dass Krankenhäuser, Hospizorganisationen und Pflegeheime auf sehr unterschiedliche Weise für spirituelle Dienste ausgestattet werden. Einige haben überhaupt keine eigenen Seelsorger und Seelsorgerinnen, andere arbeiten mit Geistlichen aus Gemeinden zusammen, die Patienten und Patientinnen nach Bedarf besuchen, einige haben ein CPE-Programm, bei dem Studierende die gesamte oder den größten Teil der direkten Betreuung übernehmen.

Größere medizinische Zentren haben meistens professionell ausgebildete Seelsorgeteams mit einer unterschiedlichen Anzahl von zertifizierten Seelsorgern und Seelsorgerinnen und/oder ein gut entwickeltes CPE-Programm. Unsere Seelsorger am DHMC müssen von traditionellen Organisationen wie der *Association of Professional Chaplains* (APC), der *National Association for Catholic Chaplains* (NACC) oder der *Neshama Association of Jewish Chaplains* (NAJC) zertifiziert oder zertifizierbar sein.

Die Seelsorgerinnen und Seelsorger am DHMC sind in verschiedenen klinischen Bereichen eingesetzt, vor allem in den stationären klinischen Einheiten wie Onkologie, Kardiologie, Pädiatrie, Chirurgie, Psychiatrie, Notfall, Neurologie, medizinische Fachgebiete und Palliativmedizin und Hospiz. Ihre Kernaufgabe ist die Seelsorge für Patienten, Familien und Mitarbeiter. In jüngster Zeit hat sich der Seelsorgedienst auf

mehrere Klinische Bereiche ausgeweitet, zum Beispiel in der Geriatrie und im Krebszentrum. Alle Seelsorger fungieren als so genannte *Interfaith Chaplains*. Das bedeutet, dass sie sich um alle Patienten und deren Familien in ihrem Dienstbereich kümmern, unabhängig von deren religiösem Hintergrund, spiritueller Praxis oder weltanschaulichen Ansichten. Diese Praxis gibt es im DHMC schon seit mehreren Jahrzehnten und ist heute in vielen Krankenhäusern typisch, während es früher üblich war, dass katholische Priester und Schwestern, protestantische Pfarrer und jüdische Rabbiner für die Betreuung von Mitgliedern ihrer jeweiligen Glaubenstradition eingesetzt wurden. Die Seelsorger und Seelsorgerinnen verwenden kein spezifisches spirituelles Modell, aber sie konzentrieren sich in erster Linie auf existenzielle und emotionale Bedürfnisse ihrer Patienten und Patientinnen und deren Familien, die typischerweise mit deren Gesundheit zusammenhängen, z.B. einer akuten Krise, einem Unfall, einer neuen Diagnose oder dem Umgang mit chronischen Erkrankungen – auf alles, was Sorgen und Leid verursacht. Wenn ein Patient die eigene Glaubenstradition und Glaubenshilfen erwähnt, nehmen die Seelsorger dies zur Kenntnis, erkundigen sich möglicherweise etwas genauer und nutzen ein Gebet oder ein religiöses Ritual, das dem Patienten bekannt und bedeutsam ist. CPE konzentriert sich speziell auf die Ausbildung von Seelsorgern und Seelsorgerinnen für die Betreuung von Menschen unabhängig von ihrer Glaubenstradition.

Wie oben erwähnt, gehört dazu in unserem geografischen Gebiet ein großer Teil der Bevölkerung ohne klare religiöse Identität. Diese werden oft als so genannte „*Nones*“ (Nicht-Religiöse) bezeichnet. Sie sprechen oft von sich selbst als „spirituell, aber nicht religiös“. Immer mehr Seelsorger und Seelsorgerinnen oder angehende CPE-Studierende bezeichnen sich selbst als „interreligiös“, was bedeutet, dass sie selbst nicht in einem bestimmten Glauben oder einer bestimmten religiösen Praxis verwurzelt sind; stattdessen können sie aus mehreren oder sogar einer Vielzahl von Traditionen schöpfen. Ich habe mit CPE-Studenten gearbeitet, die sich als „katholisch und buddhistisch“ oder als „kontemplativer Animist“ bezeichneten. Die katholische Patientenpopulation ist die größte Gruppe nach den „*Nones*“.

In unserer Kapelle feiern zwei römisch-katholische Priester dreimal in der Woche und an Festtagen die Messe. Eine kleine Gruppe von Mitarbeitenden und Besuchern nimmt daran teil und einige Patienten verfolgen die Messe über einen Fernsehkanal in ihren Zimmern. Ein protestantischer Gottesdienst wurde wegen mangelnden Interesses und mangelnder Beteiligung vor über einem Jahrzehnt aufgegeben. In den letzten Jahren hat der buddhistische Notfallseelsorger, ein Absolvent des CPE-Programms, ein- oder zweimal pro Woche mittags Meditationen angeboten, die eine sehr kleine Kerngruppe von Teilnehmenden besucht haben, zu denen auch diejenigen gehören, die sich für MBSR, *Mindfulness Based Stress Reduction*, interessieren, was als eine nicht-religiöse, säkulare, zunehmend wissenschaftlich fundierte Reflexionspraxis mit spirituellen Wurzeln beschrieben werden kann. Freitags versammelt sich eine von Laien geleitete muslimische Gruppe zum Gebet in der Kapelle. Für buddhistische Meditationen werden Sitzkissen und für muslimische Gottesdienste Gebetsteppe zur Verfügung gestellt. Von meinen Kollegen in städtischen Einrichtungen in

anderen Teilen des Landes, wo die Menschen religiöser und religiös vielfältiger sind, weiß ich, dass sie öfters religiöse Gottesdienste anbieten, abhängig von den spezifischen Bevölkerungsgruppen, denen sie dienen.

Glaubensfragen werden bei Patientenbesuchen angesprochen, wenn ein Patient dies ausdrücklich wünscht oder anzeigt, dass ihm oder ihr eine religiöse Handlung wichtig ist. Es wird grundsätzlich vermieden, die eigene spirituelle Einstellung oder Tradition den Patienten und Patientinnen aufzudrängen. Zum Beispiel werden die CPE-Teilnehmenden darin geschult, nicht standardmäßig ein Gebet „anzubieten“, sondern nur dann ein Gebet zu sprechen, wenn ersichtlich ist, dass es für Patienten tatsächlich sinnvoll wäre. Wenn das nicht klar ist, ist es meine Praxis, am Ende eines Besuchs zu fragen: „Gibt es noch etwas, was ich für Sie tun kann?“, was den Patienten die Möglichkeit gibt, ein Gebet zu erbitten. Seelsorgerinnen und CPE-Teilnehmende reflektieren miteinander oft theologische Fragen, die sich auf Fallstudien und Fragen beziehen, die sich aus Begegnungen mit Patienten ergeben. Diese Gespräche können etwa zum Inhalt haben, Leiderfahrung einer Patientin und das Verständnis von Leiden in ihrer eigenen Tradition zu bedenken.

In den meisten Gesundheitseinrichtungen in den USA ist es gängige Praxis, seelsorgliche Dienste anzubieten, obwohl dies nicht vorgeschrieben ist. Eine Ausnahme besteht für Hospize, von denen dies durch ein Bundesgesetz erwartet wird, die aber ziemlich flexibel entscheiden können, wie sie diese Anforderung erfüllen. Ich kenne den Ursprung für diese Regelung nicht, kann mir aber vorstellen, dass sie mit der Bedeutung spiritueller - religiöser - existenzieller Bedürfnisse zusammenhängt, besonders am Lebensende. Im Allgemeinen wird das Erscheinen von Seelsorgern und Seelsorgerinnen immer noch oft mit *Tod und Sterben* in Verbindung gebracht, wenn medizinisch nichts mehr „getan werden kann“, um einen Menschen wieder gesund zu machen. Spirituelle Fragen im Kontext des Krankenhauses drehen sich oft um Lebenserfahrungen und Sinnfragen. Die meisten Menschen scheinen daran interessiert zu sein, ein sinnvolles Leben zu führen, das ein Gefühl der Freude und Hoffnung im Hier und Jetzt beinhaltet. Seelsorge wird zu einem großen Wert, wenn sie Menschen durch eine akute oder chronische Gesundheitskrise mit ihren Veränderungen und Beeinträchtigungen begleitet.

Clinical Pastoral Education (CPE)

Die Seelsorge am DHMC wird bereichert und erweitert durch die Studierenden im Clinical Pastoral Education Programm, das seit über 30 Jahren von der *Association for Clinical Pastoral Education* akkreditiert ist. Normalerweise werden mindestens zwei CPE-Einheiten pro Jahr angeboten, oft ein Vollzeit-Sommerprogramm, das 10 - 12 Wochen läuft, und eine oder zwei Teilzeit-Einheiten im Laufe von 18 - 24 Wochen. Die meisten Gruppen bestehen aus durchschnittlich 6 Teilnehmenden, es können aber auch bis zu acht sein. Wenn möglich sind diese Gruppen sehr vielfältigen in Bezug auf Geschlecht, Rasse, Alter, sexuelle Orientierung sowie kulturellen Hintergrund und religiöse Zugehörigkeit, um interreligiöse und interkulturelle Interaktion und Verständigung zu fördern. Meiner Meinung nach ist ein CPE-Programm über ein Jahr der

Goldstandard der Ausbildung und eine hervorragende Möglichkeit, die angebotenen spirituellen Dienste am Krankenbett zu bereichern. Viele CPE-Studierende kommen zu ihrer ersten Ausbildungseinheit mit einer gewissen theologischen Ausbildung, einem Seminarabschluss, einer bestimmten Glaubensgemeinschaft und oft einer Mitarbeit in einem gemeindlichen Umfeld ihrer jeweiligen Glaubenstradition. Zu den Zielen der klinischen Ausbildung gehört zunächst die Fähigkeit, „helfende Beziehungen innerhalb und zwischen verschiedenen Bevölkerungsgruppen zu initiieren“ und schließlich die Fähigkeit, „Seelsorge mit verschiedenen Menschen zu leisten und dabei die Vielfalt ihrer kulturellen und ethnischen Unterschiede zu berücksichtigen, ... ohne die eigenen Perspektiven aufzuzwingen“ (ACPE Outcomes). Es ist interessant, dass „religiöse“ oder „theologische/philosophische“ Unterschiede hier nicht explizit erwähnt werden, aber diese sind in Theorie und Praxis eingeschlossen. Es wird auch auf die Förderung von „kultureller Demut“ verwiesen, der ich „theologische/religiöse Demut und Toleranz“ hinzufügen würde. Die Notwendigkeit, sich selbst kennenzulernen, ist eine der wichtigsten Aufgaben in dem Lernprozess. Seelsorger und Seelsorgerinnen sollen sich ihrer eigenen Annahmen und unbewussten Einstellungen bewusst werden. Die Selbsterkenntnis ist eine der Kernfähigkeiten, eine „nicht ängstliche und nicht wertende Präsenz“ als Voraussetzung für den Umgang mit den ihnen anvertrauten Menschen aus unterschiedlichen Bevölkerungsgruppen zu entwickeln.

Seelsorge im Krankenhaus: Anmerkungen zu Ursprung, Geschichte und Kultur

Die Ursprünge, die Geschichte und die Kultur eines Krankenhauses können den Grad der Integration von Seelsorge oder Spiritual Care in die Organisation und die klinischen Dienste erheblich beeinflussen. Zum Beispiel hat Seelsorge in Krankenhäusern, die von einer Glaubensgemeinschaft gegründet wurden, oft eine lange Tradition und kann Teil der „DNA“ dieser Einrichtungen sein. In dem katholischen Krankenhaus, in dem ich tätig war, erinnerten sich viele langjährige Mitarbeitende an die katholischen Schwestern des Ordens, der die Organisation gegründet hatte. Die Schwestern waren damals sehr sichtbar, zunächst in ihren Gewändern, da sie nicht nur für Patienten und Familien, sondern auch für Mitarbeitende zuständig waren. Meistens leiteten sie das Krankenhaus als Verwalterinnen, bis ihre eigene Zahl abnahm und ihre Häuser zu immer komplexeren Gesundheitssystemen wuchsen, was dazu führte, dass die Führung auf andere Fachleute mit medizinischen oder betriebswirtschaftlichen Kompetenzen überging. Darüber hinaus haben viele Krankenhäuser jüdische, baptistische, lutherische, adventistische oder presbyterianische Wurzeln, um nur einige zu nennen. Fragen der konfessionellen Identität und Geschichte können besonders wichtig sein angesichts der häufigen Fusionen in Zeiten der Konsolidierung und der Schaffung von immer größeren Gesundheitssystemen, oft zwischen Partnern mit unterschiedlichen Wurzeln.

Krankenhäuser mit religiösem Ursprung haben oft eine Person in ihrem Führungsteam, deren primäre Funktion darin besteht, sicherzustellen, dass das moderne Gesundheitsunternehmen sich an die Prinzipien und Werte aus ihrer Gründerzeit hält, zu denen zum Beispiel der Dienst an den „Schwachen und Armen“ gehören kann, der sich aus religiösen Überzeugungen ableitet. Die Zeiten haben sich jedoch in den vergangenen Jahrzehnten geändert. Deshalb standen auch konfessionelle Krankenhäuser vor der Notwendigkeit, ihre Seelsorgeteams zu ändern. So begannen katholische Krankenhäuser, protestantische, jüdische, buddhistische und muslimische Seelsorger und Seelsorgerinnen einzustellen. Viele Organisationen des Gesundheitswesens fanden es notwendig, ihre seelsorgliche Arbeit zu professionalisieren. Sie nahmen CPE-Programme in die Einrichtungen auf, damit Seelsorger und Seelsorgerinnen in ihrer Organisation ausgebildet werden und auf einem höheren Niveau als professionell Ausgebildete arbeiten können. Meiner Erfahrung nach wird dieser Prozess durch die zunehmende Vielfalt der CPE-Studierenden bereichert. Wenn ich diese Bewegung hin zu mehr Vielfalt in der Seelsorge wahrnehme, werden bei mir sofort Erinnerungen an die Zeiten wach, in denen ich zum ersten Mal direkt mit einem muslimischen Imam, einem buddhistischen Priester, einem jüdischen Kantor oder einem 'kontemplativen Animisten' sowie einem Transgender oder nicht-binären Studenten gearbeitet habe. CPE hat eine Tradition entwickelt, diese Vielfalt trotz der Wurzeln in christlichen Traditionen aufzunehmen. Als ein Schlüsselerlebnis erinnere ich mich auch an die Zusammenarbeit mit einer jüdischen Rabbinerin als meine erste CPE-Supervisorin, die sich aufgrund meines deutschen Hintergrunds für uns beide als besonders bewegend erwies. Als sie mich ansah, mag sie sich gefragt haben, wie sie mich angesichts unserer kulturellen und religiösen Geschichte und dem damit verbundenen Schmerz überhaupt begleiten könnte; als ich sie ansah, fragte ich mich, ob Anne Frank vielleicht eine wunderbare Rabbinerin wie sie geworden wäre, wenn sie den Holocaust überlebt hätte. Diese besonders berührende interkulturelle und interreligiöse Erfahrung wurde für mich ausschlaggebend dafür, dass ich mich immer wieder zu CPE zurückgezogen fühlte, bis zu dem Punkt, an dem dieses Seelsorgemodell zu meiner primären Berufung und meinem Dienst wurde.

Für mich ist die direkte Arbeit mit Studierenden in CPE und Seelsorgern und Seelsorgerinnen verschiedener Glaubenstraditionen nach wie vor spannend und bereichernd, weil ich in der Regel etwas über ihre unterschiedlichen Glaubensvorstellungen und Erfahrungen lerne. Mich bewegt tief, wenn ich sehe, wie die CPE-Ausbildung Menschen im eigenen Glauben durch ihre Seelsorgepraxis bereichert. Unabhängig von der eigenen Glaubenstradition geht bei den meisten Teilnehmenden an CPE-Kursen eine bedeutende Wandlung vor sich, wenn sie den Fokus von den Dogmen und rituellen Praktiken ihrer Tradition auf die existentiellen Bedürfnisse und das Leiden der Menschen richten. Ich bin dankbar, Zeuge zu sein, wenn der Wunsch oder das Bedürfnis, die eigenen Glaubensressourcen mitzuteilen, abnimmt und einer zutiefst menschlichen, mitfühlenden Präsenz weicht, die alle Kulturen und Religionen übersteigt. Studierende und ich erleben diese Momente als wahrhaft heilig oder von einem göttlichen Geist erfüllt, unabhängig von den Namen, die wir für Gott

verwenden oder von dem, was wir für größer als uns selbst halten. Diese zärtlichen Momente, die von einer gemeinsamen menschlichen Verwundbarkeit erfüllt sind, bieten überraschende Erfahrungen von Gottes Gegenwart, ohne dass wir sie anrufen müssen, sondern es sind Gelegenheiten, sie zu empfangen und zu schätzen.

Von Seelsorge zu spiritueller Gesundheit

Traditionelle religiöse Seelsorge aus früheren Jahrhunderten hat sich in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhundert zur Beratung entwickelt, die von Psychologie und den Sozialwissenschaften beeinflusst wurde. Inzwischen aber geht die Tendenz in den letzten beiden Jahrzehnten in die Richtung von ‚*spiritual care*‘. Bei *spiritual care* sehe ich nicht nur eine Verschiebung weg von einer protestantischen oder christlichen Terminologie, z. B. ‚pastoral care‘, also von einer pastoralen Sorge um die Seele, sondern vor allem eine Verschiebung hin zu dem, wofür tatsächlich gesorgt wird, nämlich für die *spirituelle Dimension einer Person als Mitte der menschlichen Existenz*. Die Sorge um die ‚spirituelle Dimension‘ wird Personen anvertraut, die selbst eine spirituelle Mitte haben. So wie sich Krankenschwestern, Ärzten und andere Spezialisten im Gesundheitsteam dem Körper widmen, so sollen sich Menschen um das Spirituelle sorgen. Ich möchte hinzufügen, dass der Schwerpunkt in der modernen Seelsorge im Gesundheitswesen auf dem „menschlichen“ *Spirit* liegt, nicht auf einem „heiligen“ Geist, obwohl eine spirituelle Begleiterin auf Wunsch oder Initiative etwa eines Patienten auch erkunden kann, was im Kontext der Erfahrung des Glaubens oder der Weltansicht des Patienten heilig ist. So bringt uns der Begriff *spiritual care* zum primären Fokus der Sorge, z. B. zu beurteilen, wie es dem „*Spirit*“ eines Menschen nach einem Unfall, einer neuen Diagnose, der Erfahrung eines Funktionsverlustes und nachlassender Gesundheit, der Ankunft eines neuen Babys oder der Konfrontation mit verschiedenen Lebensaufgaben wie dem Altern und/oder der Möglichkeit des Sterbens geht. Der Ausgangspunkt hat sich verschoben, von der religiösen Erfahrung hin zur menschlichen Erfahrung im Hier und Jetzt. Im Krankenhaus ist dieser Ausgangspunkt mit einer gesundheitlichen Krise verbunden, ob sie nun akut oder chronisch ist. Diese Erfahrungen werden oft von emotionalem Leid, existentieller Not und/oder spirituellen Fragen nach Sinn und Ziel begleitet. Der Begriff „spiritual care“ wird heutzutage - im Vergleich zu „Seelsorge“ und „Pastoral Care“ - von einer wachsenden Gruppe von Menschen - Patienten und medizinischem Fachpersonal gleichermaßen - sehr gut angenommen, die keinen bestimmten Glauben praktizieren und sich oft als „spirituell, aber nicht religiös“ betrachten. Eine größere Bevölkerungsgruppe erlebt den Begriff „spiritual care“ umfassender und universeller und damit praktischer und relevanter.

Spirituelle Gesundheit

In den letzten zehn Jahren hat sich in verschiedenen medizinischen Zentren ein weiterer Begriff und Name für die Abteilungen, in denen spirituelle Begleitende arbeiten, herausgebildet, den ich sehr faszinierend finde: ‚*Spiritual Health*‘ – *spirituelle*

Gesundheit. Es scheint, dass sich eine neue Richtung abzeichnet, die nicht nur den *Prozess* und den *Schwerpunkt* der Betreuung betont, sondern auch die *Ziele* und das *Ergebnis* dieser Betreuung. Der Begriff erinnert an andere im Gesundheitswesen gebräuchliche Begriffe: „psychische Gesundheit“ und „Gesundheit der Bevölkerung“. In meiner Rolle als ACPE-zertifizierter Ausbilder bin ich darauf vorbereitet, „Seelsorge“ oder „spiritual care“ zu lehren, aber als Leiter einer Seelsorgeabteilung möchte und muss ich auch über die Ergebnisse unserer Lehre und Praxis nachdenken. Die wichtigste Frage in unserem sich entwickelnden Bereich scheint zu sein: Wie wirkt sich unsere fachkundige Arbeit und unser fürsorglicher Dienst auf die geistige Gesundheit von Einzelpersonen, Familien und ganzen Gemeinschaften oder sogar einer ganzen Bevölkerung aus? Ich sehe diese Frage als die Herausforderung und Aufgabe für die gegenwärtige und die nächsten Generationen von Fachleuten in unserem Bereich. Diese Arbeit hat bereits mit einer zunehmenden Verlagerung hin zur Standardisierung von Kompetenzen in unserem Bereich und der Entwicklung von evidenzbasierten Praktiken begonnen, die zunehmend von der Forschung untermauert werden, was sich auf die weitere Entwicklung der ‚*best practises*‘ und folglich auf den Schwerpunkt und die Methoden der Ausbildung in unserem Beruf auswirken wird.

Weitere Entwicklungen spiritueller Begleitung

Ambulante spirituelle Begleitung

Eine wichtige Entwicklung in der allgemeinen Gesundheitsfürsorge ist die zunehmende Verlagerung von einem traditionellen Modell, das sich auf stationäre Einrichtungen konzentriert, hin zu Modellen, die zunehmend ambulante Einrichtungen in der Gemeinde nutzen, wie Hospize, Rehabilitationszentren und ambulante Kliniken. Wirtschaftliche Anreize zur Verkürzung der Verweildauer in Krankenhäusern tragen wesentlich zu diesem Trend bei, ebenso wie der Wunsch, die beste Pflege am richtigen Ort, d. h. idealerweise in der Nähe zum eigenen Zuhause, anzubieten. Dies wirft für die Seelsorge wichtige Fragen auf. Seelsorge im Krankenhaus wurde eingerichtet, um während langer Krankenhausaufenthalte professionelle Begleitung anzubieten. Inzwischen beträgt aber die durchschnittliche Aufenthaltsdauer zwei bis drei Tage. Was kann dann Seelsorge in diesem verkürzten Zeitfenster erreichen? Welche Art von spiritueller Betreuung bieten wir den Patienten an, wenn sie nicht mehr im Krankenhaus sind, aber immer noch unter chronischen Gesundheitsproblemen leiden, die ihr Leben auf existenzielle Weise beeinträchtigen? Ich denke, unser Berufsstand muss sich besser darauf vorbereiten, sich auf diesen Wandel einzustellen. In den USA sehe ich, dass es immer mehr Stellen für Seelsorgerinnen und Seelsorger in Hospizen und Einrichtungen für betreutes Wohnen gibt, aber Seelsorge und die Ausbildung der CPE-Studierenden findet immer noch auf den Stationen der Krankenhäuser statt. Es gibt jedoch Anzeichen für einen Wandel.

Das Warum und Wie spiritueller Begleitung

Als spirituelle Begleiterinnen und Seelsorger werden wir gut daran tun, über die Wirksamkeit unserer Arbeit nachzudenken und das *Warum* und *Wie* unserer Praxis deutlicher zu formulieren. Ich sehe in diesem Bereich Verbesserungsbedarf. Es reicht nicht mehr aus, wenn Seelsorger und Seelsorgerinnen auf die Frage, was sie tun, traditionelle, allgemeine Antworten geben: „Ich besuche Patienten ... Ich biete einen Dienst der Präsenz ... Ich begleite Menschen ... Ich gebe Zeugnis von ihrem Leiden ... Ich bin ein aktiver Zuhörer ... Ich unterstütze Menschen“. Diese Aussagen sind zwar alle wahr - und wir wissen, was wir damit meinen -, aber wir müssen darauf vorbereitet sein, auf vernünftige Folgefragen sinnvoll zu antworten: „Warum *besuchen* Sie die Patienten?“ „Was bedeutet *Präsenz* und was bewirkt sie?“ „Wie kann diese *Begleitung für* jemandem hilfreich sein?“ „Was macht es für einen Unterschied, wenn jemand *Zeugnis* vom Leiden eines anderen *ablegt*?“ „Worauf *hören* Sie und warum?“ „Wie unterscheidet sich Ihre *Unterstützung* als Seelsorgerin oder Seelsorger von der Unterstützung durch eine Sozialarbeiterin oder einen Sozialarbeiter, eine Krankenschwester oder einen Freund?“

Die meisten Seelsorger und Seelsorgerinnen im US-Gesundheitswesen tragen ihre Besuche in die Krankenakten der Patienten ein. Ein guter Eintrag in die Krankenakte beschreibt nicht nur, was er oder sie getan hat, sondern spiegelt auch die Wirkung oder das Ergebnis wider, z. B. wie die Seelsorgerin auf die spirituellen Bedürfnisse eines Patienten einging, eine bestimmte emotionale Notlage linderte, ihn bei einer Entscheidung unterstützte oder zu bestimmten Versorgungszielen des gesamten medizinischen Teams beitrug. Die Notwendigkeit für unseren Berufsstand, sich besser zu artikulieren, ist nicht unbedingt neu, verdient aber kontinuierliche Bemühungen. Dies ist inzwischen besonders wichtig, wenn es darum geht, die dauerhaften Auswirkungen der eigenen Interventionen nicht nur bei der Unterstützung in einer Krisensituation, sondern auch im Hinblick auf die langfristige spirituelle Gesundheit und das Wohlbefinden der Patienten zu erkennen und zu formulieren. Die Tatsache, dass professionelle Seelsorger, die im Gesundheitswesen tätig sind, ihre Arbeit in der Patientenakte dokumentieren, ist an sich schon eine Weiterentwicklung gegenüber den Tagen, an denen Seelsorger zwar Patienten besuchten, aber keine Aufzeichnungen über ihre Interaktion hinterließen und auch nicht mit anderen Angehörigen der Gesundheitsberufe über ihre Arbeit kommunizierten. Ich denke, dass die Integration der Seelsorge in das Gesundheitsteam Teil einer Tendenz ist, sich mit den größeren Fragen der spirituellen Gesundheit innerhalb der medizinischen Gemeinschaft zu befassen. Sie ist ein Fortschritt, die wissenschaftliche und die spirituelle Dimension der menschlichen Erfahrungen nach Jahrhunderten der Trennung näher zusammenzubringen. Allerdings werden wir in unserer Disziplin gut daran tun, diesen Trend und seine Chance auch mit einer kritischen Haltung zu sehen. Denn es ist nötig, die wirtschaftlichen Kräfte, die das „Business“ des Gesundheitswesens dazu treiben, immer effizienter zu werden, kritisch zu hinterfragen. Die wirtschaftlichen Anforderungen wirken sich vielleicht auch negativ auf die ‚Seele‘ einer Organisation und damit auf die

Menschen aus, die in ihr arbeiten und denen sie dienen. Die Anwesenheit und aktive Beteiligung von Menschen, die spirituelle Begleitung verantworten und die Aufmerksamkeit auf die Gesundheit von Körper, Geist *und* Seele lenken, unterstützen in Einrichtungen des Gesundheitswesens deren Kernauftrag und die Werte dieser Einrichtungen: sie können damit wirtschaftliche Ausrichtungen und deren konkrete strategischen Ziele unterstützen und notfalls auch in Frage stellen.

Zur Praxis spiritueller Begleitung

Zum Abschluss dieses Abschnitts möchte ich kurz auf eine häufig gestellte Frage eingehen: „Was macht man eigentlich als Seelsorger/Seelsorgerin?“ Ich glaube zwar nicht, dass es die *eine* richtige Antwort gibt, aber ich denke, dass wir davon profitieren, eine einfache, solide Antwort auf diese Frage zu haben, um die Gelegenheit zu nutzen, Interessierte aufzuklären. Wir können zeigen, dass wir viel mehr bieten als ein Gebet in Zeiten der Not und eine tröstende Gegenwart wenn jemand im Sterben liegt, obwohl wir das natürlich auch tun. Ich antworte typischerweise, „*dass ich im Kern darauf höre, was Menschen 'in-spiriert' und was sie 'ent-spiriert'*.“ Ich beziehe mich dabei oft auf „Seelsorge“ oder „Soulcare“, der primäre Begriff in meiner deutschen Muttersprache, aber weniger gebräuchlich im Alltagsenglisch. Ich möchte betonen, dass ich mich in erster Linie um die menschlichen „Seele“ kümmere und mich nicht nach dem Glauben oder der religiösen Praxis eines Menschen erkundige. Wenn sich letzteres als relevant und wichtig erweist, vertraue ich darauf, dass eine Patientin es mir mitteilt. Ich erwähne den Begriff der ganzheitlichen Sorge und das Bestreben, für Menschen als „Körper, Psyche und Geist“ da zu sein. Der Großteil des Gesundheitswesens konzentriert sich auf den „Körper“ und seine verschiedenen Teile. Dann aber braucht es Sorge um die Psyche, obwohl die Mittel für psychische Gesundheit oft begrenzt sind. Es bleibt die Frage, wie wir uns speziell um das Spirituelle und damit um Geist und die Seele kümmern und wer die Autorität und Expertise dazu hat.

Wenn ich gefragt werde, wie ich mich um die Seele eines Menschen kümmere, erkläre ich, dass ich genau auf Emotionen achte, die von einem Patienten verbal oder nonverbal ausgedrückt werden, und dass diese Gefühle ein Tor zur Seele sein können, d. h. wenn man sich um Geühle sorgt, kann man das innerste Selbst oder den Kern des Wesens eines anderen Menschen verstehen. Ich bemerke, dass ich als Seelsorger auch sehr auf die Sprache achte, die verwendet wird, wenn Menschen ihren Zustand beschreiben: „*meine Lebensgeister sind niedergeschlagen*“; „*eine Erfahrung war seelisch niederschmetternd*“, „*jemand oder etwas inspiriert mich*“, „*das hat mir geistig gutgetan*“, „*alles ist gut mit meiner Seele*“ und so weiter. Ich kann auch spirituelle Sprache einführen, wenn ich zusammenfasse, was Menschen sagen oder ich auf einer emotionalen Ebene höre. Wenn eine Patientin erzählt, dass sie die Besuche ihrer Enkelkinder genießt, und ich sehe, wie sie bei dem Gedanken, sie bald wiederzusehen, lächelt, kommentiere ich vielleicht hinsichtlich ihres Affekts: „*Ich kann die Freude und Dankbarkeit sehen, die Sie für Ihre Enkelkinder haben. Sie zu sehen tut Ihrer Seele sichtlich gut.*“ Wenn ein Medizinstudent mit Begeisterung davon spricht, etwas von und mit seinem Mentor zu lernen, antworte ich vielleicht: „*Ich freue mich, Ihre*

Begeisterung zu sehen. Ich spüre, dass Ihr Mentor Sie in Ihrem Studium und Ihrer Berufung, Arzt zu werden, inspiriert.“ Wenn eine Krankenschwester eine Patientin überweist, die an diesem Tag nicht sie selbst zu sein scheint oder die traurig ist, nachdem sie schlechte Nachrichten erhalten hat, kann ich mich der Patientin vorstellen, indem ich sage: *„Ich bin Chaplain Frank. Ich bin zu Besuch gekommen, weil Ihre Krankenschwester erwähnt hat, dass Ihre Stimmung heute ein bisschen gedrückt ist.“* In solchen Situationen habe ich das Gefühl, als Übersetzer zu fungieren. Ich greife die Gefühle unserer Patienten auf, um etwas Tieferes als einen bloßen Gefühlszustand zu benennen und zu erforschen, nämlich etwas Existentielles und damit Spirituelles.

Trends und Möglichkeiten der spirituellen Begleitung im Gesundheitssystem

Spirituelle Begleitung als *spiritual care*

Meine Reflexionen über spirituelle Begleitung führen zu *spiritual care*. Meiner Erfahrung nach reagieren Seelsorger und Seelsorgerinnen selbst mit gemischten Gefühlen auf diese Entwicklungen: Einige empfinden ein Gefühl des Verlustes unserer Tradition und Identität mit einer möglichen Verschiebung von „Seelsorge“ („Pastoral Care“) zu „Spiritual Care“, als ob wir der Säkularisierung der Gesellschaft im Allgemeinen und in unserer „Arbeit“ oder unserem „Dienst“ im Besonderen nachgeben würden. Andere scheinen sehnsüchtig auf eine Namensänderung gewartet zu haben, weil sie den Begriff ‚Seelsorge‘ mit Religiosität verbinden und als Hindernis in der Beziehung mit vielen Patienten und Familien erlebt haben. Wieder andere scheinen die Umbenennung in „Spiritual Care“ oder „Spiritual Health“ zu bevorzugen, um verschiedene Glaubensrichtungen besser einbeziehen zu können, weil der Begriff „Seelsorge“ zu sehr mit „christlich“ verbunden wird.

