

Identitäten in Zeiten des Umbruchs

Anfragen an Seelsorge, Kirchen und Religionen



20. Internationales Seminar für
Interkulturelle Seelsorge und Beratung

28. August - 6. September 2008

in Bratislava / Slowakei

ISSN: 143-8962

Nr. 15

Intercultural Pastoral Care and Counselling
Interkulturelle Seelsorge und Beratung

Inhalt

<i>Einführung</i> – KARL FEDERSCHMIDT	3
1 Identität in einer pluralen Welt	
<i>Identität interkulturell</i> – HELMUT WEIß	4
<i>Braucht die Seelsorge ein Identitäts-Konzept?</i> – MARY RUTE ESPERANDIO	7
<i>Identität und Weltverantwortung theologisch betrachtet</i> – JULIUS FILO	13
<i>„Inter-faith spiritual care“, oder: die Frage nach religiöser und persönlicher Identität</i> – JAMES FARRIS	15
<i>Seelsorge mit Menschen unterschiedlicher Glaubensweisen: Ein „Weisheitsmodell“</i> – DANIEL S. SCHIPANI	17
2 Angefochtene Identität	
<i>Gesellschaft und Kirchen in postkommunistischer Zeit.</i>	
<i>Zur sozialen Situation in der Slowakei heute</i> – JAN BUNCAK	25
<i>Identität und Gruppenzugehörigkeit. Überlegungen eines Psychologen zur seelsorgerlichen Herausforderung in der Slowakei</i> – EMIL KOMARIK	31
<i>Die ungarische Minderheit in der Slowakei.</i>	
<i>Perspektiven für die Seelsorge</i> – ZSOLT GÖRÖZDI	35
<i>Die Ungarn in Siebenbürgen</i> – OLGA LUKACS	38
<i>Die religiöse Sozialisation der Spätaussiedlerinnen und Spätaussiedler.</i>	
<i>Konsequenzen für Verkündigung und Seelsorge</i> – REINHARD SCHOTT	41
<i>Die Maasai in Tansania. Seelsorgerliche und kirchliche Herausforderungen</i> – ARCHIBOLDY LYIMO	48
<i>Gender-Identität von Frauen in Indonesien.</i>	
<i>Eine Geschichte von Zerstörungsversuchen</i> – ASNATH N. NATAR	54
<i>Als Christ in Indien. Meine Lebensgeschichte</i> – DINESH KUMAR CHAND	58
<i>Brasilianische Reflexionen zu einer neuen christlichen Identität</i> – RONALDO SATHLER ROSA	64
3 Wege zur Heilung von Identität	
<i>Die Corrymeela-Gemeinschaft in Nordirland</i> – DAVID STEVENS	67
<i>Das Projekt „Healing of Memories“ in Rumänien</i> – DIETER BRANDES	75
<i>Stolpersteine. Gedenken in Hamburg-Harburg</i> – BERND J.P. KÄHLER	82
<i>Identität in Kirchen. Lernen durch Partnerschaft</i>	
– EBERHARD V.D. HEYDE / DINESH KUMAR CHAND	84
Nachbetrachtung zum Seminar in Bratislava – KLAUS TEMME	91

Interkulturelle Seelsorge und Beratung

Schriftenreihe der
Gesellschaft
für Interkulturelle
Seelsorge und
Beratung e.V.
(Society for
Intercultural
Pastoral Care
and Counselling,
SIPCC)

Nr. 15: Identitäten in Zeiten des Umbruchs

hrsg. von
Karl Federschmidt
und Klaus Temme

Düsseldorf 2009

An der Übersetzung
der englischen Beiträge
haben mitgearbeitet:
Max Krumbach
Klaus Temme
Helmut Weiß

Redaktion und Layout:
Karl Federschmidt

SIPCC
Friederike-Fliedner Weg 72
40489 Düsseldorf
Tel.: 0211-4790525
Fax: 0211-4790526
www.sipcc.org
helmut.weiss@sipcc.org

ISSN: 1431- 8962

Einführung

Dieses Heft dokumentiert Beiträge und Ergebnisse des 20. Internationalen Seminars von SIPCC. Das Thema „Identität in Zeiten des Umbruchs“ nimmt dabei eine sehr vielschichtige Fragestellung auf, die vor allem von den Kolleginnen und Kollegen aus der Slowakei in den Vordergrund gerückt worden war. Die Slowakei und ihre Nachbarstaaten stehen für eine Region, die in einer für Europa einzigartigen Intensität von kultureller und nationaler Pluralität, aber auch von tiefen historischen Verletzungen zwischen den dort lebenden Gruppen und von politischen Umbrüchen bis in die jüngste Zeit gezeichnet ist.

Der erste Teil dieser Publikation thematisiert aus sehr unterschiedlichen Perspektiven einige Grundprobleme der Frage nach Identität in einer sich wandelnden, pluralen und zugleich sich immer enger vernetzenden Welt:

Helmut Weiß erinnert an die Wurzeln des christlichen Verständnisses von Identität und formuliert aus der Erfahrung der Arbeit der Gesellschaft für Interkulturelle Seelsorge und Beratung (SIPCC) „zehn Thesen“ zum Verständnis von Identität im interkulturellen Kontext.

Mary Esperandio problematisiert grundsätzlich das Streben nach Identität: In einer Zeit globalen Konsums drohe die Suche nach „Identität“ zu einer Falle zu werden, stattdessen gehe es um verantwortliche Subjektwerdung, die zugleich offen bleibt für Wandlung.

Julius Filo plädiert für ein „evangelisches“ Verständnis von Identität, das Weltverantwortung einschließt und damit konfessionelle und religiöse Grenzen überschreitet.

James Farris stellt schließlich den Begriff „interfaith pastoral care“ vor: Seelsorge als Interaktion zwischen Menschen unterschiedlicher Glaubensweisen, die der persönlichen und religiösen Identität jedes Einzelnen Rechnung trägt. *Daniel Schipani* konkretisiert dieses Anliegen und entfaltet „interfaith“-Seelsorge als ein elaboriertes Modell „weisheitlichen“ pastoralen Handelns.

Im zweiten Teil wird das Problem von „Identität in Zeiten des Umbruchs“ dann vor dem Hintergrund

konkreter politischer und gesellschaftlicher Konstellationen entfaltet. Hier zeigt sich noch einmal, wie vielschichtig die Fragestellung ist und wie stark das Ringen um Identität von historischen Erfahrungen und kulturellen Bedingungen mit bedingt (und eben auch: belastet) wird:

Zunächst richten *Jan Buncak* (Slowakei), *Emil Komarik*, *Zsolt Görözdí*, *Olga Lukacs* (Rumänien) ihren Blick auf die Region, in der das Seminar stattfand: das „postkommunistische“ Mitteleuropa, hier insbesondere die Slowakei und Siebenbürgen. Dass die jüngsten politischen Umwälzungen Osteuropas auch in Deutschland längst „angekommen“ sind - buchstäblich in Gestalt der großen Zahl von „Spätaussiedlern“ - zeigt *Reinhard Schott* (Deutschland). Es schließen sich drei Beiträge an, die ihre Schlaglichter nach Afrika (*Archiboldy Lyimo*), Indonesien (*Asnath Natar*), Indien (*Kumar Chand*) und Lateinamerika (*Ronaldo Satler-Rosa*) werfen. Auf den ersten Blick sehr „ferne“ Kontexte, die aber bestürzend „nahe“ Problemstellungen in sich bergen: Die Ambivalenz kultureller Identität im gesellschaftlichem Wandel; der Kampf um Gender-Rollen; Abhängigkeits-Verhältnisse in den Beziehungen zwischen Kirchen; die Herausforderung durch religiöse Individualisierung.

Der dritte Teil eröffnet Aussichten auf Wege, auf denen eine Heilung und Versöhnung gebrochener und belasteter Identität vorankommen kann:

David Stevens berichtet vom Versöhnungsprozess in Nordirland, *Dieter Brandes* stellt das Projekt „Healing of Memories“ in Rumänien vor. *Bernd Kähler* erzählt, wie die Bemühung um heilsame Erinnerung ganz lokal angestoßen werden kann, *Eberhard v.d. Heyde* und *Kumar Chand* lenken den Blick auf die zwischenkirchlichen Beziehungen. Die Beiträge zeigen, wie wichtig und zugleich anstrengend es ist, sichere, geschützte Räume zu erschaffen, wo Menschen sich begegnen können und sich mit ihrer Identität in aller Gebrochenheit, Verletztheit und Unvollständigkeit wahrgenommen und willkommen wissen. Eine Kernaufgabe seelsorglicher Tätigkeit!

Karl Federschmidt

Teil 1: Identität in einer pluralen Welt

Helmut Weiß

Identität interkulturell

Vorbilder

Bevor ich meine Thesen vorstelle, möchte ich von einer Person erzählen, die unser Thema *Identität in Zeiten des Umbruchs – Anfragen an Seelsorge, Kirchen und Religionen* intensiv durchlebt und literarisch behandelt hat und einen maßgeblichen Einfluss darauf ausübt, wie wir christliche Identität bis heute verstehen. Ich möchte an Augustinus erinnern, den großen Kirchenvater. Seine Lebenszeit (354-430 n.Chr.) war von vielen Umbrüchen und Veränderungen gekennzeichnet. Traditionen gingen verloren, Neues brach sich Bahn – und in diesen Umbrüchen hat er Orientierung gefunden und gegeben.

Zunächst ein gewaltiger *persönlicher Umbruch*: Nach ausschweifender Jugend und glänzender beruflicher Karriere findet er zum christlichen Glauben – und damit zu einer völlig neuen Identität. Er lebt dann viele Jahre als Bischof einer kleinen Gemeinde am Rande des Weltgeschehens asketisch in einer mönchartigen Gemeinschaft in Nordafrika, aber geistig und geistlich verarbeitet er die Strömungen seiner Zeit und wird zukunftsweisend. Wunderbar hat er das dargestellt in seinen „Confessiones“. Sie machen deutlich, dass er Selbsterkenntnis und Gotteserkenntnis sucht. „Erkennen will ich dich, der du mich erkennst, erkennen will ich dich, so wie ich erkannt bin.“ Henning Luther schreibt: „Für Augustin ist Gotteserkenntnis nichts anderes als radikale Selbsterkenntnis“.¹

Neben den persönlichen Umbrüchen stehen die *weltgeschichtlichen Veränderungen*: Das antike Rom

verfällt immer mehr, neue Völkerschaften kommen an die Macht. Tragende Staats- und Weltordnungen brechen zusammen. Im römischen Reich ist das Christentum Staatsreligion geworden, aber viele Glaubensrichtungen besetzten das Feld. Dann wird die Stadt Rom 410 n. Chr. von den Goten unter Alarich verwüstet und jetzt ist die Frage: Wie kann man diese weltgeschichtlichen Umbrüche deuten? Wie kann man sie vom Christentum her deuten? Und in dieser Situation schreibt Augustinus sein großes Werk „De civitate Dei“, in dem er das Verhältnis vom Leben und Wirken in der Welt und vom Dienst an Gott behandelt, wo er darüber nachdenkt, wie Weltgeschichte und die Heilsgeschichte Gottes zusammen kommen.

Christliche Existenz bedeutet, die Welt und das Geschehen in der Welt von Gott her zu verstehen und das Geschehen in der Welt mit Gottes Geschichte in Verbindung zu bringen. Nimmt man beide Schriften – „Confessiones“ und „De civitate Dei“ – zusammen, dann heißt Identität nach Augustin: „Das Persönliche im ‚Politischen‘, und dieses im Persönlichen sich widerspiegeln zu sehen“.²

Übrigens: Augustinus war ein großer Seelsorger. Er konnte so schreiben, dass er die „Seelen“ der Lesenden traf, so dass sie zu Selbst-, Welt- und Gotteserkenntnis gelangten. Und wahrscheinlich konnte er auch so reden. Augustinus starb in Hippo, wo er über Jahrzehnte Bischof war, als die Vandalen die Stadt belagerten.

Helmut Weiß, evangelischer Pfarrer und Lehrsupervisor der DGfP, Vorsitzender der Gesellschaft für Interkulturelle Seelsorge und Beratung (SIPCC)

¹ Henning Luther, Religion und Alltag, Stuttgart 1992, S. 122.

² De Civitate Dei, hg. u. eingel. v. Hans Urs von Balthasar, Fischer Bücherei 1961, S. 43.

Zehn Sätze zu Identität aus interkultureller Perspektive

1. Bedeutung von Identität

„Identität zu gewinnen, ein unverwechselbares Profil zu finden, in den eigenen Augen und aus dem Blickwinkel anderer – und zugleich offen und flexibel im Blick auf Veränderungen der Umwelt reagieren zu können, stellt eine ständige Aufgabe für jeden Menschen dar.“³ Und man muss hinzufügen: das gilt auch für Gruppen und Gesellschaften. „Ein zeitgemäßer Identitätsbegriff muss die alltäglichen Erfahrungen aus Unübersichtlichkeit, Diskontinuität und Fragmentierung aufgreifen. Vor diesem Hintergrund lässt sich Identität als Prozessgeschehen“ beschreiben.⁴ Man hat also nicht Identität, sondern man kann Identität nur in einem andauernden Prozess entwerfen. Elemente der Identität sind: Leiblichkeit; soziales Netzwerk; Arbeit und Leistung; materielle Sicherheit; Normen und Werte. Identität zeigt sich vor allem auch in den Geschichten, die wir von uns erzählen.

2. Identität wird kulturell gebildet

Wer ich bin und wer wir sind, also ein Selbstverständnis von mir und meiner Gemeinschaft, wird ausschließlich kulturell vermittelt. Kultur als die „zweite Natur“ des Menschen prägt die Sicht der Lebenswelt. Wenn wir noch einmal die Elemente von Identität nehmen, die oben genannt wurden, dann wird das sehr schnell klar. Das Verständnis von Leiblichkeit, von Gemeinschaft, von Arbeit, von Sicherheit und Werten sind uns jeweils kulturell vorgegeben und kulturell weiter zu entwickeln. Alle hängen von Sprache ab – wohl das bedeutendste Merkmal von Kultur. Alle hängen davon ab, welche Bedeutungen dem Einzelnen und der Gemeinschaft gegeben werden – und diese sind kulturell ausgearbeitet. Wie Arbeit und materielle Sicherheit eingeschätzt werden, ist in Kulturen jeweils verschieden, und erst recht, welche Werte gelebt werden sollen.

³ Michael Klessmann, Seelsorge, Neukirchen-Vluyn 2008, S. 250. Identität hat also nichts zu tun mit einem „monolithischen“ Verständnis von sich selbst. Vgl. Dan Bar-On, Die „Anderen“ in uns. Dialog als Modell der interkulturellen Konfliktbewältigung, Hamburg 2001, S. 17: Monolithisch als „Vorstellung von einer in sich einheitlichen, geschlossenen Identität, die keine inneren Widersprüche und Gegensätze zulässt“.

⁴ Ebd. S. 251.

3. Was aber ist Kultur?

Immer mehr setzt sich durch, Kultur nicht mehr als die vom Menschen geschaffenen Werke und Gebilde aufzufassen, die sich durch Sprache, Ausdruck, Ordnung und Institutionen darstellen.⁵ Seit Clifford Geertz und seiner deutenden Kulturanthropologie wird Kultur verstanden als ein System von Bedeutungen, die in symbolischer Gestalt auftreten, ein System, mit dessen Hilfe die Menschen sich Wissen vom Leben und ihre Einstellungen zum Leben mitteilen, erhalten und weiterentwickeln.⁶ Danach ist Kultur also nicht ein „feststehendes Werk“, eine „wirkliche Sache“, sondern Symbol, Deutung, Lebensform. „Zwischen den Menschen und die Wirklichkeit schieben sich Symbolsysteme, die dem Menschen gleichsam aufgrund seiner biologischen Ausstattung um des Überlebens willen abgerungen werden.“⁷

4. Bedeutung entsteht im interkulturellen Diskurs, in Auseinandersetzung

Kultur und Bedeutung aber entsteht nur im Diskurs, in der Auseinandersetzung von Tradition mit Gegenwart und Zukunft; von Gemeinschaft mit den einzelnen Gruppen in ihr und den Individuen; vom Eigenen mit dem Fremden. Immer wieder müssen in dieser Auseinandersetzung und im Diskurs „bedeutungsvolle Symbole“ erfunden werden, die den Menschen Orientierung und Bedeutung geben für ihr Überleben. Kulturarbeit ist deshalb immer Ambivalenzen und Konflikten ausgesetzt. Ganz wichtig ist, dass möglichst alle Menschen einer Gruppe an der Kulturarbeit beteiligt werden, also an der Schaffung von Symbolen und Bedeutung. Wenn Menschen davon ausgeschlossen werden, werden sie „bedeutungslos“ und es entsteht eine Kultur der Missachtung. Allerdings: Zur interkulturellen Kompetenz gehört ein hohes Maß an Konfliktfähigkeit.

5. Identität entsteht, wo einer Person, einer Gruppe, einer Gesellschaft Bedeutung gegeben wird

Wenn Bedeutung das Kennzeichen von Kultur ist und wenn Kultur Identität schafft, dann entsteht dort Identität, wo Bedeutung geschaffen wird.

⁵ Christian Danz, Die Deutung der Religion in der Kultur, Neukirchen-Vluyn, 2008, S. 129.

⁶ Ebd. S. 130.

⁷ Ebd. S. 131.

Dies heißt: Personen, Gruppen und Gesellschaften finden dann zu Identität, wenn sie sich an der Schaffung von Bedeutung beteiligen, und sie finden Identität, wenn sie an der Schaffung von Bedeutung beteiligt werden.

6. Identität entsteht, wo Menschen und Gruppen sich in der Welt deuten und Zusammenhänge herstellen können

Kulturelle Arbeit ist eine dauernde Auseinandersetzung zwischen Wirklichkeit und „Welt“ und den Menschen, die darin leben. Mittels Symbolen stellen Menschen Verbindungen her und gestalten so ihre Lebenswirklichkeit. Dazu ist es notwendig Verbindungen und Beziehungen herzustellen und zu verstehen. Wenn dies gelingt, entsteht Identität. Oder anders gesagt: Identität entsteht nicht im Rückzug auf sich selbst, sondern nur in dauernder Beziehungsarbeit.

7. Identität in einer multikulturellen Welt

In einer multikulturellen Welt, wo gleichzeitig viele Kulturen uns umgeben und Deutungen liefern, wo Traditionen und bisherige Werte als feststehende Größen an Bedeutung verlieren, ist eine dauernde Auseinandersetzung nötig. Noch einmal: Identität heißt also, viele widerstrebende Tendenzen in sich ins Spiel zu bringen und auszuhalten.

8. Welche kulturellen Werte sollen Geltung bekommen?

Aber gerade wenn viele Bedeutungen gleichzeitig möglich sind, ist es umso wichtiger, sich damit auseinander zu setzen, welche kulturellen Werte Geltung haben sollen. Wir haben kulturelle Werte nie absolut. Sie können in manchen Lebenssituationen wichtig sein, in anderen katastrophal (z.B. die Ausnutzung der Umwelt). Das Stichwort „Kultur“ garantiert noch längst nicht „das Gute“. Welche Bedeutung sollen wir etwa der „Globalisierung“ geben? So entsteht die Frage: Kann sich Kultur selbst begründen? Kann sich der Mensch selbst begründen? Oder braucht Kultur einen Bezug zu einer „letzten Wirklichkeit“? Und damit auch die Frage: Braucht Identität einen Bezug zu einer „Transzendenz“? Das sind gerade heute wichtige Fragen. Augustinus hat sie gestellt.

9. Meine Position

Identität bewegt sich zwischen drei Polen: meine Bedeutung für mich selbst – meine Bedeutung in der Gemeinschaft – meine Bedeutung in Beziehung zur „letzten Wirklichkeit“, also zu Gott. In Jesus Christus, dem „Ebenbild Gottes“ (Kol. 1,15), finden wir nach meinem Verständnis ein aussagekräftiges „Symbol“ (oder Bekenntnis!) von menschlicher und göttlicher Identität, nicht als einem feststehenden „Prinzip“ oder einer unabänderlichen Lehre, sondern als eine Auseinandersetzung, wie Leben gedeutet werden kann und wie Leben Bedeutung bekommt.

10. Zusammenfassung

Identität interkulturell betrachtet heißt also: Menschen Raum zu geben und Raum zu lassen, sich in diese Auseinandersetzungen zu begeben, und zwar als Gemeinschaft und als Einzelner.

Seelsorge als Arbeit an Identität

Seelsorge ist ein Raum, wo Auseinandersetzung zu Identität und wo kulturelle Arbeit geschieht und geschehen soll. In Seelsorge geht es immer um das „Symbolisieren“ von Wirklichkeit, um die Frage von Bedeutung und die Frage von Identität, also: Wer bin ich? Wer sind wir? Wie kann ich und wie soll ich Leben gestalten? Ich komme noch einmal zu Augustinus zurück, der zu Gott betend so antwortet: „Geschaffen hast du uns zu dir.“⁸ □

⁸ Augustinus, Confessiones – Bekenntnisse, lateinisch und deutsch, eingeleit., übers., und erläutert von Joseph Bernhardt, München, 2. Aufl. 1960, S. 13.

Braucht die Seelsorge ein Identitäts-Konzept?

Die Idee von Identität

Wenn wir von unserer Identität sprechen – was kommt uns in den Sinn? Der Name, die Pass-Nummer, der Familienstand – die Familie, die Nationalität, der Beruf? Wir benutzen all solche Elemente, um uns selbst zu „identifizieren“. Diese Elemente können sagen, wer wir sind; sie drücken etwas aus über unser „Wesen“. Wir haben das Gefühl, dass jeder weiß, vorüber wir reden, wenn wir den Ausdruck „Identität“ benutzen. Aber was meinen wir wirklich damit? Identität (lateinisch: *identitas*) bedeutet „das Gleiche“, „das Identische“. Aus psychologischer Perspektive bezieht sich der Begriff auf unsere Innerlichkeit, unser Sein.

Die Idee der Identität unterstellt eine gewisse Regelmäßigkeit, eine gewisse Fortdauer. Sie bezieht sich auf das „Wesen“ (*essence*) eines Individuums als einer Größe, die sich wiederholen kann, die sich ihrer selbst bewusst ist und die „gleich zu sich selbst“ wird. Dieses Wesen macht jemanden identifizierbar, auffindbar, wenn es von Gesetzes wegen nötig ist, macht ihn identifizierbar durch Regeln, durch moralische Standards und durch soziale Identifikationen. Darum gibt es kulturelle Identität, religiöse Identität, berufliche Identität, geschlechtliche Identität und viele andere Identitäten. Obwohl es diese Identität ist, die es einem erlaubt, die Art eines Individuums, einer Gruppe, einer Nation zu identifizieren, zu definieren und zu unterscheiden, scheint es paradoxerweise so zu sein, dass diese Identität nie vollständig zu beschreiben ist. Immer scheint irgendetwas noch zu fehlen bei der Idee der Identität.

Darüber hinaus macht es die moderne Welt, die

sich dauernd ändert, erforderlich, dass auch wir uns ständig in unserer Identität verändern müssen. Wie aber gehen wir mit dem Thema der Identifizierung und der Wiedererkennung um – wenn wir zugleich wissen, dass die Welt in ständiger Bewegung ist? Wie können wir über Identität nachdenken in einer Welt, die sich ständig ändert? Welche Herausforderungen stellt dieses Thema an Seelsorge? Würde eine präzisere Definition von Identität wirklich effektiv etwas beitragen zur Praxis von Seelsorge und Beratung? Was ist die Verbindung zwischen Identität und dem Wechsel der Zeiten?

Die Krise in der Wahrnehmung von Identität

Der holländische Sänger Maurits Fondse hat ein Lied mit dem Titel „iDentity“ geschrieben. Das Lied und der Videoclip dazu zeigen auf sehr kreative Art und Weise, was es mit dem Problem der Identität in Zeiten von ständigem Wandel auf sich hat:¹

Ich blogge und schreibe, ich schnattere und haue auf die Tasten, ich google und skype, ich mache bei jedem Hype mit, ich maile und chatte in meiner digitalen community, I-Pod und I-Mac, I-Phone und I-check, Myspace und my hyve, in meinen zweiten Leben.

Ich bin eine glückliche Katze in meiner virtuellen Realität, ich staune und suche und spüre den Drang, dass ich ein bisschen Wahrheit finde. Bin ich bei YouTube? Aber ich bin am grübeln, ob ich das bin oder ob ich das bin? Ich frage mich ständig: was ist meine Identität?

Ich nutze RSS, darunter tue ich es nicht, ich nutze Ebay und verkaufe, ob im Himmel oder in der Hölle, ich mache neue Freunde, das ist virtuelle Menschlichkeit, ich schau mal auf einer Seite vorbei

Dr. Mary Rute Gomez Esperandio, Psychologin und Praktische Theologin, Adjunct Professor im Postgraduierten-Programm der Päpstlichen Katholischen Universität von Paraná.

¹ Der originale englische Text des Songs sowie der Videoclip ist im Internet an vielen Stellen zu finden.

und surfe weiter, aber mir fehlen die Nerven, einfach raus zu gehen, und die Verabredung mit einem Mädchen einzuhalten – und dann ist es schon zu spät. Darum google ich weiter und chatte in meiner ganz persönlichen community, ich habe nie genug Zeit, ich renne immer hinterher, augenblicklich lebe ich 1000 verschiedene Leben. Darum blogge ich weiter und gehe zu Hyve. Sag mir, bin ich das wirklich? Ich grübelte immer noch: was ist meine Identität?