Meiner Meinung beschreiben alle genannten Benennungen, von Seelsorge bis zu spiritueller Gesundheit, Dimensionen unserer Arbeit, die wichtig sind. Sie heben hilfreiche Aspekte unseres Dienstes hervor und zeigen die Verlagerung von einer religiös orientierten oder glaubensbasierten Sorge hin zu einer Konzentration auf die Sorge um das Spirituelle. Zum Beispiel reagierte ich vor kurzem auf die Bitte einer Familie auf der Intensivstation, einem Patienten die „letzte Ölung“ zu geben. Als ich ankam, erklärte mir die Krankenschwester, dass weder der Patient noch die Familie katholisch seien, aber sie wollten, dass etwas getan wird, bevor die lebenserhaltenden Maßnahmen später am Abend eingestellt würden. Eine Freundin der Familie, die bei ihrem Abschied weinend aufgelöst am Krankenbett stand, ging kurz nach meinem Eintreffen weg, obwohl ich versuchte, sie in ihrem Schmerz zu unterstützen. Die unmittelbaren Familienmitglieder waren bereits vorher gegangen, und die Krankenschwester erklärte, dass sie nicht anwesend sein wollten, als ich kam, um zu tun, *„was immer ich tue“*. Dieses *„was auch immer ich tue“* entpuppte sich dieses Mal als ein Gebet und ein Segen, bevor ich eine Weile allein mit dem nicht ansprechbaren Patienten in Stille saß. Es schien sich um einen säkularen, nicht religiös praktizierenden Patienten und

seine Familie zu handeln, die aus unbekanntem Gründen beschlossen, dass sie während des Rituals, um das sie gebeten hatten und wahrscheinlich auch nicht verstanden, nicht anwesend sein wollten. Das Ritual, „den Seelsorger etwas tun zu lassen“, war ihnen dennoch wichtig genug. Es mag für die Familie tröstlich gewesen sein, dass in dieser Situation etwas „Heiliges“ geschehen sollte. Während ich die Gelegenheit vermisste, den trauernden Familienmitgliedern direkt zu dienen und sie möglicherweise zu einem bedeutungsvollen Ritual des Abschlusses am Krankenbett zu versammeln, fühlte ich mich privilegiert, für eine kurze Zeit in den letzten Stunden bei diesem sterbenden Patienten still zu sitzen - im Wesentlichen Präsenz zu bieten - als Vertreter der menschlichen Gemeinschaft, aber auch von etwas, das größer ist als wir selbst.

Ein besorgniserregenderer Trend oder sogar eine Bedrohung für unsere Disziplin ist das anhaltende Misstrauen und die Angst vieler Patienten und Mitarbeitende im Gesundheitssektor, dass es nur um Religion und Bekehrung gehe. Diese Befürchtung ist nicht unberechtigt, da viele religiöse Vertreter, Geistliche und Laienseelsorger bewusst oder unbewusst mit einer versteckten Agenda arbeiten, um Menschen zum „Glauben“ zu bringen. Ich habe viele Gespräche mit angehenden CPE-Studierenden geführt, die anfangs begeistert davon sind, Seelsorger und Seelsorgerinnen zu werden, weil sie ihren Glauben bezeugen wollen. Sie freuen sich, im Krankenhaus über Gott zu sprechen und/oder beabsichtigen, Patienten „zum Herrn“ zu führen. Sie gehen oft enttäuscht weg, wenn ich ihre Erwartungen an die professionelle Seelsorge korrigiere und erkläre, dass wir die eigenen spirituellen Ressourcen oder die nicht-religiöse Haltung der Patienten respektieren und nicht über unseren eigenen Glauben oder Gott sprechen, es sei denn, der Patient lädt uns dazu ein.

Die Bedeutung von spiritueller Begleitung für Patienten, Mitarbeitende und das Krankenhaus

Eine weitere Herausforderung, mit der sich spiritual care in den USA seit mehreren Jahrzehnten auseinandersetzt, ist die Frage, welche Bedeutung spirituelle Begleitung nachweisen kann und damit ihre Existenz gegenüber den Einrichtungen, in denen sie dient, rechtfertigen kann. Denn immerhin übernehmen in den meisten Fällen die Organisationen die Kosten für die Dienste. Als Antwort auf diese verständliche Forderung habe ich in den letzten Jahrzehnten eine dringend notwendige und gute Verschiebung beobachtet, weg vom primären Sammeln quantitativer Daten, die zusammenfassen, was spirituelle Begleiter tun, hin zum Aufzeigen der Wirkung ihrer Arbeit. Denn zunehmend wird ihre Praxis durch Forschung erwiesen. Anstatt bedeutungslose Daten zu sammeln, wie z. B. die Anzahl der Besuche, die die Bürokratie innerhalb der Abteilungen erhöht, ohne den Menschen, denen wir dienen, einen Mehrwert zu bieten, hat sich der Fokus darauf verlagert, die Auswirkungen der Beiträge von Spiritual Care auf die Gesamterfahrung der Patienten zu bewerten.

Ursprünglich war die Erhebung von Daten oft mit „Patientenzufriedenheit“ verbunden. In einem zunehmend wettbewerbsorientierten Umfeld waren die Krankenhausverwaltungen daran interessiert, dass ihre Patienten ihre Behandlung und ihren Aufenthalt im Krankenhaus als eine positive Erfahrung bewerteten, insbesondere im

Hinblick auf die „Wahrscheinlichkeit, das Krankenhaus weiterzuempfehlen“ und/oder in der Zukunft wiederzukommen. Der Ruf des Krankenhauses und damit auch sein finanzieller Erfolg wurden mit den Bewertungen der Patienten verknüpft. Die Patientinnen erhielten nach ihrer Entlassung per Post eine „Umfrage zur Patientenzufriedenheit“ mit der Aufforderung, „Ihre Zufriedenheit mit der spirituellen Betreuung durch die Krankenhausesseelsorge“ auf einer Skala von „sehr schlecht“, „schlecht“, „neutral“, „gut“ bis „sehr gut“ zu bewerten. Jeden Morgen sah ich mir den aktualisierten Bericht an, der über Nacht eingetroffen war. Ich wusste, wann und auf welcher Station ein Patient eine „schlechte“ oder „sehr gute“ Erfahrung mit einem Seelsorger/einer Seelsorgerin oder mit CPE-Studierenden gemacht hatte. Manchmal, aber nicht oft, schrieb ein Patient einen Kommentar, der etwas über seine Dankbarkeit oder seine Enttäuschung aussagte. Ein positiver Kommentar könnte lauten: „Der Chaplain besuchte mich nicht nur vor der Operation, sondern kam auch zurück, um mich während meiner Genesung zu unterstützen.“ Eine negative Erfahrung könnte aus verfehlten Erwartungen resultiert haben: „Ich hatte angedeutet, dass ich mich über einen Besuch des Chaplain freuen würde, aber es kam nie jemand, während ich im Krankenhaus war.“

Die Daten zur Patientenzufriedenheit wurden mit denen anderer Einrichtungen verglichen, so dass ich wusste, wie unsere Abteilung im Vergleich zu Hunderten von anderen Abteilungen im Land abschnitt. Ich traf mich regelmäßig mit dem Krankenhausverwalter, um den Aktionsplan unserer Abteilung und Taktiken zur Verbesserung unserer Ergebnisse zu besprechen, so dass wir uns zum Beispiel vom unteren Ende der Bewertungen zu einem überdurchschnittlichen Ergebnis oder vom Durchschnitt zum Spitzenwert verbessern konnten. Jeder Chaplain kannte die Daten für den eigenen Bereich und wusste, wie die Ergebnisse ausfielen. Es ging um die Aufgabe, Leistungen so zu verbessern, dass sie sich in den Bewertungen der Patienten widerspiegeln würden. Unsere Aufgabe als Team war, Strategien zu entwickeln, um die Erwartungen unserer Patienten immer besser zu erfüllen.

Dieser Prozess war eine gemischte Erfahrung. Einerseits waren wir in unserer Arbeit genötigt, uns spezifische Ziele zu setzen und unseren Fortschritt zu bewerten. Andererseits ließen die ‚Noten‘ viel Spielraum, um eine gute oder schlechte Bewertung in Frage zu stellen. Die bloßen Zahlen bestätigten zum Beispiel nicht die wichtige Arbeit der Begleitung mit den Sterbenden, da diese Patienten aus offensichtlichen Gründen keine Umfragen erhielten. Dieses System schürte außerdem Ängste und Unmut darüber, weil die Bewertungen ziemlich grob waren. Es gab uns zwar etwas Konkretes, mit dem wir arbeiten konnten, aber es brachte uns auch dazu, uns zu fragen, ob wir unsere Arbeit aus den richtigen Gründen tun. Würden wir weiterhin denjenigen dienen, die es am nötigsten haben, oder würden wir der Versuchung folgen, die Jagd nach Zahlen zu unserer obersten Priorität zu machen? Ich denke jedoch, dass diese Betonung datengestützter Ergebnisse eine Realitätsprüfung für Begleitung darstellte, da wir uns eingestehen mussten, dass wir nicht von den Leistungserwartungen ausgeschlossen waren, die auch für Ärzte und Krankenschwestern sowie für Mitarbeitende in der Verpflegung und den Umweltdiensten die Norm waren. Sie erhielten ähnliche

Rückmeldungen und Bewertungen, z. B. für die „Kommunikation mit den Patienten“ oder die „Sauberkeit des Patientenzimmers“. Ein bedeutender Vorteil dieses Prozesses war, dass die Arbeit der spirituellen Begleitenden in den Augen der Verantwortlichen im Gesundheitswesen aufgewertet wurde. Untersuchungen ergaben, dass es eine starke Korrelation zwischen den „erfüllten emotionalen und spirituellen Bedürfnissen“ und der „Gesamtempfehlung des Krankenhauses“ gab. Das mag für eine Seelsorgerin, die sich zu dieser Arbeit berufen fühlt, nicht sehr motivierend sein, aber es half, die Kosten für spirituelle Dienste zu rechtfertigen, die ansonsten nicht erstattungsfähig wären.

Heute sprechen wir nicht mehr so sehr von "Patientenzufriedenheit", sondern eher von "Patientenerfahrung", ein breiterer Begriff, der ein verfeinertes Instrument im Gesundheitswesen widerspiegelt. Ich habe bereits erwähnt, dass unsere Abteilung vor einigen Jahren reorganisiert und in die Abteilung für ‚Patient Experience‘ – Patientenerfahrung - eingegliedert wurde. Dies ist eine Anerkennung des positiven Einflusses der spirituellen Begleitung auf die Gesamterfahrung der Patienten. In ähnlicher Weise spricht man auch in unserer Personalabteilung (Human Resources) von der "Mitarbeitererfahrung". Diese Verbindung zwischen "Patientenerfahrung" und "Mitarbeitererfahrung" hat dazu beigetragen, dass der Wert unserer Dienste auch für die Mitarbeitenden zunehmend anerkannt wird. Die ‚Begleitung von Mitarbeitenden‘ ist zu unserem ‚Wachstumsgeschäft‘ geworden. Da die Seelsorger und Seelsorgerinnen Seite an Seite mit dem Pflege- und anderem medizinischen Personal gearbeitet haben, hatten sie immer ein offenes Ohr für die beruflichen Belastungen und persönlichen Probleme des Personals. Inzwischen sind wir in verschiedene Programme und Initiativen im Krankenhaus eingebunden, um die Mitarbeitenden auch seelisch zu unterstützen oder Hilfen für Teams anzubieten, die besonders stressige Ereignisse in erleben. Infolgedessen haben wir unsere Bemühungen in diesem Bereich ausgeweitet, was von der Krankenhausleitung unterstützt werden, damit eine qualitativ hochwertige Pflege geleistet werden kann.

Die Veränderungen, die sich in der Seelsorge und spiritueller Begleitung im Gesundheitswesen vollzogen haben und weiterhin vollziehen, verdienen weitere Aufmerksamkeit, um den Umfang unserer traditionellen Praxis und unserer professionellen Ausbildungsprogramme zu erweitern und zu verändern. Als Leiter einer Seelsorgeabteilung in einer Einrichtung des Gesundheitswesens bin ich besonders daran interessiert, die Fähigkeit unserer spirituellen Begleiterinnen und Begleiter weiterzuentwickeln und unseren Mitarbeitenden im Krankenhaus ein immer breiteres Spektrum an Unterstützung zu bieten, was wir in den letzten Jahren schon erheblich ausgebaut haben. Als ACPE-zertifizierter Ausbilder bin ich sehr daran interessiert, wie sich die verändernde Landschaft in unserem Bereich auf die Ausbildung unserer CPE-Studenten und damit auf die Ausbildung derer, die zukünftig spirituelle Begleitung anbieten, auswirkt. Bedeutende Veränderungen und Initiativen verschiedener Berufsverbände sind bereits im Gange und werden unsere Ausbildung und Praxis weiter prägen. Als Teil dieser fortlaufenden Entwicklung stelle ich mir vor, dass die Sensibilität für Fragen der Vielfalt und die kontinuierliche Entwicklung von kultureller

Demut und Kompetenz an Bedeutung gewinnen werden, wenn die Disziplin spiritueller Begleitung ihren Umfang erweitert und ihren Schwerpunkt vertieft.

Kapitel 20

Militärseelsorge in den USA:

Entwicklungen – Rollen - Funktionen¹

Joshua T. Morris

USA

Wenn es um die Legitimität der Militärseelsorge geht, ist es für Kritiker fraglich, welche Bedeutung sie in einem modernen - oder gar postmodernen - militärischen System hat, ob es für sie eine rechtliche Grundlage gibt (ob sie verfassungsgemäß ist) und ob sie von der Regierung für ihre eigenen Interessen vereinnahmt wurde (und daher nicht mehr innerhalb der historischen religiösen Verpflichtungen steht). Besonders innerhalb des US-Militärs wird die Befürchtung geäußert, dass konservative christliche Seelsorger missionieren und eine Sonderstellung fordern. Wenn man einen Aufsatz über den interreligiösen Diskurs in der Militärseelsorge schreibt, ist es daher wichtig, diese Spannungen im Auge zu behalten. Aber nur im *intra*-religiösen Dialog (innerhalb der gleichen religiösen Tradition) zu bleiben, schmälert die einzigartige und multivalente Rolle der Militärseelsorge. Der Militärseelsorger² ist tief in interreligiöse, intrareligiöse und multireligiöse Diskurse eingebunden.

In diesem Aufsatz möchte ich die Rolle und Funktion der Militärseelsorge aus einer US-amerikanischen Perspektive untersuchen. Wenn Militärseelsorger nicht bereit sind, sich für die religiösen Freiheiten aller Mitglieder einzusetzen, warum werden sie dann von der Regierung bezahlt? Um es deutlich zu sagen: Es macht wenig Sinn, Militärseelsorger zu haben, wenn sie nur der Aufgabe verpflichtet sind, Menschen ihrer eigenen Glaubensgemeinschaft religiöse Unterstützung zu geben. Und noch deutlicher: Es gibt absolut keine Berechtigung für Seelsorge im Militär, wenn sie nur daran interessiert ist, eine konfessionell hegemoniale Dominanz über Militärseelsorger aus anderen Glaubenstraditionen auszuüben. Es gibt historische Präzedenzfälle für Militärseelsorger, die speziell ihrer jeweiligen Glaubensgruppe zugeordnet waren.

¹ Anmerkung des Autors: Ich bin dem SIPCC-Mitglied im Vorstand und pensionierten niederländischen Militärseelsorger Pfr. Kees Smit dankbar für seine Beiträge zum Abschnitt Dienst als Präsenz. Mehr als alles andere bin ich seinem kollaborativen Geist zu Dank verpflichtet, der mich dazu gebracht hat, über Militärseelsorge in einer globalen, gemeinsamen Perspektive nachzudenken.

² Anmerkung zur Übersetzung: „chaplain“ in der Originalfassung des Aufsatzes wird hier durchgehend mit „Seelsorger“ übersetzt. Nach Auskunft des Autors gibt es nur eine sehr geringe Anzahl weiblicher Seelsorgerinnen beim Militär in den USA, deshalb die durchgehende männliche Sprachform.

Die moderne Militärseelsorge hat jedoch eine überwältigend pluralistische Dynamik und hat sich sowohl in ihrer Rolle als auch in ihrer Funktion weiterentwickelt. Darüber hinaus hat sich die Rolle des US-Militärseelsorgers seit den (offiziellen) Anfängen im Jahr 1775 dahingehend entwickelt, dass der Seelsorger als professionelles und zuverlässiges Mitglied im Militärstab voll einbezogen wird. Die religiöse Unterstützung der eigenen Glaubensgemeinschaft ist nur *eine* Facette der Seelsorge. Es gibt andere vielfältige Aufgaben mit ihren jeweiligen Rollen und Positionen – die auch eine gewisse Zweideutigkeit haben.

Der Schwerpunkt dieses Aufsatzes ist, nicht nur die Geschichte der US-Militärseelsorge zu untersuchen, sondern dabei auch die Rollen und die Möglichkeiten der Funktionen von Seelsorgern in einem interreligiösen Kontext kritisch zu beleuchten. Der Aufsatz hat vier Teile: Zunächst werde ich die mehrdeutige Formulierung „Dienst als Präsenz“ betrachten. Dies ist wesentlich, weil der Ausdruck in seiner Unbestimmtheit eine grundlegende Rolle und Funktion des Militärseelsorgers enthält. Zweitens werde ich einen kurzen geschichtlichen Abriss der US-Militärseelsorge geben und dabei die Funktionen der Seelsorge hervorheben, die sich herausgebildet haben, um für alle Personen an allen „religiösen Orten“ – also für alle religiösen Überzeugungen - präsent zu sein.³ Drittens werde ich darauf eingehen, wie die US-Militärseelsorge, die sich nach dem 11. September 2001 zu einem kraftvollen Multiplikator entwickelt hat, auf die neuen spirituellen Bedürfnisse des Militärs reagiert. Schließlich hat das militärische System selbst einen interreligiösen pluralistischen Aspekt, mit dem sich Seelsorge auseinandersetzen muss. Daher werde ich in diesem letzten Teil untersuchen, wie Seelsorger sich mit modernen rechtlichen Herausforderungen für mehr Pluralismus einzusetzen haben. In all diesen Themen ist das Problem der institutionellen Berechtigung von „Seelsorge“ im Militär und eine theologische Reflexion enthalten. Sie werden jeweils an geeigneter Stelle angesprochen.

„Dienst als Präsenz“

Im Rahmen des autobiografischen Charakters der pastoralen und praktischen Theologie beginne ich diesen Abschnitt mit einigen persönlichen Erfahrungen aus meiner Zeit als Seelsorger der US-Armee. Bevor mein Dienst in der Armee begann, erwähnte der Rekrutierer oft die Bedeutung des „Dienstes als Präsenz“ eines Seelsorgers. Mir wurde gesagt, dass ich dort *sein* würde, wo die Soldaten sind; ich würde *leben*, wie die Soldaten leben; ich würde *leiden*, wie die Soldaten leiden. In meiner eigenen

³ Wenn ich von "religiösem Ort" spreche, denke ich an die Forschung von Kathleen J. Greider, ehemals Mitglied im Vorstand von SIPCC, in der sie unsere Aufmerksamkeit von binären Unterscheidungen wie "religiös" oder "nicht-religiös" auf ein Verständnis lenkt, in dem "*alle Menschen einen bestimmten Standort in Bezug auf Religion einnehmen*". Alle, die Seelsorge tun, müssen sich vor Augen halten, dass "unsere Einstellungen und Erfahrungen in Bezug auf Religion einen Standort, eine Position, darstellen, die unsere praktische Arbeit beeinflusst" (Greider 2019: 11 und 14). Siehe auch den Aufsatz 5 in diesem Band.

theologischen Reflexion war dies ein inkarnatorisches Verständnis des Dienstes. Die dienstliche Verpflichtung gilt allen Soldaten, nicht nur denen, mit denen ich theologisch auf einer Linie bin. In der vagen Formulierung „Dienst als Präsenz“ sind Rollen und Funktionen enthalten, die in der Geschichte der Militärseelsorge gleichgeblieben sind. Eine davon ist *Präsenz*. Personen, die beim Militär dienen, müssen das Militär nicht verlassen, um religiöse Unterstützung zu finden; ein Seelsorger ist in die Einheit eingebettet (oder, theologisch verstanden, mit ihnen „inkarniert“). Dieses Ideal ist der wichtigste Grund *für* den Dienst als Seelsorger: bei denen zu sein, die Dienst tun.

Wenn ich hier die Rolle und Funktion des Seelsorgers mit Dienst als Präsenz beschreibe, beziehe ich mich darauf, dass religiöse Unterstützung zu seinem Dienst gehört. Im Rahmen der Funktion, religiöse Unterstützung anzubieten, kann ein Seelsorger die religiösen Riten und Dienste anbieten, zu denen er als ordniertes oder bevollmächtigter Geistlicher befugt ist, was natürlich auch für Frauen im Amt gilt. Aus christlicher Sicht kann dies bedeuten, Gottesdienste zu halten, zu predigen, zu taufen oder die Eucharistie zu feiern. Der Seelsorger, der in einer „priesterlichen“ Rolle agiert, ist der geweihte Leiter von (und Experte für) religiöse Riten. Diese Autorität wird durch den Einstellungsprozess eines Seelsorgers bestätigt. Ein Seelsorger muss die Kriterien des US-Verteidigungsministeriums erfüllen, um als Seelsorger eingestellt zu werden. Daher sind die Personen, die diese Position einnehmen, bereits „Spezialisten“ in Bezug auf Ausbildung und Training.

Außerhalb einer offiziellen klerikalen („priesterlichen“) Rolle beinhaltet der Dienst als Präsenz oft das Angebot spiritueller Betreuung und Seelsorge. Seelsorgegespräche können Eheprobleme, finanzielle Fragen, ethische und theologische Bedenken über die Tötung von feindlichen Kämpfern, Fragen zu moralischen Verletzungen (*morally injurious questions*)⁴, die sich ergeben, wenn Zivilisten getötet werden, oder sogar alltägliche Aspekte des Lebens betreffen. Die Anwesenheit eines Militärseelsorgers ermöglicht es, bei denen zu sein, die ihren Dienst als Soldaten tun. Dies ist jedoch genauer und kritisch zu betrachten. Für manche ist ein Dienst als Präsenz einfach ein leeres Da-sein. Winnifred Fallers Sullivan, Professorin für Religionswissenschaften an der Indiana University, beschreibt die Multivalenz eines Dienstes als Präsenz wie folgt:

In manchen Zusammenhängen kann Präsenz für manche Menschen für den Moment beruhigend und unkompliziert sein, frei von formalen Lehrinhalten, tröstlich und losgelöst von der Tradition, aber in anderen Fällen und für andere Menschen kann sie spezifisch hoch entwickelte theologische Verständnisse und Rituale hervorrufen (S. 174).

Ich möchte die Zweideutigkeit des Ausdrucks beibehalten, weil er genau beschreibt, was ein Seelsorger *tut*. Ein Seelsorger bewegt sich in einem Grenzbereich. Für einige

⁴ Anm. des Übersetzers: Moralische Verletzung (*moral injury*) „wird als äußerste Not definiert, die ausgelöst wurde durch ‚das Ausführen, Nichtverhindern oder Beobachten von Handlungen, die gegen eigene tief verwurzelte moralische Überzeugungen und Erwartungen verstoßen““ (Bieler, A. 2017. Verletzliches Leben - Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 218).

ist ein Seelsorger unglaublich wichtig und notwendig als Hilfe; für andere ist Seelsorge irrelevant für die Aufgaben des Militärs.

Im *Dictionary of Pastoral Care and Counseling* wird der Dienst der Präsenz wie folgt definiert:

Der Dienst der Präsenz hat sich zu einer Form des Dienens (diakonia) entwickelt, die durch das Leiden an der Seite der Verletzten und Unterdrückten gekennzeichnet ist - ein Sein, nicht ein Tun oder Reden. Die Äußerung oder Feier des Glaubens findet innerhalb des Einzelnen oder der Gemeinschaft statt, die sich für diese Formen entscheiden, aber sie geschehen in Form der *disciplina arcani*, der „verborgenen Disziplin“, ohne ein Programm des äußeren Zeugnisses (Fackre 1990).

Ich finde es sehr positiv, dass eher das *Sein* als das *Tun* betont wird. Das „Tun“, oder das, was ich als sakramentale Unterstützung verstehe, kommt erst nach dem Da-Sein. Bei der Aufgabenbeschreibung eines Militärseelsorgers fällt einem zunächst ein, sich auf Seelsorge, auf Programme, auf Rituale, auf religiöse Zeremonien und andere Arten von geplanten, genau definierten und zielgerichteten Aktivitäten oder Interventionen zu konzentrieren, die eine Art von Spezialisierung und einen Beweis für die Professionalität des Seelsorgers voraussetzen. Aber würde dies alles den Arbeitsalltag eines Militärseelsorgers vollständig widerspiegeln? Wie sollen wir Rechenschaft ablegen für die Zeit, in der ein Seelsorger nichts „tut“, sondern einfach nur einen Kaffee oder ein Bier mit den Soldatinnen und Soldaten trinkt, in der Kaserne oder während einer Übung herumläuft und mit den Anwesenden plaudert? Was ist mit einem Einsatz, bei dem man mit den Soldaten auf Patrouille geht oder neben ihnen auf einem Beobachtungsposten sitzt? Wie ist es, mit den Soldaten zu marschieren oder einfach auf ihre Rückkehr zu warten?

Der niederländische Sozialwissenschaftler, Philosoph und Theologe Andries Baart bietet einen Ansatz, der dieses *Sein* beleuchtet. Baart hat in den Niederlanden danach geforscht, was Seelsorger und Seelsorgerinnen machen, die mit Menschen arbeiten, die unter Armut und sozialer Ausgrenzung leiden, und auf der Grundlage dieser Forschung eine *Theorie der Präsenz* entwickelt (Baart 2001). Seine Theorie kann helfen zu klären, was der Dienst als Präsenz für Militärseelsorge bedeutet und welchen Sinn scheinbar sinnlose Aktivitäten haben können. In dieser Theorie wird „Präsenz“ als ein *Sein für* verstanden, das auf subtile Weise aus einem *Sein-mit* kommt. Dieses *Mit-Sein* gründet in einer mitmenschlichen Verbundenheit, die entsteht, wenn man sich dem anderen in seinem Schicksal und seinen Umständen anschließt. Das ist genau das, was Militärseelsorger tun, wenn sie sich einlassen und sich den Streitkräften anschließen: mit denen sein, die ihren Dienst tun, dorthin gehen, wohin sie gehen, leben, wie sie leben, leiden, was sie leiden, und - in manchen Fällen - sogar fallen, wie die fallen. Dieses *Mit-Sein* ist bedingungslos, das heißt, es hängt letztlich nicht von bürokratischen oder religiösen Regeln ab, die dieses *Da-Sein* rechtfertigen oder fordern (Baart 2001: 751).

Dieses unbedingte *Mit-Sein* konstituiert die Beziehung zwischen denen, die ihren Dienst als Soldaten tun, und dem Seelsorger. Diese Beziehung ist die Seele und prägt

das *Handeln* des Seelsorgers, *in dem sich dieses Mit-Sein in ein Für-Sein verwandelt*. Aus der Perspektive dieser Transformation werden Tun und Lassen (!) des Seelsorgers sinnvoll. Aus den Niederlanden und den niederländischen Streitkräften bekommen wir eine weitere Sicht auf mindestens drei Grundsätze der Theorie der Präsenz.

Die erste ist, *frei zu sein*. Ein Seelsorger ist frei, sich auf das einzelne Mitglied des Militärs als Mitmensch zu konzentrieren, sich von seinem eigenen Amt und seiner eigenen Agenda zu befreien und den Soldaten dort zu begegnen, wo sie sind. Diese Freiheit bedeutet auch Freiheit von den Abläufen der militärischen Organisation, um freien Zugang zu allen Angehörigen zu haben, vom mutigen Gefreiten bis zum höchsten General. Die Bedürfnisse der Gruppe oder der militärischen Organisation oder Operation müssen berücksichtigt werden, aber für den Seelsorger sind sie zweitrangig. Dies ist eine paradoxe Situation, denn um auf diese Weise frei agieren zu können, müssen Seelsorger fest in die militärische Organisation eingebettet sein. Sie gehören zur Einheit, aber als Zivilisten, nicht als Teil der Befehlskette und stehen nicht unter Militärrecht. Sie sind weder in der Lage, militärische Befehle zu erteilen, noch können sie von einem vorgesetzten Offizier kommandiert werden. Niederländische Seelsorger stehen sozusagen mit einem Bein in der militärischen Organisation und mit einem anderen in der zivilen Gesellschaft, zu der auch die sie unterstützende (religiöse) Institution gehört.

Freiheit bedeutet nicht nur Freiheit von den internen Regeln, Vorschriften und Verfahren des Militärs, sondern auch von den Zwängen der sie unterstützenden Institutionen. Einerseits repräsentieren Seelsorger ihre (religiöse) Tradition und ihre Institutionen. Andererseits üben sie ihr (religiöses) Amt in einem nicht- oder multireligiösen Kontext aus. Das erfordert, dass sie auch frei sind von den internen Regeln und Vorschriften ihrer Glaubensgemeinschaft und sogar von ihren eigenen persönlichen Überzeugungen und Glaubensvorstellungen.

Offenheit ist für diese „präsenste“ Freiheit von größter Bedeutung. Ein Seelsorger kann und muss offen (frei) und empfänglich sein für das, was für den anderen bedeutsam ist. Und ein Seelsorger muss in der Lage sein, mit einer offenen Agenda zu arbeiten, frei von internem und externem Druck und aufmerksam für das, was gerade möglich wird. Ein Militärseelsorger überschreitet ständig die *Grenzen* zwischen Planung und Wirklichkeit, die Grenzen von Status und Rang, von Individuum und Gruppe oder Organisation und von Kultur und Religion, um *für* alle Mitglieder präsent zu sein.

Das zweite Grundsatz ist *Beziehung*. Der Wendepunkt in der Praxis eines Seelsorgers beginnt dann, wenn er sich dem anderen zuwendet und Verbindungen herstellt, seine Solidarität zeigt, sich tatsächlich auf das Leben des anderen einlässt und sich für das Wohlergehen des anderen einsetzt. Diese Beziehung hat einen Wert an sich und leitet ihren Sinn nicht von etwas anderem ab, das aus dieser Beziehung erwachsen könnte. Aber diese Beziehung kann nur entstehen, wenn der andere sie zulässt. Der Seelsorger ist als *Gast* im Leben des anderen präsent. Seelsorge ist in Beziehung verwurzelt. Sie

entsteht im Rahmen der Beziehung, die durch Loyalität, Treue und Verletzlichkeit gekennzeichnet ist. So sind all die Zeiten, die mit den Militärangehörigen verbracht werden - der gemeinsame Kaffee, das Plaudern, die Teilnahme an einer Patrouille oder einem Marsch und all die anderen „oberflächlichen“ Aktivitäten - Fäden des Gewebes der spirituellen Betreuung und gehören zum Kerngeschäft des Seelsorgers. In all diesen Aktivitäten und Begegnungen wächst Seelsorge. Wenn ein Seelsorger im gemeinsamen Leben der Einheit abwesend ist und nur dann auftaucht, wenn es ein Problem gibt, wird er ein Außenseiter bleiben und als solcher behandelt werden. In einem „präsenten“ Ansatz ist die Seelsorge daher nicht problemorientiert, sondern personenorientiert, unabhängig von Dienstgrad oder Rolle.

Der dritte Grundsatz ist der *Wechsel der Perspektive*. In einem stark säkularen, multikulturellen und multireligiösen Kontext wie den Niederlanden kann die Perspektive des Seelsorgers nicht die einzige oder exklusive sein, zumal es nur einen Seelsorger in jeweils einer Militäreinheit gibt. Für einen Seelsorger *sollte* die Perspektive der anderen *leitend sein* - was sie als den Sinn oder die Bedeutung des Lebens sehen, was für sie logisch und stimmig ist. Seelsorge in diesem multireligiösen und multikulturellen Kontext erfordert die Bereitschaft, Grenzen zu überschreiten und von der eigenen religiösen Perspektive zur Perspektive des anderen zu wechseln. Nicht, um die eigenen Überzeugungen aufzugeben oder zu verleugnen, sondern um fähig zu sein, für die Perspektive anderer offen zu werden und mit ihnen in ihrem Territorium zu verweilen, bedingungslos und in gegenseitigem Respekt. Dieser gegenseitige Respekt setzt voraus, dass der Seelsorger immer noch persönliche Überzeugungen und Glaubensvorstellungen hat und an seinem Glauben und seinen Werten festhält, auch wenn er sein sicheres und bequemes Heimatterritorium verlässt, um mit dem anderen in dessen Welt zu wohnen, zu sein und zu leben und dessen Schicksal zu teilen, wie unbequem es auch sein mag. In diesem Perspektivwechsel respektiert und anerkennt der Seelsorger grundsätzlich und in vollem Umfang die Menschenwürde des anderen.

Aus christlich-theologischer Sicht würde ich sagen, dass eine „Theorie der Präsenz“ die Werte des Reiches Gottes wiedergibt, wie sie im Leben und in den Lehren Jesu sichtbar werden, von seiner Geburt (Inkarnation) bis zu seinem Leiden; in seinem Überschreiten der Grenze zwischen Tod und Auferstehung; und wenn er vom Propheten Jesaja als „Immanuel“ und „Knecht des Herrn“ vorgestellt wird. So macht die Theorie der Präsenz, die sich in vielen Formen der Seelsorge widerspiegelt, sichtbar, was nicht immer geachtet wird. Ein „präsentischer“ Ansatz macht diejenigen als besonders und wertvoll sichtbar, die oft nicht gesehen und leicht ausgegrenzt werden. In ähnlicher Weise bietet sie auch eine alternative Sicht auf die tägliche Praxis eines Seelsorgers, eine Sicht, die dem manchmal vagen und zweideutigen Ausdruck „Dienst als Präsenz“ mehr Farbe und Textur verleiht.