Ob, das alles handelt von mir mir mir mir. Schick mir keine E-Mails, Baby, ich will nur noch „me-mails“, Baby. Ich blogge und schreibe, ich schnattere und haue auf die Tasten, ich google und skype, ich mache bei jedem Hype mit, ich blogge und chatte. Es ist meine Multi – Personalität. Ich grübele und suche, ich spüre den Drang, ein bisschen Wahrheit zu finden. Bin ich immer noch bei YouTube? Aber ich grübele immer noch, bin ich das oder bin ich das? Ich grübelte immer noch: Was ist meine Identität?

In diesem Lied hat Fondse sehr treffend einige der Probleme rund um die Idee von Identität formuliert. Er gibt sich den heutigen Anforderungen hin, die von ihm fordern, dass er sich persönlich positioniert im Blick auf das, was seine Persönlichkeit ist. Niemals vorher musste jemand der Welt gegenüber in solch hoher Frequenz immer wieder sagen, wer er ist, musste sein Gesicht zeigen, musste sich selbst vorstellen: Blog, Chat, Mail, MySpace, MyHave, YouTube, Orkut, SecondLife... Und Fondse drückt auch den Schmerz aus, der durch solch eine Identität verursacht wird, die auf dem „persönlichen Erscheinungsbild“ basiert: „Ich bin multipel“, ich blogge, schau vorbei, surfe weiter, google, hau in die Tasten und schreibe. Die virtuelle Ausgabe meiner selbst - bin ich das wirklich? „Du, sag mir: bin ich das wirklich?“ Es ist nicht ein Konflikt zwischen dem Inneren-Selbst und dem Äußeren-Selbst, der Fondse bedrängt, keineswegs! Was er als Bild von sich selbst sieht, ist nicht stark genug, um als „Selbstbewusstsein“ zu taugen. Es bringt ihn nicht zur Erkenntnis, dass seine Bemühungen, bestimmte Erscheinungsformen zu präsentieren, ihn daran hindern, er selbst zu sein. Allenfalls führt es ihn bis zur Wahrnehmung, dass diese Bemühungen, etwas Bestimmtes darzustellen, noch nicht bedeuten, es auch ausleben zu können. So etwa, wenn es in seinem Text heißt: „Ich mache neue Freunde, das ist virtuelle Menschlichkeit, ich schau mal auf einer Seite vorbei und surfe weiter, aber mir fehlen die Nerven, einfach raus zu gehen und die Verabredung mit einem Mädchen einzuhalten“. Und

er entschuldigt sich dann selbst: „...und dann ist es schon zu spät... Ich habe nie genug Zeit, ich renne immer hinterher.“ Fondse gibt zu: „Augenblicklich lebe ich 1000 verschiedene Leben.“ Und hier beginnt der Schmerz: Wer bin ich schließlich wirklich? Bin ich wirklich so, wie ich aussehe? „Sag du mir: bin ich das wirklich?“

Auch wenn wir selber das Problem, das Fondse hier ausdrückt, nicht für uns persönlich so nachvollziehen: Eine große Zahl der Jüngeren dürfte sich in diesen Schilderungen wiederfinden. Darum lassen Sie uns Fondse hier als Beispiel nehmen für ein gegenwärtiges „Identitätsmodell“. Kein Zweifel, er ist Holländer. Aber er könnte genauso gut auch Amerikaner sein, Deutscher oder Japaner. Und wir können noch viele andere Fondses rund um die Welt herum finden, auch in Brasilien, besonders unter jungen Leuten. Und diese drücken Gefühle aus, die aus einem Mangel an Konsistenz in der Identität entstehen, von schwacher Identität herrühren oder von der Unmöglichkeit, sich selbst in einem Gegenüber wahrzunehmen – in einer wirklichen Welt.

Lassen Sie uns noch einen anderen Fall betrachten, der ebenfalls einige der Fragestellungen in Bezug auf „Identität“ anrührt – hier allerdings im Blick auf eine Gruppenidentität.

Das Angebot einer kapitalistischen religiösen Identität „zum Sonderpreis“

Igreja Universal do Reino de Deus – die Universale Kirche des Königreiches Gottes – ist eine brasilianische Kirche. Doch nach ihren eigenen Angaben ist sie heute in über 170 Ländern vertreten. Im Jahre 2006, heißt es, waren es 90 Länder. Vor einigen Jahren habe ich über dieses religiöse Phänomen einige Forschungen angestellt. Und ich möchte hier gerne eine Geschichte erzählen, die zeigt, wie diese religiöse Gruppe operiert:

Es war an einem Montag. Ich stand vor dem Tempel der *Igreja Universal do Reino de Deus* im Zentrum der Innenstadt von Porto Alegre und wartete auf die Gruppe von SIPCC, die 2006 eine Studienreise nach Brasilien machte. Eine schreckliche Szene entfaltete sich vor meinen Augen: Eine Frau mit ärmlicher Bekleidung, wahrscheinlich eine Bettlerin ohne festen Wohnsitz, wurde gewaltsam aus dem Tempel geworfen. Sie fiel auf den Bürgersteig und ein Mitglied der Wachmannschaft der Kirche trat ihr in den Magen und riss ihr eine Wasserflasche aus den Händen. Er öffnete die Flasche, schüttete das Wasser auf die Straße und

warf die leere Flasche auf sie, während sie schrie und sich vor Schmerz und hin und her wälzte. Wahrscheinlich hatte sie die Wasserflasche von jemandem in Tempel gestohlen. Einige der Zuschauer dieser Szene wurden wütend und riefen die Polizei um Hilfe. Innerhalb des Tempels nahmen gleichzeitig ungefähr 5.000 Leute an einem so genannten „Meeting für Geschäftsleute“ teil.

Wenn die Szene selber schon Angst und Schrecken erzeugte wegen der grundlosen Gewalt, wurde das Gefühl von Horror noch größer, als eine Frau, ein Mitglied dieser Kirche, auf mich zukam und ganz heftig diesen Akt von Gewalt verteidigte. Sie argumentierte so: „Es war ein Dämon, der dieses Meeting ruinieren wollte. Aber er wurde aus dem Tempel geworfen, und er wird uns nie mehr stören!“ Und um ihre Erklärung noch mit einem Beweis zu versehen, fügte sie hinzu: „Jetzt, wo dieses ganze Spektakel vorbei ist (dass die Polizei, Reporter und viele Menschen sich außerhalb des Meetings angesammelt hatten), jetzt schläft der Dämon ruhig.“ Sie bezog sich damit auf die Tatsache, dass die Bettlerin, die zuvor so gewaltsam angegriffen worden war, nun ruhig war, still auf dem Bürgersteig lag und ihre Augen geschlossen hatte.

Während all das geschah, sah ich, wie eine wunderschöne Frau, sehr gepflegt gekleidet, die Kirche betrat. Sie ist die Besitzerin einer sehr erfolgreichen Bäckerei im Westen der Stadt. Bei meinen Untersuchungen hatte ich sie sechs Monate zuvor interviewt. Sie hatte mir damals erzählt, wie sehr sich ihr Leben durch diese Kirche verändert hätte. Sie war damals schwer depressiv gewesen, kurz davor, Selbstmord zu begehen, hatte viele Schulden und hatte auch regelmäßig an afro-brasilianischen religiösen Ritualen teilgenommen. Eines Nachts, als sie schon ihre Vorbereitungen traf, um Selbstmord zu begehen, schaute sie eins der Fernsehprogramme der *Igreja Universal do Reino de Deus* an. Und sie tat dann genau das, was der Bischof dort gesagt hatte, dass man tun sollte: Sie setzte ein Glas Wasser oben auf ihr Fernsehgerät und nach einem Gebet, mit dem das Wasserglas gesegnet wurde, trank sie es. Das erste Mal nach einem Monat, den sie fast ohne Schlaf verbracht hatte, konnte sie daraufhin die ganze Nacht fest durchschlafen.

Seit diesem Tag begann sie, die Treffen dieser Kirche zu besuchen, insbesondere die Kampagnen, bei denen man ein Opfer darbringt. Und nun fühlt sie sich sehr glücklich damit, wenn sie öffentlich Zeugnis ablegt von ihrem finanziellen und emotio-

nen Erfolg, der eben ein direktes Ergebnis davon war, dass sie all dem genau gehorcht hatte, was der Bischof im Fernsehen befohlen hatte. Solche „Kampagnen, bei denen man etwas opfert“, bedeuten, dass man viel Geld an Gott (konkret: an diese Kirche) übergibt – mit der Verheißung, dass man mehr als das Doppelte im Ausgleich zurück-erhalten wird.

Dies sind mächtige Erfahrungen. Was die eingangs geschilderte Szene betrifft, berichtet Yvan Droz, ein Schweizer Ethnologe, Ähnliches von der Art und Weise, mit der die Kirche arme Menschen in Kenia behandelt. Er schreibt: „Bettler und Tramps werden von den Gottesdiensten ausgeschlossen. Sie dürfen die Teilnehmenden an den Meetings nicht mit ihrer Gegenwart stören, nicht mit ihren ständigen Fragen nach Almosen... Und dennoch gehört es dazu, dass arme Menschen, wie etwa Bettler oder Kinder ohne Zuhause, von der Kirche ernährt werden... Sie werden nicht einfach fallen gelassen. Aber sie können nicht auf eigenen Füßen stehen. Denn der Platz, der für sie angemessen sein soll, ist außerhalb der Mauern des Tempels“. Von daher können die, die draußen stehen müssen, auch nicht Personen sein, die die Spiegel der anderen sind.

Die zweite Szene zeigt sowohl die Zerbrechlichkeit als auch die Stärke dessen, was das System dieser Kirche von jemandem fordert, um seinem Leid ein Ende zu machen: Man muss nur „ein Opfer machen“ (eigentlich ist es eine „Selbst-Investition“). Die erfolgreiche und glückliche Person ist eine, die ein Opfer in Form einer Gabe machen kann.

Wo ist die Verbindung zwischen dem Identitätskonflikt, den Fondse beschreibt, und einem religiösen Phänomen wie der *Igreja Universal do Reino de Deus*? Fondse zeigt den Schmerz auf, der darin besteht, dass wir nicht wissen, wer wir sind, dass wir nicht sind, was wir zu sein scheinen, dass wir auf paradoxe Weise mit der Welt verbunden sind und uns dennoch alleine fühlen. Fondse beschreibt ganz aktuell die Leere des heutigen Seins. Wenn die Vorstellung von Identität auf einer Idee von Konsistenz, Dauer, Anerkennung, Identifikation und Zugehörigkeit beruht, dann scheinen alle diese Elemente sehr fragil zu sein und nicht ausreichend, um die gegenwärtige Identität zu formen – so wie Fondse das beschreibt.

In einem Kontext andauernder Veränderung gibt es verschiedene Möglichkeiten, die eigene Identität aufzubauen. Diese Multiplizität kann bereichernd und auslaugend zugleich sein. Man kann hin und

her wechseln zwischen der Konstruktion einer einzigartigen Identität – und etwas, was überhaupt keine Identität mehr ist. Oder man kann sich auch eine „Identität von der Stange“ nehmen – „prêt-à-porter“ –, so wie sie etwa von der *Igreja Universal do Reino de Deus* angeboten wird. Das Problem der Identität scheint also gar nicht darin zu bestehen, dass wir eine präzisere Definition bräuchten. Das Problem liegt eher in unserer Vorstellung von „Identität“ – besonders wenn wir sie mit Begriffen wie Stabilität, Balance, Dauer verbinden. Wir können dies als die eigentlichen „Identitätsfallen“ bezeichnen. Und an dieser Stelle stoßen wir auch auf die Herausforderungen, die der Seelsorge und der Beratung heute gestellt sind.

Drei Beispiele für „Identitätsfallen“

Es gibt unterschiedliche Arten von Identitätsfallen, ich möchte nur drei davon beschreiben. Meiner Meinung nach ist es nötig, dass Seelsorge und Beratung diesen drei Bereichen eine sorgfältige Aufmerksamkeit schenken.

a) *Die Falle, die sich aus der Vorstellung einer „idealen Identität“ ergibt:* Der Prozess der Bildung seines Selbst – einer Identität – ist ganz grundlegend mit Beziehungen verbunden. Es gibt keine Identität, außer durch solche Prozesse. Und zwei grundlegenden Elemente in diesem Prozess sind, neben anderen: Identifikation und Anerkennung.

Das Gefühl, zu sein und zu existieren, ist abhängig von Identifikationserfahrungen, Erfahrungen der gegenseitigen Wahrnehmung. Sie gehören zu den frühesten Erfahrungen in unserem Leben. Das Gefühl von „ich-selbst-in-der-Welt“ entspringt aus der Wahrnehmung von Mutter-Kind-Umgebung. Heute werden jedoch Familienbeziehungen immer mehr geschwächt. Sie werden nicht mehr als ein sicherer und stabiler Ort für Identifikation und Anerkennung wahrgenommen. Darum wird dieses Bedürfnis oft durch die Augen anderer erfüllt – irgendwelcher anderer, wenn sie nur ein Minimum an Aufmerksamkeit, und sei es auch nur als Spiegelbild, anbieten, und dadurch einem Individuum ermöglichen, sich selbst zu identifizieren und zu erkennen. Es handelt sich dabei gleichsam um eine flache Identifikation, die dem Individuum nur bestätigt, dass es ähnlich sei wie die Charakterbilder, die es als „offiziell“ wahrnimmt und die durch das soziale, ökonomische und kulturelle Umgebungsfeld definiert werden.

Die „persönliche Identität“, die sich auf Identitäts-Beziehungen und auf Anerkennung gründet, braucht für die Identifikation auch „Bande der Zugehörigkeit“. Eine persönliche Identität ist nicht getrennt von sozialer Identität aufzubauen. Das Gefühl von Zugehörigkeit, zusammen mit den Identifikationsprozessen und der Anerkennung, das sind die Kräfte, die der Gestalt des Existenz-Territoriums Konsistenz geben, was dann „Identität“ oder „Subjektivität“ genannt wird – zwei Worte, die sich darauf, wie wir in der Welt sind, die sich irgendwo in der Zeit und im Zeitverlauf aufbaut, beziehen.² Jedoch besteht ein Unterschied zwischen dem, was wir uns unter Subjektivität und unter Identität vorstellen. Identität spielt mehr auf die sichtbare, identifizierbare und stabile Form der Subjektivität an. Sie bezieht sich auf den Aspekt von Subjektivität, der durch Gesetze, Regeln und moralische Standards umschrieben werden kann und der es uns zugleich ermöglicht, Individuen voneinander zu unterscheiden. Identität weist auf eine gewisse Regelmäßigkeit hin, auf Vorhersehbarkeit und Beständigkeit. Auf der anderen Seite bezieht sich die Idee der Subjektivität, wie sie von Deleuze, Guattari, Foucault und Rolnik entwickelt wurde, eher auf den Prozess, durch den sich ein Sein konstituiert, das sich in einem andauernden Wandel entfaltet. Ein Existenz-Territorium (eine Subjektivität) ist hier nichts anderes als der Ertrag von Machtbeziehungen, Machtspielen und Wissens-Produktion, die zusammen einen gewissen subjektiven Charakter erzeugen, der im sozialen Feld entsteht.

In diesem Sinne kann man auch sehen, wie jedes Zeitalter gewisse Typen von Subjektivität hervorbringt, um ihr System zu untermauern. Die Produktion von „flexiblen Subjektivitäten“ im globalisierten Kapitalismus, offen für die vielen Veränderungen im offenen Markt, ist ein gutes Beispiel hierfür. Diese beständigen Veränderungen – verursacht durch neue Universen, die in kürzester Zeit „produziert“ werden – lassen in der heutigen Subjektivität ein Gefühl extremer Fragilität entstehen, ein Gefühl der Verletzlichkeit und der Furcht, „auseinanderzufallen“.

In dem Sinne erweist sich der Bezug auf „Identität“ als eine Falle. Auf der Grundlage des Glauben an die Identitäts-Referenz wird die Destabilisierung der Subjektivität als eine böse Macht interpretiert, die das Subjekt-Territorium zerstört. Es

² Vgl. D. Winnicott, *Natureza Humana*, Rio de Janeiro: Imago 1990, p. 29.

wird dann notwendig, die Subjektivität zu „narkotisieren“, damit auf keinen Fall der Prozess zugelassen wird, bei dem das etablierte Identitäts-Territorium demontiert wird. Es wird nötig, das Identitäts-Territorium zu neutralisieren gegen das Destabilisierungs-Gefühl. Dabei wird ignoriert, dass die Kräfte, die ein gewisses Territorium formen, hauptsächlich kreativ sind. Die Vorstellung von der Organisation eines neuen Territoriums, welches einen neuen Weg der Existenz bedeuten könnte - sie wird vermischt mit dem Verlust einer Identität, die man zunächst als Ideal angesehen hatte. Der Verlust eines festen Identitäts-Modus wird als mentaler Tod interpretiert. Der Prozess der Kreation von etwas Neuem wird gestoppt, aufgrund dieses Konzepts von „Identität“. Dass in einer Destabilisierung auch eine Möglichkeit der Lebens-Bejahung liegen könnte (wenn da ein neues Subjektivitäts-Territorium erschaffen würde), wird nicht mehr angemessen in Betracht gezogen. Die „a-priori“-Bezugnahme auf eine „Ideal-Identität“ ist nicht nur eine Illusion, sie könnte auch eine Falle sein, die die schöpferischen Bewegungen und Erweiterungen des Lebens verhindern könnte.

b) *Die Falle, Identität „von der Stange“ zu konsumieren:* Unsere Zeit kontinuierlicher und andauernder Veränderungen, die durch kulturelle und ökonomische Globalisierung und durch technologische Errungenschaften beeinflusst werden, stellt unsere Bezugnahmen auf Identität auf eine harte Probe. Es gibt weltweit so viele verschiedene Identitätsmodelle, dass es uns ein Gefühl der Bedrohung verursacht. Die zweite Identitätsfalle, die ich nennen möchte, besteht daher darin, dass – aufgrund des Gefühls der Destabilisierung an allen Ecken und Enden – eine Subjektivität sich für bestimmte Modelle von Identitäten „von der Stange“ (*prêt-à-porter*) entscheidet, ohne in Betracht zu ziehen, dass Destabilisierung eine Gelegenheit ist, sein Existenz-Territorium neu zu organisieren. Angesichts all der vielen Angebote steht der Einzelne im Sog zweier gegensätzlicher Zugkräfte: Auf der einen Seite wird die Fähigkeit zu eigener Neuschöpfung und zu bewusster Auswahl paralytisch, weil die Auswahl einfach zu riesig ist; auf der anderen Seite steht der falsche Glaube, Selbst-Anerkennung sei nur in Übereinstimmung mit den gegenwärtigen Identitätsmodellen möglich. Deshalb wird die alte Identität ohne Bedacht weggeworfen und durch eine neue ersetzt, die dann wieder ersetzt werden wird durch eine andere, in

kürzester Zeit und immer so weiter.

Die Standardidentitäten werden angeboten „gemäß der jeweiligen Sphäre des Marktes, fertig für den sofortigen Konsum... losgelöst von irgendeinem geographischen, nationalen und kulturellen Kontext“.³ Sie werden als ein Ausweg präsentiert, um mit der Bedeutungsleere zurecht zu kommen und mit dem Fehlen einer zeitgenössischen Zuweisung von Bedeutung an die Subjektivität, die – angesichts der ständig hereinbrechenden Veränderungen – keine zeitliche Möglichkeit mehr findet, ein neues, konsistentes Subjektivitäts-Territorium zu erschaffen. Es ist kein Zufall, dass heute eine erhebliche Anzahl von Menschen mit starken Symptomen einer Borderline-Existenz zur Therapie kommt und auch zur Seelsorge und zur Beratung - Menschen, die ganz große Schwierigkeiten haben, auch nur ein Minimum an bedeutungsvollen Bindungen aufrechterhalten können.

c) *Die Falle der kapitalistischen Standard-Identität von Wohlstand, Erfolg, Glück, Wohlergehen:* Alles, was für Erfolg, Reichtum und Glück steht, gehört zum Standardbild von Identität im globalisierten Kapitalismus. Man kann dies auch die „kapitalistische Subjektivität“ nennen. Das kapitalistische Regime bietet unaufhaltsam neue Produkte, neue Dienstleistungen, neue Lebensstile an, die durch Marketing-, Publicity- und Design-Abteilungen erschaffen und durch die Medien verbreitet werden. Sie alle machen uns glauben, dass die Konsumierung solcher Existenzmodelle unabdingbar ist, um ein Subjektivitäts-Territorium aufzubauen. Unter diesen Bedingungen meinen Menschen, die sich weder als „Besitzer“ noch als „Käufer“ wahrnehmen können, sie seien gar nichts, weil sie sich nur noch mit den „Habenichtsen“ identifizieren können: Mit den Wohnungslosen, den Arbeitslosen, den Landlosen, den Hemdlosen, denn Geldlosen, mit denen ohne soziale Absicherung und Krankenversicherung, ohne Gesundheit usw. Sie leiden unter der Erniedrigung und der Scham einer Existenz ohne Wert und ohne Würde. Für viele Menschen ist das eine konkrete Realität, für andere eine Angst, die sie begleitet: Die Möglichkeit, sich eines Tages vielleicht selbst unter den „Habenichtsen“ wiederzufinden.

³ S. Rolnik, *Toxicômanos de identidade. Subjetividade em Tempos de Globalização*, in: Daniel Lins, *Cultura e Subjetividade. Saberes Nômades*, Campinas: Papirus 1997, p. 19.

Die Subjektivität ist heute einem massiven Prozess der Identifizierung ausgesetzt: Identifizierung mit den Bildern von der Welt, wie sie die Massenmedien verbreiten, und mit der Massenkultur, die die Werte durchsetzen will, die dann die Wahlmöglichkeiten der Verbraucher steuern (Lazzarato). Bei der Weitergabe dieser Bilder werden auch einige Imperative verbreitet, die nur auf paradoxe Weise gelebt werden können: Als Richtschnur, der man gehorchen muss, und als der Weg, auf dem man Vergnügen erlangt. Zum Beispiel: „sei erfolgreich!“, „sei glücklich!“, „sei gesund!“, und mehr als alles andere: „sei flexibel!“

Diese Imperative zeichnen die Landkarte für das Glücklichein und weisen den Weg zum Leben (wie man ist, wie man sich anzieht, wie man lebt, wie man liebt...), den Weg zum Erfolg (fortwährende Ausbildung, profitable Arbeit, individuelle Höchstleistungen um Mitbewerber zu überbieten...), den Weg zur Gesundheit (durch ideale Körpermaße,⁴ Fitness, Diäten, Verzehr von „Leicht-Produkten“...) usw. Alle Sehnsucht wendet sich der Welt der Produkte und des Profits zu und wird verführt durch die Angebote, Dinge und „Welten“ zu konsumieren, die zugleich das Versprechen von Vergnügen mit sich führen und die Illusion dazugehören.

In dieser Welt, die Glücklichein verspricht, wird Leiden mitgeliefert, aber maskiert unter den Imperativen einer post-fordistischen Gesellschaft, die von jedem Individuum die stetige Suche nach Erfolg, Wohlstand, perfekter Gesundheit und einen glücklichen Körper verlangt. Die Produktion dieser Ideale – wie auch all der Angebote, diese Bilder weiter zu „korrigieren“ und zu „verbessern“ – erzeugt Pathologien: Depressionen, Angstzustände, Anorexie, Bulimie, verschiedene Formen von Zwangsverhalten (Esszwang, Kaufzwang usw.), Panikattacken, Drogensucht usw.

Vor diesem Hintergrund können wir auch den Erfolg religiöser Gruppierungen wie der „Universalen Kirche des Königreiches Gottes“ verstehen. In dieser Art von Religiosität kann die Subjektivität sich selbst in der „undifferenzierten Masse“ wiedererkennen, die sich an einem gemeinsamen Ort versammelt, mit einem gemeinsamen Ziel, nämlich: einen Weg zu finden, der ihre Fragilität und ihre Unzufriedenheit beendet. Ihre

Anhänger glauben, dass sie durch die Technik „etwas zu opfern“ Wohlstand erreichen können, Erfolg und Glücklichein. Diese Kirche produziert m.E. eine „religiös-kapitalistische Subjektivität“, die sich auf Vergnügen und Glück gründet, als eine Folge des Profits, der sich aus den Austauschprozessen erzielen lässt.

Herausforderungen für Seelsorge und Beratung

Ich glaube, dass die größte Herausforderung für Seelsorge und Beratung heutzutage darin besteht, mitzuhelfen, die Strategien aufzudecken, die die Prozesse des Kreativen verhindern, und die Fallen, die die Subjektivität festhalten und Schmerz verursachen, der sich in den verschiedenen Pathologien zeigt. In diesem Sinne kann man Seelsorge niemals trennen von einer analytischen Praxis der sozialen Realität und von einer gleichzeitigen Politik zur Subjektivitätsbildung, individuell und gesellschaftlich. Wenn Identität für Marktmechanismen funktionalisiert wird, dann ist es unsere Aufgabe, Leben von seinen Ketten zu befreien, indem wir Strategien der Subjektivitätsbildung schaffen, die die Heilung (cura) der Identität fördern. In Zeiten der Veränderung ist Identität krank. Wie können wir in diesen Zeiten Heilung anbieten, wenn Identitäts-Pathologien erzeugt werden und das Bedürfnis nach Identifikation ganz dem Bedürfnis, irgendwo zugehörig zu sein, unterliegt?