Die Geschichte der Militärseelsorge in den USA: Anfänge des Dienstes der Präsenz

Je nachdem, wen man fragt, gibt es unterschiedliche Antworten auf die Frage, wann die Militärseelsorge in den USA entstanden ist. In dieser Diskussion geht es auch um die Suche nach Glaubwürdigkeit. Mit anderen Worten, ein historischer Präzedenzfall verleiht ein Gefühl der Legitimität und des *rechtmäßigen Ortes* innerhalb eines militärischen Kontextes. Wenn wir unsere Suche ausweiten, können wir sogar antike Beweise für Religion in kriegerischen Kämpfen finden. Die hebräischen Schriften berichten, wie Priester sich den Truppen im Kampf anschlossen. Ein solches Beispiel findet sich in Deuteronomium 20:2-4, wo es heißt:

Wenn ihr nun auszieht zum Kampf, so soll der Priester herzutreten und mit dem Volk reden und zu ihnen sprechen: Israel, höre zu! Ihr zieht heute in den Kampf gegen eure Feinde. Euer Herz verzage nicht, fürchtet euch nicht und erschreckt nicht und lasst euch nicht grauen vor ihnen; denn der HERR, euer Gott, geht mit euch, dass er für euch streite mit euren Feinden, um euch zu helfen. (Lutherbibel 2017)

Viele Historiker bringen Militärseelsorge jedoch mit dem römischen Militär in Verbindung, da römische Priester in ritueller Vorbereitung auf die Schlacht Tiere opfereten. Es gibt jedoch auch Kritik an dieser historischen Betrachtung. Es ist schwierig, einen Seelsorger, der einer Einheit zugeteilt ist, mit einem römischen Priester zu vergleichen, der die Aufgabe hatte, staatskultische Rituale durchzuführen. Außerdem wird der Begriff „*Kaplan*“ (*chaplain*) erstmals um 800 n. Chr. verwendet. Für die römische Kaiserzeit von 27 v. Chr. bis 500 n. Chr. muss man daher das Verständnis von *Kaplan* erweitern und sich mehr auf Präsenz und Funktionen konzentrieren. Ja, Spiritualität war ein wichtiger Aspekt der militärischen Struktur, aber Aufzeichnungen über den Dienst eines Priesters an der Seite der römischen Truppen sind „spärlich und bestenfalls sporadisch“ (Mathisen 2004: 39). Anstelle eines Priesters hatten römische Generäle - die den Staatskult repräsentierten - die Aufsicht über die rituellen Aspekte des Militärs.

Wenn man sich bei der historischen Analyse auf den Begriff des *Kaplans* konzentriert, dann ist man besser in der Lage, die historische Frage zu beantworten. Die Legende erzählt, dass Martin von Tours, ein römischer Soldat, auf einen Bettler stieß, der in der Kälte zitterte. Von Mitleid ergriffen teilte Martin seinen Mantel in zwei Hälften und gab ihn dem Bettler. Später am Abend hatte Martin eine Vision von Jesus Christus, der den Mantel trug, was ihn dazu veranlasste, zum Christentum zu konvertieren und sein Leben der Kirche zu widmen. Sein Mantel, der nun als heilige Reliquie galt, wurde in die Schlacht getragen. Auf Lateinisch ist der Mantel eine „*cappa*“, und der Schrein, in dem er reiste, war ein „*cappellanus*“. Später wurden die Geistlichen, die in militärischen Funktionen dienten, „*capellini*“ genannt, woher das englische Wort *chaplain* kommt. Neben dieser etymologischen Verbindung zum Wort *chaplain* lassen sich im vierten Jahrhundert zwei vorläufige Funktionen von Kaplänen nachweisen. Nach Doris Bergen (2004: 6) waren dies die Absolution von Sünden und eine

„wiederholbare Buße, [die] es für die Soldaten notwendig machte, ihre Sünden vor jeder Schlacht zu beichten.“ Ein Kaplan war also bei den römischen Truppen anwesend.

Kehren wir zu den Vereinigten Staaten zurück und betrachten wir die frühe Entwicklung der Militärseelsorge. Der Dienst als Präsenz eines *chaplain* an der Seite der Soldaten lässt sich in den frühen kolonialen Vereinigten Staaten finden. Kapläne waren an der Seite ihrer Nachbarn, kämpften zusammen mit ihnen und boten gleichzeitig geistliche Begleitung und Unterstützung an. Lokale Milizen nahmen sie mit in die Schlacht. Der Geistliche war jedoch mehr als nur ein weiterer Soldat. Er wurde in der Gemeinde als Autoritätsperson und Militärstrategie hochgeschätzt. In einigen Regimentern fanden nur wenige militärische Operationen statt, ohne dass ein Geistlicher als Ratgeber, Strategie und Motivator hinzugezogen wurde. Diese außergewöhnliche Rolle wird am besten durch Reverend Samuel Stone aus Hartford, Connecticut, veranschaulicht. Als Stones Einheit in einer taktischen Sackgasse steckte und nicht wusste, wie sie vorgehen sollte, wurde Stone um Rat gebeten. Erst nachdem er Zeit in Einsamkeit und im Gebet verbracht hatte, lieferte er seine strategische Analyse.

Ungefähr zur gleichen Zeit, zwischen 1689 und 1763, gab es Anzeichen einer modernen Militärseelsorge. Ein Kaplan hatte die Rolle und Funktion, religiöse Dienste zu leisten. Er hielt Gebetsgottesdienste ab und besuchte die Kranken und Verwundeten. Der Kaplan war auf dem Schlachtfeld präsent und lebte ähnlich wie die Soldaten. Eine wichtige Entwicklung fand am 29. Juli 1775 statt, als General George Washington beim US-Kontinentalkongress dafür eintrat, Kapläne mit der gleichen Summe von zwanzig Dollar zu entlohnen, die auch Richter erhielten. Ein Gehalt verlieh der Rolle des Kaplans Legitimität, und so gilt der 29. Juli 1775 als das Geburtsdatum der Seelsorge in der US-Armee. Fast ein Jahr später ordnete General Washington an, dass jedes Regiment seinen eigenen Seelsorger beschäftigen sollte. In dieser Zeit kamen zusätzliche Aufgaben dazu. Um die Kapläne zu beschäftigen, hatten sie neben den traditionellen Aufgaben als Geistliche auch die des Schulmeisters und des Bibliothekars zu übernehmen - einige boten den Soldaten sogar Rechtsberatung an. Thematisch ist dies wichtig, denn da es keine zentrale bürokratische Verwaltung gab, die für die Kapläne verantwortlich war, führte ihre undefinierte Rolle dazu, dass Kapläne ihre Zeit mit anderen Aufgaben ausfüllten.

Ein Meilenstein aus dem späten neunzehnten Jahrhundert war die Ausweitung der religiösen Vorschriften und Vorgaben für den Dienst. Vor der Anordnung von Präsident Abraham Lincoln im Jahr 1861 durften nur Christen (per Militärbefehl) als Kapläne und Seelsorger dienen, da man davon ausging, dass „das gesamte US-Militärpersonal (und in der Tat alle US-Bürger) Christen wären, die den Trost ihres Glaubens in kriegerischen Zusammenhängen brauchen“ (Waggoner 2014: 705). Der *Board of Delegates of American Israelites* drängte Präsident Lincoln, Vorkehrungen auch für jüdische Diensttuende zu treffen. Lincoln tat dies, indem er die Bezeichnung für die Qualifikationen von „einer christlichen Konfession“ auf „eine religiöse Konfession“ erweiterte (Bergen 2004: 13). Ab 1861 bekleideten nun Geistliche mit protestantischem, katholischem und jüdischem Hintergrund das Amt des Seelsorgers und

erweiterten den Diskurs über eine christliche Perspektive hinaus. Das Militär hatte begonnen, die Möglichkeiten eines interreligiösen Diskurses wahrzunehmen. Ein weiterer bemerkenswerter Meilenstein vor dem 20. Jahrhundert ist, dass die Vereinigten Staaten 1882 die Genfer Konvention unterzeichneten, die Geistliche offiziell als Nichtkombattanten bezeichnete. Aus Gründen der Kürze und um meinem Anliegen treu zu bleiben, werde ich zum Großen Krieg übergehen.

Mit dem Beginn des Ersten Weltkriegs hatte die Militärseelsorge der Vereinigten Staaten weiterhin eine Rolle mit „priesterlicher“ Verantwortung. So wurde der Geist des Dienstes als Präsenz aufrechterhalten. Seelsorger waren oft an den Erste-Hilfe-Stationen zu sehen, wo sie sich um die Kranken, Sterbenden und Verstorbenen kümmerten. Der Seelsorger begleitete die Einheit, wohin sie auch ging. Während des Ersten Weltkriegs wurde die Seelsorge als Institution professioneller und Seelsorger wurden der Kontrolle der höheren Ränge unterstellt. Dies steht im Gegensatz zum neunzehnten Jahrhundert, in dem der Kaplan frei agieren konnte - ohne eine Befehlskette, sei es von Seiten des Militärs oder der Kirche. Damals verstand keine der beiden Seiten vollständig, was die Aufgaben des Kaplans beinhalteten.

Um diese unklare Beziehung der Kommandostruktur zu überwinden, war es ein logischer Schritt für die Armee, eine Schule einzurichten, um Seelsorger als anerkannte Fachleute auszubilden und zu zertifizieren. So wurde Seelsorge 1920 als ein organisierter Zweig mit einem Vorgesetzten der Seelsorger eingerichtet. Die Bedeutung dieses Ereignisses kann nicht hoch genug eingeschätzt werden, da sie für die gegenwärtige Diskussion wichtig ist. Historische Aufzeichnungen zeigen, dass kurz nach der Einrichtung des Bereichs der Seelsorge 1923 der Vorsitzende auf gesetzliche Anerkennung drängte. Der erste *Chief of Chaplains*, John Thomas Axton, erließ die *Army Regulation 60-5*, die besagte, dass *Chaplains* nicht mit Aufgaben außerhalb ihres Berufs als religiöse Angestellte betraut werden durften. *Chaplains* waren nun per Verordnung vor den erwähnten Zusatzaufgaben geschützt und konnten sich stattdessen auf religiöse Betreuung konzentrieren. 1926 sorgte Axton dafür, dass die Seelsorger Rangabzeichen auf ihren Uniformen tragen mussten.⁵

Die Debatte um den Rang ist nicht unbedeutend. Beim Militär zu sein, bedeutet, sich in einem Umfeld zu bewegen, das von Rang und Hierarchie geprägt ist. Der Theologe Ed Waggoner spricht die Uniformen an. Die Uniform macht den Geistlichen nicht als zivil kenntlich, sondern in erster Linie als militärischen Offizier und in zweiter Linie als Seelsorger. Waggoner (2019: 713) behauptet, dass die Uniform als Symbol einen „Wandel signalisiert, dass er nicht der zivile Helfer ist, sondern ein Militär, der auswählt, beauftragt, bewertet, befiehlt und über Beförderungen entscheidet“. Was wird also durch das Tragen einer Militäruniform deutlich? Auf einer gewissen

⁵ Der Vorstoß von Chaplain Axton für die gesetzliche Festlegung des Ranges wurde auch kritisiert. Um nur ein, wenn auch prominentes, Beispiel zu nennen: US-General John Pershing, Kommandeur der *American Expeditionary Forces* im Ersten Weltkrieg, argumentierte: "Die Arbeit der Seelsorger würde erleichtert, wenn sie keinen militärischen Rang bekämen... Viele unserer wichtigsten Seelsorger glauben, dass ihre Beziehungen enger wären, wenn sie keine militärischen Titel hätten und keine Abzeichen tragen würden." (Stover 1977: 205)

Ebene sagt die Uniform: Unterstützung militärischer Aktivitäten. Waggoner stimmt dem zu und bemerkt die dialektische Rolle der Uniform als „Zeichen“. Das Militär „zertifiziert“ einen Seelsorger als ihren Repräsentanten, und „Seelsorger stimmen damit also zu, sich an die Normen des Militärs, die Rollenerwartungen und die Gestaltung ihrer vorgegebenen Fähigkeiten zu halten“ (Waggoner 2019: 713). Dieser kurze Exkurs ist wichtig, denn sie führt zu der kritisch-theologischen Frage: Wofür steht der Seelsorger? Wo ist seine Loyalität? Verhindert die Uniform die Fähigkeit des Seelsorgers, prophetisch zu sprechen? Trägt die Uniform dazu bei, dass der Seelsorger militärischer Macht dient?⁶ Dies sind keine einfachen Fragen und es gibt keine einfachen Antworten, aber da einige dieser Themen im nächsten Abschnitt diskutiert werden, werde ich es vorerst dabei belassen.

Der „Dienst der Präsenz“ war auch während des Zweiten Weltkriegs eine treffende Beschreibung für die Seelsorge. Mehr als 8.000 Seelsorger standen den Soldaten auf allen Kriegsschauplätzen zur Seite. Diese Präsenz hatte jedoch ihren Preis, denn die Seelsorge hatte „den dritthöchsten Prozentsatz an Opfern hinter der Infanterie und dem Air Corps“ (US Army Chaplain Center and School 1998: 32). An dieser Stelle möchte ich den historischen Blick auf die Seelsorge unterbrechen, da die Kriege der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts und die nach 9/11 einen Übergang darstellen. Aus Seelsorgern, die nahezu ausschließlich die Rolle hatten, seelsorglich und ohne taktische Verantwortung zu arbeiten, kamen jetzt andere Aufgaben hinzu: Seelsorger sollten nun die Fähigkeit haben, einen Kommandeur als religiöser Stabsoffizier zu beraten, wie sich Religion auf ein Einsatzgebiet (AO) auswirken könnte. Diese Entwicklungen rücken auch den interreligiösen Diskurs stärker in den Vordergrund der Diskussion. Gibt es Potenziale, Frieden zu stiften? Vielleicht auf der Mikroebene: Gibt es Möglichkeiten, gute Beziehungen herzustellen?

Taktische Beratung und der „militärisch-spirituelle Komplex“⁷

Es ist wichtig, über die Rolle des Seelsorgers und die Methoden, die Seelsorger anwenden, nachzudenken, wenn man sieht, wie sich das Paradigma im amerikanischen Militär von einem rein seelsorglichen Modell zu einem Modell wandelt, darüber Auskunft zu geben, wie Religion die Kämpfe auf dem Schlachtfeld beeinflusst. Zu dieser Entwicklung gehört die Fähigkeit eines Seelsorgers, sowohl eine religiöse Persönlichkeit als auch ein kompetenter militärischer Stabsoffizier zu sein. Die Rolle des kompetenten Stabsoffiziers steht in direktem Gegensatz zu dem, was Seelsorge früher war. Wie das Offizierskorps den Seelsorger wahrnimmt, führt immer wieder zum Thema

⁶ Der christliche Ethiker und Militärseelsorger Adam Tietje (2019) plädiert dafür, dass Seelsorger zu den Verpflichtungen aus der Zeit des Ersten Weltkriegs zurückkehren sollten, keinen Rang zu tragen. Die Loyalität eines Seelsorgers zwischen Kirche *und* Staat hat die unbeabsichtigte Folge, dass er möglicherweise seine Verpflichtungen gegenüber einer der beiden Seiten verschleiert und somit keiner von beiden wirklich dient.

⁷ Diese hilfreiche Formulierung ist der Titel eines Kapitels in Ronit Y. Stahl (2017).

der Legitimität der Seelsorge zurück – oder: was macht der Seelsorger mit dem Rest seiner Zeit außer am Sonntagmorgen? Ein kompetenter Stabsoffizier hingegen ist in der Lage zu entschlüsseln, wie sich Religion auf die Mission eines Kommandeurs auswirkt, und ist dann in der Lage, den Kommandeur über bessere Handlungsmöglichkeiten zu informieren. Einiges davon ist eine neu verpackte Frage der Legitimität. Seelsorger wollten einen Platz im System haben und über die Rolle als taktische Berater entwickelten sich ihre Aufgaben zu einer funktional-taktischen Rolle in militärischen Operationen.

Dies soll die seelsorgliche Rolle des Seelsorgers nicht schmälern, da dies die grundlegende Fähigkeit oder Kompetenz des Seelsorgeberufs ist. Ohne Methoden oder Funktionen der Seelsorge ist der Seelsorger nur ein weiterer Offizier. Der Seelsorger ist innerhalb der *U.S. Army Chaplaincy* verpflichtet, religiöse Dienste für das zugewiesene militärische Personal anzubieten. In dieser einfachen Beschreibung ist der Dienst als Präsenz enthalten. Der Seelsorger führt entweder die religiösen Dienste selbst durch (z. B. die Riten) oder er findet eine Person, die das kann. Damit wird sichergestellt, dass jeder Soldat die Möglichkeit bekommt, die eigene Religion so auszuüben, wie er es für richtig hält. Dieses Recht wird durch die *Free Exercise Clause* des ersten Zusatzartikels zur Verfassung der Vereinigten Staaten geschützt: „Der Kongress darf kein Gesetz erlassen, das die Einrichtung einer Religion betrifft oder die freie Ausübung derselben verbietet.“

Doch im Umfeld des globalen Krieges gegen den Terrorismus nach 9/11 haben sich die Methoden der Seelsorge weiterentwickelt. Ein Seelsorger hat offiziell die Aufgabe, zu „versorgen“ und zu „beraten“.⁸ „Versorgen“ und „Beraten“ sind die beiden Fähigkeiten, die das *U.S. Army Chaplain Corps* erfordert. Dies wird durch „die Sorge um die Lebenden“, „die Versorgung der Verwundeten“ und „die Ehrung der Toten“ gewährleistet, die Seelsorger durchführen und anbieten. Die Rolle des Seelsorgers hat sich jedoch zu einer Funktion von Beratung in religiösen Angelegenheiten weiterentwickelt, und hier wird eine genaue Kenntnis der interreligiösen Bräuche, Lehren, Werte, Geschichte und kulturellen Implikationen zu einem entscheidenden Faktor, wenn es darum geht, Frieden zu schaffen.

Vor allem in den Kriegen im Irak und in Afghanistan (mit Präzedenzfällen auf dem Balkan) hat das Militär entdeckt, was viele religiöse Führer und Religionswissenschaftler bereits wussten - diese Kriege haben religiöse Obertöne. Sie sind nicht nur religiös, sondern diese Kriege sind auch asymmetrisch. Im Gegensatz zu einem symmetrischen Krieg, einem traditionellen Konflikt zwischen Staaten mit ungefähr gleicher Stärke an Personen und gleichen Kapazitäten an Waffen, wird ein asymmetrischer Krieg unkonventionell geführt, ohne traditionelle nationalstaatliche Unterstützung, und er wird auf verschiedenen Ebenen geführt, was der kanadische Militärseelsorger Steve Moore (2013:5-6) hilfreich als „innerstaatliche“ Kriegsführung bezeichnet. Der Islamische Staat im Irak und in Syrien (ISIS, ISIL oder IS) war in der Lage, außerhalb des Nahen Ostens Menschen zu rekrutieren, weil er kein

⁸ Dies ist unter anderem in ATP 1-05.01 (US Department of the Army 2014) dargelegt.

begrenzter Staat war (obwohl er versuchte, ein islamisches Kalifat im Nahen Osten zu errichten). Einzelpersonen können ISIS die Treue schwören, ohne sich im Irak oder Syrien aufzuhalten. Das bedeutet, dass ISIS die Verantwortung für Terroranschläge auf der ganzen Welt übernehmen kann, auch wenn diese nicht im Nahen Osten stattfinden. Dies ist mit asymmetrischer Kriegsführung gemeint.

Da die gegenwärtigen globalen Konflikte fast ausschließlich asymmetrisch sind und religiöse Obertöne haben, begann das Militär, von den Seelsorgern zu verlangen, Methoden zu entwickeln, die die Kommandeure auf der taktischen Ebene einsetzen können, um die Kampfhandlungen zu beeinflussen. Gerade auf der taktischen Ebene sind die Seelsorger auf Bataillonsebene mit diesen „Religionskriegen“ direkt konfrontiert. Beratung, als eine Funktion von Seelsorgern, kann intern oder extern durchgeführt werden. Auf der internen Ebene erfordert die Beratung, dass ein Seelsorger versteht, wie Religion, Moral und Ethik die Operationen beeinflussen können. Auf der externen Ebene geht es bei der Beratung darum, wie sich ein Aspekt außerhalb des Einflussbereichs des Kommandeurs auf die Mission dieser Einheit auswirken könnte.

All dies wird nicht ohne Kritik und Vorsicht hingenommen, insbesondere in einem Buch, das sich mit dem interreligiösen Diskurs beschäftigt, Frieden als endzeitliche Hoffnung zu beschreiben. Was bedeutet es also, dass Seelsorge nun ein integrierter Teil in militärischen Operationen des gesamten Spektrums ist? Waggoner (2019) gibt sich in seiner Textkritik von Pentagon-Dokumenten große Mühe zu zeigen, wie Seelsorger als nationales Sicherheitsinteresse operationalisiert wurden. Dies sollte für Seelsorger besorgniserregend sein. Seelsorger helfen nun „dem Militär, das Ergebnis von Operationen zu kontrollieren“ (2019: 707). Wie also sollen Seelsorgerinnen und Seelsorger beraten? Setzen sie sich für interreligiöse Ideale, wie z.B. den Frieden, ein? Oder unterstützen sie die Ausweitung der hegemonialen Macht der Vereinigten Staaten? Eine Untersuchung von externer und interner Beratung ist also angesagt.

Externe Beratung

Externe Beratung untersucht, wie dort, wo das Militär kämpft, Religion und soziale Schicht beschaffen sind. Seelsorger werden also gebeten, eine religiöse Gebietsanalyse eines bestimmten Einsatzgebiets zu erarbeiten. Die Analyse untersucht eine Region und erstellt einen „Bericht“ zu den Gebieten, in dem die Einflüsse der Religion deutlich sind. Bei ihrer Aufgabe, Fürsorge zu leisten und „etwas von der Bedeutung und Realität der Perspektiven des Glaubens zu begreifen, sind Seelsorger eher in der Lage zu erkennen, wie das Glaubenssystem der Menschen an der Basis ihre Reaktion auf bestimmte Missionen, Initiativen, Aktionspläne, Truppenbewegungen usw. färben kann.“ (Moore 2013: 106). Das kann etwas so Vernünftiges sein deutlich zu machen, dass ein Militärkonvoi es vermeidet, vor einer Moschee zu patrouillieren, oder während des Ramadans kein Wasser vor Muslimen zu trinken.

Frühe Formen einer Gebietsanalyse fanden während des Einsatzes des US-Militärs in Bosnien statt. Die katastrophalen Ereignisse in Bosnien waren das Ergebnis eines

politischen und religiösen Umbruchs. Dieser Konflikt war jedoch mehr als der Kampf christlicher gegen muslimische Gruppen. Die Seelsorgerin Jane Horton zum Beispiel führte Untersuchungen durch und fand ein Verständnis für die Region. Sie wies ihren Kommandanten darauf hin, dass Religion als Propagandawerkzeug für die Sache des serbischen Slobodan Milosevic eingesetzt wurde. Durch ihre Analyse verstand Horton, dass „Milosevic und seine Anhänger nie religiöse Menschen gewesen waren“, und sie „zeigte, dass religiöse Fragen zu einem Mittel für Propaganda wurden, um nationalistische und fromme Begeisterung im Volk anzustacheln, das fast 70 Jahre lang unter kommunistischer Herrschaft größtenteils irreligiös gewesen war“ (Lawson 2006: 124).

Die Militärseelsorgerin Horton ist ein Beispiel dafür, dass sie als professionelle religiöse Beraterin fungierte, die die Aufgabe hatte, zu verstehen, wie sich Religion auf Militäreinsätze auswirkt. Diese Art von Beratung und die Rolle und Funktion der Militärseelsorge bei Einsätzen nach dem 11. September 2001 sind kritisch zu sehen. Was ist der Unterschied zwischen der Beratung des Kommandeurs in religiösen Fragen und der Weitergabe von Informationen über Angriffsziele? Gefährden Militärseelsorger ihren Status als Nichtkombattanten gemäß der Genfer Konvention, wenn sie solchen Rat zu Fragen der Religion erteilen? Nicht jeder Seelsorger ist qualifiziert, die historischen Nuancen zu beurteilen und genau zu analysieren, was Religion in einem bestimmten Gebiet bedeutet. Taktische Beratung ist unendlich viel anspruchsvoller als die Auflistung von Statistiken über religiöse Präferenzen. Die Herausforderung besteht darin zu lernen, wie ein Kommandeur zu denken und Konzepte zu erstellen, wie Religion und das Benützen von Religion durch die lokale Bevölkerung sich auf militärische Einsätze auswirken könnten. Das aber ist eine praktisch-theologische Aufgabe, an der nicht jeder Militärseelsorger interessiert ist.

Ein weiteres Problem in diesem Zusammenhang ist die Frage: Was passiert, wenn ein Seelsorger an Treffen mit lokalen religiösen Führern teilnehmen muss. Sich mit religiösen Führern einzulassen, ist genau das, wonach es klingt: „dem Militär zu helfen, die Wahrnehmungen von Schlüsselpersonen zu hören, die Einfluss ausüben und Entscheidungen treffen, die ihre Gemeinden oder Länder betreffen“ (Waggoner 2019: 109). Diese Engagements sind eine Gelegenheit, Beziehungen aufzubauen und im Idealfall auf Frieden hinzuarbeiten. Es stellt sich jedoch die Frage, was mit den Informationen geschieht, die bei diesen Begegnungen gewonnen werden. Handelt es sich um verwertbare Informationen, die für Operationen genutzt werden können? Wenn ja, ist der Seelsorger nach dem humanitären Völkerrecht innerhalb der Genfer Konvention haftbar, wenn er den Status eines Nichtkombattanten gefährdet? Die *Absicht* ist, dass Seelsorger Informationen sammeln und nicht nachrichtendienstliche Informationen. Aber die Frage stellt sich, wenn die Informationen eines Seelsorgers doch als nachrichtendienstliche Informationen verwendet werden. Ein Seelsorger wird „als jemand gesehen, der das Potenzial hat, einheimische religiöse Führer über ihre gemeinsame Basis als spirituelle Führer von Glaubensgemeinschaften zu *beeinflussen* - eine Fähigkeit, die anderen fehlt“ (Moore 2013: 243). Wenn ein Seelsorger nicht selbstreflexiv ist und sich dessen bewusst ist, wie er benutzt wird, könnte die Rolle

des Seelsorgers gefährdet sein. Ich hoffe, es ist klar, dass dies keine einfachen Fragen mit einfachen Antworten sind. Nun aber soll kurz interne Beratung besprochen werden.

Interne Beratung

Die wesentliche Aufgabe der internen Beratung besteht darin, einen Kommandeur darüber zu informieren, wie sein Personal durch einen Einsatz betroffen ist. Dies ist durchaus die Rolle eines Seelsorgers: Im Wesentlichen wird der Seelsorger gebeten, über die Moral der Truppe zu berichten. Es gibt jedoch eine Spannung, denn wie Waggoner (2014: 717) zeigt, kann sich diese Rolle der „moralischen Bewertung“ als „sanfte“ Macht eines Seelsorgers tarnen. Seelsorger haben die Aufgabe, die Soldaten über die Auswirkungen des Tötens zu beraten. Dies ist eine gute Sache. Seelsorger können als die einzigen Personen im militärischen System die vollständige Vertraulichkeit der Kommunikation wahren, die die psycho-spirituellen Probleme umfassen, die im Kampf vorhanden sind. Die Spannung entsteht jedoch dadurch, dass die Seelsorger wissen müssen, ob die Frage mit einer Beurteilung der Kampfkraft oder von einer echten Sorge um die Personen kommt, wenn sie nach der Moral von einzelnen Personen gefragt werden? Ergänzend dazu stellt Waggoner (2014: 718) fest, dass Seelsorger „als Multiplikatoren der Macht ... martialisch, patriotisch und göttlich zugleich sprechen“. Es ist also klar, dass die Rolle eines religiösen Beraters eine komplexe Position ist. Sie hat das Potenzial, in Kriegen, die durch religiöse Differenzen angetrieben werden, Möglichkeiten zum „Brückenbau“ zu leisten (Moore 2013: 243). Die Rolle und Kompetenz eines Seelsorgers kann aber auch als „Multiplikator von Stärke“ oder des „Kampfes“ im zeitgenössischen militärischen Sprachgebrauch betrachtet werden. Abschließend möchte ich jedoch auf den interreligiösen Diskurs zurückkommen.

Pluralismus – für wen?

Einer der wichtigsten Aspekte der Arbeit eines Militärseelsorgers ist, dass er in einem pluralistischen Umfeld dient. Jeder Militärseelsorger der US-Armee unterschreibt ein standardisiertes Bewerbungsschreiben, in dem er Folgendes bekräftigt:

Während ich meinem konfessionellen Glauben und meiner Ausübung des Glaubens treu bleibe, stimme ich zu, dass ich als Seelsorger sensibel für religiösen Pluralismus sein muss und für die freie Ausübung der Religion durch militärisches Personal, ihre Familien und anderes autorisiertes Personal im Dienst der Armee sorgen werde. Ich verstehe ferner, dass die Armee zwar großen Wert auf das Recht ihrer Mitglieder legt, die Grundsätze ihrer jeweiligen Religionen zu befolgen, dass aber eine Anpassung an militärischen Erfordernissen nötig ist und nicht zu jeder Zeit und an jedem Ort garantiert werden kann.

Vom Seelsorger wird erwartet, dass er den ihm zugewiesenen Personen dient, nicht nur durch die militärischen Vorschriften, sondern hoffentlich auch durch seine eigene Verpflichtung, für jeden, der sich in seiner Obhut befindet, „präsent“ zu sein. Die

Pastoraltheologin Kristen Leslie (2008:92) erinnert Seelsorger und Seelsorgerinnen daran, dass wir „*pastor to some, chaplain to all*“ (Pastoren und Pastorinnen für einige, Seelsorger und Seelsorgerinnen für alle) sind. Dies ist jedoch mehr als eine Fußnote in der Entwicklung der amerikanischen Seelsorge, denn es handelt sich um ein Thema, das den *Capitol Hill*, den Sitz des US-Kongresses, erreicht hat und die Bedeutung des *First Amendment*, des ersten Zusatzes der Verfassung, in Frage stellte.

1979 reichten zwei Harvard-Jurastudenten, Joel Katcoff und Allen M. Wieder, eine Zivilklage gegen das Verteidigungsministerium ein, in der sie behaupteten, dass die Seelsorge in der US-Armee gegen die US-Verfassung verstoße. In ihrer Argumentation hieß es weiter, dass das Recht auf freie Religionsausübung der Armeeangehörigen sie vor einer staatlich etablierten Religion schützen sollte und dass zivile Geistliche religiöse Unterstützung leisten könnten. *Katcoff v. Marsh* war sechs Jahre lang ein Rechtsstreit. Schließlich, im Januar 1985, bestätigte das Gericht die Verfassungsmäßigkeit der Seelsorge. Sie stellten fest, dass eine primäre Funktion des Militärseelsorgers darin bestehe, „sich an Aktivitäten zu beteiligen, die darauf ausgerichtet sind, die religiösen Bedürfnisse einer pluralistischen Militärgemeinde zu erfüllen“ (Loveland 2014: 169). Die Gründungsklausel der Verfassung erklärt Militärseelsorge gleichzeitig für verfassungsgemäß und verfassungswidrig. Seelsorger bieten religiöse Betreuung für Angehörige des Militärs an, was deren Recht auf Religionsausübung schützt. Ohne diese Betreuung wäre Militärseelsorge eine Einrichtung von Religion im Staat. Ich möchte diese juristische Diskussion für einen Moment verlassen und auf die Frustrationen mit dem Pluralismus des evangelikalen Seelsorgers, Professors und Autors John Laing eingehen.

Laings Buch *In Jesus' Name: Evangelicals and Military Chaplaincy* von 2010 (In Jesu Namen: Evangelikale und Militärseelsorge), bietet faszinierende Einblicke in die Art und Weise, wie einige evangelikale Seelsorger die Rolle des Seelsorgers sehen. Sein Abschnitt über Pluralismus findet sich im Kapitel „Perform or Provide“ (Durchführen oder Anbieten). Laing analysiert den Pluralismus auf hilfreiche Weise, landet aber bei einer Sichtweise des Pluralismus, die für ihn unhaltbar ist, weil sie jede Religion als gleichwertig ansieht. Daraufhin stellt er fest (2010: 166): „Die eigentliche Wahrheit des Evangeliums scheint (auf dem Spiel zu stehen).“ In Bezug auf die Rolle eines Seelsorgers bei der oben geschilderten externen Beratung ist Laing besorgt, dass das Gewinnen der "Herzen und Köpfe" der lokalen Bevölkerung für evangelikale Seelsorger mit einem zu hohen Preis verbunden sei und dass "durch die Förderung guter Beziehungen zu lokalen religiösen Führern, insbesondere zu solchen aus einer nichtchristlichen Tradition, Seelsorger die Botschaft aussenden könnten, dass alle Religionen gleich sind, und das könnte einige Soldaten verwirren, die sich vielleicht auf dem Weg zu einer Glaubensverpflichtung gegenüber Christus befinden." (2010:219). Im gesamten Buch von Laing wird die "Relativität" des Postmodernismus und des Pluralismus als unhaltbar und unvereinbar mit dem Verständnis der Evangelikalen vom Evangelium Jesu Christi verspottet. Laings Verständnis von Evangelisation in einem pluralistischen Kontext ist bemerkenswert. Er sieht das evangelikale Credo, "Seelen zum Frieden mit Gott zu führen", als die Quintessenz für den evangelikalen

Dienst an, und darin zu versagen bedeutet, "dass der Seelsorger feststellen kann, dass er wenig zum Reich Gottes beigetragen hat." (2010:187)

Mich beunruhigt, dass er den impliziten geistlichen Missbrauch nicht sieht, den ein Seelsorger als beauftragter Offizier begehen kann. Leslie weist darauf hin (2008: 88), dass ein „Aufruf zur Evangelisierung als direkter Befehl eines vorgesetzten Offiziers verstanden werden kann“. Wie bereits erwähnt, sind Privilegien und Macht mit dem Dienstgrad verbunden, ebenso wie die enorme Macht der Religion; zusammen können sie definitiv zu Unterdrückung und geistlichem Missbrauch führen. Ein Seelsorger, der sich mehr um sein „Recht“ kümmert, im Namen Jesu zu beten, als für alle da zu sein, grenzt die Angehörigen der Streitkräfte weiter aus, die sich der hegemonialen Macht des Christentums bereits von Natur aus bewusst sind.