Zur Praxis von Seelsorge und Beratung in Zeiten der Veränderung gehört die Aufgabe, die Heilung von Identität zu fördern. Das heißt, dass der einzelne Mensch in seinem Bedürfnis nach Identifikation, Anerkennung und Zugehörigkeit zu unterstützen ist, indem man die Destabilisierung der Subjektivität unterstützt – im Sinne einer Auflösung ihrer Verfestigungen und mit dem Ziel, dass der Mensch sich mit seinem eigenen Leiden, seiner Fragilität und Verletzlichkeit eigene Existenzmöglichkeiten erschafft. Seine Besonderheiten wären dann nicht verbunden mit irgendeiner vorgestellten „Identität“, sondern könnten – befreit davon – das Leben in all seinen Entfaltungsmöglichkeiten beständigen. ▣

⁴ Im Jahr 2001 wurden in Brasilien rund 400.000 plastische Operationen durchgeführt, vgl. Mirian Goldenberg, *Nu e Vestido. Dez antropólogos revelam a cultura do corpo carioca*, 2002.

Identität und Weltverantwortung - theologisch betrachtet

Wenn man über Identität spricht, heißt die entscheidende Frage: Wie breit soll der Umkreis der Identitätsbildung gefasst werden? Das gilt nicht nur kulturell, geografisch, sondern auch theologisch. Was kann Identität theologisch und religiös bedeuten? Man könnte über die Identität theologisch im konfessionellen oder im ökumenischen Sinne sprechen, oder über Identität in einem allgemeinen religiösen Sinne. Je weiter der Kreis wird, desto schwieriger lässt sich davon sprechen. Theologisch scheint es am leichtesten, das Thema auf eine der „Konfessionsfamilien“ zu beziehen, obwohl auch das eine sehr anspruchsvolle Aufgabe sein kann. Es gibt z.B. konfessionelle Gruppierungen, die sich bislang auf kein einziges Bekenntnisdokument geeinigt haben. Für mich erscheint es am einfachsten, zuerst über die evangelisch-lutherische Identität nachzudenken. Bekanntlich gilt in den evangelischen Kirchen die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments als Norm für das Leben und für die Theologie. Die auf die biblische Basis gegründete Identität der evangelisch-lutherischen Kirche sollte darum nicht nur eine konfessionelle, sondern auch eine ökumenische Qualität haben. Wie steht es in der Wirklichkeit darum?

Identität der evangelisch-lutherischen Kirche

Im Jahre 1977 hat das Ökumenische Institut des Lutherischen Weltbundes in Straßburg eine Studie mit dem Titel „Lutherische Identität“ ausgearbeitet. Es war ein Schlussbericht des Projektes „Die Identität der lutherischen Kirchen im Kontext der Herausforderungen unserer Zeit“. Dieser Bericht formuliert in 10 Punkten (die jeweils im historischen und aktuellen Kontext er-

klärt werden) die „theologischen Grundüberzeugungen lutherischer Identität“. Ich werde sie hier nur schlagwortartig benennen:

- 1) Das Bekenntnis zur sich entäußernden Herablassung Gottes als dem einzigen Weg zum Heil (Inkarnation Gottes in Jesus Christus);
- 2) Die Bezeugung des rechtfertigenden Handelns Gottes in Jesus Christus als Inbegriff der Heilsbotschaft (Evangelium), als Maßstab kirchlicher Verkündigung und als Grund der christlichen Existenz;
- 3) Die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium zur Wahrung des Gnadencharakters der Heilsbotschaft;
- 4) Die Hervorhebung von Verkündigung und Sakramentsspendung als heilsnotwendigen Mitteln, durch die Christus im Heiligen Geist seine Kirche schafft, erhält und sendet;
- 5) Die Betonung des Priestertums aller getauften Gläubigen als Hinweis auf die Gleichheit aller Christen vor Gott und auf die apostolische Verpflichtung der ganzen christlichen Gemeinde;
- 6) Die Bejahung der Welt als der guten Schöpfung Gottes, der durch Wort und Geist Leben schafft und die Erde seiner Herrlichkeit zuführt;
- 7) Die Bestimmung der weltlichen Verantwortung der Christen als gehorsames Mitwirken an Gottes Handeln in der Welt;
- 8) Der Gebrauch der heiligen Schrift als Norm für Verkündigung und Lehre der Kirche unter gleichzeitigen Beachtung der Unterscheidung – aber nicht Trennung – zwischen Evangelium und Schrift;
- 9) Die Bindung an kirchliches Bekenntnis als Mittel zur Wahrung rechter Evangeliumsverkündigung und kirchlicher Gemeinschaft;
- 10) Das intensive theologische Bemühen um die Wahrheit der hier und jetzt zu geschehenden Verkündigung.

Die *Verantwortung für die Welt* bleibt dabei eine wichtige Dimension der Identität. Die Welt ist der Gegenstand der Liebe Gottes und das Ziel des ganzheitlichen Dienstes der Kirche. Unsere Identität wird theologisch vor allem in Beziehung zur Welt der Menschen definiert.

Dr. Julius Filo, Prof. für Praktische Theologie an der Comenius-Universität Bratislava, vormals Generalbischof der Evangelischen Kirche AB in der Slowakei.

Die theologische Qualität der Grundwerte unserer Welt

Die Welt, in der wir leben, hat einige Grundwerte erkannt, die unsere gemeinsame Identität bilden und eine tiefe theologische Qualität haben. Im Jahre 1948 hat die Generalversammlung der UNO die „Allgemeine Deklaration der Menschenrechte“ verabschiedet. In ihr tritt in unwiederholbarer Form das Wertesystem der Menschheit hervor, das theologisch gedeutet werden kann und theologische Qualität hat: Die Menschenrechte können als Frucht der langfristigen Wirkung des Evangeliums und der Grundsätze der Gerechtigkeit Gottes in dieser Welt verstanden werden. Die entscheidende Aussage steht im ersten Artikel: „Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren. Sie sind mit Vernunft und Gewissen begabt und sollen einander im Geist der Brüderlichkeit begegnen.“ Dieser prominente Kodex menschlicher Werte zeigt eine untrennbare Verbindung zwischen den Grundwerten. Am deutlichsten wird das m.E. im Artikel 3: „Jeder hat das Recht auf Leben, Freiheit und Sicherheit der Person.“ Das Leben, die Freiheit und die Sicherheit bilden höchste Werte der menschlichen Identität – und auch diese haben eine tiefe theologische Qualität und sind miteinander eng verbunden. Es ist wichtig, dass dabei das Leben an der ersten Stelle kommt.

Zugleich muss man feststellen, dass diese Grundwerte sich in der menschlichen Geschichte oft gegenseitig bedroht haben. Eigene Freiheit kann auf Kosten der Freiheit, der Sicherheit oder sogar des Lebens von anderen gehen. Auch im Interesse der eigenen Sicherheit kommt es oft zur Bedrohung der Freiheit, der Sicherheit oder sogar des Lebens anderer Menschen. Die militärische Doktrin einer gut bekannten Supermacht heute spricht von „collateral damages“ (begleitenden Schäden), wenn es um die Tötung der Zivilbevölkerung bei der Bombardierung militärischer Ziele geht. Die Tötung in Selbstverteidigung oder die Tötung eines ungeborenen kleinen Menschen im Leibe der Mutter in den ersten Monaten des Lebens, wie sie die Gesetze vieler Ländern letztlich erlauben, sind nur einige wenige Beispiele für die Konflikte der grundlegenden Menschenwerte und Menschenrechte. Eine theologische Qualifizierung der jeweiligen Werte, die eine Identität ausmachen, ist darum entscheidend, trägt zur Stabilität des Systems der Grundrechte bei und beseitigt die gegenseitige Bedrohung dieser Werte. Nach einer solchen theologischen, oder zumindest einer ge-

meinsamen religiösen Qualifizierung der Werte, könnte wohl auch leichter über einen Konsensus der Religionen der Welt gesprochen werden. Man kann sagen, dass die Charta der Menschenrechte eigentlich schon jetzt so einen Konsensus darstellt.

Ist es notwendig, die gegenseitige Beziehung dieser drei Grundrechte zu definieren? Dürfen sie nebeneinander gestellt werden oder sollen sie hierarchisch geordnet werden, um die gegenseitige Bedrohung zu vermeiden? Im Sinne des ersten Verbots des Dekalogs (du sollst nicht töten) muss man sicher an der Priorität des Lebens als des ersten Grundrechtes der Menschheit, so wie es auch der erste Artikel der Charta besagt, festhalten.

Die Beziehung zwischen Freiheit und anderen Werten unserer Identität

Ich verstehe Freiheit als einen Wesenszug des evangelischen Glaubens. Gott hat uns mit Freiheit beschenkt und möchte, dass wir seinen Sohn in Freiheit erkennen, als unseren Retter akzeptieren und mit unserem Leben bekennen. Nur eine freie Entscheidung hat vollen Wert. Freiheit ist aber ein Grundwert der Identität, der eigentlich eher Rahmenqualität hat. Wie wird die Freiheit mit Inhalt gefüllt? Das bleibt eine ständige Herausforderung.

In der Identität, die sich aus den Grundsätzen der evangelischen Theologie zu definieren versucht, werden sich andere Werte als Partner für die Freiheit anbieten. L'udovít Štúr, der Begründer der Schriftsprache der Slowaken, ein evangelischer Schriftsteller und die führende Persönlichkeit der nationalen Erweckung im 19. Jhd., hat einmal gesagt: „Freiheit und *Bildung* gehen Hand in Hand und unterstützen sich gegenseitig.“ Freiheit und Bildung zusammen sind auch die Wahrzeichen der evangelischen Identität in unserem Lande. Die evangelischen Schulen sind bis jetzt eine wichtige Form des Dienstes der Kirche für die Gesellschaft.

Theologisch hat die Bildung ein Ziel: *Mündigkeit*. Auch dies wiederum ein Wert und ein Ziel, das der theologischen Qualifizierung bedarf. Hier wird in der evangelischen Theologie noch mehr gesagt werden müssen. Die Mündigkeit erreicht man auf dem Weg über eine *Emanzipation*. Die Fähigkeit, in Gemeinschaft zu leben, ist das Ziel der Erziehung zur Mündigkeit nicht nur unter den Christen, sondern auch in der modernen Gesellschaft. Theologische, religiöse und menschliche Züge der Identität nähern sich so in der menschlichen Geschichte aneinander an. Die Macht des Evangeliums kann an ihrer Qualität erkannt werden. ▫

James Farris

„Inter-faith spiritual care“ - oder: Die Frage nach religiöser und persönlicher Identität

Die Formulierung „spirituelle Sorge in der Interaktion verschiedener Glaubensweisen“ (*inter-faith spiritual care*) wirft eine Vielzahl komplexer Fragen auf. Was bedeutet „Interaktion verschiedener Glaubensweisen“ (*inter-faith*)? Was ist „spirituelle Sorge“ (*spiritual care*)? Wie beeinflussen kulturelle Zusammenhänge die „spirituelle Sorge in der Interaktion verschiedener Glaubensweisen“? Wie kann ich und die Gemeinschaft, in der ich lebe, die eigene Identität wertschätzen und ihr gegenüber treu bleiben und gleichzeitig für andere sorgen, die ganz anders ihren Glauben leben? Als konkretes Beispiel: Wie kann ich, ein Christ, mit einem Hindu, Moslem oder Buddhisten beten oder für ihn geistlich sorgen?

inter-faith

Das Konzept *inter-faith* („Interaktion zwischen Glaubensweisen“) kann leicht mit dem von „inter-religiös“ verwechselt werden. Bei letzterem geht es um die Frage, wie man sich zwischen verschiedenen religiösen Traditionen verständigen kann. Der interreligiöse Dialog beschäftigt sich damit, wie praktische, ethische und theologische Erfahrungen etwa zwischen Christentum und Buddhismus angegangen werden können. „Interaktion zwischen Glaubensweisen“ jedoch hat eine weitere Bedeutung. Wenn wir annehmen, dass „Glaube“ (*faith*) einen Gesamtzusammenhang von Bedeutungswelten bezeichnet,¹ schließt das Konzept von „inter-faith“ zwar den interreligiösen und interkonfessionellen Dialog mit ein; es schließt ein, die Erfahrungen zwischen unterschiedlichen religiösen und konfessionellen Traditionen zu

Dr. James Farris, Prof. für Prakt. Theologie an der Theol. Hochschule und Graduate School of Religion der Methodist. Universität in Sao Paulo, Brasilien.

teilen - aber gleichzeitig auch: unsere persönliche Identität zu würdigen und zu bewahren. Dies ist wichtig, weil es auf den zentralen Punkt des Dialoges zwischen Religionen und Konfessionen in religiösen Traditionen hinweist. Denn was heißt Dialog, wenn die Art und Weise, *wie* eine andere Person glaubt (und nicht nur: *was* sie glaubt), grundsätzlich anders ist als meine?

spiritual

Mit dem Begriff „Spiritualität“ ist ein weiteres, sehr komplexes Thema angesprochen. Um der anscheinend endlosen Diskussion über Spiritualität zu entgehen, will ich ein recht einfaches, klassisches Verständnis dieses Begriffs verwenden: Spiritualität zielt auf die Schaffung und Förderung der Gemeinschaft zwischen Personen, Gruppen, mit der Schöpfung und mit Gott. Was dies im Einzelnen bedeutet und wie dies zu bewerkstelligen ist, ist unendlich komplex und variiert sehr stark zwischen Religionen und Konfessionen. Die Essenz oder der Grund der Spiritualität jedoch scheint immer wieder zu dieser zentralen Frage zurückzukommen: Wie schaffen und fördern wir und wie leben wir in Gemeinsamkeit mit uns selbst, unserem Nächsten, unserer Welt und unserem Gott? Unsere Spiritualität ist ganz tief und eng mit unserer Identität verbunden: Wer sind

¹ Nach dem „American Heritage College Dictionary“ hat der Begriff „Faith“ folgende Bedeutungen: 1) Vertrauender Glaube in die Wahrheit, den Wert oder die Vertrauenswürdigkeit einer Person, Idee oder Sache; 2) Glaube, der nicht auf logischem Beweis oder materieller Sichtbarkeit beruht; 3) Loyalität einer Person oder einer Sache gegenüber, Treue; 4) Die theologische Tugend des festen Glaubens an Gott und des vertrauenden Annehmens des göttlichen Willens; 5) Der Inhalt der Dogmen einer Religion; 6) Eine Zusammenstellung von Prinzipien oder Glaubensaussagen.

wir in Beziehung zu anderen, und wer ist anders und hat andere Auffassungen von Gemeinsamkeit, Gemeinschaft und Gott?

Das Wort „Gott“ schafft sofort neue Probleme, da Spiritualität in seinem weiten Sinne nicht notwendigerweise eine Gottesauffassung beinhalten muss. Religiöse Traditionen verstehen „Gott“ oder *Imago Dei* oft auf eine Weise, die untereinander völlig unterschiedlich ist. Da aber „Interaktion zwischen Glaubensweisen“ ein breites und einbeziehendes Konzept ist, ist es wert zu überlegen, dass – mit den Worten Paul Tillichs – mit „Gott“ das gemeint ist, was uns „unbedingt angeht“.² Gott muss nicht notwendigerweise die Glaubenswahrheiten einer bestimmten religiösen Tradition bezeichnen, sondern Gott ist das, was unsere tiefsten Wahrheiten und Werte zusammenfügt, ausrichtet und ausdrückt. „Gott“ ist der „Grund unseres Seins“, das, was unserem Leben Orientierung gibt, und die Bedeutung von Gemeinschaft.

Dies ist sehr verwandt mit der Idee von Rudolf Otto, dass „Gott“ eine universale menschliche Erfahrung bezeichnet, also ein menschliches *Apriori* ist.³ Es ist ein notwendiger Teil unseres Bewusstseins. Die Möglichkeit, das Geheimnis des *tremendum et fascinans* zu erfahren, das Mysterium, die Kraft und die Anziehungskraft des Unendlichen, ist in unser Sein gleichsam eingebaut. Wie wir diese tiefe Wahrheit erfahren und ausdrücken, das variiert sehr, aber es ist da. Es ist immer eine Gegenwart und eine Möglichkeit. „Spirituelle Sorge in der Interaktion verschiedener Glaubensweisen“ (*inter-faith spiritual care*) würdigt diese Gegenwart und diese Möglichkeit mit all ihrer Komplexität und Verschiedenartigkeit und sucht Wege zu finden, in Gemeinschaft und Gemeinsamkeit zu leben. Mit anderen Worten: „Spirituelle Sorge in der Interaktion verschiedener Glaubensweisen“ erfordert einen tiefen Respekt für unsere Identität und die Identität des Anderen.

care

„Sorge“ (*care*) bezeichnet die ganz praktische Bemühung, durch die unsere Gemeinschaft versucht, Gemeinsamkeit und Gemeinschaft zu schaffen, zu fördern und zu leben. Oder anders gesagt: Auf welche Weisen können wir so leben, dass wir unserem Glauben über das Wesen, die Gegenwart und den Willen Gottes treu bleiben? In den ver-

schiedenen monotheistischen Traditionen ist solche „Sorge“ eng verbunden mit der Sorge um die Seele. Traditionellerweise heißt das: heilen, tragen, begleiten, versöhnen und bilden. Es ist ein Ausdruck tiefen gegenseitigen Helfens, Ermutigens und Solidarisierens, das die Gesamtheit des Lebens umfasst. In diesem Falle verweist der Ausdruck „Seelsorge“ auf die Gesamtheit und die Lauterkeit menschlichen Seins im Lichte des Göttlichen, das immer jenseits unserer Fassungs-möglichkeit und unseres Verstehens ist. Deshalb ist Demut eines jeden Einzelnen und auch der Institutionen von grundlegender Bedeutung.

inter-faith spiritual care

„Spirituelle Sorge in der Interaktion verschiedener Glaubensweisen“ sucht also danach, Gemeinsamkeit zwischen Personen verschiedener religiöser Traditionen und Konfessionen zu schaffen und zu fördern. Das ist die Art und Weise, wie wir die Liebe Gottes, des Grundes unseres Seins, in unseren Gemeinschaften des Glaubens und darüber hinaus mitteilen. Wenn es eine Frage gibt, die „spirituelle Sorge in der Interaktion verschiedener Glaubensweisen“ umtreibt, dann diese: „Wie bauen wir Brücken - und bewahren und respektieren dabei gleichzeitig unsere Identität und unsere eigene Glaubensgemeinschaft?“ Aber auf diese Frage gibt es selbstverständlich keine einfachen Antworten. ▣

² Paul Tillich, *Dynamics of Faith*, New York 1953.

³ Rudolf Otto, *Das Heilige*, München 1917 u.ö.

Seelsorge mit Menschen unterschiedlicher Glaubensweisen: Ein „Weisheitsmodell“

Die Seelsorge vor neuen Herausforderungen

Die wachsende Präsenz einer Vielfalt von Ausdrucksformen eines (religiösen oder nichtreligiösen) Glaubens¹ ist eine wichtige Dimension unserer gesellschaftlichen Realität. Fachleute christlicher Seelsorge, sowohl Praktiker als auch Pastoraltheologen, müssen innerhalb dieser Realität und angesichts normativer Ansprüche der christlichen Glaubensüberlieferung (z.B. der Überzeugungen von Jesus Christus, der Kirche, der Bibel, des Heiligen Geistes und des Reiches Gottes) arbeiten und sie reflektieren. Seelsorger mussten sich eigentlich immer schon auf die Kommunikation zwischen unterschiedlichen Glaubensweisen einlassen, auch wenn sie nicht systematisch, kritisch und konstruktiv über ein solches Phänomen nachgedacht haben.² Einige unter ihnen haben jedoch den Beitrag *interkultureller* Studien über Seelsorge und Beratung genutzt, die Möglichkeiten zur weitergehenden Untersuchung der *inter-faith*-Seelsorge als einer strukturell ähnlichen Erfahrung bieten.³

In diesem Aufsatz fragen wir nach den Voraussetzungen und nach der effektiven Praxis einer „therapeutischen Kommunikation“⁴, die im seelsorgerlichen Rahmen (insbesondere im seelsorgerlichen Gespräch) zu einer „frohen Botschaft“ (d.h. zum Evangelium) von Hoffnung und Heilung wird. Und unsere These lautet: Christliche Seelsorger können sich gerade auch in Glauben-überschreitenden (inter-faith) Situationen wirkungsvoll und konsistent in dieser Form der therapeutischen Kommunikation einbringen, weil dies einer „spezifisch christlichen“ Weise des Sorgens entspricht. Es mag nötig sein, dabei die christliche religiöse

und theologische Sprache zu verändern, während sie doch ausgerichtet bleibt auf die Vermittlung der guten Nachricht an Ratsuchende, ganz gleich welche Art von Glauben sie teilen mögen und welcher Art ihre Spiritualität sein mag.

In den vergangenen Jahren habe ich versucht, mit einem nichtmedizinischen Modell der Seelsorge zu arbeiten, sowohl in der Gemeinde als auch als Freiwilliger in dem medizinischen Umfeld eines Gemeindegesundheitszentrums. Seelsorge ist m.E.

¹ Mit James J. Fowler verstehe ich *Glauben* (faith) als ein universales Humanum, das seinen Ausdruck in Begriffen und Inhalten einer spezifischen religiösen Tradition finden kann, aber nicht muss.

² Erste Ansätze dafür bieten: Robert G. Anderson / Mary A. Fukuyama (Eds.), *Ministry in the Spiritual and Cultural Diversity of Health Care*, New York, 2004. Vgl. auch: Sue Wintz / Earl P. Cooper, *Learning Module for Cultural and Spiritual Sensitivity and Quick Guide to Cultures and Spiritual Traditions*, 2000, auf: www.professionalchaplains.org.

³ In den beiden letzten Jahrzehnten sind einige Bücher erschienen, die sich auf den Gebieten der Seelsorge und Psychotherapie den Herausforderungen der interkulturellen Seelsorge widmen. Neuere Forschungen verbinden Themen der interkulturellen Kommunikation und Frömmigkeit, vgl. Mary A. Fukuyama / Todd D. Sevig, *Integrating Spirituality into Multicultural Counseling*, Thousand Oaks, CA, 1999.

⁴ „Therapeutisch“ wird hier in seiner doppelten Bedeutung verstanden: „von Amtes wegen“ (*therapeutes* = jemand, der sich kümmert, behandelt, amtiert) und „klinisch“ (wörtlich: am Krankenbett). Etwas vereinfacht bedeutet *therapeutische Kommunikation* eine verbale und nonverbale Interaktion, die der Ratsuchende als zutiefst mitfühlend im Sinne von kümmern, unterstützen, leiten, versöhnen und heilen erfährt.

⁵ Unter „christlichem Sorgen“ verstehe ich die Art geistlicher Fürsorge, die aus drei aufeinander bezogenen Dimensionen des christlichen Glaubens stammt: eine besondere Vorstellung der Wirklichkeit und des gelingenden Lebens; eine von Jesus inspirierte Fähigkeit zur Fürsorge als eine Form der Nächstenliebe (insbesondere gegenüber dem bedürftigen „Fremden“); und ein gewisses Berufungsbewusstsein zum Dienst in Partnerschaft mit dem Geist Gottes.

am besten als spezielle Form eines „sorgenden Dienstes“ zu verstehen, der sich eher an der Metapher der „spirituellen Weisheit“ orientiert als an der der „geistigen Gesundheit“. ⁶ In der Seelsorge wird das *Menschwerden*⁷ auf eine einzigartige Weise unterstützt, indem man sich erkennbar mit anderen – Einzelnen, Paaren, Familienmitgliedern oder Kleingruppen – auf einen Weg begibt, wenn sie vor den Herausforderungen und in den Kämpfen des Lebens stehen. Das Gesamtziel besteht darin, dass sie im Lichte Gottes weiser leben mögen.⁸ Meine Praxis zielt grundsätzlich, wenn auch nicht ausschließlich, darauf, die moralische und spirituelle Intelligenz der Ratsuchenden zu wecken, zu nähren und zu entwickeln. Bei der moralischen und spirituellen Intelligenz geht es darum, wie man insbesondere angesichts von Konflikten, Krisen, schwierigen Entscheidungsfindungen, Desorientierung, Trauma, Leid und Verlust gut leben kann.⁹ Deshalb kann man diesen Dienst als eine Dimension der umfassenderen Arbeit, sich um Gesundheit und Wohlbefinden zu sorgen, ansehen.

Ich möchte in dieser Vorlesung solch ein Seelsorgeverständnis als einen kirchlichen Dienst entfalten und dabei die Umrisse eines neuen Paradigmas für die Seelsorge und die Pastoraltheologie zeichnen – ein Paradigma, in dessen Mittelpunkt die „Weisheit im Lichte Gottes“ steht. Ich werde

⁶ Vgl. Daniel S. Schipani, *The Way of Wisdom in Pastoral Counseling*, Elkhart, Indiana: Institute of Mennonite Studies, 2003.

⁷ Der Prozess des „Menschwerdens“ wird hier vor allem in theologischer Perspektive verstanden: „Menschlicher“ werden i.S. dessen, was wir als Gottes Gabe und Verheißung authentischer Freiheit und Ganzheit verstehen. Dazu gehört auch der Bezug auf den ethisch-politischen und eschatologischen Rahmen, der biblisch als „Reich Gottes“ (d.h. als normatives Gemeinwesen von Liebe, Frieden und Gerechtigkeit) symbolisiert wird. Der Prozess des „Menschwerdens“ beinhaltet die Gestaltung und Umgestaltung des Lebens eines Menschen im Sinne eines *christusförmigen* ethischen und spirituellen Wachstums und kann nicht ausschließlich mit den psychologischen Begriffen „Entwicklung“ und „Reifung“ gleichgesetzt werden, auch wenn Seelsorge in ihrer Theorie und Praxis eine Verbindung zum psychologischen Verständnis menschlicher Entfaltung herstellen muss.