Wenn ein Seelsorger Macht und Unterdrückung in der Geschichte anschaut, wird er herausfinden, was tatsächlich in den Diskussionen über Religionsfreiheit innerhalb des Militärs vor sich geht. Während es für viele um die freie Religionsausübung geht, ist die religiöse Kohorte der konservativen und evangelikalen Christen, die während der Reagan-Administration einen beträchtlichen Machtzuwachs erhielt, nicht bereit, sich ihre hegemoniale Macht nehmen zu lassen, damit auch religiöse Minderheiten ihre Freiheit leben können.⁹ Aber gerade wegen des amerikanischen Rechts auf Religionsfreiheit muss ein Seelsorger Allianzen aufbauen und Koalitionen bilden, um die religiösen Freiheiten eines *jeden* Mitglieds zu schützen und für sie zu sorgen. Kathleen Greider (2018: 107) erinnert Seelsorger daran, dass die eigene Seelsorge „inmitten der unmittelbaren, täglichen Erfahrung der Pluralität der religiösen Verortung angeboten wird.“ Mit anderen Worten: Pluralität liegt in der Luft, die Seelsorger und Seelsorgerinnen atmen.

Der Dienst als Präsenz und die Pluralität der Religionsfreiheit, die durch den Ersten Verfassungszusatz und die militärischen Vorschriften garantiert werden, sind zwei Aspekte eines zusammenhängenden, aber vielschichtigen Ansatzes für die Militärseelsorge. Man sieht, dass Militärseelsorger während eines Großteils ihrer Geschichte im US-Militär für ihre geistliche Präsenz und ihren Dienst für alle Religionen (oder keine) geschätzt wurden. Man sieht auch, dass der wachsende Einfluss des evangelikalen Christentums und eine Herangehensweise an die Kriegsführung nach 9/11 die Rolle (oder die wahrgenommene Rolle) eines Militärseelsorgers drastisch verändert haben. Für alle Seelsorger und Seelsorgerinnen stellt sich dann die Frage, welche Aspekte ihrer Rolle, die sich ständig weiterentwickelt, sie annehmen, welche sie in Frage stellen, welche sie ablehnen und wie sie dies tun, während sie allen, für die sie ihren Dienst tun, Fürsorge anbieten.

⁹ Der Aufstieg konservativerer und evangelikaler Seelsorger fand in der Ära des Vietnamkriegs tatsächlich mehr Resonanz, als einige protestantische große Denominationen begannen, ihre Unterstützung aufgrund ethischer Bedenken gegen den Krieg zurückzuziehen.

Literaturnachweise

- Baart, Andries 2001. *Een Theorie van de Presentie*. Utrecht, The Netherlands: Uitgeverij LEMMA BV.
- Bergen, Doris L. (ed.) 2004. *The Sword and the Lord: Military Chaplains from the First to Twenty-First Century*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Fackre, Gabriel 1990. „Presence, Ministry of.” In *Dictionary of Pastoral Care and Counseling*, edited by Rodney J. Hunter, pp. 750-751. Nashville: Abingdon Press.
- Greider, Kathleen J. 2018. „Caring from a Distance: Intersectional Pastoral Theology amid Plurality Regarding Spirituality and Religion.” In *Pastoral Theology and Pastoral Care: Critical Trajectories in Theory and Practice*, edited by Nancy J. Ramsey, pp. 99-123. Malden, MA: Wiley-Blackwell.
- Greider, Kathleen J. 2019. „Religious Location and Counseling: Engaging Diversity and Difference in Views of Religion.” In *Navigating Religious Difference in Spiritual Care and Counseling: Essays in Honor of Kathleen J. Greider*, edited by Jill L. Snodgrass, pp. 11-43. Claremont: Claremont Press.
- Laing, John D. 2010. *In Jesus' Name: Evangelicals and Military Chaplaincy*. Eugene: Resources Publications.
- Lawson, Kenneth E. 2006. *Faith and Hope in a War-Torn Land: The US Army Chaplaincy in the Balkans, 1995-2005*. Fort Leavenworth, KS: Combat Studies Institute Press.
- Leslie, Kristen J. 2008. „Pastoral Care in a New Public: Lessons Learned in the Public Square.” *Journal of Pastoral Theology* 18(2), pp. 80-99.
- Loveland, Anne C. 2014. *Change and Conflict in the U.S. Army Chaplain Corps Since 1945: Legacies of War*. Knoxville: Univ. of Tennessee Press.
- Mathisen, Ralph W. 2004. „Emperors, Priests, and Bishops: Military Chaplains in the Roman Empire.” In *The Sword and the Lord: Military Chaplains from the First to Twenty-First Century*, edited by Doris L. Bergen, pp. 29-43. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Moore, S.K. 2013. *Military Chaplains as Agents of Peace: Religious Leader Engagement in Conflict and Post-Conflict Environments*. Lanham, MD: Lexington Books.
- Stahl, Ronit Y. 2017. *Enlisting Faith: How the Military Chaplaincy Shaped Religion and State in Modern America*. Harvard: Harvard Univ. Press.
- Stover, Earl F. 1977. *Up from Handymen: The United States Army Chaplaincy 1865-1920*. Washington, D.C.: Office of the Chief of Chaplains, Department of the Army.
- Sullivan, Winnifred Fallers 2014. *A Ministry of Presence: Chaplaincy, Spiritual Care, and the Law*. Chicago: University of Chicago Press.
- Tietje, Adam 2020. „A Seductive Confusion of Authority: Military Chaplains and the Wearing of Rank.” *Journal of Church and State* 62(3), pp. 506-524.
- United States Army Chaplain Center and School. 1998. *Pro Deo et Patria: A Brief History of the United States Chaplain Corps*. Fort Jackson, SC: United States Army Chaplain Center and School.
- US Department of the Army. 2014. *ATP 1-05.01, Religious Support and the Operations Process*. Washington, DC: Government Printing Office.
- Waggoner, Edward 2019. *Religion in Uniform: A Critique of US Military Chaplaincy*. Lanham, MD: Lexington Books.
- Waggoner, Edward 2014. „Taking Religion Seriously in the U.S. Military: The Chaplaincy as a National Security Asset.” *Journal of the American Academy of Religion* 82(3), pp. 702-735.

Kapitel 21

Betreuung und Beratung von Polizeibeamten in einem interkulturellen und interreligiösen Kontext in Südafrika

Itumeleng Julius Pudule
Südafrika

Einführung

Meine ersten Erfahrungen mit Interreligiosität machte ich während meiner theologischen Ausbildung an der *University of the Western Cape* in Südafrika. Diese Erfahrungen wurden zur Grundlage für meinen späteren Dienst in religiöser Vielfalt. Sie sind auch die Basis meiner Berufung als Pfarrer und Seelsorger in einem ökumenischen Umfeld und für meine Offenheit gegenüber Menschen anderen Glaubens.

Ich bin seit 20 Jahren bei der südafrikanischen Polizei angestellt, in der Abteilung „*Employee Health and Wellness*“¹, Unterabteilung „*Spiritual Services*“ (spirituelle Dienste). Bevor ich in die Polizeiseelsorge eintrat, war ich Pfarrer in der *Congregational Church* und arbeitete in einer christlichen Gemeinde mit schwarzen Mitgliedern in einem multikulturellen Kontext. Der Eintritt in die Polizeiseelsorge war jedoch eine Erfahrung, die mein Leben veränderte. Ich hatte mich nun in ein unerforschtes und unkonventionelles Gebiet meiner religiösen und kulturellen Erfahrung gewagt. Als Teil des südafrikanischen Polizeidienstes mit Mitgliedern aus unterschiedlichen soziokulturellen und religiösen Hintergründen konnte ich nicht mehr davon ausgehen, dass alle Mitglieder denselben Glauben teilen.

Ich musste mich nicht nur mit der Vielfalt der Erfahrungen, des Hintergrunds, der Kultur und des Glaubens auseinandersetzen, sondern war auch aufgerufen, auf diese Unterschiede zu reagieren. Dabei befand sich die Gesellschaft durch unterschiedliche Einflüsse im Wandel. Viele Fragen beschäftigten mich: „Wie gehe ich mit Muslimen oder Hindus um und wie mache Seelsorge mit ihnen?“ „Was mache ich, wenn ich mit muslimischen oder hinduistischen Personen konfrontiert werde, die sich wegen einer kritischen Situation in einem Krankenhaus befinden?“ Darüber hinaus musste ich

¹ *Employee Health and Wellness* ist eine Einheit in dem *South African Police Service* (SAPC), die den Polizistinnen und Polizisten Dienste für Gesundheit und ihr Wohlbefinden anbietet. Sie besteht aus den Abteilungen *Spiritual Services*, *Psychological Services*, *Social Work Services* und *Quality of Work Life*.

mich nicht nur mit unterschiedlichen Religionen und Kulturen auseinandersetzen, sondern erlebte eine weitere Herausforderung in einem multidisziplinären Kontext. Dies waren einige Fragen, mit denen ich als christlicher Seelsorger konfrontiert war, für mich immense Herausforderungen in einem multireligiösen, multikulturellen, multiprofessionellen und multirassischen Kontext.

Gesundheit und Wohlbefinden im südafrikanischen Polizeidienst (SAPS)

Nachdem ich bei der südafrikanischen Polizei (South African Police Service - SAPS) als Seelsorger angefangen hatte, erkannte ich bald, dass Mängel beim Personal den Auftrag und ihre Durchführung erheblich beeinträchtigten. Angesichts der operativen Aufgaben der Polizei und der anspruchsvollen Bedingungen, unter denen sie ihre Dienste leisten müssen, übernahm die SAPS ihre Verantwortung, in die Förderung der Gesundheit und des Wohlbefindens ihrer Mitarbeitenden zu investieren. Die Einrichtung der Abteilung *Employee Health and Wellness* (Gesundheit und Wohlbefinden der Angestellten) macht deutlich, dass sich die südafrikanische Polizei für die Gesundheit und das Wohlbefinden der Mitarbeitenden und ihrer unmittelbaren Familienangehörigen einsetzt.

Der Bereich Gesundheit und Wohlbefinden hat einen multidisziplinären Ansatz: Betreuung, Beratung und Heilung. Die verschiedenen Disziplinen, zu denen weibliche und männliche Seelsorger, Sozialarbeiter und Psychologen gehören, arbeiten zusammen, aber jede Person arbeitet innerhalb des eigenen Praxisbereichs mit dem Ziel, die Gesundheit und das Wohlbefinden zu fördern. Es ist ein gemeinschaftliches Modell, wie es Emmanuel Lartey (2015) beschreibt: Der Seelsorger arbeitet nicht isoliert, sondern bezieht das Fachwissen und die Praxis anderer Fachleute mit ein. Das Ziel dieses Ansatzes ist es zu helfen, dass Menschen innere und zwischenmenschliche Ausgeglichenheit zu finden.

Mit dem Dienst für Gesundheit und Wohlbefinden will die südafrikanische Polizei das körperliche, geistige, spirituelle, emotionale und soziale Wohlbefinden der Mitarbeitenden fördern und erhalten. Dazu gehört auch, Krankheiten vorzubeugen, die durch die Arbeitsbedingungen verursacht werden, nicht sachgemäßes Verhalten zu verhindern, vor berufsbedingten Gefahren und Risiken zu schützen und die Mitarbeitenden in einem beruflichen Umfeld, das den körperlichen und psychologischen Fähigkeiten der Einzelnen entspricht, so einzusetzen und sie im Dienst gehalten werden können.

Dieser Ansatz geht davon aus, dass jeder Mensch viele Seiten hat und physisch, sozial, psychologisch und spirituell so ausgestattet sein muss, dass er oder sie ein vollständiges menschliches Wesen ist. Nur wenn die Mitglieder der südafrikanischen Polizeidienste in der Lage sind, als vollständige menschliche Wesen zu arbeiten, können sie in ihrem jeweiligen Arbeitsumfeld glücklich und erfolgreich sein.

Schwierigkeiten in der Polizeiarbeit

Der Beruf des Polizeibeamten und der Polizeibeamtin² ist sehr gefährlich und anspruchsvoll. Die operativen Anforderungen und die Umstände, unter denen er ausgeübt wird, sorgen für viele Gesundheits- und Berufsrisiken. Einige Beispiele:

- Risiken im Vollzug des Dienstes (gewalttätige und aggressive Verbrechen, Umgang mit grausamen Szenen, gewalttätige Proteste);
- berufliche Gesundheitsrisiken (ständig Unfällen, Berufskrankheiten und Verletzungen ausgesetzt zu sein);
- persönliche Probleme (Finanzen, Beziehungen und spirituelle Schwierigkeiten);
- externe Risikofaktoren (negative öffentliche Wahrnehmung und Druck der Medien);
- körperliche Risiken (Tuberkulose, HIV/AIDS und Geschlechtskrankheiten, Lifestyle-Krankheiten und psychische Erkrankungen).

Das Wohlbefinden der Polizeibeamten kann nicht von dem Umfeld, in dem sie tätig sind, abgekoppelt werden. Daher muss das Wohlbefinden der Beamten und Beamtinnen für ihr Funktionieren von zentraler Bedeutung sein, etwa dadurch, dass ein angemessener Schutz gewährleistet wird. Polizisten arbeiten am besten, wenn sie sich sicher fühlen, ihre Arbeit zu erledigen. Stress und Traumata, die sie bei ihrer Arbeit erleben, haben negative Auswirkungen auf ihre Gesundheit und ihr Wohlbefinden. Sozio-psychologische und spirituelle Gesundheit und Wohlbefinden sind bei der Erfüllung ihrer Aufgaben unerlässlich.

Eine der Herausforderungen, denen sich die Polizistinnen und Polizisten in letzter Zeit stellen mussten, sind fremdenfeindlichen Angriffe und Proteste, die von unterschiedlichen gesellschaftlichen Gruppen ausgehen. Es handelte es sich um gewalttätige Angriffe auf die Polizei, die die gewalttätigen Proteste überwachen mussten. In vielen Fällen waren Polizisten bei solchen Protesten für längere Zeit im Einsatz und mussten mit dem Trauma umgehen, dass manche von ihnen Opfer von Gewalt wurden. Während ihres Einsatzes wurden sie mit schrecklichen Vorfällen konfrontiert, bei denen Einheimische und Ausländer von Protestierenden gewaltsam getötet wurden. Bei anderen Vorfällen wurden Polizisten von Gruppen angegriffen, weil sie als Beschützer von Ausländern betrachtet wurden. Einige Mitglieder der Polizei, die bereits Opfer eines Gewalttraumas waren, wurden so einem zweiten Trauma ausgesetzt.

Polizeibeamte, die bei der Ausführung ihrer Aufgaben solche gewalttätigen und traumatischen Vorfälle erleben, unterdrücken manchmal ihre Gefühle, um diese Erlebnisse zu bewältigen. Bei Polizeibeamten herrscht die Vorstellung, dass sie stark und widerstandsfähig gegenüber allem sein sollten, wobei sie vergessen, dass auch sie Menschen sind. Die Einstellung, "Tiger weinen nicht", hat für viele Polizisten oft schwerwiegende Folgen.

² „Rund 70 Prozent der Beamten sind männlich.“ https://de.wikipedia.org/wiki/South_African_Police_Service. Zugang: 28. 06. 2021

Polizistinnen und Polizisten schützen oft ihre Familien und versuchen allein, mit physischen, emotionalen und sozialen Traumata umzugehen. Ihr innerer Antrieb, zu schützen und zu dienen, führt dazu, dass sie ihr persönliches Wohlbefinden und auch das ihrer Familien vernachlässigen. Nach der Arbeit kehren diese Männer und Frauen wieder nach Hause zurück und sollen jetzt fürsorgliche Väter und Mütter werden.

Andere Vorfälle, die ein Eingreifen der Polizei erfordern, sind z. B., wenn Flüchtlingsfamilien aufgrund eines Abschiebungsbeschlusses getrennt werden müssen. Das ist sehr schwierig für die Beteiligten, da es oft um Minderjährige geht. Die Traumata, die Polizisten erleben, sind vielschichtig: sie müssen Opfer schützen und Täter beruhigen. Das kann zu langen Arbeitszeiten mit sehr wenigen oder gar keinen Pausen führen, bis die nächste Schicht übernimmt.

Seelsorge für Polizisten und Polizistinnen

Polizeiseelsorge gibt es in Südafrika etwa seit 1952. Die Situation in unserem Land wurde in den 1960er Jahren schwierig. Das veranlasste die Regierung, immer mehr Seelsorger zur moralischen und geistlichen Unterstützung der Polizei einzustellen. Damals waren es ausschließlich Weiße. Später wurden jedoch einige schwarz-afrikanische Seelsorger eingestellt, vor allem in den frühen neunziger Jahren mit dem Anbruch der demokratischen Ära.

Während der Zeit der Apartheid war nicht vorgesehen, dass die verschiedenen kulturellen und religiösen Gruppen in der Polizei seelsorglich betreut wurden. Erst nach den demokratischen Wahlen von 1994 wurde diese Diskrepanz aufgelöst. Kulturelle Freiheit und das Verbot ungerechter kultureller Diskriminierung wurden 1996 in der Verfassung der Republik Südafrika verankert (s14(1) von Act 200 of 1993m s15(1) / Act 108 of 1996m s9(4) / und von /Act 108 of 1996). Diese Bestimmung der kulturellen Freiheit bedeutet, dass alle kulturellen Gruppen vor dem Gesetz gleich sind. Das aber war eine Herausforderung für die Seelsorge. Von ihr wird seither erwartet, für die Bedürfnisse aller kultureller und religiöser Gruppierungen zu sorgen und nicht nur für christliche Polizeibeamte.

Daher musste die *Sektion Spiritual Services* oder *Chaplaincy Services* in den südafrikanischen Polizeidiensten neben den christlichen Geistlichen, muslimische und Hindu-Geistliche einstellen. Es gab nun Repräsentanten aus verschiedenen Religionen und Konfessionen, die für die geistliche Betreuung der Polizei zuständig waren. Als christlicher Seelsorger musste man jetzt das Wort Gottes so verkündigen, dass die Religions- oder Glaubensfreiheit des Personals dabei berücksichtigt wurde. Seelsorger mussten nun jedem Mitarbeiter und jeder Mitarbeiterin dienen und sich um sie kümmern, unabhängig von Glaubenszugehörigkeit, Kultur oder Rasse.

Der südafrikanische Polizeidienst muss jetzt die unterschiedlichen religiösen Bedürfnisse berücksichtigen, was eine große Sensibilität erfordert. Der Umgang mit religiöser Vielfalt ist ein Balanceakt. Da sich die Polizei an der Verfassung des Landes zu orientieren hat, muss sie sensibel auf den Wunsch der Mitarbeitenden mit ihren religiösen Ausdrucksformen eingehen und vermeiden, religiöse Überzeugungen der

einen Gruppe der anderen überzustülpen. Seelsorger spielen in diesem anspruchsvollen Kontext eine wichtige Rolle. Sie sind die Personen, die dabei helfen können, den Status quo zu verändern und Harmonie unter den verschiedenen Arbeitskräften herzustellen. Als Seelsorger haben wir in diesem Zusammenhang ein Programm zur religiösen Toleranz erarbeitet, um die Offenheit zwischen den Menschen aus verschiedenen Glaubensrichtungen zu fördern, um Produktivität und Teamarbeit zu fördern.

Seelsorge sorgt auf diese Weise dafür, dass die ethischen Grundwerte bei der Ausübung der Tätigkeit der Polizei beachtet werden: die Achtung vor der Menschenwürde, vor Leben und Tod, vor der Autorität, vor der Ehe, vor Wahrheit und Respekt, vor Recht und Gerechtigkeit.

Die Praxis der Seelsorge in der Polizeiarbeit

Bei der Ausübung ihrer Aufgaben lassen sich die Seelsorger und Seelsorgerinnen von bestimmten Grundsätzen leiten:

- Vertraulichkeit
- Verfügbarkeit
- Flexibilität und Anpassungsfähigkeit
- Integrität und Ehrlichkeit
- Menschenwürde und Respekt
- Offenheit, sich beraten zu lassen
- Freiwilligkeit
- Professionalität und
exzellenter Service

Die Rolle des Seelsorgers in der SAPS besteht darin, den Mitarbeitenden in der Arbeit geistlichen Beistand zu leisten, unabhängig von ihrer Religion. Die Beamten sollen so betreut werden, dass sie einen Dienst tun, der spirituelles Wachstum fördert und ein Ethos von hoher Moral und Glaubwürdigkeit aufrechterhält, ungeachtet der Tatsache, dass sie Mitglieder verschiedener Kirchen und Religionen sind. Die Polizeiseelsorge übernimmt nicht die Rolle von Geistlichen in den Gemeinden, sondern sie ist eine Erweiterung des Dienstes der Kirchen und Religionsgemeinschaften in einem ökumenischen Sinne.

Die Menschen, die durch Seelsorge betreut werden, gehören kulturell und religiös zu sehr unterschiedlichen Gemeinschaften. Seelsorge und Beratung eines Seelsorgers oder einer Seelsorgerin in diesem Umfeld ist eine unverwechselbare Arbeit mit Einzelnen, Paaren, Familienmitgliedern oder kleinen Gruppen und deren Herausforderungen und Lebenskämpfen. Seelsorge hat dabei zum Ziel, das moralische und spirituelle Wachstum der Person zu entwickeln, gerade angesichts von Krisen, Konflikten, Traumata, Orientierungslosigkeit, Entscheidungssuche, Leid und Verlust.

Damit interreligiöse Seelsorge am Arbeitsplatz bei der Polizei wirksam werden kann, muss der Seelsorger oder die Seelsorgerin Folgendes beachten:

- Sich mit den wichtigsten religiösen Feiertagen aller Glaubensrichtungen vertraut machen, damit sie religiöse Aufgaben wie Fasten, Ernährung, Meditation, Gebet oder anderes einhalten können.
- Treffen ermöglichen, die es den Mitarbeitenden erlauben, die verschiedenen religiösen Rituale kennenzulernen. Dieser Prozess will sensibel für den Glauben anderer machen und Stereotypisierungen vermeiden.
- In Schulungen religiöse Vielfalt einbeziehen, um gegenseitiges Verständnis zu fördern und religiöse Spannungen am Arbeitsplatz abzubauen.
- Mitglieder verschiedener Glaubensrichtungen um Rückmeldungen bitten, um sicherzustellen, dass sie als gleichberechtigt und gleichwertig wahrgenommen und gerecht behandelt werden.

Christliche Seelsorge als Dienst: Eine spirituelle und religiöse Perspektive

Aus einer christlichen Sicht, stehen Seelsorger und Seelsorgerinnen unter der Autorität Gottes und dienen den Mitgliedern der Organisation, für die sie eingestellt sind. Der Dienst der Seelsorge hat eine theologische Grundlage und ist biblisch begründet. Das macht auch verständlich, warum Seelsorger bereit sind, in einem schwierigen Umfeld zu arbeiten (Moosbrugger und Petterson 2008). Seelsorge bei der Polizei muss die gute Nachricht dahin bringen, wo andere nicht hingehen. Der Seelsorger ist dazu berufen, die Lasten anderer zu tragen, auch in schwierigen Situationen (Galater 6,2).

Mit einem Bild gesagt: Seelsorger sind „Diener“ in der Beziehung zwischen ihm, Polizeibeamtem und seinem Ehepartner und Familie. Dienst bedeutet hier, dass ein Seelsorger Hilfe leistet, indem er Aufgaben erfüllt, die oft bescheiden sind oder gering zu sein scheinen. Außerdem geht es bei dieser Art von Dienerschaft um die Verwirklichung dessen, was in der neutestamentlichen Terminologie *Diakonia* (biblisches griechisches Wort für Dienst) genannt wird. Wörtlich meint das, ein Amt oder ein Dienst in der christlichen Gemeinschaft – ein Tun für andere. In Johannes 13,1-17 hat Christus diese Art des Dienens vorgelebt. Jesus diente der ganzen Menschheit und diskriminierte nie eine Person. Deshalb muss Seelsorge ein Dienst unterschiedslos über Kultur und Religion hinweg Begleitung leisten. Damit Seelsorge effektiv sein kann, muss sie für alle Mitglieder verfügbar, sichtbar, offen und glaubwürdig sein, unabhängig von religiösen oder kulturellen Unterschieden.

Diese dienstliche Herausforderung kann manchmal sehr schwierig sein. Ich möchte aus meiner eigenen Erfahrung berichten. Eines Abends wurde ich gerufen, weil ein Polizeibeamter einen Konflikt mit der Ehepartnerin hatte. Auch ohne Bereitschaftsdienst zu haben, fuhr ich zum Haus dieses Mannes, klopfte an die Tür und wurde zu meiner Überraschung von ihm mit einer Schusswaffe an meinem Kopf empfangen. Er hielt mich und die Frau fast sechs Stunden lang als Geiseln fest. Ich konnte niemanden kontaktieren, sondern musste die Situation alleine bewältigen, indem ich dem Mann die Kontrolle überließ, bis er wieder zur Besinnung kam. Die Fähigkeiten zu vermitteln waren hier nötig, um mit dieser Situation umzugehen. Doch schwierig ist es, wenn Drogenmissbrauch im Spiel ist – wie in diesem Fall.

Diese Geiselnahme erinnerte mich an den Bibeltext in Matthäus 5:39-41, in dem es heißt: „Ich aber sage euch, dass ihr nicht widerstreben sollt dem Bösen, sondern: Wenn dich jemand auf deine rechte Backe schlägt, dem biete die andere auch dar. Und wenn jemand mit dir rechten will und dir deinen Rock nehmen, dem lass auch den Mantel. Und wenn dich jemand eine Meile nötigt, so geh mit ihm zwei.“ Ich musste versuchen, mitfühlend und verständnisvoll zu sein für alles, was der Gestörte verlangte, um ihm das Gefühl zu geben, gut zu sein und die Kontrolle zu haben. Das half ihm, seine Wut zu kontrollieren. Er war in der Lage, uns nach diesen sechs quälenden Stunden freizulassen, als die Wirkung der Drogen und des Alkohols nachzulassen begann, aber er fühlte die Schande, einen Diener Gottes als Geisel festzuhalten.

Einem Fremden dienen

Einem Menschen zu dienen, der kein Christ ist, sei es Muslim, Jude, Buddhist oder Hindu, ist aus seelsorgerlicher Sicht wie der Dienst an einem Fremden. Es ist wie ein Schritt ins Unbekannte, weg von einem sicheren und bequemen Bereich. Das Fremde zeigt sich in diesem Fall als Fremdheit des Glaubens (Schipani und Bueckert 2009). „Es ist aber der Glaube eine feste Zuversicht dessen, was man hofft, und ein Nichtzweifeln an dem, was man nicht sieht“ (Hebräer 11,1). Wenn man sich in der Seelsorge auf den Fremden einlässt und sich ins Unbekannte begibt, bedeutet Seelsorge in der Tat, in den spirituellen Bereich des Geheimnisses Gottes einzutreten. Wenn ein Seelsorger mit einem Polizeibeamten zusammentrifft, der einem anderen Glauben und einer anderen Kultur angehört, sind sie einander fremd. Im Buch der Hebräer werden wir daran erinnert, Fremde willkommen zu heißen und ihnen Gastfreundschaft zu gewähren: „Gastfrei zu sein vergesst nicht; denn dadurch haben einige ohne ihr Wissen Engel beherbergt“ (Hebräer 13,2).

Als ich Anfang 2000 in der Polizeiseelsorge anfang, war es für mich schwierig, Polizisten anderer Glaubensrichtungen und Rassen zu betreuen. Bei einer Gelegenheit besuchte ich zum Beispiel als Schwarzer einen weißen Polizisten im Krankenhaus. Nach einem guten Gespräch und dem Gebet sagte er aber: „Bitte kommen Sie mich nicht mehr besuchen, denn ich habe meinen eigenen Pfarrer aus meiner Kirche, der mich besuchen wird“. Ich hörte und akzeptierte, was er sagte, aber es war schwer für mich, mit dieser Art von Nicht-Akzeptanz in meiner Rolle als Polizeiseelsorger umzugehen.

Ein weiterer Vorfall kommt mir in den Sinn, bei dem ich eine Polizistin, eine Muslimin, im Krankenhaus besuchte. Zunächst war mir nicht bewusst, dass sie eine Muslimin war. Erst durch unser Gespräch wurde mir dies schließlich klar. Am Ende des Gesprächs fragte ich sie: „Soll ich einen muslimischen Geistlichen rufen, damit er kommt und für Sie betet?“. Sie antwortete: „Herr Pastor, Sie können auch für mich beten, aber bitte informieren Sie auch meinen *Moulana*“³. Was für ein Kontrast für mich damals, dass jemand aus einem anderen Glauben mein Gebet als Christ

³ *Moulana* ist die Bezeichnung für einen muslimischen Religionsführer.

akzeptieren konnte. Doch im ersten Beispiel konnte mich jemand, der wie ich ein Christ war, nicht akzeptieren, nur wegen eines kulturellen Unterschieds.

Das Überbringen von Todesbotschaften

In der Polizei ist es traditionellerweise üblich, dass Seelsorger Todesbotschaften überbringen, wenn ein Polizeibeamter im Dienst durch einen Unfall oder eine Schießerei oder in einem Krankenhaus stirbt. Die Kommandeure des verstorbenen Polizeibeamten rufen einen Seelsorger an und geben Informationen über die Art des Todes und alle Umstände. Dies ermöglicht es den Seelsorgern, die Todesnachricht zu überbringen und alle Fragen zu beantworten, die die Familie stellen wird. Von allen Aufgaben ist dies vielleicht die anspruchsvollste für einen Seelsorger.

Den Familienangehörigen des Verstorbenen offiziell eine Todesnachricht zu überbringen, ist körperlich und emotional anstrengend. Vom Seelsorger wird erwartet, die richtigen Worte zu finden, die Emotionen der Familie vorherzusehen und zu verstehen und mit Empathie zu reagieren. Das Überbringen der Todesnachricht ist deshalb so schwierig, weil es der Familie schaden kann, wenn unangemessene oder ungenaue Nachrichten übermittelt werden. Ein Seelsorger muss auch Rücksicht auf die Religion und Kultur der Familie nehmen. Wenn die Familie des verstorbenen Polizeibeamten einer anderen Religion angehört, ist es immer ratsam, den zuständigen eigenen Geistlichen um Unterstützung zu bitten.

Manche Familien wollen unbedingt ein Ritual an dem Ort durchführen, an dem der Polizeibeamte bei einer Schießerei gestorben ist. Dieses Ritual ist Teil des Heilungsprozesses für die Familie. Manche Familien gehen an den Ort des Geschehens, um mit dem Verstorbenen zu sprechen, und sie tragen seinen Geist zur Beerdigung nach Hause. Das bedeutet, dass der Seelsorger mit der Familie zu dem Ort fährt, an dem der Polizeibeamte gestorben ist.

Wenn es sich um einen verstorbenen muslimischen Polizeibeamten handelt, müssen je nach Todeszeitpunkt sofort die Vorkehrungen für die Bestattung getroffen werden. Aus diesem Grund ist es unerlässlich, den muslimischen Geistlichen um Hilfe zu bitten, damit die Familie richtig beraten werden kann.

Religiöse Toleranz

Im Jahr 2008/2009 wurde unter allen Mitarbeitenden des Polizeidienstes eine Umfrage zu den verschiedenen Religionen durchgeführt (SAPS Religious Survey 2008/2009). Die Untersuchung betraf die religiöse Zugehörigkeit in den neun Provinzen des Landes und in der Hauptverwaltung. Dabei wurden auch die vier Rassen berücksichtigt wie auch die Verteilung der religiösen Zugehörigkeit unter 177 christlichen Konfessionen. Die Ergebnisse zeigten, dass Religion für die Mitarbeitenden auf individueller, Gruppen-, Organisations- und Gemeinschaftsebene eine wichtige Rolle spielt. Die Mehrheit der Teilnehmenden gehörte der christlichen Religion an (79,4%), gefolgt von der afrikanischen (15,9%), der hinduistischen (0,9%) und der islamischen (0,4%).

Die Umfrage zeigte auch, dass an einem modernen Arbeitsplatz Mitarbeitende benötigt werden, die eine Vielzahl von Talenten haben und verschiedenen Berufsgruppen angehören, um die Effektivität der Teams und die Rentabilität der Organisation zu erhöhen. In vielen Fällen bedeutet dies, Mitarbeiter mit unterschiedlichen kulturellen und religiösen Hintergründen einzustellen und möglichst zu behalten.

Bei der vorhandenen religiösen Vielfalt ist es wichtig, religiöse Toleranz unter den Teammitgliedern und damit die Arbeitszufriedenheit zu fördern und Konflikte zu lösen, da diese die Produktivität hemmen könnten. Die südafrikanische Verfassung (1996) als oberstes Gesetz des Landes legt fest, dass keine Person aufgrund eines oder mehrerer Gründe, einschließlich Rasse, Geschlecht, Schwangerschaft, Familienstand, Verantwortung für die Familie, ethnischer oder sozialer Herkunft, Hautfarbe, sexueller Orientierung, Alter, Behinderung, Religion, HIV-Status, Gewissen, Glaube, politischer Meinung, Kultur, Sprache und Geburt, direkt oder indirekt ungerecht behandelt und diskriminiert werden darf.

Einige Mitarbeitende wollen, dass religiöse Überzeugungen im Beruf geheim gehalten werden und Religion sozusagen zu Hause gelassen wird. Das Gesetz verlangt jedoch nicht, dass religiöse Arbeitnehmer und Arbeitgeber ihre Religion an der Bürotür abgeben, wenn sie zur Arbeit kommen. Dieses Ablegen der eigenen Überzeugung ist in einer Gesellschaft, die ihre Vielfalt feiern sollte, unmöglich. Unsere jüngste Geschichte hat gezeigt, dass wir als Nation anderen Gemeinschaften zeigen können, wie Diversität gelingt, - auch wenn wir dabei manchmal versagen.

Als Seelsorger ist es daher wichtig zu wissen, wie sich die religiösen Praktiken von einer Religion zur anderen unterscheiden. Religiöse Praktiken und Rituale müssen mit Rücksicht und Verständnis behandelt werden. Das Verständnis für die Standpunkte der anderen kann zu einer sinnvollen Kommunikation und zu Gesprächen zwischen Menschen unterschiedlicher Glaubensrichtungen führen. Auf diese Weise kann ein Teil des Hasses in der Welt, in Ländern und Organisationen und insbesondere an Arbeitsplätzen, wo der Hass auf religiösen Unterschieden beruht, abgebaut werden.

Beziehungen zwischen Polizei und Gemeinden

Polizeiseelsorge in Südafrika hat die gesellschaftliche Aufgabe, religiöse Gemeinschaften in ihren jeweiligen Ortsgemeinden im Kampf gegen Kriminalität zu mobilisieren. Polizeiseelsorger sollen ein Teil der verschiedenen religiösen Bruderschaften in ihrem Einsatzgebiet werden und sich an den Gemeinschaftsprojekten dieser religiösen Gemeinden beteiligen, um sie auf moralische Erneuerung und spirituelle Prävention gegen Kriminalität zu unterstützen. Das Ziel dieser pastoralen Maßnahme ist, eine solide Partnerschaft zwischen der Polizei, den Gemeinden und religiösen Gemeinschaften herzustellen. Diese Partnerschaft konzentriert sich darauf, Unmoral, Kriminalität und ihre vielfältigen Nebeneffekte zu verringern. Es ist eine ethische Arbeit wie sie im Ethikkodex der Polizei festgehalten ist und eine moralische Erneuerung

bewirken soll. Die Mitglieder der Gemeinden und deren religiösen Führer werden dabei beteiligt, wie die Polizei ihre Tätigkeit in den Gemeinden ausüben soll.

Die religiösen Gruppierungen sollten sich auch in spirituellen Aktivitäten engagieren, indem sie z. B. gegen Kriminalität und auch für die Mitarbeitenden in der Polizei beten. Die Polizeiseelsorger und religiösen Führer organisieren verschiedene Aktivitäten, wie z. B. den Polizeigebetstag, an dem sie für die Polizei beten. Es werden Dankgottesdienste für die Polizei abgehalten, in denen verschiedene religiöse Gemeinschaften ihre Wertschätzung für die Leistung der Polizei zum Ausdruck bringen, insbesondere dafür, dass sie ethische Prinzipien und Werte in ihrer Arbeit und im Kampf gegen das Verbrechen verteidigen. Wenn Polizei und religiöse Führer nach einer schweren Katastrophe oder nach zivilen Unruhen Gottesdienste organisieren, um die Wunden zu heilen, wird die Beziehung zwischen Polizei und Gemeinde sichtbar.

Schlussfolgerung

Der südafrikanische Polizeidienst steht, vielleicht wie nie zuvor, vor vielfältigen Veränderungen und Herausforderungen. Eine der Herausforderungen ist die Wahrnehmung der kulturellen und religiösen Vielfalt. Sie findet in Gemeinden mit hohen Kriminalitätsraten statt und benötigt die Dienste einer hochprofessionellen und produktiven Polizei, die bereit ist, den Menschen unabhängig von kulturellen und religiösen Unterschieden zu dienen. Daher müssen die Dienste der Seelsorge zusammen mit anderen Berufen innerhalb des Bereichs Gesundheit und Wohlergehen den Polizeibeamten Sicherheit vermitteln, damit sie geistig, spirituell und körperlich für ihre Arbeit in den diversen Gemeinschaften vorbereitet sind. Seelsorgeangebote wollen Polizistinnen und Polizisten spirituell stärken, damit die Polizei kontinuierlich daran arbeitet, ihren Auftrag, ihre Vision und ihre ethischen Werte aufrechtzuerhalten. Seelsorger und Seelsorgerinnen sollten den Polizeibeamten spirituelle Kraft geben, sich professionell zu verhalten und sich in einem interkulturellen und interreligiösen Umfeld für einen guten Dienst und ethische Arbeit einzusetzen.

Literaturnachweise

- Constitution of the Republic of South Africa (Act 108 of 1996)*. <https://www.gov.za/documents/constitution-republic-south-africa-1996> (accessed 03 Jun 2021).
- Lartey, E. 2015. „New Perspectives and Challenges for Pastoral Care and Counselling in Globalizing World.” In *Intercultural and Interreligious Pastoral Caregiving: The SIPCC 1995-2015*, edited by K. Federsmidt and D. Louw, pp. 61-72. Norderstedt: BoD.
- Moosbrugger, D.P., and K. Petterson. 2008. *The Servant Leadership of Law Enforcement Chaplain*. Virginia Beach, VA: Regent University
- SAPS Religious Survey 2008/2009. Empirical Study. Unpublished Source
- Schipani, D.S., and L.D. Bueckert. 2009. „Epilogue.” In *Interfaith Spiritual Care: Understandings and Practices*, edited by D.S. Schipani and L.D. Bueckert, pp. 315-319. Kitchener, Canada: Pandora Press.

Kapitel 22

Seelsorge als „Baggerarbeit“:

Spirituelle Mehrparteilichkeit im maritimen Kontext

Stefan Francke
Niederlande

Im Rahmen meiner Arbeit als Baggerpfarrer muss ich regelmäßig Schiffe besuchen. Diesmal dauert es 20 Minuten, bis ich das Baggerschiff erreiche. Ein Beiboot wird mich dorthin bringen. Das kleine Boot tanzt auf den Wellen. Schon von weitem sehe ich das Baggerschiff arbeiten. Es ist fast voll beladen. Ich bin froh darüber, denn so kann ich leichter die Strickleiter hinaufklettern. Über Funk erhalte ich die Erlaubnis, an Bord zu gehen. Das Ergreifen der Strickleiter ist immer ein bisschen beängstigend, aber ich schaffe es, nach oben zu kommen. An Deck angekommen, reiche ich dem philippinischen Deckshelfer, der die Strickleiter bedient, die Hand. Der baltische zweite Maat, einer der Offiziere an Bord, begleitet mich auf die Brücke, wo ich weitere Hände schüttele. Der niederländische Kapitän kommt auf die Brücke, um mich zu begrüßen. Mein Schiffsbesuch hat begonnen.

Nicht viele Menschen haben schon einmal von einem „Baggerpfarrer“ gehört. Dabei handelt es sich um eine Position, in der Menschen seelsorglich betreut werden, die in einem speziellen Bereich der internationalen maritimen Industrie arbeiten. In diesem Aufsatz möchte ich das multikulturelle Szenario und den multireligiösen Kontext dieser Art der seelsorglichen Betreuung skizzieren. Da es sich um eine ganz besondere Dimension der Seelsorge handelt, ist es unerlässlich, auf einige der Herausforderungen einzugehen, denen ich täglich begegne.

Das maritime Szenario: Eine internationale und multikulturelle Welt mit kosmopolitischer Interaktion

Heutzutage ist es keine Überraschung, dass man an Bord eines Handelsschiffes drei oder mehr Nationalitäten antrifft. Es ist durchaus üblich, dass eine Besatzung aus Menschen aus West- und Osteuropa sowie aus asiatischen Ländern besteht.¹ Historisch gesehen war

¹ Zahlenangaben der *Internationalen Schifffahrtskammer*: „Die weltweite Population von Seeleuten, die auf international verkehrenden Handelsschiffen dienen, wird auf 1.647.500 Seeleute geschätzt, von

die maritime Welt schon immer international. Seit Jahrhunderten laufen Schiffe aus allen möglichen Ländern Häfen in der ganzen Welt an. Bis vor kurzem wurde die Schiffsbesatzung trotz dieser vielfältigen Situation in der Regel aus einem einzigen Land rekrutiert. Heute hat sich diese Situation geändert. Die meisten Schiffe werden heute von einer „gemischten Besatzung“ betrieben. Seit der Einführung der „Billigflagge“ in den 1950er Jahren gibt es keine feste Verbindung mehr zwischen Flaggenstaat, Eigentum und Besatzung. Die Besatzungen kommen aus Niedriglohnländern, um die Kosten für den Schiffseigner zu begrenzen. Aus verschiedenen wirtschaftlichen Gründen und aufgrund von Globalisierungsprozessen muss man auch bedenken, dass in der maritimen Welt ein harter Wettbewerb herrscht.²

Maritime Wohlfahrtsorganisationen hielten mit diesen Entwicklungen Schritt. Viele wurden im neunzehnten Jahrhundert gegründet, als die miserablen Lebens- und Arbeitsbedingungen vieler Seeleute zu einem Problem wurden und die Frage aufkam, wie ihnen geholfen werden konnte. In vielen Häfen auf der ganzen Welt wurden „Clubs für Seeleute“ gegründet, die von Seemannsmissionen betrieben wurden. In diesen Klubs konnten die Seeleute billig untergebracht werden, bekamen anständige Unterhaltung und auch juristische Unterstützung. Die meisten dieser Hilfsorganisationen hatten einen christlichen Hintergrund und nationale Wurzeln. In den größeren Häfen konnte man Seemannsmissionen vieler verschiedener Nationalitäten finden, so dass jeder Seemann in seinen eigenen Club gehen und seine eigene Sprache sprechen konnte.³

Heutzutage hat sich der Charakter dieser gesamten Infrastruktur von Missionen und Clubs verändert, sie sind weniger nationalistisch und konfessionell. Viele Organisationen sind verschwunden. Doch trotz dieser globalen Veränderungen besteht nach wie vor der Bedarf an einer Art maritimer Sozialarbeit. Mit Blick auf die Tradition und die Bedingungen in den Seehäfen gibt es viele triftige Gründe, mit einer Art „Mission“ für Seeleute fortzufahren, nicht zuletzt, weil die Menschen auf See immer noch eine persönliche Betreuung schätzen.

Für viele europäische Seeleute haben sich die Umstände an Bord zwar verbessert, aber es gibt immer noch viel Missbrauch und schlechte Behandlung durch die Reeder. Die Konvention zur Arbeit auf See (*Maritime Labour Convention*) wurde 2006 von der

denen 774.000 Offiziere und 873.500 Schiffsleute sind. China, die Philippinen, Indonesien, die Russische Föderation und die Ukraine sind schätzungsweise die fünf größten Lieferländer für alle Seeleute (Offiziere und Schiffsleute). Die Philippinen sind der größte Lieferant von Schiffsleuten, gefolgt von China, Indonesien, der Russischen Föderation und der Ukraine. China hingegen ist der größte Lieferant von Offizieren, gefolgt von den Philippinen, Indien, Indonesien und der Russischen Föderation" (ICS 2021). Einen guten Eindruck vom internationalen Mix der Besatzungsmitglieder vermittelt der Bericht von Deloitte (2011).

² Einen kurzen Überblick über einige der Folgen der "Billigflagge" für das Leben der Seeleute gibt Smita Singla (2019).

³ Die Seefahrt ist seit jeher ein "männlich" dominierter Beruf. Heutzutage sind nur 2% der Seeleute weiblich und 94% der weiblichen Seeleute arbeiten in der Kreuzfahrtindustrie (Quelle: International Maritime Organization). Ein Überblick über die Geschichte der maritimen Mission gibt Roald Kverndal (2008). Die nationalen Motive in der maritimen Mission werden von Virginia Hoel (2016) gut beschrieben.

Internationalen Seeschiffahrtsorganisation (*International Maritime Organization* IMO) verabschiedet und von 97 Ländern ratifiziert. Sie hat einen hohen Standard gesetzt und damit auch eine große Herausforderung für die Schifffahrtsindustrie geschaffen. Trotz der Bemühungen, die Bedingungen zu verbessern, darf man nicht vergessen, dass das Leben auf See immer noch kein leichter Job ist, d. h. die Besatzungsmitglieder haben lange Arbeitsverträge, werden schlecht bezahlt und müssen unter äußerst gefährlichen Bedingungen arbeiten.⁴

Eine der traditionellen Dienstleistungen für Seeleute ist Seelsorge, die immer noch angeboten und wahrgenommen wird. In vielen Fällen gibt es ein oder mehrere Seelsorger und Seelsorgerinnen in einem Zentrum. Sie machen auch „Schiffsbesuche“ und stehen bei besonderen Umständen zur Verfügung. Seelsorge wird von der Seefahrt begrüßt, weil sie die Möglichkeit bietet, sich über Gefühle und Erfahrungen wie Heimweh, Sorgen um die Familie, schlechte Umstände an Bord und Konflikte mit Kollegen auszutauschen. Zu den Aufgaben der Seelsorge gehört es, einfühlsam zuzuhören und vielen zu helfen, Orientierung zu finden oder einen Sinn in ihrer Situation zu sehen. Es gibt Gelegenheiten für Seelsorger, glückliche Ereignisse mit den Besatzungsmitgliedern zu feiern oder an ihren Verlusten und ihrer Trauer teilzuhaben (Röm. 12,15). Trotz der Unterschiede und Barrieren in Bezug auf Kultur und Sprache gibt es verschiedene Arten von seelsorglichen Begegnungen für alle, unabhängig von Nationalität und Religion.

Zur Arbeit des Baggerpfarrers

Die Position des Baggerpfarrers wurde vor mehr als fünfzig Jahren geschaffen und formuliert.⁵ Baggerarbeiten sind eine besondere Art der maritimen Industrie. Baggerschiffe sind so ausgerüstet, dass sie im Meeresboden graben und das Material, d. h. Sand, Ton, Steine, aufsaugen können. Die sogenannten '*trailer suction hopper dredgers*' (Saugbagger) und '*cutter dredgers*' (Schwimmbagger mit Kutter) sind darauf ausgerichtet, Wasserwege für Transportschiffe zu schaffen und die Tiefe der Fahrrinnen zu halten. Sie entfernen Erde aus dem See- oder Flussbett, damit die größeren Schiffe genügend Platz zum Manövrieren haben. Mit dem ausgebaggerten Material kann neues Land geschaffen werden (Rekultivierungsgebiete). An einem Baggerstandort werden temporäre Baustellen eingerichtet, um die Arbeit der Schiffe zu erleichtern.

⁴ Laleh Kahlili hat das lehrreiche Buch *Sinews of War and Trade: Shipping and Capitalism in the Arabian Peninsula* (2020) geschrieben, in dem sie einen sehr guten Eindruck von den schwierigen Umständen in der maritimen Industrie vermittelt.

⁵ Die Seelsorge begann 1965, als einer der Pastoren in einer "Baggerstadt" (Sliedrecht) gebeten wurde, Baggerprojekte im Ausland zu besuchen. Im Jahr 1979 wurde die *Stichting Pastoraat Werkers Overzee* - SOWO (Ökumenische Stiftung für die Seelsorge an Arbeitern im Bagger- und Meeresbau) gegründet. Für einen Überblick über die Geschichte der SPWO siehe Rijken und Jaarsma (2015). Die SPWO wird vollständig von den niederländischen Baggerunternehmen und ihren Partnern finanziert.

Neben kleinen lokalen Baggerunternehmen gibt es einige führende Unternehmen, die große internationaler Projekte durchführen.⁶ Daher verbringen die Mitarbeiter von Bagger- und Meeresbauunternehmen viel Zeit außerhalb ihrer Heimat. Trotz der vielen gefährlichen Herausforderungen bei der Durchführung von Baggerarbeiten und der Besonderheiten im Vergleich zu vielen anderen Bereichen des maritimen Sektors sind die Bedingungen bei Baggerprojekten recht gut. Im Gegensatz zur Arbeit anderer maritimer Aufgaben besteht mein Auftrag also hauptsächlich in der Seelsorge. Sie orientiert sich an einigen Grundfunktionen: Zuhören, Orientieren, Unterstützen, Leiten, Sorgen, Ermutigen und Trösten. Es besteht kein großer Bedarf an materieller Unterstützung, wie es bei der „diakonischen Hilfe“ und anderen kirchlichen oder seelsorglichen Projekten der Fall ist.

In Anbetracht der komplexen örtlichen und zeitlichen Gegebenheiten bin ich durch meine Arbeit als Seelsorger gezwungen, mit der Besatzung zu reisen und sie zu begleiten. Da die Baggerschiffe an einem bestimmten Projektstandort arbeiten (sie fahren nicht von A nach B), können die Besatzungen nicht die Einrichtungen der verschiedenen Zentren für Seeleute nutzen. Daher muss ich die Besatzungsmitglieder dort erreichen, wo sie sich aufhalten. Das Ausbaggern verändert die Dynamik der Seelsorge: Anstatt zu erwarten, dass die Mitglieder zu mir kommen, um sich um sie zu kümmern, geht es darum, dass ich mich dorthin begeben, wo sie sind.⁷ Bei meinen Besuchen in den Projekten treffe ich viele Menschen aus verschiedenen Ländern mit unterschiedlichen religiösen und kulturellen Hintergründen sowie einer großen Vielfalt an Weltanschauungen. Ich versuche immer, mit allen ein Gespräch auf Augenhöhe zu beginnen.

Ferner ist zu beachten, dass Projekte und Schiffe wie kleine Gemeinschaften funktionieren und arbeiten. Trotz ständiger Wechsel der Besatzung und des Personals arbeiten die meisten Mitarbeiter lange Zeit zusammen. Es ist auch wichtig zu wissen, dass die Verträge der Besatzung und des Personals je nach Art der Arbeit, Rang und Nationalität unterschiedlich lang sind.

Ich werde mich nun der ersten von drei Fallstudien zuwenden, um einen besseren Überblick darüber zu geben, was Seelsorge in einem maritimen Kontext bedeutet, sowie über die Komplexität der Herausforderungen und die Vielfalt der unterschiedlichen persönlichen Bedürfnisse, die mit der kulturellen und religiösen Differenzierung zusammenhängen.

Fall 1: Imam gegen Pfarrer

Ich musste zu einem Projekt im Nahen Osten fliegen, wo sich ein schwerer Unfall ereignet hatte. Der junge Einheimische, ein dritter Schiffsführer, der die Baggerausrüstung bediente, fühlte sich an dem Unfall sehr schuldig, obwohl er für ihn nicht verantwortlich

⁶ Die führenden Unternehmen sind Royal Boskalis Westminster, Van Oord DMC (Niederlande), DEME, Jan de Nul (Belgien), Chinese State Dredging Company (China), gefolgt von Great Lakes Dredge & Dock Corporation (USA) und National Marine Dredging Company (VAE).

⁷ Bislang habe ich Projekte und Schiffe in 40 Ländern besucht.

war. Ich war zur mentalen Unterstützung gerufen worden. Für die europäische Besatzung war es wichtig, dass sie ihre Geschichte erzählen konnte, um diesen traumatischen Vorfall zu verarbeiten. Ich merkte sofort, dass der Besatzung aus dem Nahen Osten etwas fehlte. Die Beratung durch einen Imam brachte eine Lösung: Das Opfer und seine Familie mussten dem Skipper vermitteln, dass sie keinen Groll hegten, damit der dritte Skipper von einer möglichen Schuld freigesprochen werden konnte. Und so geschah es dann auch. Für mich als westeuropäisch ausgebildeten Seelsorger war es wichtig, die psychologischen Bedürfnisse der Menschen mit unterschiedlichem kulturellem und religiösem Hintergrund im Umgang mit dem Trauma des Vorfalls und dem Stress, der von der Katastrophe ausging, zu beurteilen. Aus der Sicht des Imams war jedoch der rechtliche Aspekt von größter Bedeutung, da er sich auf die harmonische Interaktion innerhalb der Gemeinde auswirkte. Dieser Fall zeigt, wie wichtig ein interkultureller und interreligiöser Ansatz in der Seelsorge ist. Beide Ansätze schließen sich gegenseitig nicht aus, sondern ergänzen sich vielmehr.

Religion an Bord

Europäische Besatzungsmitglieder fragen mich oft: „Was ist der Zweck Ihres Besuchs?“ Viele von ihnen haben keinen Bezug zu einer religiösen Einrichtung oder einer bestimmten kulturellen Tradition. Die asiatischen Besatzungsmitglieder hingegen begrüßen mich sofort als ihren Pastor oder einen anderen „geistlichen Beamten“ oder Vertreter einer Glaubenstradition. Als die ersten Stellen der Baggerpfarrer eingerichtet wurden, bestand eines der Ziele darin, „die Kirche an Bord zu verorten“ und eine Art Seelsorge für die Besatzung zu schaffen. Aufgrund der Säkularisierung auf dem europäischen Kontinent verlagerte sich der Schwerpunkt jedoch auf eine allgemeinere Ausrichtung auf „geistliche Betreuung“. Das Leitbild der Ökumenischen Stiftung der Seelsorge beschreibt die Arbeit des Baggerpfarrers als „unabhängigen Gesprächspartner, unabhängig von Religion und Weltanschauung“.⁸ Eine Art unabhängiger Gesprächspartner zu werden, zwang mich dazu, meine Position zu ändern. Ich muss mich nicht nur mit unterschiedlichen kulturellen Hintergründen und unterschiedlichen Religionen auseinandersetzen, sondern auch mit unterschiedlichen Vorstellungen davon, was Religion bedeutet und welchen Wert sie für die Sinnfindung im Leben hat.

Das Internationale Forschungszentrum für Seefahrer (*Seafarers International Research Centre* in Cardiff SIRC) hat die Rolle der Religion auf Schiffen mit internationaler Besatzung untersucht.⁹ Eines der wichtigsten Ergebnisse war, dass die Religion an Bord

⁸ "In verschiedenen Situationen ist der Seelsorger der SPWO ein unabhängiger Gesprächspartner, unabhängig von Religion und Weltanschauung. Diese seelsorgerische Arbeit erfolgt aus einer ökumenisch-christlichen Inspiration heraus und trägt zum Wohlbefinden der Mitarbeiter und ihrer Familien der niederländischen Bagger- und Meerestechnikunternehmen bei, die im Ausland arbeiten und leben. ... Der christliche Glaube bildet die Grundlage für unsere Arbeit, wobei wir die Vielfalt der Überzeugungen und Weltanschauungen respektieren." (SPWO 2021)

⁹ Zur weiteren Lektüre siehe: Sampson et al. (2020).

kein trennender Faktor ist. Erstens besteht die stillschweigende Übereinkunft, dass man auf dem Schiff nicht über Religion spricht, da dies ein heikles Thema sein könnte (dasselbe gilt für Politik und Geldfragen). Außerdem neigen die Besatzungsmitglieder dazu, die religiösen oder sogar irreligiösen Positionen der anderen als Privatsache zu respektieren.

Von meinen Schiffsbesuchen und meiner Tätigkeit erzähle ich gerne von meinen einzigartigen Erfahrungen, um diesen besonderen Zweig der Seelsorge bekannt zu machen. Manchmal ist es den Besatzungsmitgliedern etwas unangenehm, wenn ein christlicher Seelsorger versucht, ein Gespräch mit ihnen zu führen. Sobald aber klar wird, dass ich nicht versuche, sie zu bekehren, haben die Leute keine Probleme mehr, zu reden und sich spontan zu öffnen. Ich beobachte ein weiteres interessantes Phänomen, nämlich dass die so genannten „ungläubigen“ Europäer es für sehr wichtig halten, dass ich ein religiöses Treffen für die „religiösen Menschen“ an Bord (oft die Filipinos) organisiere. Manchmal übernehmen sie eine Wachschicht, so dass jeder, der möchte, an der Versammlung teilnehmen kann. Alles in allem habe ich das Gefühl, dass meine Rolle als Seelsorger/geistlicher Begleiter von praktisch allen auf dem Schiff respektiert wird. Das Gleiche gilt für die Projektmitarbeiter an Land.

Fall 2: Suche nach Frieden

Einmal musste ich in ein muslimisches Land reisen, diesmal wegen eines tödlichen Unfalls. Der Unfall führte zu großen Spannungen zwischen den verschiedenen Nationalitäten, die an dem Projekt arbeiteten. Der christliche asiatische Kranführer hatte sich nicht sicher gefühlt, als eine Gruppe von Einheimischen (ihre Kultur ist für ihr „expressives Verhalten“ bekannt) auf ihn zukam. Glücklicherweise gelang es dem Bruder des Opfers, die Gemüter zu beruhigen. Ich kam zu dem Projekt, als das Opfer bereits beerdigt war. Wir beschlossen, eine Gedenkveranstaltung an der Unfallstelle zu organisieren. Der örtliche Sicherheitsbeauftragte, ein Muslim, war sehr kooperativ bei der Vorbereitung der Zeremonie. Wir diskutierten darüber, welcher Korantext angemessen wäre und welche Symbole von allen anerkannt und akzeptiert werden würden. Das Anzünden von Kerzen war kein Problem, aber die Verwendung von Weihwasser musste noch erklärt werden.

Der Fall zeigt, dass im Grunde alles möglich ist, wenn wir in der Lage sind, eine Atmosphäre des Respekts füreinander zu schaffen. Am Tag der Gedenkfeier fungierte der HSE-Beauftragte (Health, Safety and Environment) als Dolmetscher. Eine sehr unterschiedliche Gruppe versammelte sich an dem Ort, der mit der Erinnerung an ein trauriges Ereignis belastet war. Es wurden Kerzen angezündet, auch wenn sich einige nur zögerlich näherten. Am Ende der Zeremonie baten wir um die Erlaubnis, uns gegenseitig „Frieden“ und „Trost“ zu wünschen. Die Zeremonie trug dazu bei, viele Spannungen abzubauen und den emotionalen Aufruhr, der sich in der vorangegangenen Woche angestaut hatte, zu entladen. Wir alle hatten das Gefühl, dass dies eine heilende Erfahrung war, die uns ein Gefühl der spirituellen Ganzheitlichkeit vermittelte.

Vier Ebenen in der Kunst der Seelsorge

An dieser Stelle möchte ich mich auf einige der allgemeinen Grundsätze konzentrieren, die meiner Seelsorge und Beratung zugrunde liegen.

Meiner Meinung nach lassen sich Sinn und Zweck der Seelsorge auf unterschiedliche Weise definieren.¹⁰ Ich habe entdeckt, dass ‚Baggern‘ als Metapher hilft, meine seelsorgliche Tätigkeit zu beschreiben. Ich benütze ein Modell in vier Stufen, „Seelsorge als Baggern“ zu erklären:

- (1) Ein seelsorgliches Baggerprojekt beginnt mit einer Phase, einen Vertrag herzustellen (wie bei allen pastoralen Begegnungen). Zu den Schritten, die zu tun sind, gehören: Ich muss eine Verbindung zur Besatzung und zu einzelnen Besatzungsmitgliedern herstellen (Vertrauens- und Beziehungsaufbau). Wenn ich an Bord komme, betrete ich nicht nur ihren Arbeits-, sondern auch ihren Lebensraum und den Raum, in dem diese Menschen persönlich verortet sind. Es ist daher von größter Wichtigkeit, die Erlaubnis zu erhalten, diesen sehr privaten und individuellen Raum des menschlichen „Ichs“ zu betreten. Zwischen mir und meinem Gesprächspartner muss eine Art Übereinkunft (Vertrag) zustande kommen, um eine gleichberechtigte und sichere Basis für das gegenseitige Gespräch zu schaffen, d. h. für die Bereitschaft, das Gespräch als freien Ausdruck des persönlichen Einverständnisses zu beginnen (ich bin einverstanden und bereit, mit dir zu reden). Andernfalls wird eine authentische und angemessene seelsorgliche Begegnung nicht stattfinden können. Von beiden Seiten muss eine gewisse Vertrauensbasis vorhanden sein.
- (2) Der nächste Schritt ist die Vermessung. Bei einem Baggerprojekt muss man wissen, was genau auf dem Meeresboden vor sich geht. Man muss sich zum Beispiel mit fortschrittlicher Technologie wie dem Multibeam vertraut machen: Wie wird er eingesetzt, um die Oberfläche zu kartieren und genaue Kenntnisse darüber zu gewinnen, was sich darunter befindet? In einer seelsorgerlichen Begegnung sind die Ohren des Seelsorgers das am besten geeignete „Werkzeug“, um kontextbezogen zu hören. Seelsorger sollten immer auf mehrere Bedeutungsebenen hören. Sie sollten versuchen, herauszufinden, was vor sich geht und welche unterschwellig Themen möglicherweise besondere Aufmerksamkeit erfordern. Manchmal (oder vielleicht auch oft) bleibt ein Gespräch an der Oberfläche. Das bedeutet jedoch nicht, dass diese Begegnung nicht wertvoll sein kann. Seeleute sagen oft, dass es erfrischend sein kann, mit einem „neuen Gesicht“ zu sprechen, selbst wenn es nur um Fußball oder das Wetter geht.
- (3) In einem seelsorglichen Gespräch können wir auch anfangen, tiefer zu graben (die Kunst, das zu sondieren, was dahinter ist). Diese Metapher lässt sich gut mit dem tatsächlichen Baggern selbst vergleichen. Ein Seelsorger kann herausfordernde Fragen stellen oder andere Perspektiven anbieten. Ein Crewmitglied kann nach einem spezifischen spirituellen Lösungsansatz oder nach Sinn fragen.

¹⁰ Es gibt viele Einführungen in die Theorie der Seelsorge. Ich habe verwendet: Menken-Bekius und van der Meulen (2007).

- (4) In der vierten Phase kann eine seelsorgerliche Begegnung Problemlösungen erforderlich machen. Während eines Baggerprojekts kann das Einsatzteam auf alle möglichen Probleme stoßen, die es zu lösen gilt. Zum Beispiel Fragen der Zukunftsplanung, der Unterbringung, der Ausrüstung, der finanziellen Probleme und der Unfälle. Es ist auch die Aufgabe eines Seelsorgers festzustellen, ob die Seeleute dringende Bedürfnisse haben (geistig, körperlich, materiell), wozu die Kunst des seelsorgerischen Erkundens und Fragens erforderlich ist. Manchmal erkenne ich die Notwendigkeit, professionelle Referenzen einzuholen, um psychologische oder medizinische Hilfe zu erhalten, oder sogar die Personalabteilung des Unternehmens zu konsultieren. Das gemeinsame Gebet bietet auch eine konkrete Entlastung in vielen stressigen Situationen.

Im Zusammenhang mit der Seelsorge in der maritimen Wirtschaft erfordert meiner Meinung nach Schritt 1 eine besondere Aufmerksamkeit. In einer Kirchengemeinde ist der Vertrag mehr oder weniger bereits unterzeichnet: ein Besuch des Pfarrers wird erwartet oder sogar verlangt. Für mich beginnt jedoch jeder Besuch damit, genügend Vertrauen zu gewinnen, damit eine seelsorgliche Begegnung zustande kommen kann. Mir ist auch klar, dass es unmöglich ist, mit allen Menschen auf einem Schiff Kontakt aufzunehmen. Dennoch ist die Herausforderung, eine echte Begegnung mit allen zu schaffen, immer ein ständiges pastorales Bemühen, ein Versuch.

Schritt 1 ist auch aus einer multikulturellen Perspektive sehr wichtig. Für die Kontaktaufnahme braucht man nämlich besondere Beziehungsfähigkeiten: Die Art der Begrüßung, die Körpergröße, die Lautstärke der Stimme - all das entscheidet darüber, ob jemand bereit ist, einen „seelsorgerischen Gesprächsvertrag“ zu unterzeichnen oder nicht.

Mit Schritt 2 habe ich in einem interkulturellen und/oder multireligiösen Kontext keine allzu großen Schwierigkeiten. Die Kunst des guten Zuhörens scheint eine universelle Fähigkeit zu sein. Sobald der Vertrag unterschrieben ist (man hat auf einer tiefen existenziellen Ebene Vertrauen gewonnen), möchten die Menschen im Allgemeinen von jemandem gehört werden, der aufmerksam zuhört.

Schritt 3 ist jedoch sensibler. Wenn es darum geht, tiefer zu sondieren, sollte man sich der kulturell bedingten Tabus bewusst sein, die man berühren könnte. Es ist leicht, (versteckte) Grenzen zu überschreiten. Moralische Normen unterscheiden sich von Kultur zu Kultur und von Mensch zu Mensch. Familienangelegenheiten werden von völlig unterschiedlichen Kontexten bestimmt (unterschiedliche Beziehungssysteme, Erwartungen an Verwandte usw.). Um zu einer Art interkultureller Öffnung (Horizontenerweiterung) zu gelangen, versuche ich immer, meine Perspektive zu erweitern, indem ich mich mit der Geschichte und den Kulturen verschiedener Länder beschäftige.