⁸ Vgl. hierzu ausführlicher: Daniel S. Schipani, *The Way of Wisdom* (a.a.O.), p. 91 - 114.

⁹ Der Begriff *moralische Intelligenz* wird manchmal als modernes Äquivalent für „praktische Weisheit“ verwendet. Mir geht es dabei jedoch um eine ganzheitliche Betrachtung von Tugend und Charakter und um eine spirituell begründete und theologisch definierte ethische Bildung. Es geht um „Weisheit im Lichte Gottes“.

einen Fall aus meiner Seelsorgepraxis vorstellen und anhand dieses Beispiels die zentralen Aspekte dieses Weisheitsmodells diskutieren.¹⁰ Dabei habe ich bewusst ein Beispiel aus meiner Arbeit mit einer „nicht-christlichen“ Ratsuchenden gewählt. Denn sowohl in der Beratungsarbeit als auch in der Klinikseelsorge müssen christliche Seelsorger lernen, gut für die wachsende Zahl von „anders-als-christlichen“ Ratsuchenden zu sorgen. Ich gehe davon aus, dass wir, wie bereits angedeutet, nicht nur dazu berufen sind, uns *christlich* um jemanden zu kümmern, sondern auch *seelsorgerlich*. Die seelsorgerliche Natur unserer Arbeit ist in erster Linie durch unsere seelsorgerliche Identität bestimmt, was auch eine Art dienstlicher Rechenschaft gegenüber der Kirche einschließt, gleichgültig in welchem Umfeld Seelsorge geübt wird. Zweitens ist unsere Sorge seelsorgerlich in dem Maß, in dem wir in einem schlüssigen pastoraltheologischen Bezugsrahmen arbeiten.¹¹

Fallbeispiel: Die Begegnung mit Annelies

Annelies war eine alleinstehende Frau, 37 Jahre alt, die kürzlich Generaldirektorin eines größeren Unternehmens geworden war. Im Jahr vor unserem Seelsorgekontakt hatte sie angefangen sich zu fragen, ob sie eine enge Freundschaft mit ihrem früheren Partner, dem 39 Jahre alten Matt, abbrechen sollte. Matt hatte jemand anderen geheiratet, war Vater zweier Kinder geworden, aber seit einigen Jahren von seiner Frau getrennt. Von Zeit zu Zeit hatte Annelies den Gedanken gehegt, wieder mit Matt zusammenzugehen. Ihr war jedoch bewusst, dass sie, obwohl sie viel Spaß miteinander erleben konnten, zwei sehr unterschiedliche Menschen waren und nicht wirklich als Paar zusammenpassten. Über einige Wochen, ehe die Seelsorge begann, hatte Annelies „fremdartige Träume“ (wie sie es nannte) gehabt. Darin versuchten Engel ihr etwas mitzuteilen. Ihr Bedürfnis, zu verstehen, was in ihrem Leben vorging, und ein tief empfundener Wunsch, ihre existenzielle Krise zu lösen, wurden zum Anlass der Seelsorge. Ein gemeinsamer Bekannter hatte sie an mich verwiesen.

¹⁰ Das folgende Beispiel basiert auf einer echten Seelsorgesituation. Ich habe jedoch einige Informationen verändert, um die Verschwiegenheit zu wahren.

¹¹ Für eine systematische Diskussion vgl. Daniel S. Schipani, *The Pastoral-theological Nature of Pastoral Counseling*, in: D. S. Schipani (Ed.), *Mennonite Perspectives on Pastoral Counseling*, Elkhart, Indiana, 2007, p. 7 - 29.

Annelies war in einer katholischen Familie aufgewachsen, betrachtete sich selbst aber als einen a-religiösen Menschen mit tiefer spiritueller Sensibilität. Zeitweise hatte sie mit Freude verschiedene Formen östlicher Spiritualität und New-Age-Aktivitäten praktiziert, die auf eine ganzheitliche Reinigung, Erleuchtung, gesteigerte Schätzung von Schönheit und die Freiheit schöpferisch tätig zu sein und zu lieben zielten.

In unserem ersten Seelsorgegespräch gestand Annelies, während sie ihre Lebensgeschichte erzählte, dass sie vor etwa acht Jahren - in der Zeit, in der sie ursprünglich mit Matt ein Verhältnis hatte - eine Abtreibung vornehmen ließ. Jetzt mit siebenunddreißig bedauerte sie zutiefst diese Entscheidung, zu der sie Matt ermutigt hatte. Sie deutete an, dass sie sicher war, dass das Kind ein Mädchen gewesen wäre, und begann, es tatsächlich Naomi zu nennen (der Vorname einer lieben, nahen Verwandten). Nachdem wir unsere gegenseitigen Erwartungen geklärt hatten, vereinbarten wir, uns für einen kurzfristigen Seelsorgeprozess zu treffen.

Annelies nahm meine Bemerkung, dass der Name Naomi „liebenswürdig“ bedeutet, als ein hoffnungsvolles Zeichen auf. Ihr wurde auch bewusst, dass wir schmerzhaft Erinnerungen wieder aufsuchen und Wege finden müssten, um konstruktiv mit ihrem Verlust- und Schuldgefühl umzugehen. Ich ermutigte sie, ihre Träume willkommen zu heißen und, soweit wie möglich, ihren Inhalt aufzuschreiben, so dass wir, wenn wir sie gemeinsam in unserem Seelsorgegespräch betrachteten, eine Bedeutung und eine Richtung finden könnten. Wir stimmten auch darin überein, dass Engel Symbole für „Boten“ wie auch für „Schutzengel“ sind.

Zusätzlich zu dem Versuch, durch die Beachtung ihrer Träume unbewusstes Material zu versöhnen und zu integrieren, fand es Annelies sehr hilfreich, durch das Schreiben von Briefen an Naomi - einschließlich denkbarer Antworten, die sie von ihrem Kind hätte empfangen können - ihre Phantasie zu beschäftigen und mit mir zu teilen. Als eine therapeutische Methode erwies sich dies bei der Verarbeitung sowohl ihrer Trauer als auch ihrer Schuld als sehr fruchtbar. Es ermöglichte ihr auch, sich allmählich einen Weg nach vorne vorzustellen, der sich durch eine einzigartige Erfahrung von Vergebung öffnete. Nicht mehr von der Macht eines vergrabenen Geheimnisses gehindert, entschloss sie sich, ihrer Mutter und ihren Geschwistern zum ersten Mal sowohl von der Ab-

treibung als auch über ihre Arbeit in der Therapie zu erzählen. Es überrascht nicht, dass sie anfangs sowohl eine neue Freiheit von den Fesseln der Vergangenheit als auch ein Gefühl der Hoffnung zu spüren.

Von Anfang an ermutigte ich Annelies, ihre Erfahrung des Verlustes und des Leidens als sowohl ein emotionales Trauma als auch einen spirituellen Kampf zu betrachten. An einem Punkt sagte ich ihr, dass ich immer dafür bete, der bestmögliche Gesprächspartner in der Seelsorge zu sein, und dass ich für die Ratsuchenden bete, ob sie es wissen oder nicht. Sie gab zu verstehen, dass sie mein Gebet für sie schätzte. Interessanterweise nahm mich Annelies gegen Ende des Seelsorgeprozesses nicht nur als einen Führer und Zeugen ihres fortschreitenden Heilungsprozesses, sondern ebenso als einen Boten (oder „Engel“) wahr.

Ein „Weisheitsmodell“ der Seelsorge

Das Weisheitsmodell der Seelsorge, das ich entwickelt habe, umfasst vier aufeinander bezogene Bestandteile: 1) die vierdimensionale Sicht der Wirklichkeit und des Wissens; 2) interdisziplinäre Beurteilung und interdisziplinäres Programm; 3) sich ergänzende Ziele für Ratsuchende und Ratgebende, und 4) das generelle Ziel und den grundsätzlichen Ansatz. Ich glaube, dass dieses Modell bei der Begegnung zwischen verschiedenen Glaubensweisen („inter-faith“) besonders nützlich ist, wie ich im letzten Teil dieser Vorlesung nun zeigen will.

1 *Eine vierdimensionale Sicht*

Als eine kluge, energische, gesellschaftlich beliebte, lebenslustige Frau genoss Annelies das Leben inmitten vieler Freunde/innen und Mitarbeitern/innen. Sie hatte viel erreicht, jedoch begann sie eine wachsende Ruhelosigkeit zu spüren, die zum Teil mit ihrer verwickelten Beziehung zu Matt, ihrem ehemaligen Langzeitgefährten, und den Anforderungen und Möglichkeiten einer erfolgreichen Berufslaufbahn zusammenhingen. Annelies schlug gegenwärtig ein neues Kapitel in ihrem Leben auf, das ernsthafte Herausforderungen enthielt, darunter ein sich wandelndes Selbstbild und widerstreitende Wünsche im Blick auf Sexualität und die Möglichkeit der Mutterschaft ebenso wie auch eine wachsende Sehnsucht, irgendwie ihren Platz im Leben zu finden. Ihre Verzweiflung und Desorientierung betrafen einige

Dimensionen ihres Selbst und ihrer gelebten Welt. Deshalb würde die Seelsorge verschiedene biologische, gefühls- und beziehungsmaßige Themen ansprechen müssen.

Jedoch verlangt unser Modell nach einem analytischen Rahmen und einer Seelsorgestrategie, die umfassender ist als die beiden Dimensionen „*das Selbst*“ und „*die Lebenswelt*“, wie im vorangehenden Abschnitt schon angedeutet. Wir müssen auch zwei existenziell-spirituelle Dimensionen einschließen – „*die Leere*“ und „*das Heilige*“, wie sie James E. Loder beschreibt. Loder schreibt, dass „zum Menschsein die Umwelt, das Selbstsein und die Möglichkeiten sowohl des Nichtseins als auch des Neuseins gehören. Alle vier Dimensionen sind wesentlich, und keine kann ignoriert werden ohne einen entscheidenden Verlust an Verständnis für das, was wesentlich menschlich ist.“¹² Diese Dimensionen waren auch ein Teil von Annelieses Erfahrung und Potenzial für Heilung und Wachstum. Die Gesichter der Leere, die implizite Drohung des Nichtseins, hat sie mit existenzieller Angst erfahren, verbunden mit einem tiefen Verlustgefühl – dem Verlust der Möglichkeit, ein Kind zu gebären. Ihre Entscheidung für eine Abtreibung, die sie jetzt bedauerte, war begleitet von den Nachwirkungen unterdrückter Trauer. Ein anderes Gesicht des Leeren war für Annelies die Angst, sie könnte nicht mehr fähig sein zu lieben und geliebt zu werden. Diese mehrdimensionale Bedrohung musste in der Seelsorge angesprochen werden, als ich sie durch einen Prozess zu geleiten suchte, in dem sie die Gaben der Gnade und der Freiheit erfahren könnte. Annelies' Leid könnte auf diese Weise sich in eine neue Erfahrung von Licht und Liebe – d.h. eine Negation der Negation – mit dem Ergebnis eines gewissen Grades von Wachstum in das „Neusein“ und „Mehrsein“ verwandeln. Ihre spirituelle Empfindsamkeit und ihre ernsthafte Suche nach einer Neuorientierung und Erneuerung waren natürlich unentbehrliche Ressourcen, die Hoffnung weckten.

Ich versuche in allen Seelsorgesituationen die existenziell-spirituellen Dimensionen anzusprechen. Ich halte es für wesentlich, diese Situationen gemäß den von Loder vorgeschlagenen Linien vierdimensional zu bewerten. Wir dürfen nicht nur Transaktionen zwischen dem Selbst und der gelebten Welt betrachten (die ist der begrenzte Horizont, der normalerweise bei anderen Formen

der Seelsorge und Psychotherapie angesprochen wird)¹³. Wir müssen auch in einem weiteren Rahmen arbeiten, der die Bedrohung des Nichtsseins einschließt – des Leeren – und die Möglichkeit und Einladung zum Neusein – des Heiligen. Und wir müssen den Rahmen und Prozess der Seelsorge als einen christlichen Dienst der Fürsorge gemäß den vier Dimensionen sehen und nutzen (z.B. indem wir in unserem Dienst die Partnerschaft mit dem Heiligen Geist wirklich würdigen).

2 Interdisziplinäre Perspektiven und Bewertung

Im Licht dieses Teils des Weisheitsmodells vereinbarten Annelies und ich, Themen anzusprechen, die miteinander in Beziehung stehen. Wir mussten ihr Verlustgefühl und die damit verbundene Schuld und Depression ansprechen, ohne die systemischen Dynamiken, die sich sowohl auf ihren familiären Hintergrund als auch ihre gegenwärtige zwischenmenschliche, soziale und berufliche Lage bezogen, zu vergessen. Spezifische Punkte des Seelsorge-„Programms“, für das wir uns entschieden, schlossen Folgendes ein:

- Annelieses Selbstbild als Frau in Verbindung mit ihren Rollen als Berufstätige, Freundin und Geliebte; dieses Programm schloss ein Verstehen der Natur und der Dynamiken ihres *falschen Selbst*¹⁴ ein, das von einer Vielzahl oberflächlicher Beziehungen, einigen sexuellen Affären und einer beruflichen Riesenleistung genährt wurde;
- Beziehungen zu in ihrem Leben wichtigen Menschen, insbesondere zu ihren ehemaligen Liebhabern, Freunden/innen und ihrer Familie, und die Herausforderung, zu unterdrückter Wut, Schuldgefühlen und ungelösten inneren Konflikten zu stehen und sich damit zu beschäftigen.

¹³ Beispiele für Formen der Seelsorge und Psychotherapie, die auch spirituelle Themen und Praktiken in nichtreduktionistischer Weise erörtern, sind: P. Scott Richards / Allen E. Bergin, *A Spiritual Strategy for Counseling and Psychotherapy*, Washington, DC, 1997; William R. Miller (Ed.), *Integrating Spirituality into Treatment. Resources for Practitioners*, Washington, DC, 1999. Für eine explizit christliche Perspektive vgl. Mark R. McMinn, *Psychology, Theology, and Spirituality in Christian Counseling*, Wheaton 1996.

¹⁴ Die Vorstellung des „falschen Selbst“ bezieht sich auf die Interaktion eines Menschen mit seiner Welt, wenn sie eher durch Forderungen und Erwartungen fremdbestimmt ist als durch eigene Bedürfnisse und Wünsche. Die Konzeption stammt von Donald W. Winnicott. Vgl. seine Studie der Psychodynamik der frühen Entwicklung des Selbst: *The Maturational Process and the Facilitating Environment*, Madison, CT, 1965.

¹² James Loder, *The Transforming Moment*, Colorado Springs, 1989², p. 69.

- Angemessene Feststellung sowohl gegenwärtiger Bedürfnisse als auch Hoffnungen, einschließlich ihrer beruflichen Zukunftsperspektive; Verfügbarkeit innerer und äußerer Ressourcen, die möglicherweise zum Heilungsprozess beitragen.

Über diese und verwandte Punkte hinaus führte der ausdrücklich theologisch-seelsorgerliche Zugang, den ich in den Seelsorgeprozess einbrachte, zu einer Reihe von Überlegungen, die man theologisch folgendermaßen erhellen kann:

- Gnade und Fürsorge in Verbindung mit schmerzhaften Erfahrungen in der Vergangenheit und ihrer unangemessenen Verarbeitung und Lösung, die man mit dem Begriff des sittlichen Versagens charakterisieren könnte, und die Möglichkeit der Veränderung und Heilung;
- Auffassungen von Scham und Schuld als auch von Annahme, Vergebung und Versöhnung im Lichte von Annelies' eigenem Gefühl für sittliche Integrität und Verantwortung, möglicherweise irgendwie verbunden mit einer wiedergewonnenen Erinnerung an ihre frühen christlichen Vorstellungen und Praktiken;
- die Bedeutung und Funktion der besonderen Frömmigkeit Annelies' und deren mögliche Rolle bei der neuen Gestaltung ihrer Lebensgeschichte, Identität und Wahrnehmung ihrer Lebensaufgabe;
- die umfassende Möglichkeit geistlichen Wachstums als Kern menschlicher Entfaltung, das man in einem ganzheitlicheren Leben und bei der Gestaltung einer besseren Zukunft auf einzigartige Weise erfährt.

Die Anwendung interdisziplinärer Perspektiven und Bewertungen ist der zweite Bestandteil des Weisheitsmodells der Seelsorge. Wir können diese Richtlinie wie folgt beschreiben: Es ist unerlässlich, die sachdienlichen Themen des Seelsorgeprogramms aus einer psychologischen und theologischen Perspektive zu benennen, gerade wenn wir mit einem integrierten Verständnis der Ratsuchenden sowie des Rahmens und Prozesses der Seelsorge arbeiten. Deshalb müssen wir die Integrität der Disziplinen Psychologie und Theologie bejahen. Wir müssen vermeiden, die eine auf die Begriffe der anderen zu reduzieren, gerade wenn wir das komplementäre Potenzial ihrer einzigartigen Beiträge maximieren wollen. Gleichzeitig müssen wir dem seelsorgerlichen und theologischen Aspekt unseres pastoralen Dienstes Priorität einräumen, wobei wir systematische Reflektionen über die Praxis der Seelsorge selbst einschließen.¹⁵

¹⁵ Die Pastoraltheologin Deborah van Deusen Hunsinger

Weil die Theologie grundlegende Fragen des Lebens angeht und die normativen Dimensionen der Seelsorge so klar prägt, ist diese Priorität zu betonen. Was heißt, im Lichte des Reiches Gottes gut zu leben und mitten in den Herausforderungen und Kämpfen unseres Lebens nach Weisheit zu suchen? Wie ist menschliche Erfüllung und Ganzheit gestaltet? Wie verstehen und fördern wir Reife und wie erkennen wir, was für die menschliche Entwicklung wegweisend ist?¹⁶ Theologie eignet sich in einzigartiger Weise, solche Fragen in einem schöpferischen Gespräch mit den Humanwissenschaften aufzugreifen. Indem sie Menschen wie Annelies hilft, Entscheidungen zu treffen, die auf ein ganzheitlicheres Leben zielen, kann Seelsorge spirituelle Intelligenz, Sittlichkeit und spirituelles Wachstum hin zu einem weisen Leben fördern.

3 Ergänzende Ziele

Ich setze mir selbst Ziele und überprüfe sie regelmäßig. Sie dienen nicht nur dazu, meiner Seelsorge eine umfassende Richtung zu geben, sondern auch um diese Praxis auszuwerten. Es ist unerlässlich, diese Ziele zu berücksichtigen, da ich gegenüber den Ratsuchenden, gegenüber Kollegen, mit denen ich arbeite, und gegenüber der Kirche, die ich repräsentiere und die meinen Dienst anerkennt, zur Rechenschaft verpflichtet bleibe. Einige der allgemeinen Ziele, die sich auf alle Arten von Seelsorgesituationen anwenden lassen, sind:

- Die Ratsuchenden in einem sicheren und fürsorglichen Raum willkommen zu heißen, in dem sie sich frei aussprechen, die Art ihrer Herausforderungen und Kämpfe klären, weise Entscheidungen treffen und befähigt werden können, weiter zu gehen;
- den heilenden Christus und die Kirche als eine Gemeinschaft der Weisheit und Heilung treu zu repräsentieren, was den Versuch einschließt, die Gnade einfühlsam und großzügig zu vermitteln;

singer erläutert diese drei methodologischen und epistemologischen Grundsätze als das dreifache „chalkedonensische Muster“, das man auf die Beziehung zwischen Psychologie und Theologie bei der Seelsorge in Theorie und Praxis anwenden kann. Vgl. Hunsinger, *Theology and Pastoral Counseling. A New Interdisciplinary Approach*, Grand Rapids, 1995, besonders Kap. 3.

¹⁶ Vgl. hierzu James W. Fowler, *Becoming Adult - Becoming Christian. Human Development and Christian Faith*, San Francisco, verb. Aufl. 2000; James E. Loder, *The Logic of the Spirit. Human Development in Theological Perspective*, San Francisco, 1998; Neil Pembroke, *Moving Toward Spiritual Maturity*, New York, 2007.

- bei der Lebensreise von Menschen hin zu Neuorientierung, Verwandlung, Versöhnung und Heilung ein Weggefährte auf Zeit zu werden;
- als fürsorglicher Weiser zu dienen, der als Seelsorger mit klinischer und therapeutischer Kompetenz praktiziert, besonders indem er die mannigfaltigen Ressourcen, die Psychologie und Psychotherapie als Humanwissenschaften bereitstellen, entsprechend anwendet.

Diese verschiedenen Ziele musste ich im Auge behalten, als ich versuchte Annelies zu helfen, sich ihrer Krise zu stellen, die durch ihre existenzielle Desorientierung und ihr Leid ausgelöst worden war. Gleichzeitig jedoch musste ich (im Licht ihrer Bedürfnisse nach Unterstützung und Leitung) auch seelsorgerliche Zielsetzungen erheben. Zu diesen spezifischen Zielsetzungen, die als gewünschte Ergebnisse des Seelsorgeprozesses ebenfalls bedacht werden sollen, gehört:

- dass Annelies eine gefühlsmäßige Erleichterung durch Katharsis erfährt;
 - dass Annelies anfängt, die Natur der Krise, die sie durchlebte, zu verstehen, und die Wirklichkeit ihres Schmerzes und das Gefühl des Verlustes und der Desorientierung wertschätzt und integriert;
 - dass Annelies und ich sowohl innere als auch äußere vorhandene Ressourcen erkennen und aktivieren, um die Krise und ihre Auswirkungen in gesunder Weise zu bewältigen;
 - dass Annelies und ich in der Lage sind, ihren Sinn für persönliche Identität und Integrität gefühlsmäßig und spirituell zu stärken;
- dass Annelies und ich einen Aktionsplan für sie nach der Seelsorge entwickeln.

Ich musste auch therapeutische Methoden und Ressourcen, die man gemeinhin mit Strategien der Seelsorge und Beratung bei Hilfsbedürftigkeit und in Krisen assoziiert, anwenden.¹⁷ Deshalb gehörten zu den spezifischen Zielsetzungen für meine seelsorgerlichen Anstrengungen mit dieser Ratsuchenden noch folgende:

- Annelies sorgsam und gastfreundlich zu begegnen, und dabei zu bedenken, dass sie einen spirituellen und theologischen Hintergrund sowie einen moralischen und ethischen Rahmen hatte, die sich von meinen unterschieden;
- seelsorgerlich unterstützend gegenwärtig zu

sein und eine Quelle gefühlsmäßigen und spirituellen Trostes zu werden, indem ich Annelies aktiv zuhörte und ihr half ihre Stimme zu finden, und Ressourcen aus verschiedenen Quellen (Humanwissenschaften, christlicher Glaubensüberlieferung, örtlicher Glaubensgemeinde) zur Verfügung zu stellen, um ihren Prozess schmerzhaften Erinnerns, Klagens und Trauerns zu unterstützen;

- Annelies zu helfen, ihre eigenen Gefühle zu klären und ihre Art, ihre Erfahrungen der Desorientierung und des Verlustes in ihren eigenen Worten auszudrücken;

- Annelies zu ermutigen, gesunde neue Entscheidungen angesichts neuer Lebensrealitäten zu treffen, und sie bei der Wirklichkeitsprüfung als Ausdruck des eingeschlagenen Pfades der Wiederherstellung und Heilung zu begleiten;

- Annelies' spirituelles Wachstum bei der Erkundung von Wegen, die sowohl individuelle als auch gemeinschaftliche lebensspendende Praktiken fördern sowie neue Formen und Disziplinen wie Meditation, Tagebuchschreiben und Gebet einschließen, zu unterstützen;

- Annelies zu ermutigen, auf andere Menschen zuzugehen, die ihr über unsere kurzfristige Seelsorge hinaus verantwortliche Unterstützung und behutsame Verlässlichkeit bieten;

- meine Offenheit zu vermitteln, dass ich in den nächsten Tagen für weitere Gespräche erreichbar bin, während sie erkundet, an wen sie sich unter Familienangehörigen und Freunden/innen für eine fürsorgliche Unterstützung wenden könnte.

Der dritte Bestandteil des Weisheitsmodells der Seelsorge, mit dem ich arbeite, besteht also darin, zwei unterschiedliche Reihen von Seelsorgezielen zu identifizieren und zu integrieren: Einerseits müssen Ziele (im Sinne von gewünschten Ergebnissen) aus der Perspektive des Ratsuchenden, in Rücksprache mit dem Seelsorger, ausgewählt werden, so wie sie sich aus den vom Ratsuchenden verspürten Bedürfnissen, Hoffnungen und Ressourcen ergeben. Andererseits müssen sich Seelsorger auch über die eigenen Ziele ihrer Arbeit im Klaren sein, während sie den Seelsorgeprozess leiten. Noch wichtiger ist, dass christliche Seelsorger danach streben, ihre Berufung als Repräsentanten einer fürsorglichen Kirche und des heilenden Christus anzuerkennen, göttliche Gnade und Weisheit zu vermitteln, unabhängig von der Art der Spiritualität des Ratsuchenden und seines (religiösen oder nichtreligiösen) Glaubens. Ihr Charakter muss ihre ständige Teilnahme am Leben von Glaubensgemeinschaften, die eingestimmt sind auf

¹⁷ Zur Seelsorge und Beratung bei Hilfsbedürftigkeit, Krisen und Trauer vgl. Howard Clinebell, *Basic Types of Pastoral Care and Counseling*, Nashville, 1984; Howard W. Stone, *Crisis Counseling*, Minneapolis, verb. Aufl. 1993; Christie Cozad Neuger, *Counseling Women. A Narrative Pastoral Approach*, Minneapolis 2001.