In Schritt 4 gehe ich insbesondere auf die unterschiedlichen Erwartungen ein, die zum Teil durch die unterschiedlichen kulturellen Hintergründe bedingt sind. In manchen Kulturen mag es normal sein, einen Pfarrer um finanzielle Unterstützung zu bitten, es kommt auf den kulturellen Hintergrund und die Gepflogenheiten an. In Westeuropa zum Beispiel hat die Position eines Pfarrers viel von ihrem Prestige verloren. In anderen

Kulturen wird ein Geistlicher immer noch als sehr nah an Gott angesiedelt, der als Vertreter des spirituellen und transzendenten Bereichs des Lebens handelt. Einige Mitarbeiter denken, dass ich eine sehr wichtige Position im Unternehmen habe, so dass ich viel Einfluss auf die Entscheidungsfindung habe. Diese Art von Wahrnehmungen setzen meine eigene Integrität und berufliche Identität als Seelsorger stark unter Druck.

All diese Unterschiede in den Wertvorstellungen und Verhaltensmustern können eine einfache seelsorgerische Begegnung zu einem recht komplizierten Ereignis machen. Niemand kann behaupten, dass Baggerarbeiten eine einfache Sache ist, und auch ein vertiefendes Gespräch ist nicht selbstverständlich. Ich behalte immer ein paar „Grundregeln“ im Hinterkopf: Wenn man jemandem begegnet, hat man es nicht zuerst mit Kulturen als solchen zu tun, sondern mit Menschen. Außerdem lernt man durch Handeln. Und es hilft, die Menschen auf mögliche kulturelle Reibungen aufmerksam zu machen. Indem man sich der Faktizität widersprüchlicher kultureller Anliegen annimmt, wird eine Art existentieller Realismus im seelsorgerlichen Gespräch hergestellt. Das ist wichtig, denn in der Seelsorge geht es nicht nur darum, zu trösten, sondern auch darum, die Realität von Konflikten, Spannungen und Meinungsverschiedenheiten aufzuzeigen.

Im letzten Teil dieses Kapitels werde ich drei weitere Fragen zum kulturellen Rahmen des maritimen Kontextes aufwerfen.

Fall 3: Sich gegenseitig Bräuche und lokale Traditionen schenken lassen

Wenn ich ein Projekt besuche, versuche ich immer, an den Kick-Start-Meetings der verschiedenen Einheiten teilzunehmen. Bei diesen Zusammenkünften bewerten die Mitarbeiter und Arbeiter den aktuellen Stand des Projekts und bereiten sich auf neue Tätigkeiten vor. In einem Fall nahm ich an der morgendlichen Besprechung (um 6 Uhr morgens) der Felsabteilung teil. Diese Arbeiter waren damit beschäftigt, die gespritzten Sandwände mit Felsschutz zu versehen. Diese Arbeit, die auf dem Wasser stattfindet, ist in der Tat gefährlich und ziemlich riskant. Daher war es von größter Wichtigkeit, dass alle Beteiligten den Sicherheitsmaßnahmen ihre volle Aufmerksamkeit schenkten und sich der Bedeutung der Verantwortung eines jeden bewusst waren. Ich wurde gebeten, der versammelten Menge von indischen, pakistanischen und bangladeschischen Arbeitern etwas über diese Maßnahmen zu sagen.

Ich erzählte die Geschichte von Gajendra, dem Elefantenbullen. Er dachte, dass es kein Risiko sei, ins Wasser zu gehen. Doch kaum war er im Wasser, packte ihn ein altes Krokodil. Nur durch ein Gebet zum Herrn des Himmels, der in Gestalt eines riesigen Adlers herabstieg, konnte Gajendra gerettet werden.

Was erfahren und lernen wir aus dieser Geschichte? Sei nicht ignorant und arrogant, wenn es um das Risiko geht, ins Wasser zu fallen. Sie zeigt auch die Macht des Gebets und den Einfluss des geistlichen Bereichs des Glaubens auf unser tägliches Leben und den Charakter unerwarteter Ereignisse. Nach der Geschichte beteten wir gemeinsam für unsere Sicherheit und für unsere Lieben zu Hause. Nach dem Gebet kamen christliche

und nichtchristliche Mitarbeiter zu mir für ein persönliches Gebet und ein privates Gespräch.

Land rückgewinnen

Nach dem, was ich in den letzten Jahren gelernt habe, besteht die wichtigste interkulturelle und interreligiöse Herausforderung für meine seelsorgliche Arbeit darin, *eine Art gemeinsame Basis zu finden*, wie ich es nennen möchte.¹¹ Eine gemeinsame Vertrauensbasis ist notwendig, um eine seelsorgerliche Begegnung aufzubauen. Unterschiede und Entfernungen sollten nicht zu einem Hindernis für ein sinnvolles seelsorgerliches Gespräch werden. Diese Herausforderung beinhaltet drei wichtige Anliegen:

*Machtdistanz*¹². Als Gastpastor muss ich mir bewusst sein, dass ich ein großer, weißer, großnasiger und relativ reicher Mann bin, der einen recht direkten Kommunikationsstil pflegt. Ich muss mir also der Tatsache bewusst sein, dass Besatzungsmitglieder anderer Kulturen durch meine Anwesenheit eingeschüchtert sein könnten, was ein offenes und ehrliches Gespräch behindern könnte. Der Gedanke der Machtdistanz könnte durch die hohe Stellung, die ein Pastor in manchen Kulturen einnimmt, noch verstärkt werden. Selbst wenn ich mit jemandem auf gleicher Augenhöhe sprechen möchte, könnte sich die andere Person dabei unwohl fühlen. Außerdem muss ich sensibel sein, wenn es um die Erwartungen geht, die die Besatzungsmitglieder an mich haben. Ich kann zum Beispiel keine Verträge für sie abschließen und sie auch nicht finanziell unterstützen. Andererseits öffnet die Tatsache, dass ich ein Pfarrer aus einer anderen Kultur bin, auch Türen. So ist beispielsweise nicht zu befürchten, dass ich mich in heimische Angelegenheiten einmische. Meine Anwesenheit kann auch einen symbolischen Wert haben, der die Botschaft vermittelt: „Das Unternehmen kümmert sich wirklich um mich.“

Allparteilichkeit (auf mehreren Seiten stehen). Als unabhängige Person des Vertrauens bewege ich mich in einer Welt voller hierarchischer Strukturen. Der Seelsorger sollte sich bewusst machen, dass ein Schiff aus verschiedenen Hierarchien besteht: Jedes Projekt hat eine Hierarchie und auch das Baggerunternehmen ist eine hierarchische Organisation. Eines der größten Probleme, das mir bei der Arbeit begegnet, ist die Spannung, die zwischen der obersten Struktur und der Arbeitsebene entstehen kann. Entscheidungen des höheren Managements werden von den unteren Rängen nicht immer verstanden

¹¹ Aus biblischer Sicht ist die Suche nach dem Boden eine schöpferische Tätigkeit. In der Genesis-Geschichte wird das Wasser vom Land getrennt - die Symbolik wird den Baggerarbeitern sehr vertraut sein. Ich erkenne mich in den Worten von Jean-Jacques Surmond wieder, der eine schöne Kolumne in der niederländischen Zeitung *Trouw* (28. April 2009) schrieb: "Nein, wir wissen wirklich nicht, was wir anfangen, wenn wir den Mund aufmachen. Du schenkst ein Bier ein, räusperst dich, sprichst ein paar Worte, ebenso wie dein Gesprächspartner - und ehe du dich versiehst, bist du mitten in der Geschichte der Genesis, wo Worte Licht und festen Boden und neues, grünes Leben bringen" (Übersetzung ins Englische vom Autor - und von dort ins Deutsche).

¹² Das Konzept der "Machtdistanz" spielt in interkulturellen Studien eine wichtige Rolle. Er wurde von Geert Hofstede geprägt (Hofstede et al. 2010).

und umgekehrt.¹³ Seelsorge verlangt, jede Perspektive zu verstehen, ohne Partei zu ergreifen, nämlich die Kunst, mit dem Hasen zu laufen, während man mit den Hunden jagt. Eine der Strategien ist es, die eine Seite bei dem Versuch zu unterstützen, die Perspektive der anderen Seite einzunehmen (Positionswechsel und stellvertretendes Denken). Dies setze ich um, indem ich die herausfordernde Frage stelle: Was hätten Sie in der gleichen Situation getan? Ich muss zugeben, dass dies nicht immer eine leichte Aufgabe ist. Manchmal, in seltenen Fällen, muss ich Partei ergreifen, wenn ich urteile, dass Grenzen überschritten werden.

Den öffentlichen Raum der Religion betreten. In Westeuropa ist die Religion zu einer persönlichen, privaten Angelegenheit geworden¹⁴. Der öffentliche Raum ist sozusagen „neutral/säkular“. Daher verlagern westliche Besatzungsmitglieder die Relevanz des Kontakts mit einem Pfarrer in einen eher privaten Bereich der Interaktion. In anderen Teilen der Welt hingegen ist eine Religion oder sind verschiedene Religionen im öffentlichen Raum präsent. Für sie spielt der Seelsorger eine öffentliche Rolle. Das bedeutet, dass ich auf einem Schiff mehrmals meine Position wechseln muss. So wende ich mich zum Beispiel zunächst kollektiv an die philippinische Besatzung, während sich die niederländischen Seeleute in einem Einzelgespräch wohler fühlen.

Zusammenfassend

Während meiner pastoralen Arbeit im Bereich des „Baggerns“ besteht die interkulturelle und interreligiöse Aufgabe meistens darin, „Land zurückzugewinnen“, d. h. eine gemeinsame Basis zu finden und zu schaffen, um miteinander zu reden und auf einer tiefen existentiellen Ebene ins Gespräch zu kommen. Während der seelsorgerlichen Arbeit des Baggerns (Auftrag, Übersicht, tiefes Graben, Problemlösung) ist es in den meisten Fällen notwendig, dass ein gemeinsamer Boden geschaffen und sichtbar wird. Metaphorisch gesprochen, es soll ‚Land‘ aus dem ‚Wasser‘ entstehen. Der Gewinn des ‚Ausbaggerns‘ ist, dass wir anfangen können, uns auf einem ‚stabilen Untergrund‘ zu bewegen. In der Tat fühlt sich jede pastorale Begegnung ein wenig wie die Umsetzung eines komplexen Bauprojekts an.

Der Vorteil der Seelsorge im maritimen Kontext ist, dass die Sanierungsarbeit nur eine Erweiterung dessen ist, was bereits vorhanden ist: Es gibt bereits einen gemeinsamen Zusammenhalt, allein durch die Tatsache, dass die Besatzung zusammen ist, den gleichen Raum des Schiffes teilt, an den gleichen Lebensbedingungen teilhat und unter Umständen arbeitet, denen jedes Besatzungsmitglied ausgesetzt ist. Die Besatzung ist es gewohnt, mit verschiedenen Kulturen zusammenzuarbeiten und sich gegenseitig zu akzeptieren. Oder zumindest gibt es einen Modus der friedlichen Kohärenz. In diesem Sinne können Schiffe und Baggerprojekte ein Beispiel für den Rest der Welt werden, wo kulturelle Unterschiede oft Spannungen erzeugen und zu Gewalt führen.

¹³ Eine weitere Quelle für Spannungen könnte das Verhältnis zwischen Schiff und Büro sein. Für einige der Themen: Sampson et al. 2019.

¹⁴ Siehe z. B. Krzywosz (2017).

Literaturnachweise

- Deloitte. 2011. *Challenge to the Industry: Securing Skilled Crews in Today's Marketplace*. <https://www2.deloitte.com/content/dam/Deloitte/global/Documents/dttl-er-challengeindustry-08072013.pdf> (accessed 23 Feb 2021).
- Hoel, V. 2016. *Faith, Fatherland and the Norwegian Seaman: The Work of the Norwegian Seamen's Mission in Antwerp and the Dutch Ports 1864-1920*. Hilversum: Verloren.
- Hofstede, G., G.J. Hofstede, and M. Minkov. 2010. *Cultures and Organizations: Software of the Mind*, 3rd edition. New York: McGraw Hill.
- ICS (International Chamber of Shipping) 2021. *Shipping and World Trade: Driving Prosperity*. <https://www.ics-shipping.org/shipping-facts/shipping-and-world-trade/> (accessed 21 March 2021).
- Kahlili, L. 2020. *Sinews of War and Trade: Shipping and Capitalism in the Arabian Peninsula*. London/New York: Verso Books.
- Kverndal, R. 2008. *The Way of the Sea: The Changing Shape of Mission in the Seafaring World*. Pasadena: William Carey Library.
- Krzywosz, M. 2017. „The Concepts of the Presence of Religion in the Public Sphere of Post-Secular Society: Between José Casanova's Sociology of Religion and the Social Philosophy of Richard Rorty.” *Przegląd Religioznawczy/The Religious Studies Review* 266(4), pp. 51-62. <https://www.researchgate.net/publication/332248852> (accessed 23 Feb 2021).
- Menken-Bekius, C., and H. van der Meulen. 2007. *Reflecteren kun je leren. Basisboek voor Pastoraat en Geestelijke Verzorging* [One can learn to reflect: Manual for Pastors and Chaplains]. Kampen: Kok.
- Rijken, C. and L. Jaarsma. 2015. *Wat kom je doen? 50 jaar SPWO*. Rotterdam: Veenman
- Sampson, H., et al. 2019. „'Between a Rock and a Hard Place': The Implications of Lost Autonomy and Trust for Professionals at Sea.” *Work, Employment and Society* 33(4), pp. 648-665. DOI: 10.1177/0950017018821284.
- Sampson, H., et al. 2020. „Harmony of the Seas? Work, Faith, and Religious Difference Among Multinational Migrant Workers on Board Cargo Ships.” *Ethnic and Racial Studies* 43, pp. 287-305. DOI: 10.1080/01419870.2020.1776362.
- Smita, Singla. 2019. „7 Dangers of Flag of Convenience (FOC) to Seafarers.” *Marine Insight*, 11 Oct 2019. <https://www.marineinsight.com/maritime-law/7-dangers-of-flags-of-convenience-foc-to-seafarers> (accessed 23 Feb 2021).
- Suurmond, J.-J. 2009. „Minister Verhage liet de Geest niet 'geisten' [Minister Verhage did not let the 'Spirit'].” *Trouw*, 28 April 2009.
- SPWO (Stichting Pastoraat Werkers Overzee). 2021. *Mission Statement*. <https://www.spwo.nl/139/cms-Mission-Statement.aspx> (accessed 20 Jan 2021).

Kapitel 23

Auf die Bedürfnisse von Migranten hören:

Qualitative Forschung in der Türkei

Havva Sinem Uğurlu, Türkei

Cemal Tosun, Türkei

Das Dilemma der Migranten und die Suche nach spiritueller Begleitung

Diese Untersuchung wurde mit Migranten¹, die in der Türkei leben, speziell für dieses Buchprojekt durchgeführt. Migration ist eines der ältesten Probleme der Menschheit. Sie ist auch eines der wichtigsten universellen Probleme unserer modernen Welt. Aufgrund ihrer geografischen Lage ist die Türkei seit Jahrhunderten ein Ziel für Einwanderer und Flüchtlinge aus verschiedenen Ländern. In jüngster Zeit haben sich die Auswirkungen dieses Problems erheblich verschärft. Der Zustrom von Flüchtlingen hat mit den Kriegen in Afghanistan und im Irak zugenommen und mit dem Bürgerkrieg in Syrien unglaubliche Ausmaße angenommen. Die unvermeidliche Migration führte zu politischen, sozialen, wirtschaftlichen, kulturellen und ethnischen Problemen. Sie wirkte sich auch auf religiöse Fragen und Begegnungen in der Türkei aus. Neben anderen Herausforderungen hatte diese Situation auch psychosoziale Auswirkungen, nicht nur auf die Einwanderer, sondern auch auf die Menschen im Aufnahmeland (Sağır 2019).

Wegen der anhaltenden Unsicherheiten in der Region haben die in der Türkei lebenden Flüchtlinge grundlegende menschliche Bedürfnisse. Zusätzlich zu den humanitären Bedürfnissen haben sie eine Reihe von Problemen, die von Bildung über Gesundheit und Sicherheit bis hin zu Sozialisierung und Integration und der Bewahrung der eigenen Kultur und Identität reichen. Viele Flüchtlinge haben das Recht erhalten, sich vorübergehend in der Türkei aufzuhalten, aber viele werden wahrscheinlich dauerhaft bleiben. Das erfordert eine Vielzahl von Maßnahmen, um ihre Bedürfnisse und gesetzlichen Rechte zu erfüllen. Darüber hinaus sollten natürlich auch ihre spirituellen Bedürfnisse angemessen berücksichtigt werden.

Während des Krieges gab es schwierige und traumatische Erlebnisse für die Menschen, wie „die Flucht vor dem Tod, das Miterleben des Todes hilfloser Menschen, Drohungen, sexuelle Belästigung und Vergewaltigung, Krankheit, Verletzungen und der Verlust von Angehörigen“ (Sağır 2019). Zu den zahlreichen traumatischen Erfahrungen vor der Flucht kamen weitere Härten in der neuen Umgebung nach der Flucht

¹ Diese Untersuchung konzentriert sich auf Migranten, die als Flüchtlinge in die Türkei kamen. Im internationalen Recht wird zwischen Einwanderern und Flüchtlingen unterschieden. Wir verwenden die Begriffe synonym, weil ihre geistigen und existenziellen Bedürfnisse ähnlich sind.

hinzu, die sich aus dem bloßen Dasein als Ausländer in einem fremden Land ergaben, wie der Kampf ums Überleben, die Integration in die Kultur und die Angst, nicht akzeptiert zu werden. Das Scheitern bei der Bewältigung der Anpassungsschwierigkeiten verursachte vielfach psychosoziale Desorientierung. Eine angemessene spirituelle Beratung kann deshalb Einwanderer bei der Bewältigung ihrer Schmerzen und Traumata unterstützen (Sağır 2019). Gleichzeitig kann sie dazu beitragen, in der Zukunft auftretende Probleme zu verhindern oder zu lösen. Um spirituelle Unterstützung anbieten zu können, muss aber zunächst ermittelt werden: Welche Probleme haben die Zuwanderer zu bewältigen? Welche Faktoren erleichtern oder behindern ihre soziale Integration? Welche spirituellen Bedürfnisse haben sie?

Ziel dieser Studie ist es, an diesem Punkt einzusteigen und die spirituellen Bedürfnisse von Einwanderern in der Türkei zu ermitteln, wenn sie auf Unterschiede in ihrem Gastland stoßen. Deshalb wurde das soziokulturelle und wirtschaftliche Umfeld, in dem die Einwanderer jetzt leben, berücksichtigt. Gleichzeitig wird die Bedeutung der kulturellen Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen den Flüchtlingen und der einheimischen Bevölkerung betrachtet. Ziel dieser Untersuchung ist es nicht, ein theoretisches Konzept für spirituelle Betreuung und Beratung von Zuwanderern in der Türkei oder in anderen Kontexten anzubieten. Vielmehr sollen Menschen dazu angeregt werden, sensibel zu werden und den Bedürfnissen von Zuwanderern als wichtigem Bestandteil der Begleitung und Beratung aufmerksam zuzuhören. Auf diese Weise können die spirituellen Bedürfnisse von Zuwanderern wahrgenommen werden. Das trägt zu angemessenen spirituellen Beratungsprozessen bei. Dies könnte auch ein Licht auf Methoden werfen, ob sie für den wissenschaftlichen Ansatz und die Ergebnisse dieser Untersuchung geeignet sind.

Forschungsmethode

Um die Nöte von Einwanderern in der Türkei in den Blick zu bekommen, sollte man sich auch eingehend mit ihren spirituellen Bedürfnissen befassen. Dies schließt Fragen ein, die sich mit Menschenwürde und Sinnhaftigkeit beschäftigen. Deshalb wurden qualitative Fallstudien durchgeführt, um Daten über die Lebensbedingungen der Befragten zu sammeln. Die halbstrukturierten Interviews mit den Zuwanderern fanden mit Hilfe der „Schneeballsystemtechnik des zielgerichteten Beispiels“ (*snowball technique of purposeful sampling*) durchgeführt.² Bei den Teilnehmenden handelt es sich um sieben Personen: sechs aus Syrien und eine aus dem Jemen. Die Teilnehmenden sind zwischen 23 und 45 Jahre alt, sechs Männer und eine Frau. Bei allen Teilnehmenden handelt es sich um Flüchtlinge, die ihre Länder wegen des Krieges

² In der Soziologie bezeichnet der Begriff "Schneeballsystem" ein Verfahren, bei dem ein Forscher mit einer kleinen Population bekannter Personen beginnt und die Stichprobe erweitert, indem er diese ersten Teilnehmer bittet, weitere Personen zu identifizieren, die an der Studie teilnehmen sollen.

verlassen haben. Die demografischen Daten der Teilnehmer sind in der nachstehenden Tabelle aufgeführt:

	Alter	Ge- schlecht	Beruf	Bildungsni- veau	Land	Migration Zeit
P1	39	Mann	Computer-Ingenieur	BSc	Syrien	2015
P2	45	Mann	Lehrer	BSc	Syrien	2016
P3	35	Mann	Elektroingenieur	BSc	Syrien	2015
P4	30	Mann	Rechtsanwalt	MSc	Syrien	2015
P5	36	Frau	Hausfrau	Oberschule	Syrien	2014
P6	23	Mann	Journalist	Student	Syrien	2014
P7	27	Mann	Arabisch-Übersetzer und Dolmetscher	Student	Jemen	2013

Tabelle 1.

Die halbstrukturierten Interviews wurden Mai und Juni 2020 durchgeführt. Die Teilnahme war freiwillig. Zur Vorbereitung der Interviewfragen wurden die Meinungen von drei weiteren Religionspädagogen eingeholt (vgl. Patton 2002), die nach der Durchführung eines Pilotprojekts die endgültige Form erstellten. Die Interviews wurden von den Forschern persönlich oder online auf Englisch und Türkisch geführt, nachdem die Teilnehmenden eine Einverständniserklärung unterschrieben hatten. Jedes Interview wurde auf Tonband aufgezeichnet und anschließend authentisch als Text umgeschrieben. Die türkischen Texte wurden von den Forschern und einem Sprachspezialisten ins Englische übersetzt. Die englischen Interviewtexte wurden so übernommen, wie sie waren. Da versucht wurde, die Äußerungen der Teilnehmer authentisch wiederzugeben, traten natürlich einige sprachliche Unsicherheiten auf. Dies lag daran, dass die Aussagen der Teilnehmenden gemäß dem wissenschaftlichen qualitativen Forschungsprotokoll unverfälscht übernommen werden mussten.

Die Transkripte der Interviews wurden mittels deskriptiver Inhaltsanalysen (Creswell 2017) untersucht. Bei der Analyse der aus den Transkripten gewonnenen Daten wurde dann eine induktive Methode angewendet (vgl. Yin 2011). Im Zusammenhang mit der induktiven Forschungsmethode wurde das offene Kodieren angewendet (vgl. Creswell 2017). Um mögliche Fehler, die während des Kodierungsprozesses aufgetreten sein könnten, zu eliminieren, wurde der gesamte Datensatz von allen Forschern erneut überprüft und mit der Kodierung eines anderen Feldspezialisten verglichen. Unsere Ergebnisse stellen wir jetzt nach Themen geordnet dar.

Forschungsergebnisse und Diskussionen: Unterschiede, Herausforderungen und soziale Integration

Wenn Flüchtlinge in die Türkei einwandern, treffen sie auf eine andere Gesellschaft und Kultur. Es ist daher ganz normal, dass sie Anpassungsprobleme haben. Die

Migranten versuchen, ihre eigene Kultur zu schützen und sich gleichzeitig an eine neue Kultur anzupassen. Diese beiden unterschiedlichen Aufgaben können zu sozio-kulturellem Anpassungsstress führen. Wenn sie sich jedoch der Unterschiede und Schwierigkeiten bei interkulturellen Begegnungen bewusst werden, kann ihnen das helfen, Unterstützungen zu beantragen.

Unterschiede wahrnehmen

Unterschiede in Bezug auf religiöse Traditionen und Verständnis

Die Begegnung mit einer neuen Umgebung führt zu einem kritischen Prozess der Selbstreflexion (Erkan 2016). Selbst Menschen, die derselben Religion angehören, aber in unterschiedlichen geografischen Regionen leben, können aufgrund von Tradition, Kultur und Geschichte ein unterschiedliches Verständnis von der gleichen Religion haben. Da die Religionszugehörigkeit von Migranten ein Element der Identität ist, können die Unterschiede im Religionsverständnis ein Element der Abgrenzung sein.

Auch bei gleicher Religion werden religiöse Unterschiede wahrgenommen

Die Migranten aus Syrien, Jemen und Afghanistan kommen mit unterschiedlichen religiösen Traditionen. In ihren Heimatländern führen religiöse Unterschiede manchmal zu Konflikten und sogar zu Zusammenstößen. Der wichtigste Unterschied, den sie in der Türkei erleben, ist, dass hier unterschiedliche religiöse Standpunkte in den öffentlichen, sozialen und politischen Bereichen des täglichen Lebens keine Rolle spielen. Die Tatsache, dass sie nicht nach ihren religiösen Haltungen und Ansichten zum islamischen Glauben befragt wurden, wurde von ihnen sehr positiv bewertet. Einer der Teilnehmer sagte dazu:

In der Türkei hat mich bis heute niemand über meine *Madhhab*³ befragt. Die Menschen befragen sich nicht gegenseitig über ihre *Madhhab* und sie handeln nicht nach ihrer *Madhhab*. Jeder wird als Mensch angesehen und schätzt den anderen als Menschen. In unseren Heimatstädten geben sogar die Namen einen Hinweis auf die *Madhhab*. In der Türkei spielen weder konfessionelle noch politische Gesichtspunkte eine Rolle. „Syrische Migranten sind einfach eingewandert“, sagen sie (P4).

Dieser Ansatz in der Türkei ist für die Anpassung der Einwanderer positiv.

Unterschiede in der täglichen religiösen Praxis und den religiösen Ausdrucksformen

Religiöse Sozialisierung ist einer der wichtigsten Bestandteile der sozialen und kulturellen Anpassung in die Einwanderungsgesellschaft. Sie erfordert „das Erlernen der religiösen Muster, der religiösen Gewohnheiten und der Verhaltensweisen oder des hermeneutischen Interpretationsrahmens durch den Einzelnen und deren Einhaltung“ in der neuen Umgebung (Coştu 2009). Die religiöse Sozialisation mit diesen

³ *Madhhab* (arabisch: مذهب) bezeichnet verschiedene traditionelle Formen der Ausübung des Islam, die von verschiedenen Schulen der islamischen Rechtswissenschaft vertreten werden.

Merkmale ist eine der wichtigsten Phasen der sozialen und öffentlichen Integration. Den Ergebnissen dieser Studie zufolge ist die religiöse Sozialisierung für Migranten jedoch nicht einfach und kann ein Hindernis sein, wenn sie versuchen, sich an den sozialen Lebensbereich in der Türkei anzupassen. Ein Teilnehmer erklärte dies:

88 Prozent der Türkei sind muslimisch, aber meiner Meinung nach kann die Zahl nicht so hoch sein. Die Menschen gehen nur freitags in die Moschee, um zu beten; sie beten nicht fünfmal am Tag (P6).

Es zeigt sich, dass es einen erheblichen Unterschied zwischen dem religiösen Leben in der Türkei und in den Heimatländern der Migranten gibt. Ein Teilnehmer sagte, dass alle täglichen Aktivitäten in seinem Land entsprechend religiösen Vorschriften ausgeführt werden. Er sagte:

Ich glaube, dass es in der Türkei eine Entfremdung von der gelebten Religion gibt (P7).

Diese Antworten zeigen, dass die Migranten die Religiosität ihres Gastlandes mit dem Verständnis von Religiosität in ihrem eigenen Land bewerten. Diese Ergebnisse sind vergleichbar mit denen anderer ähnlicher Studien, die zu diesem Thema durchgeführt wurden (siehe Erkan 2016).

Dieselben Teilnehmer, die angaben, dass es unvollständig sei, wie Religion in der Türkei gelebt wird, wiesen auch auf den Mangel an religiösem Wissen hin. Ein Teilnehmer bemerkte:

Sie baten mich gleich am ersten Tag im Studentenwohnheim, Imam zu werden, weil ich Arabisch spreche. Als ich Arabisch sprach, dachten sie, ich sei eine religiöse Autorität... (P7).

Flüchtlinge nehmen einen Mangel an religiösen Kenntnissen bei Türken wahr, weil diese glauben, dass es einen Zusammenhang zwischen Arabischkenntnissen und religiöser Kompetenz zur Durchführung religiöser Rituale gibt.

Gleichzeitig können die unterschiedlichen religiösen Auffassungen und Praktiken der Flüchtlinge in der türkischen Bevölkerung Einstellungen hervorrufen, die sich bei den Einheimischen negativ auf deren Bereitschaft, Migranten zu integrieren, auswirken. Einige Teilnehmer gaben an, dass die Einheimischen sie beschuldigen, nicht den gleichen religiösen Glauben zu haben, wenn sie Unterschiede im Religionsverständnis feststellen:

Es ist, als ob wir etwas falsch machen würden. Wir beten nicht die Vier-Rakat-Sunna des Nachmittagsgebets wie die Türken. Die Gemeinde, die in der Moschee ist, kritisiert uns mit den Worten: ‚Seid ihr ungläubig?‘ Sie sehen uns, als ob wir die Religion nicht kennen würden (P4).

Auch diese Ergebnisse können Aufschluss darüber geben, wie Migranten in der Türkei auf religiöse Akzeptanz, Selbstgerechtigkeit und Missverständnisse/Ausgrenzung stoßen können.

Diese Interviewauszüge zeigen, dass es notwendig ist, sowohl Migranten als auch die Aufnahmebevölkerung über die verschiedenen islamischen Anschauungen aufzuklären. Obwohl alle der gleichen Religion angehören, wird deutlich, dass

Unterschiede im religiösen Verständnis und in der täglichen Praxis zu Einstellungen und Verhaltensweisen zwischen beiden Bevölkerungsgruppen führen können, die die Anpassung und Integration negativ beeinflussen. Es kann jedoch auch festgestellt werden, dass der säkulare Ansatz, den die türkische Regierung in Bezug auf religiöse Dienstleistungen und Bildung verfolgt, und die Auswirkungen dieses Ansatzes in der türkischen Gesellschaft dazu beitragen können, zu verhindern, dass Probleme für die Migranten entstehen.

Kulturelle Unterschiede

Auch kulturelles Bewusstsein, Verständnis und Missverständnisse sollten wahrgenommen werden, um einen erfolgreichen Anpassungsprozess zwischen Migranten und der Aufnahmebevölkerung zu erleichtern. Selbst unter Menschen mit den gleichen religiösen Überzeugungen, die aber aus anderen Ländern kommen, sind kulturelle Unterschiede normal. Die Untersuchung hat gezeigt, dass es mehrere kulturelle Themen gibt, die Migranten als verschieden empfinden und an die sie sich nur schwer anpassen können. Kultureller Konservatismus und Nationalismus waren zwei Themen, die am häufigsten genannt wurden. Eine Teilnehmerin:

Meiner Meinung nach sind die Türken nicht offen für neue Ideen und Initiativen. Der Nationalismus ist zu viel für mich (P6).

Ein weiterer Unterschied, den die Teilnehmer ansprachen, ist die Stellung der Frau im täglichen Leben.

Es gibt Unterschiede in der Stellung der Frauen in ihrem täglichen Leben. Frauen in Syrien gehen nicht allein. Meine Frau geht hier nicht allein auf den Markt. Wir haben uns so daran gewöhnt (es ist unsere Tradition) ... aber hier in der Türkei machen die Frauen alles allein ... (P4).

In meinem Land haben die Mädchen nicht das Recht, über Heirat und Bildung zu sprechen. ... Wenn ein Mädchen nicht heiratet, kann es vielleicht irgendwie zur Schule gehen, bis zum Gymnasium... Das habe ich in der Türkei nicht gesehen. Frauen hier arbeiten überall, können erreichen, was sie wollen... (P7).

Diese Aussagen deuten darauf hin, dass kulturelle Unterschiede zu Verwirrung in öffentlichen Begegnungen beitragen. Sie können aber auch eine konstruktive Rolle in den Prozessen des interkulturellen Austauschs und der kulturellen Interpretation spielen. Nach Hall und Hall (1989) besteht die Fähigkeit, sich an eine Kultur anzupassen, darin, ihre Praktiken zu verstehen und sie dann zu verinnerlichen (zitiert in Aksoy 2012).

Herausforderungen für Migranten

Der Migrationsprozess selbst und die Schwierigkeiten, denen Flüchtlinge dann ausgesetzt sind, erschweren die Integrationsbemühungen. Diese Studie zeigt, dass Migranten Ausgrenzung, Verlust von Rechten, Unverständnis in der Aufnahmebevölkerung und negative Einstellungen in der türkischen Öffentlichkeit erleben.

Soziale Ausgrenzung

Soziale Ausgrenzung hat viele Dimensionen und ist mit kulturellen, wirtschaftlichen, politischen und sozialen Aspekten verbunden. Nach Topgül (2016) handelt es sich bei Ausgrenzung um eine Situation, in der man nicht in die soziale Struktur einbezogen ist bzw. nicht einbezogen werden kann, was zu ungleichen sozialen Beziehungen und ungleicher Teilhabe führt. Es gibt zahlreiche Studien, die die soziale Ausgrenzung von Migrant*innen untersuchen. Diese zeigen, dass Migrant*innen die am meisten ausgegrenzte soziale Gruppe sind (zitiert in Bağcı und Canpolat 2019).

Migrant*innen gaben an, dass sie sogar von einem akzeptablen Mindestlebensstandard ausgeschlossen sind (Topgül 2016), wie im folgenden Beispiel:

Am Sonntag habe ich eine Wohnung in der Nähe des Hauses meiner älteren Schwester gemietet. Wir mieteten sie. Wir unterschrieben den Vertrag. Nach fünf Minuten rief mich der Vermieter an. Er sagte uns: „Es geht nicht“. Ich sagte: „Wir haben den Vertrag unterschrieben, was ist passiert?“ Er sagte zu mir: „Einige Hausbewohner akzeptieren keine syrischen Nachbarn.“ Sie sagen: „Du kannst die Wohnung nicht an einen Syrer vermieten“. Ich habe die gleiche Situation in dem Haus erlebt, in dem ich jetzt wohne. Der Vermieter sagte: „Ich kann nicht vermieten“.

Arbeitsbedingungen und der Missbrauch von Rechten

Studien zeigen, dass Flüchtlinge vor allem manuelle Tätigkeiten mit niedrigeren Löhnen ausüben und ihre Arbeit wegen rechtlicher Probleme nicht registriert ausüben (Tosun und Azazi 2019). Das ist ein Missbrauch der Arbeitsgesetze und -rechte. Einige der Interviewpartner*innen stellten fest:

Sie ließen uns hart arbeiten, sie gaben uns wenig Geld, manchmal sogar gar kein Geld. Es gab immer wieder Konflikte. ... Wir mussten die Arbeit verlassen, wenn niemand da war, der uns unterstützt hat. Sie taten es, weil sie wussten, dass wir es tun mussten“ (P6).

Man muss etwa 12 Stunden arbeiten, nur um zu essen. Und wir wurden überhaupt nicht wie Flüchtlinge behandelt (P2).

Ein Teilnehmer erläuterte, dass Einwanderer*innen in einem fremden Land gesetzlich das Recht haben, sechs Monate nach Erlangung eines legalen Status unter internationalem Schutz zu arbeiten (DGMM 2016). Ein Elektroingenieur erklärte hingegen:

Aus eigener Erfahrung kann ich sagen, dass ich große Schwierigkeiten hatte, die türkische Sprache zu lernen. Ich spreche jetzt durchschnittlich Türkisch und kann türkische Menschen verstehen. Aber das größte Problem ist, den richtigen Job zu finden. Ich habe viel nach einer geeigneten Stelle gesucht und konnte sie noch nicht finden (P3).

*Die Wahrnehmung von Einwanderer*innen durch die lokale Bevölkerung*

Wenn die einheimische Bevölkerung des Aufnahmelandes den Einwanderer*innen gegenüber positiv eingestellt ist, erleichtert dies die soziale Integration. Wenn sie jedoch negativ eingestellt ist, wird Integration erschwert. In diesem Sinne gaben die

Teilnehmer dieser Studie an, dass die Wahrnehmung der türkischen Bevölkerung nicht immer positiv ist und sie auf Probleme gestoßen sind. Ein Teilnehmer sagte:

Es gibt eine Gruppe, die nicht will, dass wir für immer in der Türkei bleiben. ... Sie sagen, dass wir in unsere Länder zurückkehren müssen (P5).

Unsere Untersuchung deckt sich mit anderen Studien. Laut der Umfrage 2013 von *Transatlantic Trends* (GMF 2013) gaben 54 Prozent der türkischen Teilnehmer an, dass die Migration ein Problem für die Türkei sei, während nur 18 Prozent sie als Chance betrachteten. Seit 2013 hat die Zuwanderung in die Türkei jedoch deutlich zugenommen, und Studien zeigen, dass die negative Wahrnehmung von Zuwanderern in diesem Zeitraum stärker geworden ist (Arıcan 2019). Negative Verallgemeinerungen sind in den folgenden Aussagen zu erkennen:

Wenn man individuell besser ist, sagen sie nicht: „Alle Syrer sind gut“, aber wenn man etwas Schlechtes tut, sagen sie: „Alle Syrer sind schlecht.“ Sie akzeptieren uns nicht als Individuen, sondern sie verallgemeinern (P4).

Wenn in der Schule das Thema Syrien angesprochen wird, reden sie negativ. Ich antworte ihnen nicht, aber es tut mir leid. Als ich einmal in die Klasse kam, sprachen sie über arabische Menschen. Sie sagten: „Die Araber waschen sich nur zu 90 Prozent die Hände. Einige Mitschüler in der Klasse sagten: ‚Sind Araber so sauber? Ich dachte, sie sind schmutzig.‘ Da war ich wütend und verärgert und ging aus der Klasse. Ich habe fast geweint“ (P6).

Migranten nehmen wahr, dass man sie immer als Opfer sieht.

Die Einheimischen denken, dass es uns immer schlecht gehen muss, weil wir Migranten sind. Wenn es uns ein bisschen besser geht, machen sie uns Vorwürfe. Zum Beispiel alles, was ich in meine vorherige Wohnung mitgebracht habe, wurde ein Problem ... die Nachbarn denken, ich kann es mir nicht leisten Sie sagen: „Du hast viel Geld, bist entspannt, reich, dein Leben ist gut, aber du bist Migrant und das sollte nicht so sein“ (P4).

Er erklärte, dass diese Wahrnehmung, Opfer zu sein, durch die sozialen Medien hervorgerufen wird, und dass dies ein Problem darstelle. In der Tat gibt es in den sozialen Medien negative Diskurse über Einwanderer. Doch gleichzeitig wird die Zuverlässigkeit dieser Nachrichten über Einwanderer zum Gegenstand wissenschaftlicher Studien (siehe Ünal 2014; Uluk 2019).

Gespräche über die Gründe für die Migration

Migranten beklagen sich häufig darüber, dass die Einheimischen nicht verstehen, warum sie eingewandert sind. Die Teilnehmer unserer Studie gaben an, dass die einheimische Bevölkerung sie fragt, warum sie eingewandert seien, warum sie über sich selbst und die Situation in ihrem Land sprächen, warum sie sich entschieden hätten, ihr Land zu verlassen, anstatt dort zu bleiben und für es zu kämpfen, und wann sie dorthin zurückkehren würden. Dies geht aus den folgenden Auszügen hervor:

Sie fragen uns meistens: „Warum kehrt ihr nicht nach Syrien zurück?“ Meine Schwester hat zum Beispiel einen Pullover für ihre Tochter gekauft. Sie rief mich an, damit wir zusammen

hingehen und ihn umtauschen. Als meine Schwester ihn umtauschte, kam der Ladenbesitzer zu mir und fragte mich: „Wann werden Sie nach Syrien zurückkehren?“ Ich sagte ihm, dass wir nicht zurückkehren könnten (P4).

Einmal, als wir in ein Taxi stiegen, fragte mich der Fahrer: „Woher kommen Sie?“ Als er die Antwort erhielt, fragte er sofort: „Wann gehen Sie zurück?“ Als ich ihm sagte: „Wir werden nicht zurückkehren“, wurde er wütend auf mich (P1).

Eine andere Frage ist, warum die Einwanderer nicht in ihrem eigenen Land geblieben sind, um es zu verteidigen.

Die Einheimischen sagten: „Warum seid ihr gekommen? Warum hast du dein Land nicht verteidigt?“ Ich sagte ihnen: „Bitte habt Mitleid mit uns. Man befindet sich in einem Krieg, aber der Feind ist der Bruder. Könnt ihr gegen euren Bruder kämpfen? Könnt ihr ihn töten? In Syrien, wo der Feind nicht offen zu sehen ist, tötet der Bruder den Bruder“ (P6).

Man nimmt an, dass solche Fragen auf den Dschihad-Aspekt des islamischen Denkens zurückgehen. Die Idee des *Dschihad* ist, dass der Kampf zur Verteidigung des eigenen Landes heilig und der Tod für das eigene Land als Märtyrertod gesehen wird (Kurt 2012). Daher wird von Migranten als überzeugten Gläubigen diese heilige Haltung erwartet. Die Teilnehmer merkten jedoch an, dass es sehr ermüdend ist, ständig solche Fragen zu hören und über ihre Situation zu sprechen.

Die Menschen vor Ort kennen unsere Situation nicht. Wenn sie davon erfahren, ändern einige von ihnen ihre Vorstellungen. ... Wir als Einwanderer versuchen immer, uns zu erklären (P6).

Faktoren, die die soziale und kulturelle Integration erleichtern

Das endgültige Ziel der Einwanderung besteht in sozialer Integration, damit die Menschen in psychosozialer Harmonie leben können. Deshalb ist es wichtig, die förderlichen und hinderlichen Faktoren einer erfolgreichen sozialen Integration zu verstehen. Die Ergebnisse dieser Studie können dazu einen Beitrag leisten.

Gemeinsame historische, kulturelle und familiäre Bindungen

Die Forschungsergebnisse zeigen, dass Herkunft und historische Zusammengehörigkeit positiv zur Anpassung der Migranten beitragen. Nach der Migrationstheorie von Lee können solche Bindungen die Aufnahmeländer attraktiv machen (Lee 1966, zitiert in Çağlayan 2006). Diese Anziehungskraft sorgt auch für die Motivation zur kulturellen Anpassung. Mehrere Teilnehmer betonten ihre Verbundenheit mit der Türkei:

Wir sind uns historisch sehr nahe. Ich habe an der Universität etwas über die osmanische Geschichte gelernt. Ich denke, wir haben aus historischer Sicht gemeinsame Wurzeln. Dadurch habe ich mich dem türkischen Volk näher gefühlt (P4).

Ich hatte eine besondere Liebe zur Türkei. Wir haben türkische Wurzeln von meinem Vater. In der Tat sind viele alltägliche Dinge mit der türkischen Kultur gemeinsam... (P7).

Religiöse Einheit

Der wichtigste Grund für die Bevorzugung der Türkei als Einwanderungsland war nach Ansicht aller Teilnehmer, dass die einheimische Bevölkerung ähnliche religiöse Überzeugungen teilt. Obwohl die Rolle von Sprache und Kultur in den letzten Jahren abgenommen hat, gibt es auch Diskurse, die betonen, dass die Rolle der Religion immer noch stark ist (siehe Martikainen 2010). Und obwohl es Unterschiede in den verschiedenen Auffassungen vom Islam gibt (siehe oben), kann man sagen, dass der Besuch von Moscheen, das Hören des *Azan* (öffentlicher Gebetsruf) und das Vorhandensein gemeinsamer religiöser Rituale im Einwanderungsland für den Integrationsprozess hilfreich sind.

Wenn ich nach Europa oder in ein anderes Land gehen würde, das nicht muslimisch ist, wäre es nicht wie hier. In Bezug auf die Religion, die Kultur und das Leben würde ich nicht akzeptiert. Auch wenn wir uns manchmal entfremden, weil wir unterschiedliche Kulturen und Probleme mit den Einheimischen haben, können wir zumindest einen gemeinsamen Punkt finden, weil wir an dieselbe Religion glauben. Wenn wir den Halbmond auf der türkischen Flagge sehen, entspannt uns das (P4).

Wir haben es nicht vorgezogen, an einen anderen Ort zu gehen. Dies ist ein muslimisches Land. Es ist *Azan* hier. Wir sind Menschen der gleichen Religion. Deshalb wollten wir in die Türkei kommen (P5).

Einige der Teilnehmer fanden den Schutz ihrer Religion wichtig:

Wir dachten daran, nach Deutschland und in andere westliche Länder zu gehen, haben es aber aufgegeben. Wir wollten es aus religiösen Gründen nicht. Es wäre schwierig, unsere Religion in anderen Ländern zu schützen. Wir sagten, dass zumindest die Religion der Türkei der Islam ist. Nicht nur wir, sondern die meisten Leute sagten, dass die Türkei uns nahesteht und sie Muslime sind (P6).

Die Sprache lernen

Sprachunterricht wird als wichtigste Voraussetzung für die kulturelle Integration angesehen (Akıncı et al. 2015). Die Fähigkeit, die Landessprache zu sprechen, trägt dazu bei, bessere Möglichkeiten für soziale Kontakte und Begegnungen zu entwickeln. Sie trägt auch zu einem besseren gegenseitigen Verständnis und einer guten Kommunikation bei. Aus diesen Gründen ist die Sprachbildung eine Voraussetzung für die Integrationspolitik (TCC 2019). Um dies zu erreichen, wurden an den Universitäten türkische Sprachzentren speziell für Zuwanderer eingerichtet (AU TÖMER News 2019). Drei Teilnehmer gaben an, dass sie an diesem Training teilgenommen haben, was ihnen bei ihrem Anpassungsprozess geholfen hat:

Das Wichtigste ist, dass man eigene Probleme anderen Menschen gegenüber zum Ausdruck bringt. Sagen wir, ich habe ein Problem, aber es gibt ein Hindernis, die Sprache. Ich war bereit, mich um die Sprache zu kümmern. Als ich in die Türkei kam, konnte ich anfangs kein Türkisch lernen. Ich hatte eine Menge Schwierigkeiten. Später hatte ich ein Zertifikat von der Gazi Universität TÖMER. Meine Frau und ich streiten derzeit viel darüber. Sie kann kein Türkisch

sprechen, weil sie schüchtern ist. Und obwohl sie schon vor so vielen Jahren in die Türkei gekommen ist, hat sie sich immer noch nicht eingelebt. Ich habe diese Sprachbarriere überwunden und das gibt mir Mut, mich anzupassen (P4).

Von Unsicherheit zum sinnvollen Leben

Aufgrund der traumatischen Ereignisse, die sie erlebt haben, der Herausforderungen im Aufnahmeland und ihres Kampfes ums Leben fühlen sich Migranten manchmal unsicher und stecken zwischen ihrer Vergangenheit und der Zukunft fest (Kok et al. 2017, zitiert in Karakaya-Aydın 2019). Sich ein Ziel zu setzen und an diesem Ziel festzuhalten, spielt eine wichtige Rolle bei der Überwindung dieses Gefühls der Unsicherheit. Einer der Teilnehmer bemerkte:

Als ich zum ersten Mal in die Türkei kam, dachte ich immer an Syrien. Ich fragte mich, ob ich dorthin zurückkehren könnte. Aber ich wusste, dass ich das nicht kann. Dort gibt es keine Lebensbedingungen für mich. ... Als ich mit dem Studium begann, wurden meine Stimmung und meine Motivation besser, weil ich einen Sinn in meinem Leben hatte (P6).

Wo brauchen Zuwanderer spirituelle Beratung?

Das Hauptanliegen dieser Untersuchung war, durch Interviews Antworten auf die Frage zu finden, wo Migranten das Bedürfnis nach spiritueller Unterstützung verspüren. Zu verstehen, wie sie mit den Herausforderungen umgehen, kann auch eine Perspektive für diejenigen bieten, die versuchen, Zuwanderern spirituelle Unterstützung zu geben.

Der Sinn des Lebens und die religiöse Bewältigung

Wenn Menschen unter schwierigen Umständen versuchen, neue Herausforderungen zu bewältigen, stellen sie wahrscheinlich Fragen nach dem Sinn und Zweck ihres Lebens. Für Gläubige bietet Religion einen Raum des Sinns und eine positive Zukunftsperspektive. „Sie gibt Orientierung und vermittelt eine positive Sicht auf das Leben. Dank der Religion, des Glaubens und der Werte gewinnt der Einzelne Hoffnung, Trost und Zuversicht, das Leben zu verstehen und ihm einen Sinn zu geben“ (Can 2019). Manche Menschen, die schwierige Zeiten erleben und den Sinn ihres Lebens in Frage stellen, werden religiös und spirituell stärker. Andere hingegen beginnen möglicherweise, ihre Religion in Frage zu stellen (Pargament 1997). Offensichtlich können Religion und Spiritualität für den Einzelnen eine Ressource sein, um schwierige und belastende Situationen zu bewältigen. Andererseits können sie aber auch selbst Teil des Problems werden, wenn religiöse Überzeugungen in Frage gestellt werden. Menschen, die einen erzwungenen Migrationsprozess erlebt haben, der beispielsweise durch einen Krieg verursacht wurde, müssen Wege finden, mit diesen belastenden Erfahrungen umzugehen (Ayten und Sağır 2014).

Diese Studie hat gezeigt, dass die Einwanderer in der Türkei nach dem Sinn des Lebens tatsächlich fragen. Gleichzeitig zeigt unsere Untersuchung aber auch, dass

eine verstärkte Bindung an Gott und den Glauben eine Möglichkeit ist, mit den Erfahrungen des Unglücks umzugehen:

Man kann sich fragen: Warum ist das mit uns passiert? Ich denke auch darüber nach. Allah gibt seinen Geliebten das Leid. Denn es gibt zwei Möglichkeiten, wenn es geschieht. Entweder man vergisst Allah oder man kommt Allah näher. Ich habe mich Allah mehr genähert. Ich habe mich nicht von Gott entfernt, im Gegenteil, ich bin ihm nähergekommen. Die Leiden haben mich positiv beeinflusst (P6).

Ich war eine Zeit lang deprimiert. Ich war mir meiner selbst und der Welt nicht bewusst. Es war sehr schwierig für mich, mich an diesen Ort zu gewöhnen, nachdem ich ausgewandert war. ... Ich entfernte mich von meinen Gebeten und von Gott. Ich wollte immer noch nicht über meine Familie sprechen. Denn meine Familie ist dort geliebt. ... Später dachte ich, dass es für alles einen Wendepunkt gibt. Ich dachte, das sind Herausforderungen (P7).

...(Der Sohn meines) Onkels und auch mein enger Freund wurden getötet. Der Sohn meines Onkels hat drei Stunden lang auf der Straße gelitten, aber die Leute haben nichts unternommen, weil sie nicht in seine Nähe kommen konnten. Sein Baby war gerade geboren. Nach diesem Tag war das Leben für mich bedeutungslos geworden; ich hatte keine Kraft mehr in mir. Aber später sagte ich mir, dass alles besser werden würde. Zuerst müssen wir verstehen. Wenn du ein Problem hast, dann gibt es ein Problem zwischen dir und Allah, es scheint mir, dass es ein Problem in deiner Kommunikation mit Allah gibt. Nur wenn du dieses Problem löst, wird alles besser (P4).

Die Befragten erklärten auch, welche Lehren des Islam ihre Situation erhellten oder welche Rituale sie in schwierigen Zeiten halfen.

... Allah weiß alles. Hinter allem steckt Weisheit. Wir sind nicht auf diese Welt gekommen, um glücklich zu sein, sondern um die Weisheit in unseren Taten zu finden. Der Islam bedeutet, trotz aller Schwierigkeiten glücklich zu sein. Es gibt einen Vers - kennst du ihn? „O ihr, die ihr glaubt, sucht Hilfe durch Geduld und Gebet. Wahrlich, Allah ist mit denen, die geduldig sind“ (Koran: Al-Baqarah 2/153). Ich warte geduldig darauf, die Weisheit in meinen Erfahrungen zu finden (P7).

Natürlich liegt das unendliche Glück nach unserem Glauben im Jenseits, aber wir werden in jedem Zustand glücklich. Unser Prophet Mohammed zum Beispiel aß drei Monate lang Datteln und trank Wasser. Er hat sehr gelitten. Auch der Prophet Jakob hat gelitten. Wenn wir ihr Leben sehen, denke ich, dass Unglücklichsein nicht für uns geeignet ist...“ (P4).

Als wir in Syrien waren, fielen Bomben; nur Gott und wir wissen, wie wir gelebt haben. Selbst in Zeiten des Grauens halten wir an Allah fest, indem wir das Heilige Buch rezitieren. Mein Vater und meine Mutter sagten uns: „All das wird vorübergehen. Allah wird uns helfen. Wenn wir sterben, werden wir Märtyrer sein. Es ist ganz heilig.“ Wir haben alle zusammen den Koran gelesen und gebetet. Einige Leute sagten: „Warum ist das mit uns passiert? Warum hat Allah uns das angetan? Aber darauf gingen wir nicht ein. Wir sagten: „Das ist Allahs Prüfung“. Wir sagten, wenn wir gelitten haben, dann sind wir das geliebte Volk Allahs. Allah prüft seine Geliebten immer wieder. Wir sind auf diese Weise aufgewachsen. Also halten wir daran fest (P6).

Gerade in diesem Prozess wurde mein Glaube stärker. Religiöse Trostsprüche waren gut für mich. Ich glaube, dass Allah eines Tages kommen und die Tyrannen bestrafen wird. Schicksal, Vorsehung sind die Worte, die mich besänftigen. Dies ist unser Schicksal, es ist Allahs Vorsehung. Diese Worte lassen mich die Situation akzeptieren. Aber wenn ich sie von jemandem höre, der dir am Herzen liegt, fühle ich mich wohler. Man kann es nicht erkennen, wenn man es selbst erlebt, aber wenn jemand anderes es sagt, wird es einem bewusst (P7).

Diese Forschungsergebnisse zeigen, dass die Teilnehmer versuchten, ihre Zweifel am Sinn des Lebens mit ihrem Glauben trotz Unheil und Prüfungen im Islam zu überwinden. Dem Islam zufolge können die schwierigen Situationen, die Allah schickt, um seine Diener zu prüfen, als Unglück (Koran: Al-i Imran 3/140) und der Prozess, in dem diese Schwierigkeiten erlebt werden, als Prüfung (Koran: Baqarah 2/155) bezeichnet werden (Ateş 2019). Auf der Grundlage dieses Glaubens kann ein Muslim das Negative, das er oder sie erfährt, als Prüfung interpretieren. Ein weiterer Gesichtspunkt, der diesen Glauben unterstützt, ist die Vorstellung, dass in allem, was Allah seinen Dienern und Dienerinnen gibt, Weisheit steckt (Koran: Baqarah 2/32), dass es eine besondere Fähigkeit ist, diese Weisheit zu erkennen (Koran: Baqara 2/269), und dass sogar negative Dinge erlebt werden können, um positive Ergebnisse zu erzielen. Gleichzeitig ist Allahs Versprechen von Güte und Hilfe für diejenigen, die in diesen schwierigen Zeiten geduldig sind (Koran: Baqara 2/153-155), einer der Gesichtspunkte, die es leichter machen, den Prozess zu akzeptieren. Auch die Beispiele für die Geduld der Propheten (Koran: Sâd 38/42-43, Yusuf 12/15; 20) verstärken dieses Verständnis.

Der islamische Glaube hat einen positiven Bewältigungseffekt: Auch die Herausforderungen, die man im Diesseits erfährt und die man als Einzelner nicht ändern kann, werden im Himmel vergolten (Koran: Fatiha 1/2, Zümer 75/70). Darüber hinaus kann dieser Glaube zusammen mit dem Glauben, dass das Märtyrertum während eines Krieges von Allah als Segen gepriesen wird, dazu beitragen, selbst den Verlust von Leben positiv zu sehen (Koran: Âl-i İmrân 3/169). Die Kommentare in unserer Studie zeigen, dass sich dieses Verständnis des islamischen Glaubens positiv auf die religiösen Bewältigungsmechanismen von Migranten auswirkt, insbesondere von solchen, die einen Krieg durchlebt haben.

Akzeptanz

Die Feststellung, dass die *soziale Ausgrenzung* Anpassung erschwert, wurde bereits erwähnt. Andererseits erleichtert *soziale Akzeptanz* soziale Integration. Akzeptanz hat auch den Effekt, dass sie spirituelle Unterstützung bietet. Einwanderung als *ensar-muhajir*⁴ zu interpretieren, kann ein Beispiel für die Akzeptanz von Migranten gelten:

Als ich auf dem Weg zu meiner Arbeit war, kam ein alter Mann auf mich zu und sagte: „Du bist ein Muhajir und wir sind Ensar, willkommen in unserem Land. Zu diesem Zeitpunkt fühlte ich

⁴ *Ensar*: Bürger von Medina, die den Propheten Muhammed und seine Anhänger willkommen hießen. *Muhajir*: Der Prophet Muhammad und seine Anhänger, die von Mekka nach Medina auswanderten.

mich wie im Himmel. Ich fühlte mich so einsam, aber diese Aussage änderte meine Sicht auf die Türkei. Ich fühlte mich damals so glücklich! (P4).

Ein anderer Teilnehmer erklärte, die wichtigsten Elemente des Aufnahmeprozesses seien das Erlernen der Sprache, die Anpassung an die Kultur, aber auch der Kontakt mit anderen:

Ich glaube, dass man im Gastland erst einmal akzeptiert werden sollte. Man muss die Sprache und die Kultur des Landes lernen, um akzeptiert zu werden. Ich habe zum Beispiel versucht, das zu tun. Manchmal gibt es Präsentationen im Unterricht. Ich habe ein paar Mal Präsentationen gehalten. Ich habe über Syrien gesprochen. Ich habe über Syrien vor dem Krieg erzählt. Ich habe erklärt, wie schön Syrien ist und dass es in der Zivilisation verwurzelt ist. Freundschaften wurden geknüpft (P6).

Eine Teilnehmerin fasste die Wirkung von Akzeptanz auf ihr psychisches Wohlbefinden mit den folgenden Aussagen zusammen:

An der Universität hatte ich am meisten Angst davor, dass man mich nicht akzeptiert. Aber dann ist es gelungen, dass ich akzeptiert wurde. Sie haben mich umarmt. Wenn manche Türken über Syrien reden, antworten Freunde in meinem Namen oder sie sagen zu mir: ‚Vergiss es, er versteht es nicht. ...nimm es gelassen.‘ Sie haben mich umarmt und sehen mich genauso wie sich selbst (P6).

Geschätzt werden und sich nicht allein fühlen

Migration kann zu Gefühlen der Einsamkeit, Entfremdung und Wertlosigkeit führen, insbesondere wenn man seine vertraute Umgebung und Kultur verlassen muss. Wenn diese Gefühle andauern, kann das die Integration in die neue Kultur verhindern und auch psychologische Probleme verursachen (Şahin 2001).

Ergebnisse in unserer Studie bezogen auf diese genannten emotionalen Zustände zeigen, dass sich Migranten besser fühlen, wenn sie Unterstützung erhalten. Einige Beispiele:

... Ich denke, die größte spirituelle Unterstützung für einen Migranten ist, jemanden zu finden, jemanden zu haben, den man anrufen, fragen und an dem man sich festhalten kann. Manchmal fühlt man sich einsam. Nicht als Fremder, aber einsam. ... Ich habe zum Beispiel einen Mann wie einen Bruder. ... Er interessiert sich für meine Probleme. Wenn ich traurig bin, rufe ich ihn an und rede mit ihm. Ich berate mich mit ihm über alles. ... Er unterstützt mich finanziell und geistig. Vor allem gibt er mir geistige Kraft. Er hat mich umarmt und sieht mich nicht als Fremden. Er grenzt mich nicht aus. Ich fühle mich neben ihm nicht wie ein Fremder (P4).

... Ich hatte große Angst. Wie wird die Schulklasse sein? Werde ich der einzige Ausländer in meiner Klasse sein? Vielleicht werden sie sagen: ‚Warum bist du gekommen? Wenn du nicht gewesen wärest, hätte einer von uns statt dir den Platz bekommen‘. Aber es ist nie so gekommen, wie ich erwartet hatte. ... Ich habe gesehen, dass sie in einer freundlichen Umgebung auf mich als Mensch zugegangen sind. Es hat sie nicht interessiert, wer ich bin, woher ich komme, ob ich ein Einwanderer bin. ... (P6).

Verstehen

In der Kommunikation mit anderen müssen Menschen das Gefühl haben, dass ihre Erfahrungen verstanden werden, insbesondere wenn sie traumatische Prozesse durchlaufen haben. Daher ist ein hohes Maß an Empathie erforderlich, um die Nöte und Traumata zu verstehen, denen Migranten in der Türkei ausgesetzt sind. Die Teilnehmenden an den Interviews nannten zwei verschiedene Beispiele für positive psychosoziale Auswirkungen, verstanden zu werden:

Ich spreche nie über den Krieg. Sie begleiten mich immer. Freunde fragen mich, ob meine Stimmung in Ordnung sei. Wenn sie sehen, dass ich ein wenig niedergeschlagen bin, kommen sie zu mir und fragen: ‚Geht es dir gut? Bist du deprimiert? Können wir etwas tun?‘ Manchmal erzähle ich die Details, und manchmal auch nicht. ... Es reicht mir schon, wenn sie bei mir sind. Es reicht mir, wenn sie mich schätzen. Das alles hat meine Stimmung verbessert (P6).

Diejenigen, die mich nicht näher kennen, können sagen: ‚Warum bist du aus deinem Land gekommen?‘ Sie erkennen an meiner Sprache, dass ich ein Ausländer bin. Sie verstehen und kennen den Jemen nicht. Ich muss ihnen von mir erzählen. Wenn ich gut rede, kann ich ihre Vorstellungen ändern. Aber wir können nicht mit allen sprechen, denn einige von ihnen verstehen es nicht. ... Wenn derjenige, der mit mir spricht, mich versteht, fühle ich mich besser... (P7).

Nützlich für andere sein

Genügsamkeit ist hilfreich für sich selbst und für die Frage, ob Menschen die Schwierigkeiten, auf die sie stoßen können, überwinden können (Senemoğlu 2015). Man kann sagen, dass es eine wechselseitige Beziehung zwischen der Stärke eines Individuums, am Leben festzuhalten, und der Selbstzufriedenheit gibt. Die Fähigkeit, traumatische Ereignisse wie Migration und Krankheit zu bewältigen, hängt mit dem Gefühl zusammen, kompetent und mit dem Leben verbunden zu sein (Wrosh et al. 2003). Das Gefühl, für andere nützlich zu sein, wirkt sich positiv auf den eigenen Selbstwert aus. Einer der Teilnehmer gab an, dass er anfang, sich gut zu fühlen, als er für andere nützlich wurde:

Ich arbeite für das Projekt Damla (ein Projekt des Ministeriums für Jugend und Sport) und fühle mich wertvoll. Die Arbeit hier als Freiwilliger hat mir eine ganz andere Perspektive gegeben. Ich habe gesehen, dass ich den Menschen in einem Land, in das ich ausgewandert bin, helfen kann. Wir haben eine Aktivität mit behinderten Kindern durchgeführt. Das hat mich sehr berührt. Ich sagte mir: ‚Sieh dir an, was ich durchmache und was diese Kinder durchmachen‘. Die Fähigkeit dieser Kinder, am Leben festzuhalten, hat mich sehr berührt. An diesem Punkt schlug ich eine neue Seite auf. Diese Aktivität hat mich dazu gebracht, wieder am Leben festzuhalten. ... Das war wie eine spirituelle Therapie für mich. Es lehrte mich die Gefühle der Zuneigung, der Hoffnung und des Mitgefühls. Ich hielt mich davon ab, mich selbst zu bemitleiden. Ich fühlte mich besser, um an den Orten, an denen wir waren, etwas zu bewirken. Bei kleinen Kindern ein Bewusstsein zu schaffen und ihr Selbstvertrauen zu stärken, hat bei mir diese Gefühle ausgelöst (P7).

Orientierungshilfen

Orientierungshilfen meinen „einen Prozess der Unterstützung, um jemanden zu führen und ihm zu helfen, die Wahrheit zu finden“ (Ege 2015). Sie können ein Mittel spiritueller Beratung sein. Orientierung kann wichtig für Migranten werden, die nach der Migration ängstlich und unruhig nach dem Sinn und der Gestaltung ihres Lebens fragen. Ein Teilnehmer:

Dann lernte ich einen Universitätsdozenten kennen, dessen Sozialstudien mich in eine andere Dimension führten. Ich lernte, was es heißt, Verantwortung zu übernehmen. ... Denn er hat mich als Professor angeleitet, mich für die Zukunft ausgerichtet. Was kann ich hier als Einwanderer tun? Er nahm mir die Angst und die Unruhe. Er übertrug mir Verantwortung und gab mir das Gefühl, wertgeschätzt zu werden. Er hat mich in Projekte der sozialen Verantwortung einbezogen. Er hat mich dazu gebracht, meine Erfahrungen mit ausländischen Studenten, die neu hinzugekommen sind, zu teilen. Er gab mir das Gefühl, wichtig zu sein (P7).

Schlussfolgerungen

Das Phänomen der Einwanderung ist ein vielschichtiges Phänomen mit wirtschaftlichen, sozialen, kommunalen, kulturellen, politischen, ethnischen und religiösen Dimensionen. Jede Dimension betrifft sowohl die Migranten als auch die Bevölkerung des Aufnahmelandes. Daher ist Migration keine einseitige Beziehung und auch die Hilfe für Einwanderer ist keine einseitige Hilfe. Die Bewertung der mit der Migration verbundenen Probleme erfordert eine ganzheitliche Perspektive, die alle diese Aspekte und ihre Auswirkungen auf die Sinnsuche der Migranten einbezieht. Die Frage des psychosozialen sowie des theologischen/spirituellen Wohlbefindens von Einwanderern muss alle genannten Elemente berücksichtigen.

In dieser Studie wurde gezeigt, dass Migranten und Migrantinnen in der Türkei mit vielen religiösen und kulturellen Unterschieden konfrontiert sind. Sie sind mit Schwierigkeiten wie sozialer Ausgrenzung, Beschäftigungsproblemen und der Verletzung ihrer Menschenrechte konfrontiert. All diese Härten können dazu führen, dass sie sich benachteiligt fühlen. Sie erkannten jedoch auch an, dass die religiöse Einheit, das Erlernen der Sprache und die Suche nach einem Sinn im Leben positive Wege sind, um sich im Zuge der Einwanderung an das Gastland anzupassen.

Die Ergebnisse zeigen auch die Notwendigkeit eines bilateralen Integrationsprozesses, nicht nur mit den Zuwanderern, sondern auch mit der einheimischen Aufnahmebevölkerung. Es ist notwendig, Bildungs- und Sensibilisierungsmaßnahmen für die lokale Bevölkerung durchzuführen, um die religiösen und kulturellen Perspektiven der Zuwanderer und ihre Erfahrungen während des Migrationsprozesses zu verstehen.