Gottes Reich in der Welt¹⁸, und ihre Verpflichtung, sich nicht nur als kompetente Kliniker oder Therapeuten, sondern auch als sittliche und spirituelle Führer einzubringen, spiegeln.¹⁹ In der Tat sind diese persönlichen Eigenschaften – Berufung, Kompetenz und Engagement – gemeinsam mit einer ausdrücklichen formalen Rechenschaftspflicht gegenüber der Kirche, wesentliche Elemente einer wahrhaft „seelsorgerlichen Seelsorge“.

4 Generelles Ziel und grundsätzlicher Ansatz

Jede Seelsorgesituation verlangt eine spezifische Zielsetzung, wie auch immer man sie formulieren mag. Jede Situation bedarf auch eines Einsatzes sachhaltiger Strategien, um diese Zielsetzungen zu erreichen. Gleichzeitig ist offenkundig, dass alle Seelsorgesituationen vieles gemeinsam haben. Ich glaube, dass diese Gemeinsamkeiten, die sich auf die Themen allumfassender Zweck und grundsätzlicher Prozess zentrieren, der vierte Bestandteil sind, der auf die Weisheit im Lichte Gottes als eine angemessene, den wirklichen Kern treffende Metapher für die Seelsorge hinweist.

Annelies war freiwillig eine seelsorgerliche Beziehung eingegangen, weil sie die Erfahrung von Desorientierung und Leid machte. Im Verlauf des kurzfristigen Seelsorgeprozesses wurde sie eingeladen – wohl eher implizit als explizit – ein weiserer Mensch im Lichte Gottes zu werden, während wir angesichts der Herausforderungen und Kämpfe, auf die sie an diesem besonderen Punkt ihrer Lebensreise gestoßen war, zusammen arbeiteten. Der allumfassende Zweck, weiser zu werden, schloss drei untrennbare Aspekte ihrer Suche nach Entlastung und Lösung ein. Als Seelsorger musste ich immer daran denken, dass jeder

¹⁸ Zur Beziehung zwischen dem Reich Gottes als ethischer Kultur, der Gemeinde als ethischer Gemeinschaft und dem Therapeuten als ethischem Charakter vgl. Alvin C. Dueck, *Between Jerusalem and Athens. Ethical Perspectives on Culture, Religion, and Psychotherapy*, Grand Rapids, 1995.

¹⁹ Rebekah L. Miles, *The Pastor as Moral Guide*, Minneapolis, 1999, p. 6–7: Gute Leiter sind zuversichtliche Führer, die die eigenen Grenzen und Versuchungen kennen, die wissen, wann sie Hilfe brauchen, die bereit sind, Rat zu suchen, die sich erinnern, dass andere frei und verantwortlich sind, die andere die Lehren der Pilgerschaft und Leitung lehren, und die ausgezeichnete Fähigkeiten des Unterscheidens entwickeln. Sie kennen nicht nur die Regeln, sondern wissen auch, dass man manchmal die Regeln beugen oder sogar ändern muss, und sie erinnern sich der wichtigsten Dinge – des Zieles und der Kraftquelle, die sie teilen.

dieser drei Aspekte sowohl psychologische als auch theologische und spirituelle Perspektiven des Selbst integriert.

Wachstum an Weitsicht: Erstens sollte die Seelsorgeerfahrung der Ratsuchenden helfen, neue und bessere – ganzheitlichere – Wege zu finden, die Wirklichkeit (einschließlich der Dimensionen des Selbst, der gelebten oder gesellschaftlichen Welt, der bedrohlichen Leere und des gnädigen, annehmenden Heiligen) zu erkennen und zu verstehen. Aus christlicher Sicht sollte Annelies in ihrer Art des Sehens wachsen, so dass sie, bildlich gesprochen, zunehmend in der Lage ist, die Wirklichkeit (insbesondere sich selbst und andere Menschen) mit den Augen Gottes zu sehen. Solches Wachstum an Weitsicht würde die Praxis und Entwicklung von Charakterzügen und Verhaltensweisen wie erhöhte Achtsamkeit, Aufmerksamkeit, Bewunderung und Betrachtung, kritisches Denken, schöpferische Vorstellung und spirituelle Einsicht zur Folge haben.

Wachstum an Tugend: Zweitens ermutigte die Seelsorgeerfahrung die Ratsuchende, erfüllendere und zuverlässigere Arten des Seins und Liebens mit dem spezifischen Fokus auf ihre Beziehungen zu anderen – insbesondere zu Freunden/innen, Familienmitgliedern und Mitarbeitern, – zu dem gnädigen Geist und zu sich selbst zu entdecken. In christlichen Gestaltbegriffen sollte Annelies' Herz dem Herzen Christi immer gleichförmiger werden. Solches Wachstum an Tugend hat einen fortlaufenden Erziehungs- und Wandlungsprozess zur Folge, der die innersten Neigungen und Leidenschaften, Charakterzüge und Haltungen – Gewohnheiten des Herzens – prägt und den Inhalt ihres ethischen und spirituellen Charakters bestimmt. Kurz gesagt rief Gott sie im und durch den Prozess der Seelsorge dazu auf, ein einzigartiger Ausdruck menschlicher Liebe zu werden.

Wachstum an Berufung: Drittens sollte die Erfahrung, die Annelies in der Seelsorge gesammelt hatte, sie darin bestärken, vernünftige Entscheidungen zu treffen und neue Energien in Beziehungen, Arbeit, Freizeit, spirituelle Nahrung und Dienst zu investieren, und Wege zu finden, diese Entscheidungen integer durchzuhalten. Sie musste eine freiere und hoffnungsvollere Ausrichtung auf das Leben, besonders ihre gesellschaftliche Lage, finden. Solches Wachstum an Berufung kann man theologisch als wachsende Teilnahme am Leben des Geistes in der Welt verstehen. Für diese Ratsuchende könnte es die Möglichkeit eröffnen, fruchtbar und fröhlich die

Einladung anzunehmen, an Gottes schöpferischen, befreienden, erhaltenden und erneuernden Ziel und Handeln mitzuarbeiten. Während ihre Art des Seins und Lebens mit einem weisheitlichen Verständnis des göttlichen Ziels und Handelns zunehmend übereinstimmte, erwartete ich, dass ihr Leben durch die Gaben von Bedeutung, Wert, Hoffnung und Mut zunehmend bereichert würde.

Letztendlich bestand der umfassende Zweck der Seelsorge darin, Annelies zu helfen, dass sie erkannte, wie sie ein hoffnungsvolleres, ethischeres und ganzheitlicheres Leben führen konnte. Als „Dienst der Fürsorge“ wird die Seelsorge ihrem eigenen Potenzial dann gerecht, wenn es ihr gelingt, die moralische und spirituelle Intelligenz Annelies' zu wecken, zu nähren und zu bestärken - so wie oben dargestellt. Spirituelle Intelligenz, verstanden als „Weisheit im Lichte Gottes“, wird emotionale und andere Formen der Intelligenz verändern, so lange diese nur angepassten und konformistischen Zielen und Mitteln einer konventionellen und pragmatischen Weisheit in irgendeinem gegebenen gesellschaftlichen und kulturellen Milieu dienen.

Obwohl wir in jeder Seelsorgesituation unterschiedliche, je geeignete Seelsorgestrategien und -methoden auswählen müssen, muss unsere Zusammenarbeit doch immer die Schlüsselpraxis des Unterscheidens als wesentlichen Aspekt der Seelsorge mit einbeziehen. Aus meiner Sicht als Seelsorger und Theologe muss man immer ein kritisches Gespräch in viele Richtungen führen. Zum Gespräch gehören die persönlichen Geschichten und Hoffnungen der Ratsuchenden, die in ihrer Familie und in ihren soziokulturellen Kontexten beheimatet sind; humanwissenschaftliche Gesichtspunkte, Einsichten und Methoden (besonders aus der Persönlichkeitstheorie, der psychodynamischen und kognitiven Therapie, aus narrativen Therapieformen sowie der systemische Familientheorie und -therapie) und theologische, spirituelle und seelsorgerliche Ressourcen.²⁰ Der hermeneutische Unterscheidungsprozess führt dazu, a) zu ermitteln, was in einer bestimmten Lage gebraucht wird; b) nach Alternativen zu suchen und einen Handlungsverlauf zu entwickeln; c) die fortlaufenden Antworten auf die Herausforderungen und Kämpfe, denen sich der Ratsuchende stellen muss, zu evaluieren.

²⁰ Der Prozess, der sich in der Seelsorge ereignet, ist also eine einzigartige hermeneutische Arbeit. Seelsorge muss als dialektisch-hermeneutischer Prozess praktiziert werden.

Aus theologischer Sicht beinhalten die Voraussetzungen und der Prozess der Seelsorge mehr als das, was Seelsorger und Psychotherapeuten üblicherweise (zumindest explizit) anerkennen. Das vierdimensionale Verständnis der Wirklichkeit und des Wissens bestimmt den umfassenden Ansatz und den Unterscheidungsprozess, die wir hier diskutieren. Seelsorge, die wirklich seelsorgerlich ist, geschieht nicht nur in einem sicheren therapeutischen, sondern auch in einem heiligen Raum, in dem (zumindest vom Seelsorger) die Gegenwart und das Wirken des Geistes anerkannt werden. In Partnerschaft mit dem Geist verrichten wir unseren Dienst, wenn wir uns bemühen, den wahren Charakter bestimmter Probleme zu erkennen und die besten Wege suchen, ihnen schöpferisch zu begegnen und sie zu verwandeln.

Das Unterscheiden bestimmt sowohl den Prozess der Seelsorge (das *Wie* – Ansatz, Methoden und Techniken) als auch ihren Inhalt (das *Was* – Programm, Themen und Fragen). Und die Einübung in die Praxis des richtigen Unterscheidens, eine Bemühung in Form von Zusammenarbeit, Dialog und Gebet, ist auch eine generelle Zielsetzung, ein wünschenswertes Ergebnis für alle Ratsuchenden. Die Bereitschaft und Fähigkeit des Unterscheidens ist in der Tat ein Indikator für Wachstum und Fortschritt bei Annelies und zahllosen anderen Ratsuchenden. Mit anderen Worten: Wachstum an Weisheit beinhaltet immer, dass man unterscheidet und weise entscheidet; ebenso dass man lernt, ständig weise zu handeln und sich mit anderen Menschen dementsprechend in Beziehung zu setzen. *Weisheit im Lichte Gottes* bietet das leitende Prinzip und die Meister-Metapher, denn der Weg der Weisheit – so verstanden und angeeignet – ist der Prozess, zu wissen, wie man besser inmitten unserer existenziellen und gesellschaftlichen Verhältnisse lebt.

Das ist bei Annelies geschehen. Nachdem wir den Seelsorgeprozess in gegenseitigem Einvernehmen beendet hatten, schrieb sie mehrere E-Mails, um mir über hilfreiche Gespräche zu berichten, die sie mit Matt und Schlüsselmitgliedern ihrer Familie geführt hatte. Während ihrer Genesung fällt sie wichtige Entscheidungen in verschiedenen Lebensbereichen. Die Erfahrung des Seelsorgeprozesses zwischen Menschen unterschiedlichen Glaubens, gestützt durch therapeutische Liebe für eine Fremde, mit der ich partnerschaftlich arbeitete, hatte durch Gnade und Weisheit dazu beigetragen, ihre Seele wiederherzustellen. ☩

Teil 2: Angefochtene Identität

Ján Bunčák

Gesellschaft und Kirchen in postkommunistischer Zeit. Zur sozialen Situation in der Slowakei heute

Die soziale Situation in den post-kommunistischen Ländern

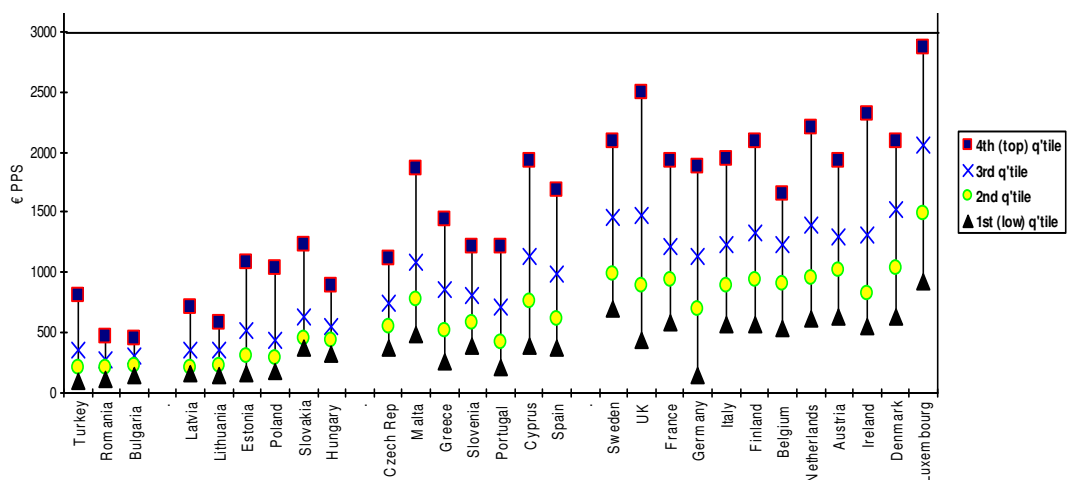
Die Slowakei steht, wie andere Länder in der post-kommunistischen Zeit, vor der Aufgabe, eine neue Sozialpolitik aufzubauen. Die betreffenden Länder müssen alle noch mit Problemen kämpfen, die mit dem schmerzhaften Prozess des Systemwandels und der wirtschaftlichen Umstrukturierung zu tun haben. Die weitreichenden sozialen und wirtschaftlichen Veränderungen haben für einige gesellschaftliche Gruppierungen ein erhöhtes Risiko des sozialen Ausschlusses und der Armut gebracht. Aber der Zusammenbruch des sozialistischen Systems hat ihnen auch die Möglichkeit eröffnet, neue soziale Fürsorgesysteme aufzubauen.

Nach den Untersuchungen der Europäischen Stiftung für die Förderung der Lebens- und Arbeitsbedingungen hatte das damals reichste Land in der Europäischen Union (Luxemburg) ein 2,8-mal

höheres Sozialprodukt pro Person als das ärmste (Griechenland). Das ist ein großer regionaler Unterschied. Im Vergleich dazu haben die reichsten Staaten in den USA wie Connecticut und Massachusetts ein wirtschaftliches pro-Kopf-Einkommen, das weniger als doppelt so hoch ist als das der ärmsten Staaten Mississippi und Arkansas. Wenn aber die EU auf 25 Staaten anwächst, wird der Unterschied im Sozialprodukt pro Person zwischen Luxemburg und dem ärmsten Staat (Lettland) sich auf das 6,5-fache erhöhen. Zusätzlich erlebten viele der früheren kommunistischen Länder in Mittel- und Osteuropa nach dem Zusammenbruch des Kommunismus in den späten 1980er Jahren einen tiefen wirtschaftlichen Abschwung. Einige Länder wie die Tschechische Republik, Ungarn, Slowakei und Slowenien konnten den Übergang relativ gut verkraften; große Teile der Bevölkerung in anderen Ländern jedoch hatten erhebliche wirtschaftliche Unsicherheiten

Tabelle 1:

Durchschnittliches Einkommen eines Haushalts pro Quartal



Ján Bunčák, Doc. PhDr., lehrt Soziologie an der Universität Bratislava.

und einen deutlichen Rückgang des Lebensstandards zu erleiden. Sogar Länder wie Litauen, das gegenwärtig einen enormen wirtschaftlichen Aufschwung erlebt, sind immer noch dabei, zu dem Stand der Wirtschaftskraft und der makroökonomischen Stabilität zurückzukehren, die sie vor 1989 hatten. Sie haben also nicht nur einen Nachteil im Blick auf die EU, sondern auch im Vergleich zu ihrer Vergangenheit.

Menschen in postkommunistischen Ländern kompensieren teilweise ihr geringes Einkommen, indem sie Gemüse anbauen oder Tiere halten. Im Durchschnitt berichten mehr als 40 % der Haushalte in diesen Ländern (im Vergleich zu nur 8% in den alten EU Ländern), dass sie etwas anbauen oder Tiere halten, um ihren Lebensstandard zu verbessern. So haben diese Menschen Anteil an mehreren Wirtschaftsformen, um ihren Lebensunterhalt zu sichern.

Im Großen und Ganzen gibt es weniger Wohnraum in diesen Ländern, die Wohnungen sind weniger komfortabel eingerichtet und die Nachbarschaften sind nicht so sicher. Einer von fünf Haushalten hat Probleme mit der Wohnung, wie etwa kaputte Fenster, Feuchtigkeit und Löcher, oder er hat kein Spülklosett. In den 15 alten EU Staaten haben weniger als 10% diese Schwierigkeiten. Im Falle der postkommunistischen Länder hat die Privatisierungspolitik der 1990er Jahre vielen Menschen die Gelegenheit gegeben, von Mietern zu Hausbesitzern zu werden. Dies hilft den Menschen, mit einem kleineren Einkommen zurecht zu kommen.

Die Menschen in Osteuropa arbeiten länger als ihre Kolleginnen und Kollegen in der EU. Etwa 40% der angestellten Männer berichten, dass sie 48 Stunden und mehr pro Woche arbeiten im Vergleich zu einem Drittel in den 15 westlichen EU Ländern. Auch Frauen arbeiten länger, während volle Arbeitszeiten in jenen Ländern nicht die Norm sind.

Die Familienformen sind in Europa sehr unterschiedlich, vor allem was die Jungen und die Alten betrifft. In Mittel- und Osteuropa bleiben die Jungen meist länger im elterlichen Haus als in Westeuropa, aber sie werden eher zu Eltern. Im Allgemeinen gibt es im Westen mehr Einpersonenhaushalte als im Osten, wo auch die Unterstützung durch Familienmitglieder als wichtiger angesehen wird.

Das subjektive Wohlbefinden ist in postkommunistischen Ländern geringer. Dies gilt für Zufriedenheit und für Lebensglück, die sich zu einem

großen Teil ja überschneiden. Es gibt einen großen Unterschied im persönlichen Wohlbefinden bezogen auf die objektiven Lebensbedingungen, vor allem was die ökonomischen Mittel und den Lebensstandard, die Arbeitsbedingungen und die Gesundheitsfürsorge angeht. In den meisten westlichen EU-Staaten sind die am wenigsten zufriedenen Personengruppen immer noch zufriedener als die reichen Gruppen in Osteuropa. Das spiegelt die großen Unterschiede im Lebensstandard zwischen diesen beiden Gruppen von Ländern wieder. In den nordischen Staaten – Dänemark, Schweden und Finnland – hat nur ein kleiner Bevölkerungsanteil mit materieller Armut, wirtschaftlichem Stress, schlechten Wohnverhältnissen und mit Unzufriedenheit im Leben zu kämpfen. Gerade auch im untersten Viertel sind die Lebensbedingungen und das subjektive Wohlbefinden meistens besser als für einen großen Teil der Bevölkerung in Osteuropa. Zugleich beeinflussen dort geringes Einkommen, niedrige Bildung und Arbeitslosigkeit die Lebensqualität viel stärker als in den besser gestellten Ländern. Deshalb ist in den postkommunistischen Ländern die Lebensqualität zwischen reich und arm, zwischen gut und schlecht Ausgebildeten, gut und gering bezahlter Beschäftigung stärker ausgeprägt als im Westen.

Individuelles Wohlbefinden wird aber auch durch den sozialen Kontext, in dem die Einzelnen leben oder eingebettet sind, bestimmt. In Ländern, wo die Bürger wenig Vertrauen in die politischen Einrichtungen haben, oder wo sie ihre Gesellschaften als voll von Konflikten erleben, da fehlt ein wesentliches Element der Wohlfahrt: Es fehlt Vertrauen in die politischen Institutionen und in die gesellschaftlichen Organisationen. Es entstehen Unsicherheiten und Ängste, ob der bestehende Zustand des persönlichen Auskommens Bestand hat. Die weit verbreitete Unzufriedenheit mit dem öffentlichen Bereich in den postkommunistischen Ländern spiegelt wahrscheinlich den Mangel an öffentlicher Versorgung und Defizite wieder, die die osteuropäischen Bürger schmerzlich wahrnehmen.

So sind nach der Erweiterung der EU Gruppen von Ländern entstanden, in denen es offensichtliche Unterschiede gibt: (1) Die alten nördlichen und westlichen Mitgliedsländer, (2) die alten Mittelmeerstaaten (Griechenland, Portugal und Spanien), (3) die neuen Staaten, denen es am besten geht (Zypern, Tschechische Republik, Malta und Slowenien) und (4) die Baltischen Länder (Estland, Lettland, Litauen) zusammen mit

Ungarn, Polen und der Slowakei, gefolgt von Bulgarien und Rumänien.

Kirchen und religiöses Leben in der Slowakei und im postkommunistischen Europa

Die Tabelle 2 zeigt die religiöse Zugehörigkeit in den sich wandelnden Ländern Mitteleuropas im Jahre 1998:

	mit religiösem Bekenntnis	Röm. Katholiken	Byzantin. Kath.	Orthodoxe	Protestanten	Andere	ohne kirchliche Zugehörigkeit	getauft, aber nicht Mitglied	nicht getauft	getauft, aber exkommuniziert	keine Antwort
Rumänien	96	9	1	71	12	4	4	2	0	0	2
Polen	90	89	0	0	0	1	11	5	0	1	5
Kroatien	84	82	0	1	0	1	16	10	5	0	1
Slowakei	72	57	4	1	9	1	28	21	5	0	2
Litauen	71	66	0	2	1	2	29	23	3	1	2
Slowenien	65	62	0	1	0	2	35	23	7	1	4
Ungarn	60	42	1	0	15	2	40	29	7	1	3
Ukraine	32	1	6	22	0	2	68	55	11	0	2
Tschech. Republik	27	23	0	0	1	3	73	37	34	1	1
DDR	26	5	0	0	20	1	74	19	36	16	3

Tabelle 2: Religiöse Denominationen in mitteleuropäischen postkommunistischen Ländern

Tomka und Zulehner¹ teilen die mitteleuropäischen Länder in drei Gruppen auf:

a) Katholische Länder mit einer Minderheit ohne kirchliche Zugehörigkeit (Polen, Kroatien, Litauen, Slowenien, Slowakei, Ungarn);

b) Länder mit östlicher Orthodoxie, mit anderen religiösen Minderheiten oder einem bedeutenden Anteil von Menschen ohne kirchliche Zugehörigkeit (Rumänien, Ukraine);

c) Länder mit einer Mehrheit ohne kirchliche Zugehörigkeit (ehem. Deutsche Demokratische Republik, Tschechische Republik).

In der Slowakei stieg die Zahl der Personen, die sich zu einer bestimmten Religion bekannten, zwischen 1991 und 1999 von 71% auf 77% an. Tabelle 3 zeigt den Anstieg der Zahl der Personen, die zur Slowakischen Evangelisch-Lutherischen Kirche Augsburgischer Konfession gehören, zu den Griechischen Katholiken und zu kleineren

christlichen Kirchen. Es gibt zwei Faktoren, die das relativ stärkere Wachstum von kleinen und noch kleineren Kirchen erklären könnten. Der erste ist die allmähliche Rückkehr der „stillen“ Mitglieder, die getauft wurden, aber die Religion nicht praktizierten, zu ihrer traditionellen Religion, die sie von den Eltern übernommen hatten. Der zweite Grund könnte sein, dass – vor allem junge Menschen – durch die Wärme der Gemeinschaft und die Emotionalität, die die kleineren Kirchen bieten, stärker angesprochen werden. Die Bekehrten aus der Generation, die im Kommunismus aufgewachsen ist, sind davon überzeugt, dass „wahre“ Religion eine Entscheidung ausschließlich des Einzelnen ist. Religion ist für sie eine Erfahrung für sie selbst durch ihre eigene Bekehrung.

Nach 1989 erlebte die Slowakei einen Klima-Wechsel von Anti-Religiosität hin zu Pro-Religiosität und zur Rückkehr religiösen Glaubens als sozialer Norm. Symptomatisch ist, dass bei der Frage nach religiöser Zugehörigkeit vor allem die Zahl derjenigen abnahm, die indifferent gegenüber Fragen des Glaubens waren, während der Anteil der Nichtgläubigen und der überzeugten Atheisten fast gleich blieb (Tabelle 4, nächste Seite). Der Wandel im religiösen Klima in der Slowakei insgesamt zeigt sich auch in der pro-religiösen Einstellung der neuen politischen Elite. Die Änderung im Verhalten der Politiker und der Menschen im öffentlichen Dienst, die früher Mitglieder und Funktionäre der Kommunistischen Partei waren, ist deutlich: Sie stellen sich in der Öffentlichkeit als Personen vor, die schon immer gläubig waren, aber ihre positive Beziehung zur Kirche unter

Tabelle 3: Religiöse Zugehörigkeit in der Slowakei

Kirche:	1991	1999
römisch katholisch	58	59
evangelisch (lutherisch)	7	9
griech. katholisch	3	5
andere Christen	2	2
orthodox	1	1
andere	0	1
keine Antwort	29	23

¹ Miklós Tomka und Paul M. Zulehner, Gott nach dem Kommunismus. Religion in den Reformländern Ost (Mittel) Europas. Eine Studie des Pastoralen Forums, Wien 1999.