Die Einwanderer, die an dieser Studie teilnahmen, beschrieben, wie sie mit ihren Schwierigkeiten zurechtkamen, sei es allein oder mit Unterstützung. Sie äußerten sich ausführlich zu ihren Fragen nach dem Sinn des Lebens und wie sie mit diesen Fragen umgingen. Zu den Faktoren, die ihnen bei der Anpassung in psychosozialer Hinsicht halfen, gehörten: das Gefühl der Akzeptanz, das Gefühl, nicht allein zu sein, und die

Entdeckung eines Wertes in ihrem Leben, indem sie sich für andere nützlich machten oder durch Orientierungshilfen von Einheimischen.

Es stellt sich die Frage: Wie kann sich dieses Wissen auf die Prozesse spiritueller Beratung auswirken? Wenn spirituelle Beratung in erster Linie ein Prozess des gegenseitigen Verstehens zwischen Berater und Beraterinnen und Ratsuchenden ist, können diese Erkenntnisse dazu beitragen, einen besseren Einblick in die Perspektive der Migranten und ihre Denkprozesse zu gewinnen. Dies könnte auch Seelsorgern und Seelsorgerinnen helfen, bei der Auswahl ihrer Inhalte, Ansätze und Prioritäten in Seelsorge kompetenter zu werden. Diese Studie hilft Seelsorgern und Seelsorgerinnen auch, Unterschiede zu erkennen, die in der Erfahrung von Zuwanderern wichtig sind, aber oft unbemerkt bleiben, zum Beispiel Unterschiede in der Religionsausübung. Der Integrationsprozess sollte unter Berücksichtigung all dieser von den Forschungsteilnehmenden genannten Punkte bewertet werden. Es zeigt sich, dass der Ausgangspunkt des spirituellen Beratungsprozesses darin besteht, ein Verständnis für die Welt des einzelnen Migranten und der einzelnen Migrantin zu gewinnen, um den Integrationsprozess auf einer mehr als nur oberflächlichen Ebene zu unterstützen.

Literaturnachweise

- Akıncı, B., A. Nergiz, und E. Gedik. 2015. „Uyum Süreci Üzerine bir Değerlendirme: Göç ve Toplumsal Kabul“ [Eine Evaluation des Integrationsprozesses: Migration und gesellschaftliche Akzeptanz]. *Göç Araştırmaları Dergisi*, (2), S. 58-83.
- Aksoy, Z. 2012. „Uluslararası Göç ve Kültürlerarası İletişim [Internationale Migration und interkulturelle Kommunikation].“ *Journal of International Social Research* 5(20), S. 292-303.
- Arıcan, E. 2019. *Gündelik Hayat Bağlamında Suriyeli Sığınmacıları Şeytanlaştırma Pratikleri: Önder Mahallesi Örneği* [Dämonisierungspraktiken syrischer Flüchtlinge im Alltagskontext: Das Beispiel des Stadtteils Önder]. Unveröffentlichte Masterarbeit, HÜ SBE (Sozialwissenschaftliches Institut der Hacettepe Universität).
- Ateş, N.E. 2019. „Travmayı Anlamlandırması Açısından İmtihan İnancı ve Başa Çıkma: Şehit Aileleri, Gaziler ve Gazi Aileleri Örneği“ [Der Glaube an die Prüfung und die Bewältigung im Sinne der Bedeutungszuschreibung: Der Fall von Märtyrerfamilien, Kriegsveteranen und Familien von Kriegsveteranen]. *Trabzon Divinity Faculty Journal* 6(1), S. 125-151.
- AU TÖMER News (Forschungszentrum für Türkisch und Fremdsprachen der Universität Ankara). 2019. „Das Projekt zur Vermittlung der türkischen Sprache an syrische Gäste“. 05 Aug 2019 <http://tomer.ankara.edu.tr/tameb-sequal/> (Zugriff am 15. Mai 2020).
- Ayten, A., und Z. Sağır. 2014. „Dindarlık, Dinî Başa Çıkma ve Depresyon İlişkisi: Suriyeli Sığınmacılar Üzerine Bir Araştırma“ [Die Beziehungen zwischen Religiosität, religiöser Bewältigung und Depression: Eine Studie unter syrischen Flüchtlingen]. *Marmara University Divinity Faculty Journal* 47(47), S. 5-18.
- Bağcı, Ç., und E. Canpolat. 2019. „Suriyeli Sığınmacılarda Türklerle Temas ve Psikolojik İyi Oluş İlişkisinde Aracı Değişkenler“ [Variablen für die Beziehung zwischen Kontakt mit Türken und dem psychischen Wohlbefinden von syrischen Flüchtlingen]. *Nesne: Psychology Journal* 7(15), S. 149-169.
- Can, N. 2019. *Başa Çıkma Davranışına Kaynak Oluşturan Dini İnanç ve Değerler Üzerine bir Değerlendirme* [Eine Bewertung der religiösen Überzeugungen und Werte, die Ressourcen für das Bewältigungsverhalten schaffen]. Unveröffentlichte Masterarbeit, BUÜ SBE (Bursa Uludağ University Social Science Institute).

- Çağlayan, S. 2006. „Göç Kuramları, Göç ve Göçmen İlişkisi“ [Migrationstheorien, Verhältnis von Migration und Emigrant]. *Muğla University Social Science Institute Journal* 17, S. 67-91.
- Coştu, Y. 2009. „Londra'da Türklere Ait Dini Organizasyonlar“ [Türkische religiöse Organisationen in London]. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8(15), pp. 77-100.
- Creswell, J. W. 2017. *Eğitim Araştırmaları: Nicel ve Nitel Araştırmaların Planlanması, Yürütülmesi ve Değerlendirilmesi* [Research Design: Qualitative, Quantitative and Mixed Methods Approaches]. Übersetzt von S.B. Demir. Ankara: Eğiten Kitap.
- DGMM [Generaldirektion für Migrationsmanagement]. 2016. „Rights and Obligations of Immigrants in Turkey“, veröffentlicht am 24. April 2016. <https://en.goc.gov.tr/rights-and-obligations> (Zugriff am 15. Juni 2020).
- Ege, R. 2015. *Dini Rehberlik* [Religiöse Führung]. İstanbul: Şule Yayınları.
- Erkan, E. 2016. „Suriyeli Göçmenler ve Dini Hayat: Uyum, Karşılaşma, Benzeşme: Beispiel Gaziantep“ [Syrische Einwanderer und religiöses Leben: Anpassung, Begegnung, Verwandtschaft: Gaziantep Example]. *The Journal of Theological Academia* 3(4), S. 1-35.
- GMF [The German Marshall Fund of the United States]. 2013. *Transatlantic Trends: Key Findings 2013*. <https://www.gmfus.org/publications/transatlantic-trends-2013> (Zugriff: 15. Mai 2020).
- Hall, E.T., und M.R. Hall. 1989. *Understanding Cultural Differences*. USA: Intercultural Press.
- Karakaya Aydın, Ş. 2019. *Arap Zorunlu Göçmenlerde Travmatik Yaşantılar, Göç Sonrası Yaşam Zorlukları ve Manevi Başa Çıkma ve Sosyal Destek Bağlamında Psikolojik Dayanıklılık* [Traumatische Ereignisse, Lebensschwierigkeiten nach der Migration und Resilienz im Kontext von spiritueller Bewältigung und sozialer Unterstützung bei arabischen Zwangsmigranten]. Unveröffentlichte Masterarbeit, FSMÜ SBE (Sozialwissenschaftliches Institut der Fatih Sultan Mehmet Universität).
- Kok, J. K., M.N. Lee, und S.K. Low. 2017. „Coping abilities and social support of Myanmar teenage refugees in Malaysia.“ *Vulnerable Children and Youth Studies* 12(1), S. 71-80.
- Kurt, H. 2012. „İslam İnancına Göre Şhitlik“ [Martyrium nach islamischem Glauben]. *Journal of Cumhuriyet University Divinity Faculty* 16(1), pp. 189-220.
- Lee, E.S. 1966. „A Theory of Migration“. *Demographie* 3(1), S. 47-57.
- Martikainen, T. 2010. „Religion, Migrants and Integration“, übersetzt von Nebile Özmen. *Marmara University Divinity Faculty Journal* 38(1), S. 263-276.
- Pargament, K.I. 1997. *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice*, New York: Guilford Press.
- Patton, M. Q. 2002. *Qualitative Research and Evaluation Methods*. USA: Sage.
- Sağır, Z. 2019. „Zorunlu Göç ve Travmatik Olaylarda Manevi Danışmanlık ve Rehberlik“ [Religiöse Seelsorge und Beratung bei Migration und traumatischen Ereignissen]. In *Manevî Danışmanlık ve Rehberlik- Farklı Alanlardan Araştırma Bulguları ve Değerlendirmeler* [Spirituelle Beratung und Begleitung - Forschungsergebnisse und Einschätzungen aus verschiedenen Bereichen], herausgegeben von A. Ayten, S. 267-291. İstanbul: Dem Publications-Ensar Publications.
- Şahin, C. 2001. „Yurt Dışı Göçün Bireyin Psikolojik Sağlığı Üzerindeki Etkisine İlişkin Kuramsal Bir İnceleme“ [Eine theoretische Studie über die Auswirkungen der Auswanderung ins Ausland auf die psychische Gesundheit des Einzelnen]. *Gazi University Education Faculty Journal* 21(2), S. 57-67.
- Senemoğlu, N. 2015. *Gelişim, Öğrenme ve Öğretim: Kuramdan Uygulamaya* [Entwicklung, Lernen und Lehren: Von der Theorie zur Praxis]. Ankara: Yargı Yayınları.
- TCC (Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı [Präsidentschaft der Republik Türkei]). 2019. *2020 yılı Cumhurbaşkanlığı Yıllık Programı* [Jahresprogramm des Präsidenten für das Jahr 2020]. Veröffentlicht am 3. November 2019. http://www.sbb.gov.tr/wp-content/uploads/2019/11/2020_Yili_Cumhurbaşkanlığı_Yıllık_Programı.pdf (Zugriff am 19. Februar 2020).

- Topgül, S. 2016. „Sosyal Dışlanma ve Göç: Mülteci İşçiler Örneği“ [Soziale Ausgrenzung und Einwanderung: Beispiel Flüchtlingsarbeiter]. *Journal of Sociology* 34, S. 269-289.
- Tosun, S., und H. Azazi. 2019. „Yerel'de Mülteci ve Sığınmacılara Yönelik Sosyal Politika Uygulamaları: Balıkesir Örneği“ [Sozialpolitische Anwendungen von lokalen Organisationen für Flüchtlinge: Der Fall von Balıkesir]. *Journal of Entrepreneurship and Development* 14(2), S. 213-234.
- Uluk, M. 2019. „Yanlış Bilgiler ve Biliş İlişkisi: Suriyeli Mülteci Dezenformasyonuna Gelen Kullanıcı Yorumları Üzerine Bir İnceleme“ [Die Beziehung zwischen Kenntnissen und Falschinformationen: Eine Studie über Bewertungen von Desinformationen über syrische Flüchtlinge]. *Üsküdar University Faculty of Communication-Interaction* (4), S. 286-301.
- Ünal, S. 2014. „Türkiye'nin Beklenmedik Konukları: Öteki Bağlamında Yabancı Göçmen ve Mülteci Deneyimi“ [Unerwartete Gäste in der Türkei: Die Erfahrungen ausländischer Einwanderer und Flüchtlinge im Kontext des 'Anderen']. *Zeitschrift für die Welt der Türken/Journal of World of Turks* 6(3), S. 65-89.
- Wrosch, C., M.F. Scheier, G.E. Miller, R. Schulz, und C.S. Carver. 2003. „Adaptive Self-Regulation of Unattainable Goals: Goal Disengagement, Goal Reengagement, and Subjective Well-Being“. *Personality and Social Psychology Bulletin* 29(12), S. 1494-1508.
- Yin, R. K. 2011. *Applications of Case Study Research*. Beverly Hills, CA: Sage.

Anhang:

**Autorinnen, Autoren und Mitglieder des
Herausgeberteams**

Howard Cooper, geboren 1953, ist Absolvent des Rabbinats (1980) am Leo Baeck College, London, und seit 1985 psychoanalytischer Psychotherapeut in eigener Praxis. Er ist Direktor für spirituelle Entwicklung an der Finchley Reform Synagogue, London, und hat einen MA (mit Auszeichnung) in kreativem Schreiben und kritischer Theorie (Universität Sussex, 2004). Er ist Fellow des Leo Baeck College und Autor und Herausgeber einer Reihe von Büchern, die sich mit der Schnittstelle zwischen Judentum, Spiritualität und Psychotherapie befassen. Er bloggt über religiöse und psychologische Themen unter <http://howardcoopersblog.blogspot.com>.

Kontakt: hcooper@waitrose.com

Remziye Ege, Assoc. Prof. Dr. Sie schloss 1992 ihr Studium an der Theologischen Fakultät der Universität Ankara/Türkei ab. Während ihres Magisterstudiums arbeitete sie als Religionslehrerin und untersuchte „religiöse Motive in Büchern für Kinder im Vorschulalter“. Ihre Dissertation, die sie 2003 abschloss, befasst sich mit der Beziehung zwischen emotionaler Intelligenz und islamischer Religionspädagogik. Die post-assoziierten Studien der Autorin, die sich für nicht-formale islamische Religionspädagogik interessiert, befassen sich vor allem mit religiöser Beratung und Betreuung. Seit 2000 hält sie Vorlesungen in der Abteilung für Religionspädagogik der Theologischen Fakultät der Universität Ankara. Sie wurde in Ankara/Türkei geboren und lebt noch immer dort.

Kontakt: rege@ankara.edu.tr

Seyfettin Erşahin, PhD, ist Seniorprofessor für Geschichte des Islam an der Fakultät für Theologie der Universität Ankara. In seinen ersten Berufsjahren absolvierte er seinen MA an der Universität Manchester und promovierte an der Universität Ankara. Er hatte mehrere Positionen als Gastwissenschaftler in verschiedenen Teilen des Nahen Ostens inne und spezialisierte sich auf die Geschichte Zentralasiens. Im Jahr 2008 wurde er zum Botschaftsrat für religiöse Angelegenheiten an der türkischen Botschaft in London, Großbritannien, ernannt. Hier wurde er mit der Einrichtung einer Zentralmoschee und der Türkisch-Muslimischen Stiftung betraut. Bis heute hat er mehrere Bücher und Artikel veröffentlicht, wobei sein besonderes Interesse dem Islam im zeitgenössischen Zentralasien, dem Islam in Europa und dem Orientalismus sowie der Modernisierung im Osmanischen Reich gilt.

Kontakt: ersahins@ankara.edu.tr

Zehra Erşahin, DCounsPsy, ist Diplom-Psychologin und wurde von der British Psychological Society und dem britischen Health and Care Professions Council akkreditiert. Sie ist die klinische Leiterin der Abteilung für Seelsorge und Beratung an der Sozialwissenschaftlichen Universität Ankara; sie verfügt über Erfahrung in der klinischen Forschung und hat nachweislich im Bereich der psychischen

Gesundheitsversorgung gearbeitet. Derzeit arbeitet sie an der Verbesserung der psychiatrischen Versorgung in der Türkei, wobei ihr Schwerpunkt auf Vielfalt, Spiritualität, Pflege und Wohlbefinden liegt.

Kontakt: zehra.ersahin@asbu.edu.tr

Karl (H.) Federschmidt, geboren 1959, Dr. theol., ordiniertes evangelischer Pfarrer der Evangelischen Kirche im Rheinland. Er studierte Philosophie und Theologie in Göttingen und Hamburg sowie in Madurai (Indien) und promovierte mit einer Arbeit über christliche Theologie in Asien. Er war als Krankenhauseelsorger und Gemeindepfarrer tätig, ist derzeit Referent für den Religionsunterricht an Schulen und hatte Lehraufträge an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal und an der Universität Wuppertal, Deutschland. Als eines der Gründungsmitglieder der Gesellschaft für Interkulturelle Seelsorge und Beratung (SIPCC) ist er Herausgeber und Mitherausgeber zahlreicher Publikationen der SIPCC.

Kontakt: karl.federschmidt@ekir.de

Marlene Mayra Ferreras, PhD, ist Assistenzprofessorin für Praktische Theologie an der HMS Richards Divinity School der La Sierra University. Sie wurde als Tochter kubanischer Eltern im Exil in Orange, Kalifornien, geboren und erwarb Abschlüsse in Ehe- und Familientherapie und Theologie an der Loma Linda University, dem Fuller Theological Seminary und der Claremont School of Theology. Sie ist ordinierte Pfarrerin der Siebenten-Tags-Adventisten und verfügt über vierzehn Jahre Erfahrung in der Gemeindeführung. Zu ihren Erfahrungen in der Seelsorge und Beratung gehören klinische Erfahrungen an der Ehe- und Familientherapieambulanz der Loma Linda University und am Clinebell Institute. Ihr Forschungsschwerpunkt liegt auf dekolonialen Ansätzen in der Betreuung und Beratung von Latinx-Frauen aus der Arbeiterklasse. Ihr demnächst erscheinendes Buch, „Insurrectionist Wisdoms: Toward a North American Indigenous Pastoral Theology“ (Lexington Books: in Vorbereitung) stützt sich auf mesoamerikanische Spiritualität und Interviews.

Kontakt: marlene.ferreras@cst.edu / marlene.ferreras@gmail.com

Stoffel Nicolaas Dirk (Stefan) Francke, Drs, wurde als protestantischer Christ in den Niederlanden geboren und aufgezogen. Er studierte Theologie, Philosophie und Kulturpsychologie in Kampen, Amsterdam, Heerlen (Niederlande) und Toronto (Kanada). Als evangelischer Pfarrer diente er zwei Gemeinden in den Niederlanden. Derzeit ist er als ökumenischer Seelsorger für die *Stichting Pastoraat Werkers Overzee* (Stiftung für die Seelsorge mit Arbeitern im Bagger-, Offshore- und Meeresbau) in der ganzen Welt unterwegs. Als Gastdozent unterrichtet er „soziale und persönliche Fähigkeiten für angehende Seeleute“ an verschiedenen maritimen Hochschulen in den Niederlanden und auf den Philippinen.

Kontakt: waterbouwpastor@gmail.com

Kathleen J. Greider, PhD, Edna und Lowell Craig Professorin für Praktische Theologie, Seelsorge und Beratung (emeritirt), beendete 2015 ihren 24-jährigen Dienst an der Claremont School of Theology. Sie wurde in die christliche Tradition hineingeboren und in der United Methodist Church ordiniert. Das Leben Jesu und die buddhistischen Lehren über das Leiden, das Zusammenspiel von sozialem, gemeinschaftlichem und persönlichem Leben sowie das Aushandeln von Konflikten in den Diensten von Gerechtigkeit und Interkulturalität haben sie tief geprägt. Seit 2009 konzentriert sich ihre Arbeit auf den religiösen Pluralismus in Seelsorge und Beratung. Sie ist in den USA geboren und hat dort ihr ganzes Leben verbracht. Internationale Partnerschaften haben sie zu Lehr- und Beratungsaufenthalten in Frankreich, Deutschland, Ghana, Großbritannien, Israel, Palästina, Polen, Südafrika, Südkorea und Tansania geführt.

Kontakt: kgreider@cst.edu.

Giri Krishnan, DTh, geboren in einer Hindu-Familie, aber als Pfingstchrist aufgewachsen, ist ein ordiniertes Pastor der Assemblies of God in Indien. Nach einer kurzen Zeit im pastoralen Dienst und als Studentenberater in seiner frühen Karriere ist das Unterrichten seine Hauptberufung. Mit einer Spezialisierung auf den Hinduismus in seinem Magisterstudium, in dem er die Bedeutung der vedischen Auslegung für eine indische Bibelhermeneutik untersuchte, und einer postkolonialen Kritik an De Smet's Auslegung von Śaṅkara als Theologie in seinem Magisterstudium, umfasst sein Interessengebiet interreligiöse Hermeneutik, Dialog, Gender Studies, südasiatische Religionen und Philosophie. Derzeit ist er Professor und Leiter der Abteilung für Religion am Gurukul Lutheran Theological College and Research Institute, Indien, und Herausgeber des „Journal of Gurukul Theological Studies“.

Kontakt: girik32021@gmail.com

Daniël J. Louw, Prof. Dr., wurde in Ceres (21. August 1944), Westkap, Südafrika, geboren. Qualifikationen: D Phil (Philosophie) Stellenbosch - Tübingen (1972); D Th (Pastorale und Praktische Theologie) Stellenbosch (1983). Pfarrer in der Niederländischen Reformierten Kirche (1972-1977) und seit 1978 Professor an der Theologischen Fakultät für Praktische Theologie, Seelsorge und Beratung an der Universität Stellenbosch, Südafrika. Dekan der theologischen Fakultät der Universität Stellenbosch (2001-2005). Präsident der Internationalen Akademie für Praktische Theologie (IAPT) (2003-2005); Präsident des Internationalen Rates für Seelsorge und Beratung (ICPPC) (2011-2015); Forschungsstipendiat an der Universität des Oranje-Freistaates, Bloemfontein; außerordentlicher Professor an der Northwest University, Potchefstroom, Südafrika.

Kontakt: djl@sun.ac.za

Frank R. Mächt, M.Div., M.A., ist ein ordiniertes Geistlicher der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Amerika. Er wurde 1963 in Deutschland geboren, wo er an den Universitäten von Frankfurt und Münster Theologie studierte. Im Jahr 1989 zog er in

die USA und schloss sein Studium an der Pacific School of Religion in Berkeley, Kalifornien, ab. Er diente als Pastor einer multikulturellen Gemeinde in Alaska, die hauptsächlich aus Inupiaq Eskimos besteht. Er wurde zum ACPE Certified Educator ernannt und bildete sich in Kalifornien, Georgia und New Mexico weiter. Er half beim Aufbau eines CPE-Programms in Alaska und ist derzeit Direktor für Seelsorge und klinische pastorale Ausbildung am Dartmouth-Hitchcock Medical Center in Lebanon, New Hampshire.

Kontakt: Frank.R.Macht@Hitchcock.org

Joshua T. Morris, Rev., PhD, BCC ist Wissenschaftler und Praktiker. Er ist ordiniertes Pfarrer der United Church of Christ (UCC). Er unterrichtet Einführungs- und Fortgeschrittenenkurse für Seelsorge im Rahmen von Hybrid- und Campus-Plattformen an Seminaren in den Vereinigten Staaten. Gleichzeitig ist er Stabsgeistlicher und Seelsorger in der Reserve der US-Armee. Er ist der Autor von „Moral Injury among Returning Veterans: From Thank You for Your Service to a Liberative Solidarity“ (Lexington Books, 2021). Er wurde in den USA geboren.

Kontakt: JMorris@cst.edu.

Tuntufye Anangisye Mwenisongole, geboren 1967, DTh, ist ein ordiniertes Geistlicher der Brüderkirche aus Tansania, der als Dozent an der Teofilo Kisanji University (TEKU) in der Region Mbeya tätig ist. Mwenisongole gehört zum Fachbereich Praktische Theologie und unterrichtet verschiedene Fächer wie Seelsorge und Beratung, Pastoralarbeit, christliche Erziehung, Homiletik, christliche Ethik, Gottesdienst und Liturgie sowie Verwaltung. Seine Forschungsinteressen liegen in den Bereichen Seelsorge und Beratung für gefährdete Gruppen im afrikanischen Kontext, menschliche Sexualität, pastorale Supervision, HIV und AIDS, narrative und analytische Psychologie.

Kontakt: revtuntufye@gmail.com

Itumeleng Julius Pudule, Pfarrer, geboren in Taung Village, Nordwestprovinz in Südafrika. Qualifikationen: Bachelor of Theology with Honours, University of the Western Cape, Südafrika; Bachelor of Arts Honours in Life Skills and Counselling, University of North West, Südafrika; Master of Arts in Praktischer Theologie, University of the Free State, Südafrika. Er ist Pfarrer in der United Congregational Church of Southern Africa und seit 2002 zur südafrikanischen Polizeiseelsorge berufen. Leiter der Polizeiseelsorge in der Nordkap-Provinz, Südafrika. Er war Direktor für die Ausbildung von Geistlichen (2008-2012) und Vorsitzender (2015-2016) der südafrikanischen Synode der UCCSA. Derzeit ist er Mitglied im SIPCC-Vorstand.

Kontakt: itumelengjuliuspudule729@gmail.com

Brenda Ruiz, Master-Abschluss in Religionspädagogik mit Schwerpunkt Pastoralberatung, wurde 1953 im Haus eines nicaraguanischen Baptistenpastors geboren. Den größten Teil ihres Studiums absolvierte sie in den USA, wo sie auch einen Master in

Kinder- und Familienentwicklung erwarb, und dann zurück in Nicaragua einen Master in Gender Perspectives and Development. Sie unterrichtete Seelsorge in verschiedenen Seminaren und war Direktorin des Instituts für Gender Studies an einer örtlichen Universität in Managua. Brenda hat in verschiedenen Funktionen in der Nicaraguansichen Baptistenkonvention gearbeitet, war 10 Jahre lang Beauftragte des Ökumenischen Rates der Kirchen und 15 Jahre lang Mitglied des SIPCC. Sie hat zu Fragen der Gewalt gegen Frauen, der sozialen Gerechtigkeit und des Umweltschutzes geforscht, gelehrt und veröffentlicht.

Kontakt: cortesruiz@yahoo.com

Ronaldo Sathler-Rosa, geboren 1941 in Brasilien, PhD, Claremont School of Theology, USA, ist Professor im Ruhestand an der Methodistischen Universität von São Paulo, Brasilien, ehemaliger Gastprofessor an der Iliff School of Theology in Denver, Colorado, USA, derzeit Gastprofessor an der Theologischen Hochschule der Unabhängigen Presbyterianischen Kirche in São Paulo und an der Südamerikanischen Theologischen Hochschule in Londrina, Bundesstaat Parana. Er ist ordiniertes Pastor der Methodistischen Kirche im Ruhestand. Sein Arbeits- und Forschungsschwerpunkt liegt in der Ausweitung des Bereichs der Seelsorge und des pastoralen Handelns auf politische, wirtschaftliche und soziale Fragen als potenzielle Faktoren zur Förderung des Wohlergehens von Einzelpersonen, Familien und auch Gesellschaften. Er ist ein Ehrenmitglied der SIPCC. Kontakt: ronaldo.sathler@gmail.com

Linda Sauer Bredvik, PhD, ist eine praktizierende Christin, deren konfessioneller Hintergrund von der Pfingstkirche bis zur Episkopalkirche reicht. Ihr beruflicher Hintergrund besteht hauptsächlich aus einer Tätigkeit als Journalistin, Redakteurin und Referentin für öffentliche Angelegenheiten, was zu einem Magisterstudium führte, in dem sie kulturübergreifende Ansätze der Kommunikation untersuchte, und zu einer Promotion, in der sie die Wechselwirkungen zwischen Gesellschaft, Sprache und Religion untersuchte. Sie wurde in den USA geboren und lebt seit 2003 in Deutschland. Derzeit ist sie Dozentin für Linguistik an der Universität Heidelberg in Deutschland. Kontakt: linda@bredvik.com

Daniel S. Schipani, Prof. Dr., ist in Argentinien geboren und aufgewachsen. Er hat einen Dokortitel in Psychologie (Universidad Católica Argentina) und einen Dokortitel in Praktischer Theologie (Princeton Theological Seminary) und ist ordinerter Pfarrer der Mennonite Church USA. In seiner beruflichen Tätigkeit verbindet er die Praxis der Beratung mit Lehre, Supervision und Forschung. Ausbildung und Transformationsprozesse sind neben interkultureller und interreligiöser Beratung eines seiner Hauptinteressengebiete. Er ist Autor oder Herausgeber von mehr als fünfundzwanzig Büchern und hält häufig Vorträge in Latein- und Nordamerika sowie in Europa. Zurzeit ist er Affiliate Professor für Pastoral und Spiritual Care am McCormick Theological Seminary und am San Francisco Theological Seminary.

Kontakt: dschipani@ambs.edu

Cemal Tosun, Prof. Dr., geboren 1961 in Balıkesir/Türkei, ist Leiter des Fachbereichs Religionspädagogik an der Theologischen Fakultät der Universität Ankara/Türkei. Seine 1992 abgeschlossene Dissertation befasst sich mit dem Thema „Der Stellenwert der Moschee in der religiösen Erziehung der in Deutschland lebenden Türken und die Qualifikation der Religionsbeamten“. Seine Arbeitsschwerpunkte liegen im Bereich der Philosophie, Pädagogik und Didaktik des islamischen Religionsunterrichts sowie der religiösen Erwachsenenbildung. Er hatte Forschungs- und Gastprofessuren zur Religionspädagogik in verschiedenen Ländern, insbesondere in Deutschland, Österreich und Kirgisistan. Derzeit hält er Vorlesungen in der Abteilung für Religionspädagogik an der Fakultät für Theologie der Universität Ankara. Er ist seit 2013 Mitglied von SIPCC und war von 2017 - 2021 Mitglied im SIPCC-Vorstand. Kontakt: tosun@divinity.ankara.edu.tr

Bhikshuni Lozang Trinlae, Rev., PhD; sie ist eine 1992 in Amerika geborene buddhistische Nonne, die 1991 ordiniert wurde. Sie erwarb ihren BSc in Physik mit Auszeichnung an der Northeastern University und einen EdM an der Harvard University. Nachdem sie von 1998 bis 2010 in Indien, Nepal, Tibet und Taiwan unterrichtet hatte, absolvierte sie traditionelle kontemplative Retreats im Vajrayāna-Buddhismus im Sagarmatha-Nationalpark in Nepal. Sie promovierte an der Claremont School of Theology über die empirische Erarbeitung einer praxisbasierten Hermeneutik zum Verständnis buddhistischer kontemplativer Praktiken als Beitrag zu religiösen und säkularen spirituellen Betreuungsmodellen. Bhikshuni hat kürzlich zwei Jahre lang asiatische Religionen in Estland unterrichtet. In ihren jüngsten Veröffentlichungen beschreibt sie den humanitären Wert und den ethischen Umgang mit dem religiösen Kulturerbe Nepals.

Kontakt: bhikshuni@protonmail.com

Havva Sinem Uğurlu, PhD, ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Fachmethoden der Islamdidaktik an der Theologischen Fakultät der Universität Ankara/Türkei. Ihre Dissertation, die sie 2017 abgeschlossen hat, befasst sich mit dem Thema „Die Möglichkeit einer religiösen Beratungsausbildung für die Türkei“. Beruflich ist sie spezialisiert auf den Bereich der höheren islamischen Religionspädagogik sowie der religiösen Seelsorgeausbildung, außerdem auf Pädagogik und Didaktik des formalen und non-formalen islamischen Religionsunterrichts. Sie hält auch Vorlesungen am Fachbereich für Religionspädagogik der Theologischen Fakultät der Universität Ankara. Sie wurde in Ankara/Türkei geboren und lebt noch immer dort.

Kontakt: sugurlu@ankara.edu.tr

Solomon Victus, Prof. Rev. Dr., (geb. 1955), PhD, ordiniertes Pfarrer der Church of South India, wuchs in kongregationalistischen Traditionen auf. Er war an den Universitäten Serampore und Madurai Kamaraj in Indien tätig. Er war Visiting Fellow der Universität Birmingham (William Paton Fellow), Vereinigtes Königreich. Er studierte

Philosophie, Theologie und Sozialanalyse als Teil seines akademischen Interesses. Er ist speziell dafür ausgebildet, Theologiestudenten (MTh) des Tamilnadu Theological Seminary, Madurai, in praktischer Theologie Sozialanalyse zu lehren. Dort war er unter anderem Dekan für Forschungsstudien und stellvertretender Rektor. Um Clinical Pastoral Education (CPE) zu verstehen, hat er einen dreimonatigen Intensivkurs am Christian Medical College in Vellore, Indien, absolviert und sich zertifizieren lassen.

Kontakt: solomonvictus@gmail.com

Martin Walton, Prof. Dr., ist emeritierter Professor für Seelsorgestudien an der Protestantischen Theologischen Universität in den Niederlanden. Martin Walton wurde in Corpus Christi, Texas, geboren und wuchs in der Methodistischen Kirche auf. Nach seinem Bachelor-Abschluss am Colorado College verbrachte er zwei Jahre in Berlin als Assistent in der ökumenischen Arbeit in Osteuropa. Sein Theologiestudium absolvierte er in den Niederlanden an der Universität Leiden, wo er 1994 in theologischer Ethik promovierte. In den Niederlanden war er als Pfarrer in der evangelischen Kirche, als Seelsorger in der psychiatrischen Versorgung und als ethischer Berater in der Betreuung von Menschen mit geistiger Behinderung tätig.

Kontakt: mwalton@pthu.nl

Helmut Weiß, geboren 1942, ordiniertes Pfarrer der lutherischen Kirche. Nach dem Theologiestudium in Deutschland 1969/1970 Studium der Seelsorge und Beratung in Austin und Houston, Texas, USA, zusammen mit seiner Frau Christa. Seit 1973 in der klinischen Seelsorgeausbildung tätig. 1986 begann er mit internationalen Seminaren. Gründer der Society for Intercultural Pastoral Care and Counselling (SIPCC) im Jahr 1995 und Präsident bis 2021. Kurse in vielen Ländern, unter anderem in Ungarn, Polen, Tansania und Myanmar. Zahlreiche Artikel, ein Buch über Seelsorge, Pastoralpsychologie und Supervision und Herausgeber mehrerer Bücher über interkulturelle und interreligiöse Seelsorge und Beratung.

Kontakt: helmut.weiss@sipcc.org