Druck verbergen mussten. Wir können die Vermutung äußern, dass die Betonung der persönlichen christlichen Orientierung, vergleichbar der persönlichen nationalen oder ethnischen Zugehörigkeit, nach 1989 ein häufig benutztes Mittel war, um das gefährdete Ansehen zu beschützen. Ich betrachte deshalb den Wandel der religiösen Orientierung der Unentschiedenen und Indifferenten als ein Zeichen sozialer Konformität.

Tabelle 4:
Man betrachtet sich selbst als

	1991	1999
religiöse Person	69	77
nichtreligiöse Person	16	13
überzeugter Atheist	3	4
Man weiß nicht	12	6

Nach Meinung der 1991 und 1999 Befragten ist die Kirche vor allem dann kompetent, wenn es um die Erfüllung spiritueller Bedürfnisse geht. Alle oder fast alle, die sich zu einem Glauben bekennen, teilen solch eine Meinung, und die Kompetenz der Kirche wuchs ebenso wie die Zahl ihrer Mitglieder. Die Kompetenz der Kirche in der Slowakei wird signifikant niedriger eingeschätzt, wenn es um moralische Fragen einer Einzelperson geht oder um Familienprobleme. 1999 hielten nur etwas mehr als 50% der Befragten die Kirche auf diesen Gebieten für kompetent. Nur gelegentlich wird die Kirche als kompetent angesehen, wenn es um die Lösung aktueller gesellschaftlicher Probleme geht (Tabelle 5).

Die geschichtliche Realität, die die mitteleuropäischen Staaten untereinander verbindet, ist ihre Erfahrung mit der Kirchenpolitik des kommunistischen Regimes. Der Ausschluss der Kirche vom öffentlichen Leben, die Verletzung der Organisationsstruktur der Kirchen, auferlegte Beschränkungen für die religiöse Erziehung und andere repressive Maßnahmen gegen ihre Unabhängigkeit gehörten zur kommunistischen antireligiösen Politik. Eine dieser allgemeinen Maßnahmen war die Einführung der rechtlichen und politischen Gleichheit zwischen den großen historischen Kirchen und kleinen Denominationen. Alle Kirchen, ganz unabhängig von ihrer historischen und politischen Bedeutung, wurden auf dem gleichen Niveau gesellschaftlicher Bedeutungslosigkeit eingestuft wie die kleinste religiöse Organisation. Dieser Druck führte dazu, das Bewusstsein für die

Verbindung zwischen Kirche und religiösem Leben einerseits und der Entwicklung der Gesellschaft andererseits zu unterbinden.

Tabelle 5: Ansichten über die Kompetenz Kirche in der Slowakei

		1991	1999	
Denken Sie, dass die Kirche in der Slowakei adäquate Antworten gibt auf	die moralischen Probleme u. Bedürfnisse der Einzelperson	ja	47	55
		nein	27	26
		weiß nicht	26	19
Probleme des Familienlebens		ja	46	53
		nein	32	30
		weiß nicht	22	17
spirituelle Bedürfnisse		ja	62	72
		nein	17	14
		weiß nicht	21	14
die gesellschaftlichen Probleme in der Slowakei heute		ja	22	22
		nein	49	52
		weiß nicht	28	26

Vor dem 2. Weltkrieg waren die traditionellen Kirchen bedeutsame Akteure im Prozess der Modernisierung, besonders in der Erziehung, in der Sozialfürsorge und im Gesundheitswesen und in der allgemeinen und öffentlichen Erziehung, d.h. z.B. wenn es um den Kampf gegen den Alkoholismus ging und um die Einführung moderner Formen für die Organisation des öffentlichen Lebens. In der Slowakei schlossen solche Aktivitäten auch die Gebiete der gegenseitigen wirtschaftlichen Unterstützung (Baugenossenschaften), von Gemeinschaftsbanken und Kooperativen ein. Diese Verbindung zwischen Kirche und dem Aufbau der Grundlagen einer modernen Gesellschaft geht auf die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts zurück, d.h. den Beginn der Aufklärung und der nationalen Wiedergeburt der Slowakei. Die Tatsache, dass die Kirchen die Rolle des konservativen Akteurs der gesellschaftlichen Modernisierung nicht erfüllen konnten, machte die großen Kirchen in Mitteleuropa nach dem 2. Weltkrieg zu den Hütern der Volksreligion und der religiösen Elementarunterweisung. Das kommunistische Regime schwächte die Position der Kirchen und verkomplizierte die

Suche nach ihrem Platz in der gegenwärtigen Phase der Modernisierung.

Bis jetzt ist noch kein adäquater Name für die Periode der fünfziger Jahre gefunden worden. Das Konzept der „Säkularisierung“ erklärt weder die relativ hohe Religiosität in den Jahren der größten Verfolgung direkt nach der kommunistischen Machtübernahme, noch das überraschend plötzliche Anwachsen der Religiosität in den Sechzigern und Siebzigern. Die religiöse Revitalisierung in den Achtzigern widerspricht völlig der Prognose, die auf die Theorie der Säkularisierung gegründet war. Die religiösen Veränderungen in der Periode des Kommunismus und danach zu verstehen, erfordert neue Theoriekonstrukte.

Obwohl die Religion in den verschiedenen mitteleuropäischen Staaten vergleichbare Funktionen hatte, gibt es signifikante Unterschiede in ihrer Beziehung zur Religion etwa was die Unter-

stützung der nationalen Identität betrifft oder die Erfahrungen mit dem Kommunismus. Zusätzlich zu den Unterschieden zwischen den anerkannten religiösen Denominationen lenken einige Autoren die Aufmerksamkeit auf die Unterschiede in der strukturellen Anordnung der Werte, wie sie mit religiösen Glaubensanschauungen verbunden sind. R. Inglehart und W. Baker wiesen auf die außerordentliche strukturelle Nähe der grundsätzlichen Werteorientierungen in Ungarn und der Slowakei hin (vgl. das untenstehende Schaubild): Der nachgewiesene Bezugstyp zu Religion in der Slowakei ist dem in Ungarn nahe, er unterscheidet sich aber signifikant von dem Typ, der für Tschechien charakteristisch ist. Allgemein kann man diese Nähe der grundsätzlichen Werteorientierungen in allen Ländern des früheren altungarischen Königreichs beobachten.

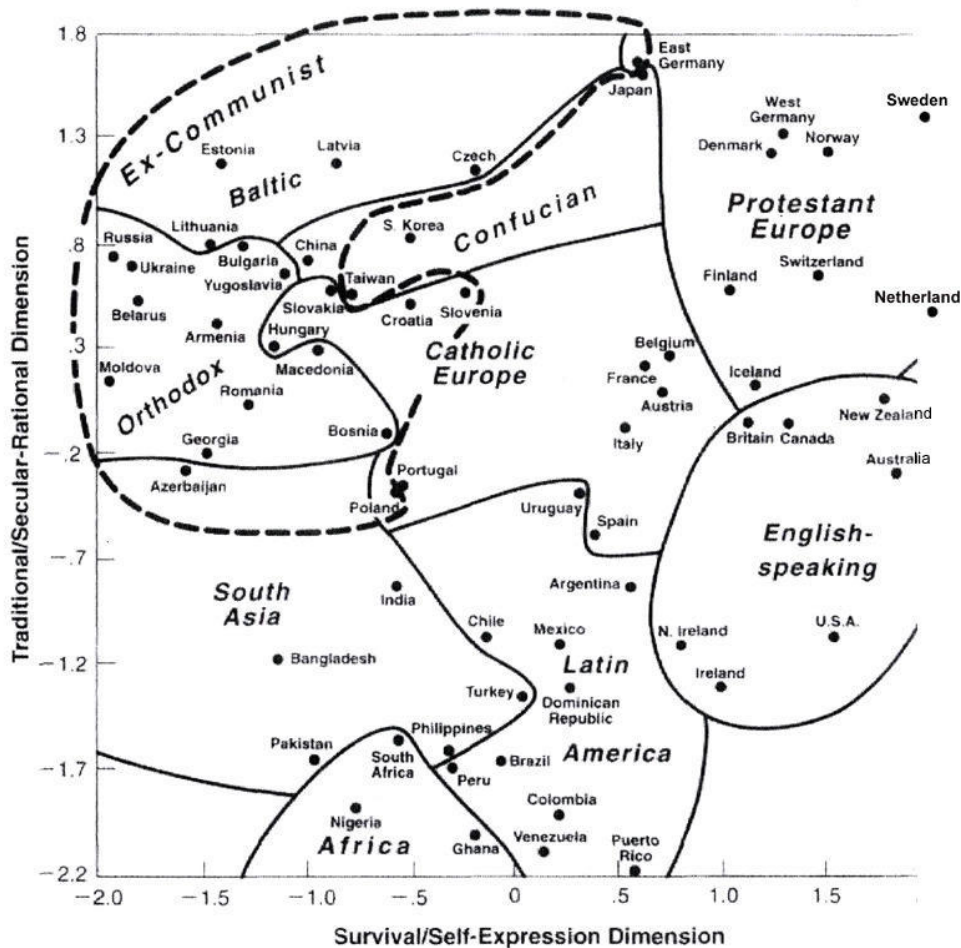


Schaubild: Ähnlichkeiten in den Werteorientierungen weltweit

Nach: R. Inglehart / W. Baker, Modernization, cultural change, and the persistence of traditional values, American Sociological Review 65, 2000, p. 19ff.

Glaube ohne Vertrauen

In den Sozialwissenschaften dient die Frage, ob Bürger einander vertrauen, als ein allgemeiner Maßstab, um die Qualität einer Gesellschaft zu messen. Dahinter steht die Auffassung, dass dies so etwas wie das gesellschaftliche Kapital ist, die notwendige Voraussetzung, damit eine Gesellschaft funktioniert. Um die 25 Staaten der jetzigen EU im Blick auf dieses gesellschaftliche Kapital zu vergleichen, haben wir die Testpersonen befragt (in einer Umfrage der Europ. Stiftung für die Verbesserung der Lebens- und Arbeitsbedingungen). Sie sollten ihr Vertrauen auf einer Skala von 1 bis 10 einordnen, wobei 1 für „man kann gar nicht sorgsam genug sein, wenn man sich auf Menschen einlässt“ stand und 10 für „den allermeisten Menschen kann man trauen“.

Die Bürger der alten EU-Staaten sind vertrauensvoller, ihr Durchschnittswert beträgt 5,8. Die Skandinavischen Staaten liegen dabei an der Spitze, angeführt von Finnland (7,1). In dieser alten Ländergruppe gibt es in Griechenland (4,7) und in Portugal (5,0) am wenigsten Vertrauen. Unter den neuen EU-Beitrittsländern haben Estland, Slowenien und Rumänien die höchsten Vertrauens-Werte (5,4). Die geringsten haben Zypern (4,1), Bulgarien (4,4) und die Slowakei (4,5).

Tabelle 6: Vertrauen in Menschen - nach Gruppen von EU Staaten (10-Punkte-Skala; 10 = hohes Vertrauen)

Mittelwert höher als 6	Finnland, Dänemark, Schweden, Niederlande
Mittelwert 5 bis 6	Irland, Österreich, UK, Frankreich, Belgien, Italien, Deutschland, Estland, Slowenien, Rumänien, Luxemburg
Mittelwert 4 bis 5	Portugal, Ungarn, Litauen, Lettland, Tschechien, Malta, Polen, Griechenland, Slowakei, Bulgarien, Zypern

Wenn man das Niveau des Vertrauens in andere Menschen mit der Zahl derer vergleicht, die sich in den postkommunistischen Ländern zu einer Religion bekennen, so kann man leicht beobachten, dass es eine ernsthafte Diskrepanz zwischen Vertrauen und religiösem Glauben gibt. Den Ergebnissen nach vertrauen sogar Gläubige den anderen Mitgliedern der gleichen Religionsgemeinschaft nicht. Das Leben in postkommunistischen Staaten ist sehr traurig. Es ist ein Leben, in dem Menschen ohne gegenseitiges Vertrauen leben. Diese Lebenssituation treibt sie dazu, Religionen und andere Glaubensrichtungen anzunehmen, z.B. Glaube an

esoterische Dinge, Glückszauber, Reinkarnation, und – eine speziell slowakische Erfindung - an Engel. Ihr Leben bleibt aber immer noch ohne Vertrauen. Und ich fürchte, dass das „In God we trust“, wie es auf den US-Dollarnoten steht, in den postkommunistischen Ländern immer noch überhaupt nicht verstanden werden kann.

Den Grund für diese Tatsache können wir zum Teil darin finden, dass die Menschen im Kommunismus eine bestimmte Art zu denken gelehrt wurden. Es war eine Welt, in der die Menschen durch die Staatsordnung – ein Verbots-System – geführt wurden. Diese kommunistische, autoritäre Welt wurde innerhalb von wenigen Monaten in eine demokratische umgewandelt, die auf dem Prinzip von Empfehlung und Warnung basiert. Leider ist das aber noch nicht das Ende der Geschichte. Demokratie geht einher mit der freien Marktwirtschaft, in der dieses Prinzip von Empfehlung und Warnung ganz legal von marktorientierten Konzernen missbraucht wird. Die Public-Relation Industrie, die Marketing- und die omnipotente Werbeindustrie bieten als integralen Teil ihrer Geschäfte öffentliche Empfehlungen und Strategien an, wie man das Vertrauen der Menschen erwirbt. Würden Sie der Information trauen, dass sie zu fliegen in der Lage sein werden, nachdem sie einen Energietränk zu sich genommen haben? Oder etwa der Information, dass Sie sehr reich sein werden, nachdem Sie alle Ersparnisse Ihres Lebens in eine Investment-Firma investiert haben? Viele in der Slowakei haben dem vertraut!

Unglücklicherweise fand in den postkommunistischen Staaten der Übergang zur Demokratie in der sogenannten postmodernen Zeit statt, als viele Institutionen, auch die Kirchen, ihre öffentlichen Strategien änderten. Es war die Periode des anwachsenden Fundamentalismus. Heute ziehen die großen, traditionellen Kirchen oft das Muster von Befehl und Verbot dem von Empfehlung und Warnung vor. Im Falle der christlichen Kirchen sind die Themen Abtreibung und Homosexualität gute Illustrationen dafür. In der Slowakei geschieht das in einer Situation, in der die Menschen die kirchliche Kompetenz akzeptieren.

Hier muss ich schließen, denn hier ist die Grenze der soziologischen Erklärung und der Möglichkeit, Ratschläge zu geben, erreicht. Hier ist nun der Raum offen für Moralphilosophie, Theologie und pastorale Arbeit. Meine Frage ist klar: wie soll man die Lücke zwischen Glauben und Vertrauen überwinden? ▫

Identität und Gruppenzugehörigkeit: Überlegungen eines Psychologen zur seelsorgerlichen Herausforderung in der Slowakei

Zur Bedeutung von „Identität“

Es ist für einen Psychologen fast unmöglich, über das Wort „Identität“ zu reden – ein Wort, das so viele Definitionen hat, dass niemand weiß, was nun Identität wirklich ist! Darum wäre es zunächst hilfreich, wenn wir uns darauf verständigen könnten, dass „Identität“ zu einem wesentlichen Teil ein „Glauben an sich selbst“ ist. Ich spreche von *Glauben*, weil er aus der gleichen Quelle entspringt wie der religiöse Glauben. Er ist ein Teil der eigenen Weltansicht, nämlich was ein Mensch von sich glaubt, *dass* er/sie ist und *was* er/sie ist. Glauben ist immer mit *Sprache* verbunden. Damit meine ich zunächst, dass wir Glauben nicht haben, ohne den Inhalt zu erklären. Das ist aber noch nicht alles. Unsere Gehirne und Sinne werden nämlich regiert von zwei Kanälen der Kommunikation, und wir gestalten unser Leben mit zwei Sprachen. Die erste ist die Sprache, mit der unsere Zellen in unserem Körper kommunizieren. Die zweite ist die zwischenmenschliche Sprache, mit der wir mit den Menschen um uns herum kommunizieren. Wir werden nur zu integrierten Menschen, wenn *beide* Sprachen zusammenkommen und zusammenarbeiten. Deshalb kann Glauben nicht nur eine Sache von Worten sein, Identität braucht die tiefe Übereinstimmung mit unserem Körper.

Das Problem der Identität entsteht dadurch, dass wir als Personen nicht fähig sind zu überleben ohne Abhängigkeit von anderen und ohne in das Netzwerk mit anderen eingewoben zu sein. Wir können nicht leben ohne in irgendeine kollektive Gemeinschaft. Dort entscheiden andere, was wir zu tun haben, und wir gehorchen einfach. Trotzdem haben wir eine Art Sicherung eingebaut, die uns davor bewahrt, in der kollektiven Gemein-

schaft unterzugehen, in der wir leben. Und das Problem der Identität besteht nun hauptsächlich in der Frage, wie ein Individuum fähig ist, mit anderen einerseits gleich zu sein und andererseits seine unverrückbare Individualität zu haben.

Die Art der Gemeinschaft und der Status des Einzelnen in ihr prägen den „Glauben an sich selbst“. Die Familie ist die erste solcher Gemeinschaften und unsere Namen sind die elementaren Glaubensäußerungen, die wir in uns tragen inmitten unserer Familie. Wir glauben, dass der Name selbst unsere Identität aufzeigt. Andere Arten unserer Identität innerhalb der Familie wechseln: Wir entwickeln uns von einem abhängigen Kind zu einem verantwortlichen Erwachsenen, bis wir fähig werden, eine eigene Familie zu gestalten. Solch einen Prozess kann man auch in Gruppen beobachten, die sich für eine gemeinsame Arbeit formieren. Sie gehen durch eine „stürmische“ Periode im Kampf um Positionen für Verantwortung und Macht, die damit endet, die Identität von sich selbst und jedem anderen Mitglied zu akzeptieren.

Kulturelle Gruppen und Kultur als Ganzes werden durch Sprache gebildet. Eine kulturelle Einheit kann nicht geschaffen werden, ohne dass die Menschen kommunizieren können. Und die Sprache ist es, durch die kulturelle Identität im Wesentlichen identifiziert wird. Kulturelle Einheiten werden auch durch ihre gemeinsamen Werte zusammengefügt, durch den Glauben der Individuen an Tugenden und die Möglichkeiten der Gemeinschaften, für sie zu sorgen, ihr Leben zu erhalten, ihnen Sicherheit zu geben, auf gerechte Weise Konflikte zu lösen und sie in ihrem Besitz und ihrer persönlichen Würde zu schützen. Obwohl kulturelle Einheiten ein Ergebnis menschlicher Anstrengung sind, ist der Einzelne in sie hineingeworfen, ist hineingeboren und wächst in der Mitgliedschaft dieser kulturellen Größe auf.

Eigenarten der „slowakischen“ Identität

Wenn wir aus diesen Blickwinkeln auf die Identität des slowakischen Volkes schauen, dann müssen wir einige besonderen *Charakterzüge* verstehen, die in der slowakischen Bevölkerung vorherrschend sind. Unter anderem kann hier erwähnt werden: Eine gewisse Sturheit, Fleiß, Gastfreundlichkeit und die Unfähigkeit, daraus ein Geschäft zu machen.

Was das *soziale Verhalten* betrifft können wir feststellen, dass *Familien* in der Slowakei ein wesentlicher Teil der Identität sind. Ein besonderer Charakterzug in der slowakischen Geschichte ist die Abwesenheit langer Familienverbindungen, die sich auf Adel oder Grundbesitz berufen. Adel wurde immer mit den Ungarn verbunden und war durch Sprache abgesondert (zunächst durch Latein und später durch Ungarisch). Der Besitz von Land konnte für eine Familie nicht zum Träger von Identität werden, weil nach ungarischem Recht Land unter alle Erben verteilt wurde. Es konnten keine Bauernhöfe über mehrere Generationen durchgehend betrieben werden. Nur zwei Linien von arbeitenden Familien kann man in der slowakischen Geschichte finden: Die Familien der lutherischen Pastoren und die Familien der städtischen Handwerker. Die „Zeitdimension“ slowakischer Familien überschreitet gewöhnlich kaum vier Generationen. Aber die „Raumdimension“ ist ziemlich reich: Werte, die in der Verwandtschaft, in der weiteren Familie und bei den Eltern gelten, werden immer noch als Quelle für den engeren Familienverband betrachtet.

Bezogen auf die *Kultur* ist die slowakische Gesellschaft gebunden an das *eigene Dorf*, an den Geburtsort und die Nachbarschaft. Es gibt ein Sprichwort, dass die Slowaken wie Brieftauben leben. Immer wenn sie weggehen, kommen sie doch wieder in ihr Heimatland oder sogar noch in ihren Heimatort.

Historisch betrachtet sehen die Slowaken *keinen großen Wert in Staatlichkeit*. Der Staat wurde immer als fremdes Phänomen betrachtet. Er wurde als ein Schutz gesehen, als Gehorsamspflicht einem Regierenden gegenüber, aber nie als ein Wert, für den man selbst verantwortlich war. Der Staat war fremd in der Sprache, wurde von fremden Verwaltern organisiert und brachte meist nur Unterdrückung. Es ist wichtig zu wissen, dass solche Erwartungen auch jetzt gegenüber der EU gehegt werden.

Die einigende kulturelle Institution war nicht der Staat, sondern *die Kirche* in der Slowakei. Da

man in einer religiösen Gemeinschaft lebte, konnte man die Sprachbarrieren einer multiethnischen Gesellschaft überwinden. Religionskriege in späteren Jahren schufen sehr starke Bindungen zu spezifischen Konfessionen. Kircheng Zugehörigkeit ist immer noch ein starker Teil der Definition von sich selbst, obwohl es häufig nichts zu tun mit dem persönlichen Glauben. Wo verschiedene Konfessionen in derselben Gegend zusammen leben, da hat sich eine erstaunliche religiöse Toleranz herausgebildet.

Das slowakische Volk hat lange Zeit *mit zwei anderen Völkern* zusammengelebt: Mit Ungarn und Zigeunern (Roma). In Wirklichkeit teilen die Slowaken und die Ungarn die gleichen Wertesysteme (mit Ausnahme der Sprache) und diese beiden Völker sind sich ähnlicher als irgendjemand annehmen mag. Die Sprachunterschiede und die Spuren der gemeinsamen Geschichte machen sie aber verwundbar für politische Verführung. Das ist anders im Blick auf die Zigeuner/Roma. Die kulturellen Unterschiede sind hier sehr tief und die Wertesysteme in mancher Hinsicht sind fast entgegengesetzt: Die Kultur der „Bauern“ steht der der „Jäger und Sammler“ gegenüber.

Personale Entwicklung von Identität

Ein Individuum kann die Gemeinschaft wie einen Schutzschild annehmen, um sich vor dem Bösen in der Welt zu schützen (und dafür mit Gehorsam und Hingabe bezahlen); es kann auch denken, die Gemeinschaft sei sein Besitz, dem es verpflichtet ist, den es zugleich aber auch beherrschen kann. Eine dritte Form, mit der Gemeinschaft umzugehen, ist: die Emanzipation der Persönlichkeit. Personalität entsteht durch Kultur und ändert zunächst die Person und dann auch die Gesellschaft. Entwicklung auf dieser hohen Ebene von Identität ist eine lebenslange Auseinandersetzung.

Die Bildung von Identität ist am ausführlichsten von *Erik Erikson* beschrieben worden in seiner Theorie der Entwicklungsstadien, die er von der Geburt bis zum Erwachsenenalter beschreibt. Er hat seine Theorie bei Kindern der Oglala-Lakota-Indianer entwickelt, die ihren traditionellen Bezugsrahmen zur Identifikation verloren und keinen Ersatz dafür in der amerikanischen Kultur gefunden hatten. Eriksons Ergebnis war, dass die Mehrheit der Kinder sich in einer ähnlichen Situation befinden. Afroamerikaner, Asiaten, europäische Einwanderer, Kinder aus ländlichen Gegenden usw. haben die gleichen Probleme mit ihrer Identität. Erikson erlebte vergleichbare

Situationen in seiner Kindheit. Er war ein großer, blonder, blauäugiger Junge – und gleichzeitig jüdisch. In der Synagoge hänselten ihn die Kinder wegen seines nordischen Aussehens; in der Schule hänselten sie ihn, weil er Jude war.

Nach Erikson ist die Entwicklung der Identität vor allem in der Jugend von wesentlicher Bedeutung, auch wenn sie schon in der Kindheit beginnt. Jugendliche müssen die Aufgabe der Integration von Körperwachstum, sexueller Reife und bevorstehender Berufswahl mit früheren Erfahrungen und Charakteristiken in eine stabile Identität bewältigen. Erikson hat den Ausdruck der „Identitätskrise“ geprägt, um diese zeitlich begrenzte Instabilität und die Verwirrungen zu beschreiben, die Heranwachsende erfahren, wenn sie mit den Alternativen und Wahlmöglichkeiten kämpfen, die sich vor ihnen auftun. Um mit den Ungewissheiten dieser Phasen fertig zu werden, können Heranwachsende sich mit Helden und Vorbildern überidentifizieren, sich verlieben und sich in Banden zusammenschließen und dabei andere auf Grund der wirklichen oder angenommenen Unterschiede ausschließen. Der erfolgreiche Abschluss dieser Krise hängt nach Erikson vom Fortschritt in früheren Entwicklungsstadien ab, bei denen es um die zentralen Fragen von Vertrauen, Autonomie und Eigeninitiative geht. Etwa im Alter von 21 Jahren haben etwa die Hälfte aller Heranwachsenden ihre Identitätskrise gelöst und sind jetzt bereit, die Aufgaben als Erwachsene, nämlich die Fragen von Liebe und Beruf, anzugehen. Andere dagegen sind nicht fähig, eine integrierte Erwachsenenidentität zu erlangen, entweder weil sie es nicht geschafft haben, ihre Identitätskrise zu lösen, oder weil sie gar keine Krise erlebt haben.

J.E. Marcia hat vier allgemeine Wege gefunden, auf denen Heranwachsende sich mit der Formung ihrer Identität auseinandersetzen: Diejenigen, die eine Identitätskrise erleben, sie angehen und lösen, bezeichnet er als die, die „*Identität erlangt*“ haben. Andere, die er als die, die „*Identität nicht abgeschlossen*“ haben, bezeichnet, gehen zwar Verpflichtungen ein (oft konventionelle, die mit denen der Eltern identisch sind), aber sie hinterfragen sie nicht und suchen keine Alternativen. Andere sind in ihrer „*Identität verwirrt*“, sie schrecken davor zurück, endgültige Entscheidungen über ihre Zukunft zu treffen, und bleiben unfähig, feste Verpflichtungen einzugehen, was Beruf, Werte oder andere Personen angeht. Wieder anders die in der Gruppe des „*Rückzugs*“, die unfähig sind, solche

Verpflichtungen einzugehen, aber so tun als ob sie es täten und in einer andauernden und ungelösten Krise bleiben „sich selbst zu finden“.

Obwohl der Ausdruck „Identitätskrise“ meist im Blick auf die Jugendzeit verwendet wird, ist er doch nicht auf diese Zeitspanne beschränkt. Erikson formulierte dieses Konzept ursprünglich im Blick auf Veteranen des 2. Weltkrieges. Eine Anzahl von Veränderungen, die die eigene Arbeit, den Status oder zwischenmenschliche Beziehungen betreffen, können eine Krise bewirken, die dazu zwingt, die eigenen Werte, Prioritäten, gewählten Aktivitäten oder den Lebensstil neu zu bestimmen.

Daniel Levinson hat eine Struktur für die Wechsel in der Identität vorgeschlagen, die im Erwachsenenalter stattfinden. Im Mittelpunkt der Theorie von Levinson steht die „*Lebensstruktur*“. Sie bezeichnet das Muster, das dem Leben eines Menschen zu einer gegebenen Zeit zugrunde liegt. Die Lebensstruktur einer Person wird vor allem durch die soziale und physikalische Umwelt bestimmt und umfasst in erster Linie Familie und Arbeit. Andere Variablen wie Religion, Rasse und Status sind oft ebenso wichtig. Seine Theorie umfasst zwei Hauptkonzepte: a) Die stabile Periode – dies ist die Zeit, wenn eine Person grundlegende Entscheidungen im Leben trifft; b) die Übergangsperiode – dies ist das Ende eines bestimmten Zustandes einer Person und der Beginn eines neuen. Leben in dieser Übergangszeit kann sehr aufrüttelnd sein oder glatt gehen, aber die Qualität und Bedeutung der Festlegungen schwanken zwischen Anfang und Ende einer Periode.

In der Theorie Levinsons gibt es sechs Stadien des Erwachsenenalters, die er die „*Jahreszeiten im Leben eines Menschen*“ nennt:

1) *Der frühe Übergang des Erwachsenen (17 – 21)*: Hier gilt es die Jugendzeit zurück zu lassen, erste vorläufige Entscheidungen für das Erwachsenenendasein zu schaffen.

2) *Die Welt der Erwachsenen betreten (22 – 28)*: Hier werden erste Entscheidungen für die Liebe, für Beruf, Freundschaften, Werte, Lebensstil getroffen.

3) *Der Übergang um 30 (28 – 33)*: Es finden Änderungen in Lebensstrukturen statt, entweder ein moderater Wandel oder öfters auch eine schwere und anstrengende Krise.

4) *Sich niederlassen (33-40)*: In der Gesellschaft einen Platz finden, einen Fortschritt in Familie und Beruf vollziehen; es wird erwartet, dass man wie ein Erwachsener denkt und sich wie Eltern

verhält, so dass sich größere Aufgaben und Erwartungen ergeben.

5) *Der Übergang zur Lebensmitte (40 – 45)*: Die Lebensstrukturen werden fraglich, gewöhnlich kommt hier eine Krisenzeit, was Bedeutung, Ausrichtung und Werte im Leben einer Person betrifft. Vernachlässigte Teile im Leben (Begabungen, Wünsche, Erwartungen) suchen nach Ausdruck. Menschen werden von anderen, die jünger sind, eher als Eltern gesehen denn als Brüder – und diese Botschaft wird als Irritation wahrgenommen. In dieser Zeit werden sich Menschen stärker des Todes bewusst und sie werden daran erinnert, wie kurz das Leben in Wirklichkeit ist. Sie werden damit beschäftigt, nach Möglichkeit ein Erbe zu hinterlassen. Das bildet normalerweise das Hauptstück der zweiten Hälfte des Lebens.

6) *Der Eintritt in das mittlere Erwachsenenleben (45-50)*: Entscheidungen müssen getroffen, ein neues Leben muss gestaltet werden. Personen müssen sich auf neue Aufgaben einlassen.

Manche gehen davon aus, dass es auch noch ein *spätes Erwachsenenalter* gibt, in dem Menschen ihre Zeit damit verbringen, frühere Erfolge und Versäumnisse zu betrachten und mit sich selbst und anderen (auch mit Gott) ins Reine zu kommen.

Obwohl die Theorien von Erikson und Levinson fruchtbare Hilfsmittel sind, die Dynamiken des Lebens zu verstehen, wird doch meines Erachtens ein wichtiger Punkt vernachlässigt. Ich möchte an das Wort des heiligen Augustinus erinnern: „Du hast uns zu dir hin geschaffen und unsere Herzen sind unruhig bis sie ruhen in dir.“ Die höchste Ebene der Identität, die *spirituelle Identität* einer Person, gründet auf der Entscheidung für eine persönliche Mitte an Werten und an Kraft (die persönliche Gottheit) und der Verpflichtung ihr gegenüber. Der menschliche Körper, die Familie und die Kultur leben in verschiedenen „Umwelten“. Aber schon im Körper gibt es eine bestimmte Hierarchie der Kontrollsysteme: Untere Ebenen schränken die höheren ein durch ihre Möglichkeiten und Bedürfnisse; höhere Ebenen bestimmen die niederen, indem sie ihre Möglichkeiten für ihre eigenen Ziele benützen und sie so wandeln, dass sie besser funktionieren. Die höhere Ebene kontrolliert die Taten der niederen als „Beherrschendes“ (*hegemonikon* – dieser Ausdruck wurde durch den stoischen Philosophen Poseidonios von Apamea etwa um 100 v. Chr. eingeführt). Da das Personsein über der Kultur steht, gibt es aus dem Bereich der Natur nichts, was natürlicherweise das „Beherrschende“ der Person

sein könnte. Doch alle Kontrollzentren werden auf die gleiche Weise gebildet, und keins kann ohne Befehle von oben funktionieren.

Im Werden der Person geschehen tiefe Veränderungen, wenn jemand die Verantwortung für seine eigene Bestimmung annimmt, sich von den angeborenen Bindungen befreit und die Richtungen des eigenen Lebens annimmt, gegründet auf Hoffnung und auf die „Dinge, die nicht sichtbar sind“. Im Zuge dieser Veränderungen können neue Wahl-Gemeinschaften geschaffen werden (gegründet auf gemeinsamen persönlichen Werten). Dies ist der Moment, wo ein Mensch eine Entscheidung trifft, „wem zu dienen ist“, und es ist eine Entscheidung fürs Leben.

Das „Beherrschende“ einer Person kann transzendent sein, oder wir können von niederen Ebenen des Seins bestimmt werden: von Familie, vom Staat, von der Kirche, von einer politischen Partei, von Besitz oder sogar vom eigenen Körper. Die Konsequenz dieser Entscheidung ist, dass das Leben entsprechend ausgerichtet wird. Soziale Einheiten, die sich auf Persönlichkeit gründen, werden durch gegenseitige Wahl auf gemeinsame Werte hin geschaffen. Sie sind nicht bloß formal, sondern teilen gemeinsame Ziele.

Gemeinschaften, die sich auf gemeinsame Werte gründen, sind relativ neu unter den Menschen in der Slowakei. Unglücklicherweise haben viele von ihnen zerstörerische Werte, z.B. kriminelle Banden, gewalttätige Banden, politische Cliquen mit speziellen Interessen und so weiter. Aber in der Slowakei gibt es immer noch eine starke Minderheit von Menschen, die Jesus Christus als Quelle ihrer Identität annehmen. Unglücklicherweise gibt auch viele Menschen, die den Sinn ihres Lebens bei den Mächten dieser Welt suchen. Viele träumen immer noch von der kommunistischen Vergangenheit und erwarten Sicherheit von politischen Führern, viele setzen ihre Hoffnung auf Geld. Diese kleinen Götter bringen den Verlust von Hoffnung, und das führt zur Angst, irgendetwas anzufangen, was nicht sofort Erfolg verspricht. Diese Angst hindert Menschen auch daran, aktiv zu werden, um ihre Rechte zu verteidigen.

In dieser Situation entsteht eine neue Aufgabe für die Kirche – nicht mehr als einer kulturellen Institution, sondern als einer Glaubensgemeinschaft, einer *communio viatorum*. Die Slowakei braucht mehr Mut, mehr Vertrauen und Hoffnung, mehr Gerechtigkeit und Aufrichtigkeit. Die Slowakei benötigt die Entdeckung des Glaubens und der Gnade. ☐

Die ungarische Minderheit in der Slowakei Perspektiven für die Seelsorge

Historischer Hintergrund

Im Vertrag von Trianon (1920) wurde Ungarn aufgeteilt und verlor zwei Drittel seines ehemaligen Staatsgebiets. Damals entstand die Tschechoslowakei als ein Staat, der nun auch Gebiete umfasste, wo kaum Slowaken lebten, sondern mehrheitlich Ungarn. Die Ungarn haben das in ihrem Erleben nur schwer verarbeiten können. Bis dahin waren sie durch ihren Staat in dieser Region die dominierende Nation gewesen. Ihre Werte, ihre Vorstellungen waren richtungsweisend. Ab 1920 galt das plötzlich nicht mehr. Zuvor waren die Beziehungen zwischen Ungarn und Slowaken auch nicht problemlos gewesen. Die ungarische Regierung hatte die slowakische Intelligenz oft in ihren Bemühungen behindert, ein eigenes kulturelles Leben aufzubauen; manchmal wurden die Slowaken von den Ungarn abfällig betrachtet: Sie hätten z.B. keine bedeutende Literatur und Kunst, nur sehr wenige gehörten der Intelligenz an. Diese so abfällig betrachtete Nation hat nach 1920 ihre Macht über die Ungarn entsprechend herausgekehrt. Das konnten die Ungarn dann nur schwer ertragen.

In der sog. „Ersten Republik“ in der Geschichte der Tschechoslowakei war die Slowakisierung sehr stark. Die Regierung verlangte z.B., dass in den reformierten Kirchen nur auf Slowakisch gepredigt wurde. An den ungarischen Hochschulen durfte man nicht mehr auf Ungarisch unterrichten. Nach dem Zweiten Weltkrieg wurden wir Ungarn – genau wie die Deutschen – generell als Kriegsverbrecher bezeichnet; die entsprechenden Gesetze sind praktisch bis heute wirksam. Die Mehrheit der Deutschen mussten das Land verlassen, viele Ungarn wurden zur Zwangsarbeit nach Tschechien deportiert. Mehrere Tausende von Ungarn wurden nach Ungarn zwangsausgesiedelt. Die slowakische

Regierung nannte das „Bevölkerungswechsel“. Im Rahmen dieses sog. Wechsels durften die Slowaken aus Ungarn in die Slowakei kommen, auf freiwilliger Basis. Wer es wollte, konnte diesen Schritt tun und durfte den eigenen Besitz mitbringen. Die Mehrheit der Ungarn hingegen durfte bei der Aussiedlung aus der Slowakei nur 50kg an Hab und Gut mitnehmen. Es gibt viele Geschichten dieser Art: Slowaken kamen in Bauerndörfer mit ungarischer Bevölkerungsmehrheit in der Slowakei, zeigten mit dem Finger auf den Hof eines ungarischen Bauern, und sofort gehörte der Hof ihnen. Die ungarischen Bauern mussten oft z.B. in die Ställe umziehen und dort wohnen. Es war prinzipiell verboten, ungarisch oder deutsch zu sprechen. Viele deutsche Familien, die geblieben waren, haben ihren Kindern überhaupt nicht mehr die deutsche Sprache beigebracht, vielleicht haben es die Großeltern noch heimlich getan. Es war z.B. unmöglich, den Kindern auf ungarische Art Namen zu geben, weiblichen Vornamen mussten z.B. auf *-a* enden, Familiennamen die Geschlechtsendung *-ova* haben.

Seit der sog. Revolution ist die Situation nun ganz anders: Wir haben jetzt die erste eigene ungarische Universität mit drei Fachbereichen und auch Mittelschulen. Man darf und kann Ungarisch sprechen. Es gibt keine größeren Probleme. Aber die negativen Erfahrungen miteinander werden doch noch über diese lange Zeit hin auf beiden Seiten bei den Menschen lebendig bleiben.

Zur Frage der Identität

Bei der Frage nach der Identität von Ungarn in Slowakien sind zwei Situationen zu unterscheiden:

a) *Ungarn, die in „national gemischten“ Gebieten leben*, etwa in den größeren Städten. Sie haben alltägliche Kontakte mit den Slowaken, sie sprechen miteinander, arbeiten zusammen und es gibt immer mehr gemischten Ehen. Größere Probleme begegnen hier nicht. In dieser Gruppe von Ungarn gibt es nur selten Gespräche über „historische

Schmerzen“ oder über Nationalitätsfragen. Sie selbst fühlen sich noch als ungarisch, erziehen ihre Kinder aber nicht mehr so, dass sie auch in das Gefühl hineinwachsen, ungarisch zu sein. Es findet hier also eine starke Assimilation statt: Die Eltern schicken ihre Kinder in slowakische Schulen, oft sprechen Sie auch mit ihnen in der Öffentlichkeit Slowakisch. Für viele von ihnen ist es ein Ziel, zur Mehrheit zu gehören, nicht anders zu sein, nicht auffällig zu sein, keine Probleme zu machen. Solch ein Verhalten gab es ja auch schon im alten Israel: „Wir sind eine Minderheit; alle Völker ringsum sind anders; wir möchten ihnen ähnlich sein!...“ Dort war das in religiösem Sinne gemeint, in der Slowakei verhalten sich diese Menschen ungarischer Abstammung in nationaler Hinsicht so.

b) *Ungarn, die in größeren „ungarischen Blocks“ leben.* Hier ist eine Art von Isolation charakteristisch. Diese Ungarn lernen Slowakisch schwieriger, die älteren Leute sprechen es kaum, haben es vorher in ihrem Leben auch nicht gebraucht. Diese Sprachschwierigkeiten und das „Im-Block-Leben“ führen zu einer anderen Identität. Weil sie wenige Kontakte mit Slowaken haben, kennen Sie die andere Nation nicht und umgekehrt. Das führt zum Misstrauen, zu Irrtümern und Denkfehlern.

Dazu kommt die Propaganda von Seiten bestimmter Politiker: Politiker ziehen die „ungarische Karte“, um bei Wahlen auf die Emotionen der Bürger zu setzen. Gibt es ein Problem, das man nicht lösen kann, bleibt immer noch die Möglichkeit, über die Ungarn zu sprechen als über Feinde, oder umgekehrt über den Schaden, den die Ungarn den Slowaken in der Vergangenheit zugefügt haben. So sind verschiedene Mythen über Slowaken und über Ungarn entstanden bzw. entstehen im Alltag bei den geringsten alltäglichen Situationen und werden als Gerüchte weitergetragen: Ein Auto sei im jeweils anderen Siedlungsgebiet beschädigt worden, in einer Kneipe im jeweils anderen Siedlungsgebiet seien die jeweils Fremden verprügelt worden usw. Das geschieht von der einen wie von der anderen Seite in gleicher Weise.

Die Identität der Minderheit wird auch von der Sicht der Mehrheitsgesellschaft auf diese Minderheit beeinflusst. Auf slowakischer Seite gibt es immer wieder Reflexionen von Politikern und Historikern, in denen beklagt wird, dass die Slowaken mehr als tausend Jahre lang in nationaler Unterdrückung leben mussten. Daraus wird geschlossen, dass Ungarn schlecht und gefährlich seien. Dies wiederum ruft Widerstand in der Minderheit hervor, Abwehr und die Umkehrung der Schuld-

zuweisung. So setzt sich der Streit ewig fort. Andere Streitigkeiten beruhen darauf, dass historische Ereignisse und Situationen von der einen und der anderen Seite jeweils sehr unterschiedlich gedeutet werden: Die Beneš-Dekrete, der Vertrag von Trianon, der Nationalismus usw.

Seelsorgerliche Perspektiven

Die Slowaken und die Ungarn sind Christen (wir sagen das hier etwas simplifiziert und in guter Hoffnung), meist römisch-katholisch oder protestantisch, lutherisch und reformiert. Beide Gruppen gehören in der überwiegenden Mehrheit also zum westlichen Christentum. Es geht hier also nicht um eine interreligiöse Seelsorge. Die Kirchenzugehörigkeit ist auch nicht an die Nationalität gebunden, so als ob alle Slowaken katholisch und alle Ungarn reformiert wären. Die Zugehörigkeiten sind gemischt. Auch die kulturellen Wurzeln sind gleich. Slowaken und Ungarn lebten in einem Staat zusammen und beide Gruppen haben das, was man eine „mitteleuropäische Tradition“ nennen könnte, als ihr Erbe. Sogar in der Mentalität haben Slowaken und Ungarn sehr viele Ähnlichkeiten, auch wenn die Mehrheit auf beiden Seiten gegen eine solche Feststellung protestieren würden. Einige Historiker sagen (meist jedoch nur hinter vorgehaltener Hand), dass es in ganz Europa keine zwei anderen Nationen gibt, die sich derartig ähnlich sind wie Slowaken und Ungarn. Das wird m.E. auch durch das statistische Material belegt, das Jan Buncak in seinem Beitrag (in diesem Heft S. 25ff.) präsentiert. In der Seelsorge mit Ungarn in der Slowakei geht es also weder um eine „interreligiöse“ noch um „interkulturelle“ Seelsorge im klassischen Sinne. Dennoch gibt es viele Erkenntnisse, Beobachtungen und Warnungen aus der Erfahrung mit interkultureller Seelsorge, die auch in unserem Falle wichtig und zu beherzigen sind:

Theologische Grundlagen

Es ist wichtig, Menschen dabei zu helfen, eine richtige Identität auf biblischer Grundlage zu finden und fähig zu werden, diese auch zu verbalisieren. Die biblische Grundlage bei der Identitätsbildung ist darum so wichtig, weil meine Identität nicht durch das bestimmt wird, was andere Menschen sagen, auch nicht durch einige Meinungen – und seien sie noch so diskriminierend – der Mehrheitsgesellschaft, sondern durch das, was Gott über mich sagt.

Ich möchte als Beispiel an die „Geschichte der Kundschafter“ (4. Mose 13,16-33) erinnern. Mose „sandte die Männer aus, um das Land zu erkunden. Und sie erzählten ihnen und sprachen: Wir sind in das Land gekommen...; es fließt wirklich Milch und Honig darin... Aber stark ist das Volk, das darin wohnt, und die Städte sind befestigt und sehr groß; und wir sahen dort auch Riesen..., und wir waren in unsern Augen wie Heuschrecken und waren es auch in ihren Augen.“ Gott hatte ein Bild über die Möglichkeiten und die Zukunft seines Volkes, aber die Fremden haben nur kleine Männer gesehen, die sich auch selbst unterschätzt haben.

Wichtig ist also, was Gott über mich sagt und über meine Möglichkeiten, meine Werte und Würde. Ich verweise hier auch auf Joh. 3,16: „Denn also hat Gott die Welt geliebt, dass er seinen eingeborenen Sohn gab, damit alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, sondern das ewige Leben haben.“ Gott hat alles für mich gegeben. Ich bin nicht minderwertig. Andererseits: Weil Gott alles für meine Gerechtigkeit geben musste, kann ich nun nicht umgekehrt sagen: Ich bin größer als die anderen – die Fremden zum Beispiel.

Die Grundlage meiner Identität so theologisch zu betrachten ist keine bloße Kompensation, kein Aufbau einer „Ersatzidentität“. Es geht vielmehr um eine Sakralisierung der Identität – und das hat seine Legitimität. Zu den biblischen Begründungen gehören auch die paränetischen Perikopen im Neuen Testament und ähnliche Abschnitte im Alten Testament, wo unsere Pflichten gegenüber dem Nächsten beschrieben werden. Auch auf die Bergpredigt ist zu verweisen, etwa Mt 7,12: „Alles nun, was ihr wollt, dass euch die Leute tun sollen, das tut ihnen auch!“ Oder auf Lk 6,27f: „Liebt eure Feinde; tut wohl denen, die euch hassen; segnet, die euch verfluchen; bittet für die, die euch beleidigen“. Das heißt, dass ich den ersten Schritt zu Völkerversöhnung machen muss, ganz unabhängig davon, ob mein „Nächster“ (er ist also nicht mein „Feind“!) das auch macht oder nicht. Ich muss unabhängig von den „Fremden“ handeln!

Herausforderungen

Die zweite wichtige Aufgabe für Seelsorge an Ungarn in der Slowakei ist es, unsere Leute zu ermutigen, die anderen Nationen kennen und verstehen zu lernen. Wir müssen lernen zu fragen: Was bewegt die Slowaken? Welche Gefühle, Motivationen stehen hinter den Aussagen, die unsere Identität oft schmerzlich treffen? Zu dieser

Arbeit ermutigt uns die interkulturelle Seelsorge ja auch!

Unsere eigenen Seelsorgerinnen und Seelsorger müssen uns durch ihre christliche Seelsorge also den Weg zu einem richtigen Selbstbewusstsein zeigen und uns in dieser Hinsicht ermahnen. Das scheint mir besonders wichtig, weil man unter den Ungarn in der Slowakei häufig zwei Extreme finden kann, nämlich entweder ein Minderwertigkeitsgefühl oder ein Überlegenheitsgefühl.

Das erste ist ein typisches Ghettogefühl: Wir Ungarn sind anders, weniger Wert, dürfen nicht von einer größeren Karriere, von Erfolg, Popularität oder hohen Positionen träumen; wir haben keine Chancen, uns in dieser Gesellschaft durchzusetzen, vor allem wegen der Sprachschwierigkeiten. Ich bleibe also Ungar, möchte kein Minister sein, kein Arzt, sondern „nur“ Krankenpfleger, keine Sekretärin, sondern Putzfrau im Büro. Für manche Ungarn liegt die „Lösung“ dieses Problems dann darin, dass sie ihre kulturelle und oft auch die kirchliche Identität und die zugehörigen Traditionen aufgeben und sich assimilieren, dass sie ihre Kinder nicht auf ungarische Schulen schicken, damit sie in der Sprache der Mehrheitsgesellschaft mehr Sicherheit gewinnen und sich so besser in der Gesellschaft durchsetzen zu können.

Das andere Extrem ist das Überlegenheitsgefühl. Ungarn sagen dann etwa: Wir sind besser als die Slowaken, unsere Kultur ist älter und reicher als die slowakische Kultur, unsere Geschichte glorreicher; auch wenn die Slowaken jetzt über uns regieren, sind wir trotzdem mehr als sie...!

Beide Extreme verhindern die Annäherung, und so wird die Ghettoisierung in der Minderheit fortgesetzt. Ohne Dialog und Konfrontation wird die Identität deformiert und immer falscher. Nur durch einen Dialog, nur durch persönliche Kontakte kann man die Vorurteile besiegen. Die Seelsorger/innen müssen die Menschen also so führen und begleiten, dass sie sich selbst zu schätzen lernen, ohne dabei die anderen herabzusetzen.

In der Slowakei und eigentlich in ganz Mitteleuropa ist eine Meinung verbreitet, nach der ich größer werde, wenn ich jemanden finde, der kleiner ist als ich; oder wenn ich jemanden für kleiner halte als mich selbst, oder jemanden erniedrige. Christliche Seelsorge muss auch gegen solche Einstellungen kämpfen.

Kurz: Seelsorge muss die Fähigkeit und Bereitschaft zur gewaltlosen und gesunden Konfrontation fördern, die das Ziel hat, andere kennen zu lernen. Dies ist ja auch eine Grundthese inter-

kultureller Seelsorge: Wichtig ist die Einfühlung in die Situation eines anderen Menschen auf der Grundlage seiner Kultur, Weltanschauung und Erkenntnistheorie. In dieser Weise müssen Seelsorgerinnen und Seelsorger zur Empathie bzw. Interpathie hinführen. Das bedeutet natürlich nicht, Ungerechtigkeit zu tolerieren statt gegen sie zu protestieren, oder über sie zu schweigen!

Wo haben die Ungarn ihre „Heimat“?

Was ihre kulturelle Orientierung anbetrifft, so ist diese Frage eindeutig zu beantworten: Sie orientieren sich nach Ungarn hin. Sie verfolgen ungarische Fernseh- und Radiosendungen. Sie leben zwar in der Slowakei, kulturell aber fühlen sie sich mehr in Ungarn zu Hause. Sie lesen ungarische Literatur. Am 31. Dezember singen sie die ungarischen Nationalhymne und feiern den 15. März und den 20. August, die ungarischen Feiertage. Sie haben ja den Staat, in dem sie jetzt leben, nicht selber gewählt. Das alles bedeutet nicht, dass sie etwa keine Steuern zahlten oder nicht auch hier als Soldaten dienten, oder dass sie ihre Pflichten gegenüber diesem Staate nicht erfüllten; es geht

vielmehr um eine innere Beziehung.

Sie haben hier, in der Slowakei, ihren Grundbesitz, und haben ihn hier schon immer gehabt und von ihren Ur-Vorfahren ererbt. Darum leben und bleiben sie hier, und es stellt sich nicht die Frage, ob es ihnen gefällt oder nicht, oder ob sie es möchten oder nicht. Ein Bürger, der auf der Schütt-Insel (eine Inselgruppe zwischen Donau, Kleiner Donau und Waag) geboren wurde und jetzt 90 Jahre alt wäre, wäre in der Österreichisch-Ungarischen Monarchie geboren, von 1920 bis 1938 Bürger der sog. Ersten tschechoslowakischen Republik gewesen, dann ein Jahr lang Bürger von Ungarn, von 1939 bis 1945 Bürger der Slowakischen Republik, danach der Tschechoslowakischen Sozialistischen Republik, dann der Tschechischen und Slowakischen Föderativen Republik und seit 1993 Bürger der Slowakischen Republik; aber er wäre immer im gleichen Ort zu Hause gewesen. Darum sagen die Ungarn, dass sie selber ihr Zuhause sind und dass sie trotz aller Änderungen ihre eigene Identität behalten möchten. Es gibt nach wie vor den Wunsch nach kultureller Autonomie, aber es gibt hier heute keinerlei Wunsch nach einer territorialen Autonomie. ▣

Olga Lukács

Die Ungarn in Siebenbürgen

Seit mehr als 1000 Jahren sind Ungarn als Siedler im Gebiet Siebenbürgens anwesend, auch schon einige Zeit bevor der christliche ungarische Staat unter Führung des Hl. Stephan gegründet wurde. Und obwohl Transsylvanien (die Region „jenseits des Waldes“) ursprünglich als Teil des ungarischen Staates gegründet wurde, verfügte es doch während mehrerer Jahrhunderte über eine eigene Form von Unabhängigkeit. Diese Tatsache wurde durch die spezielle geographische Lage befördert, aber auch dadurch, dass sich unter den Ungarn in Trans-

sylvanien nach und nach ein spezieller Geist entwickelte: Aus der jahrhundertelangen (wenn auch immer nur „relativen“) Unabhängigkeit entwickelte sich die Idee des „Transsylvanimus“, des „Siebenbürgertums“ als einer besonderen Form der Identität, und zwar vor allem bei den ungarischstämmigen Einwohnern Siebenbürgens. Was ich im Folgenden ausführe, ist mein sehr subjektiver Versuch, darzustellen, wie „wir Ungarn“ hier unsere Existenz wahrnehmen.

Siebenbürgen als geschichtliche Region

Es gefällt uns „Siebenbürger Ungarn“, uns selbst als etwas Spezielles zu betrachten - als etwas anderes als die Ungarn aus Ungarn und auch als etwas

Dr. Olga Lukács, Dozentin für Kirchengeschichte der Reformierten Fakultät der Babeş Bolyai Universität in Kolozsvár/Cluj/Klausenburg, wissenschaftliche Mitarbeiterin des „HoM“-Projekts in Rumänien

anderes als die Rumänen, die im Gebiet Siebenbürgens leben. Dennoch glaube ich, dass uns „heutigen Ungarn hier“ das meiste, was wir mit anderen gemeinsam haben, gerade mit den hier lebenden Rumänen verbindet, besonders mit denen, die schon seit mehreren Generationen hier leben - auch wenn uns das nicht so im Bewusstsein ist und es im Verlaufe der Zeiten des Zusammenlebens mit den Rumänen hier auch immer wieder Perioden von Feindseligkeiten gab.

Wir glauben, dass die Siebenbürger Ungarn wesentlich zur Entwicklung dieses Gebietes beigetragen haben. Wir haben hier eine lange gemeinsame Geschichte mit den anderen Bevölkerungsgruppen zurückgelegt. Es gab Jahrhunderte mit wirklich positiven Entwicklungen und es gab auch Krisenperioden. Manchmal haben wir mitgewirkt am Verfall der Region, haben uns gegenseitig viel Leid zugefügt und aus diesen Geschehnissen oft nichts gelernt.

Siebenbürgen durchlief manche Jahrhunderte ganz ähnlich wie sie auch das übrige Europa durchlief. Manche Ideen und Verfahren sind von hier aus in die Welt gegangen. Wir können z.B. auf die religiöse Toleranz hinweisen, die es hier gab - in einer Zeit, in der sich das katholische und protestantische Europa in offenem Konflikt befand und sich gegenseitig zerstörte. Natürlich war auch das mittelalterliche Siebenbürgen oft grausam und blutig, kannte Konflikte und Aufstände, aber zugleich war es doch deutlich verschieden vom restlichen Europa, war materiell reich, reich an Kultur, an Religionen und an Künsten.

Wir hatten hier Fürsten als Anführer, deren Bedeutung und Einfluss manchmal politisch weit über das Gebiet Siebenbürgens hinausreichte, etwa der Fürst Stefan Bathory, der mit dem König Polens, Stefan Bocskai, den ersten Aufstand gegen die habsburgische Herrschaft führte. Oder Gabriel Bethlen (1613-1629), dem es durch kluge und ausgleichende Politik gelang, die relative Unabhängigkeit Siebenbürgens nach beiden Seiten hin (d.h. gegenüber dem türkischen Reich und gegenüber dem österreichischen Reich) zu schützen. Dadurch konnte er die wirtschaftliche, gesellschaftliche und kulturelle Entwicklung der Region vorantreiben. Und dann noch Franz Rakoczi II., dem es gelang, eine Befreiungsbewegung anzuführen und dadurch die Aufmerksamkeit des französischen Königs Ludwig XV. zu erwecken – der ihm letztendlich allerdings dann doch keine konkrete Hilfe zukommen ließ. Daneben gab es auch Fürsten, deren politische Ideen für die Region zerstörerisch waren

oder die ohne echte Führungseigenschaften waren, wie etwa Gabriel Bathory.

Zusammen mit den Rumänen aus Siebenbürgen, aus Moldawien und aus dem übrigen rumänischen Land sowie mit anderen Völkern in dieser Region haben wir für Europa viele Opfer gebracht. Wir waren das Feld für kriegerische Zusammenstöße, als sich das türkische Reich ausdehnte und später das russische - und wir haben viele Risiken und Verluste auf uns genommen, für die uns von seiten Europas nie ein Dankeschön gesagt wurde (wobei mir bewusst ist, dass die Geschichte solch eine Terminologie nicht kennt). Das „Leopodianische Diplom“ setzte 1690 die Unabhängigkeit Siebenbürgens im Rahmen des Habsburgischen Reiches fest - insofern war die Geschichte manchmal doch auch freigiebig gegenüber Siebenbürgen. Ich denke hier nicht nur an diesen Akt des österreichischen Königs Leopold, sondern auch an das „Unheil von Mohacs“ (1526), als Ungarn zerstört bzw. in drei Teile aufgetrennt wurde: Nur die Region Siebenbürgen konnte damals eine Unabhängigkeit im eigentlichen Sinne behalten.

1848 erlebte Siebenbürgen intensiv die bürgerliche Revolution, musste dann aber auch teilhaben an all den Geschehnissen, die der Unterdrückung dieses Aufstandes folgten. Erst als 1867 die österreichisch-ungarische Monarchie errichtet und Siebenbürgen einer ihrer Bestandteile geworden war, festigte sich das politische Leben wieder und eine stabile und deutlich positive Entwicklung begann, die erst durch den Ausbruch des Ersten Weltkrieges beendet wurde.

Zugleich kann man Siebenbürgen in mancher Hinsicht aber auch als eine zurückgebliebene Region bezeichnen. Freiheitsaufstände wurden unterdrückt, Revolutionen scheiterten und manche geschichtlichen Entwicklungen erreichten Siebenbürgen erst mit Verspätung. Die industrielle Entwicklung, der Kapitalismus im eigentlichen Sinne und viele andere Modernisierungen fanden hier erst statt, als der Westen schon in die Phase der Postmoderne eingetreten war. In manchen Bereichen war hier die Geschichte also stehen geblieben, wenn man z.B. an die Zeit des Feudalismus denkt. In anderen Bereichen musste Siebenbürgen in relativ kurzer Zeit, manchmal in Jahrzehnten, geschichtliche Perioden zurücklegen, für deren Bewältigung andere westliche Länder mehrere Jahrhunderte zur Verfügung gehabt hatten. Von der zweiten Jahrhunderthälfte des letzten Jahrtausends gilt insgesamt eher der Eindruck, dass wir uns „außerhalb der geschichtlichen Zeit“ befanden.

Ein Ereignis in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts hatte weitreichenden Folgen für das Selbstverständnis aller Bevölkerungsgruppen in Siebenbürgen: Am Ende des 1. Weltkrieges kam mit dem Frieden von Versailles und etwas später dem Frieden von Trianon (1920) für die Rumänen etwas zur Erfüllung, nämlich die (Wieder-)Errichtung ihres Nationalstaates, was für die Ungarn eine nationale Tragödie war und bis heute blieb. Im Umgang mit diesem geschichtlichen Ereignis müssen die Ungarn lernen, es als ein bedeutsames nationales Ereignis für die Rumänen zu achten, wenn wir uns gegenseitig verstehen wollen und um wirklich zusammenleben zu können. Zugleich müssen die Rumänen lernen zu tolerieren, dass die Ungarn dasselbe geschichtliche Ereignis so negativ wahrnehmen, wie sie es tun.

Zusammenfassend muss man also sagen, dass all die Gruppen, die seit Generationen in Siebenbürgen leben - Ungarn, Rumänen, Deutsche - eine bestimmte Wahrnehmung von Siebenbürgen haben, eine Idee, eine Konzeption, auch Erinnerungen, und in jedem Fall dabei dann auch eigene, subjektive Interpretationen. Das gilt sogar für die Menschen, die irgendwelche anderen Verbindungen zu Siebenbürgen haben, sentimentale oder auch offizielle, egal ob es Ungarn aus unserem Nachbarland sind oder Rumänen von außerhalb Rumäniens.

Perspektiven für die siebenbürgisch-ungarische Identität

Zugleich muss man feststellen, dass Siebenbürgen im Laufe der Geschichte die Idee und das Gefühl für seine Zentrallage in unwiderruflicher Weise verlor, wie es auch real keine zentrale Lage in Europa in kultureller, geistlicher und politischer Hinsicht mehr innehat. Aus diesem Verlust entspringt immer wieder neu eine Nostalgie, die bei den Ungarn im Begriff des „Transsylvanismus“ festgehalten wird. Ich sehe es so, dass wir von Siebenbürgen aus bei der Entwicklung einer regionalen Identität den anderen Regionen Rumäniens, wie dem Banat, der Sekler-Region, Partium oder dem historischen Maramuresch Assistenz leisten können. Zugleich gehört es aber zum gegenwärtigen Realität von Siebenbürgen, dass es sowohl für Bukarest als auch für Budapest eine periphere Region geworden ist.

Wenn die bisherige Analyse richtig und wahr ist, sollte dies alle Bewohner Siebenbürgens dazu bewegen, sich gegenseitig zu unterstützen bzw. sich gemeinsam auf die eigenen Quellen, Möglichkeiten

und Qualitäten zu besinnen. Eines unserer entscheidenden historischen Dilemmata besteht meines Erachtens in der Frage, wie wir die Lehren aus der Geschichte im Blick auf unsere Selbstidentifizierung ziehen: Ob wir eher der nationalen Identität oder der regionalen Identität den Vorrang geben. Es ist aber so, dass sich Ungarn wie auch Rumänen aus Siebenbürgen aufgrund bestimmter Besonderheiten gegenüber den anderen Regionen ringsum erkennen lassen: Beide Bevölkerungsgruppen betrachteten sich als zivilisierter, westlicher, fleißiger, schaffender und stolzer. Dies sollte die *regionale* Identität hier in Siebenbürgen sowohl für die Ungarn als auch für die Rumänen stärken. Zugleich ist aber auch die Tatsache zu betonen (und auch den jeweiligen Landsleute von außerhalb Siebenbürgens zu sagen), dass beide Gruppen authentische Träger der nationalen Idee sind und dass sie sogar eine jeweils reinere, eigene literarische Sprache benutzen.

Für die Ungarn aus Rumänien gilt das ganz besonders, und diese sowohl regionale als auch nationale Identität ist ein ständiger Stein des Anstoßes gegenüber den Ungarn aus Ungarn. In Ungarn war unter dem kommunistischen Regime politisch eine Entnationalisierung gewollt, Ungarn aus Ungarn sahen da oft mit Misstrauen, wie die Siebenbürger Ungarn ihre Sprache, Religion und Kultur, also ihre nationale Identität bewahrten. Sie wurden und werden damit oft als naiv hingestellt oder verspottet, weil sie doch eigentlich Rumänen wären. Sich dem gegenüber zu behaupten, festigt im Gegenzug die regionale Identität der Siebenbürger Ungarn.

Solch eine Sicht von Ungarn aus Ungarn auf uns erleben wir als schmerzvoller, störender und frustrierender als das, was wir von Seiten der Rumänen aus Rumänien erleben. Was hier an Frust vorliegt, kam und kommt aus der rumänischen Assimilationspolitik, aus verschiedenen verletzenden Bezeichnungen von Rumänen uns gegenüber. Das wiederum verstärkt die nationale Identität der Siebenbürger Ungarn. Ich möchte diese Erfahrungen nicht abmindern, aber ich schätze und vermute, dass auch die Rumänen aus Siebenbürgen ähnliche Frust-Erlebnisse kennen, die natürlich andere Begründungen und Motivationen haben. Dies könnte ein Faktor für das Zusammenhalten zwischen den heutigen Einwohnern Siebenbürgens sein. Zumindest könnte es ein Grund für Solidarität untereinander sein, um eine wirkliche Entwicklung der Region abzusichern – in einem vereinigten Europa, einem Europa der Regionen und der Verschiedenheit. ▣

Die religiöse Sozialisation der Spätaussiedlerinnen und Spätaussiedler. Konsequenzen für Verkündigung und Seelsorge

Etwa 2,5 Mio. Spätaussiedler/innen aus der ehemaligen Sowjetunion leben in der Bundesrepublik, die Mehrzahl von Ihnen ist in den Jahren 1989 bis 2004 eingereist.¹ Mit dem Inkrafttreten des Zuwanderungsgesetzes von 2005 sind die Zuzugszahlen drastisch zurückgegangen und werden im Jahr 2008 wohl unter 4.000 bleiben. Bis weit in die 1990er Jahre gaben die Spätaussiedlerinnen und Spätaussiedler fast alle eine konfessionelle Zugehörigkeit an, gut die Hälfte erklärten bei der Einreise bzw. im Aufnahmeverfahren, sie wollten zur Evangelischen Kirche in Deutschland gehören. Zu den Motiven später mehr. Fakt ist aber, dass ca. 10% der Mitglieder der Evangelischen Landeskirchen in Deutschland Spätaussiedler/innen sind. Etwa 1/3 der Spätaussiedler/innen gehören der Katholischen Kirche an, zwischen 5% und 10% den Evangelischen Freikirchen und etwa 2% der russisch Orthodoxen Kirche. In den letzten Jahren ist festzustellen, dass die Zahl der Aussiedler, die keiner christlichen Kirche angehören oder keine Angaben machen, ansteigt.

Die Herausforderung

Eine doppelt gebrochene Identität

Mit dem Überfall des Deutschen Reiches auf die UdSSR im Jahre 1941 beginnt das Trauma der Russlanddeutschen als ethnischer Minderheit im eigenen Land. Die geschlossenen Siedlungen der Deutschen an der Wolga und im gesamten europäischen Bereich der Sowjetunion werden aufgelöst, die Russlanddeutschen zu „Feinden“ erklärt und nach Sibirien und Nord-Kasachstan deportiert.² Es beginnt das Leben unter der Kommandantur, das Verlassen des zugewiesenen Wohnortes wird unter

Strafe gestellt. Einige werden wegen des Besuchs von Eltern oder Geschwistern in einem anderen Ort zu Arbeitslageraufenthalt von 25 Jahren verurteilt. Es gab viele Gründe, wegen derer Russlanddeutsche zu hohen Strafen verurteilt wurden, die Mehrzahl hat ihr Leben in den Zwangslagern gelassen. Für die meisten jungen Frauen und Männer war die Deportation noch nicht die Endstation, sondern es folgte die Einberufung in die „Trudarmee“ (Arbeitsarmee).

In einer zweiten Phase wurden die Deutschen aus dem Gebiet um Leningrad und dem Südkaukasus deportiert (besonders nach Sibirien und Mittelasien). Eine Anzahl Russlanddeutscher entging der Deportation aufgrund des schnellen Vormarsches der Truppen Hitlers. Als die deutsche Armee sich zurückzog, begaben sie sich mit auf die Flucht und wurden (als sog. „Volksdeutsche“) größtenteils in den Warthegau umgesiedelt. Nach der Eroberung des Warthegau und der deutschen Ostgebiete durch die Rote Armee erfolgte eine dritte Phase der Deportation: Die dorthin evakuierten Russlanddeutschen wurden wieder „repatriert“ (ca. 200.000), ebenso Russlanddeutsche, die sich in den Zonen der Westalliierten befanden. Sie wurden fast alle in Gebiete von Kasachstan und Sibirien gebracht, die bisher kaum zu besiedeln waren. Eine unbekannte Zahl der zurückgeführten Russlanddeutschen wurde als Staatsfeinde zum Tode verurteilt, andere starben in den Arbeitslagern.

In einem Dekret vom 13. Dezember 1955 „über die Aufhebung der Einschränkungen in der Rechtsstellung der deutschen Sondersiedler“, das

¹ Die Bezeichnung „Spätaussiedler/innen“ gilt offiziell für Volksdeutsche, die nach dem 01.01.1993 in die Bundesrepublik eingereist sind. In verweise den Begriff hier auch für Aussiedler/innen, die seit den 1980er Jahren eingereist sind. Die Begriffe „Russlanddeutsche“ oder „Deutsche aus Russland“ sind im Kreis der Betroffenen zum Teil umstritten.

² Zum gesamten geschichtlichen Hintergrund vgl. Alfred Eisfeld, Die Russlanddeutschen, München 1992.

allerdings erst 1964 öffentlich bekannt wurde, wurde ihre Rechtsstellung neu festgelegt. Sie durften nun einen neuen Aufenthaltsort wählen, jedoch nicht in ihre Heimatorte zurückkehren. Ihr Vermögen blieb konfisziert.

Ende der 1970er, Anfang der 1980er Jahre begann eine verstärkte Integration der Russlanddeutschen in der UdSSR. Ein untrügliches Zeichen dafür ist aus Sicht der Deutschen aus Russland das Schließen von bi-nationalen Ehen. Die gibt es zwar schon seit den fünfziger Jahren, aber damals aufgrund fehlender ethnischer Partner. Jetzt jedoch als bewusste Entscheidung der Grenzüberschreitung, oft gegen den Willen und Protest der Großeltern und Eltern.

Diese seit Jahrhunderten erstmalig beginnende Integration der Deutschen in den Vielvölkerstaat UdSSR wird abgebrochen mit dem Beginn der Perestroika und dem Zusammenbruch der Sowjetunion: Gorbatschow lockert die Ausreisemöglichkeiten für sowjetische Staatsbürger über die Grenzen des Warschauer Pakts, was die Ausreisewilligkeit verstärkt. Diese Lockerung wird im Westen seit Jahren eingefordert, die Zahl der in die Bundesrepublik einreisenden Deutschen aus Ländern des Warschauer Pakts gilt als Barometer der Entspannungspolitik. Mit dem Zusammenbruch der UdSSR und der Bildung der Nationalstaaten, die zu ethnischen und nationalen Konflikten vor allem in den mittelasiatischen Republiken führen, bricht die Integrationsbewegung ganz ab.

Für die deutsche Politik und Öffentlichkeit stellt sich die Situation so dar: Jetzt kommen alle, auf die man gewartet hat, doch man hat dabei nicht bedacht, dass deren Einreise in größeren Zahlen sich in absehbarer Zeit kaum realisieren lässt. Es beginnen erste Anstrengungen zur Unterstützung der deutschen Minderheit in der UdSSR – in der Hoffnung, die Auswanderung nach Deutschland einzudämmen. Rückblickend kann man feststellen, dass diese Bemühungen nicht den gewünschten Erfolg gebracht haben.

Mit dem Anstieg der Zuzugszahlen in den Jahren 1988 bis 1992 sah der Gesetzgeber die Notwendigkeit zu handeln: Gesetzliche Regelungen haben den Zuzug eingedämmt, in der Bevölkerung nahm die Akzeptanzbereitschaft ab. Meiner Beobachtung nach kam es hier zu einer Spiralentwicklung: Ablehnende Stimmung in der Bevölkerung sorgt für gesetzgeberische Begrenzung, diese führt zur Bestätigung in der Stimmung der Bevölkerung, die wiederum zu neuem gesetzgeberischen Handeln führt.

Der in der Bevölkerung seit 1988 gewaltig stattgefundene Akzeptanzschwund und die gesetzlichen Verschärfungen haben bei den Betroffenen zu einer Verschärfung der Identitätskrise geführt. Ein nicht unerheblicher Teil aus dem Kreis der Spätaussiedlinnen und Spätaussiedler haben sich in eine innere Migration zurückgezogen: Wenn die Deutschen meinen, dass wir Russen sind, dann sind wir halt Russen – so oder ähnlich lauten Äußerungen aus dieser Gruppe.

Nicht nur die kulturelle Praxis, sondern auch die kulturelle Identität der Russlanddeutschen, ihr Selbstverständnis als Deutsche, wird durch die Migration in Frage gestellt: In Deutschland werden sie zu ‚Russen‘ (wogegen sie sich in Russland immer gewehrt haben). Im Gegensatz zu anderen Zuwanderern, die sich fremd fühlen und sich als Fremde identifizieren können, verlieren Aussiedler damit einen Fixpunkt ihrer Identität.

Der religiöse Hintergrund

Der religiöse Hintergrund der Spätaussiedler ist sehr unterschiedlich. Waren es bei den ersten Aussiedlern noch starke religiöse Momente, die auch die Ausreise bzw. Übersiedlung motivierten, so spielt dies bei den jetzt Kommenden häufig nicht mehr die ausschlaggebende Rolle. Dies mag zum einen eine Generationenfrage sein, zum anderen aber auch die Wirkung des jahrelang propagierten Atheismus in der ehemaligen Sowjetunion. Fest steht, dass ein Unterschied in der religiösen Sozialisation auch darin besteht, ob die Russlanddeutschen in einer Stadt oder im Dorf aufgewachsen sind. Im Dorf war die „religiöse Versorgung“ eher gewährleistet. Die Pflege der deutschen Sprache und Kultur bezog stark die Überlieferung des Glaubens, das Halten der Gottesdienste und Gebetsstunden, das Singen von Gottesdienstliedern mit ein. Dies konnte, besonders in Krisen- und Verbotszeiten, besser in der Siedlung bzw. im Dorf eingehalten werden.

An Kirchen und Freikirchen waren in den Kolonien die Evangelisch-Lutherische Kirche, die Reformierte Kirche, die Stundisten, die Pietisten, die Mennoniten und die Baptisten vertreten. Durstzeiten waren die Jahre des Verbotes der Gottesdienste, wie z. B. in der Zeit unter Stalin, die Entweihung der Kirchen, Verschleppung und Ermordung von Pfarrern (stalinistische Säuberung). Die Zeiten der Verschleppung bzw. Deportation in die Trudarmee (bis 1955/56), das Religionsverbot und das starke atheistische Klima haben tiefen

Spuren hinterlassen. Der christliche Glauben wurde aus der Öffentlichkeit verdrängt und ging bei vielen ganz verloren.

Wenige wurden dagegen im Glauben gestärkt und bereit, ihn unter vielen Opfern weiter zu tragen. Gesangbuchlieder, Bibelstellen wurden abgeschrieben und weitergegeben, da es bis in die 1980er Jahre keine Bibelverbreitung geben durfte. Pfarrer- und Priesternachwuchs gab es kaum, man half sich unter „Laien“ weiter. Glaubensinhalte wurden im Untergrund, im Geheimen weitergegeben. In die Nachfolge der verbannten und ermordeten Pastoren und Küster traten Laienbrüder der Brüdergemeinden. Nikita Chruschtschow leitete nach einer kleinen Ruhepause eine neue Verfolgung der Christen im Jahre 1958 ein. Als es unter Gorbatschow zu Lockerungen in der Religionspolitik kam, konnten ab da auch religiöse Literatur und Bibeln verschickt werden. Der Austausch unter den Kirchen konnte stattfinden.

Bei der Übersiedlung in die Bundesrepublik gaben fast alle eine Konfession an. Dies scheint aber eher ein Bekenntnis zu ihrem Deutschtum als zu ihrem Glauben gewesen zu sein. Diejenigen, die aus festen Glaubensgemeinschaften hierher gekommen sind, werden wohl hier ihren Weg auch weitergehen. Das Entstehen neuer Gemeinden zeigt dies. In der Regel findet das Gemeindegewachstum nicht aufgrund von Evangelisation oder Mission statt, sondern durch den Zuzug von Aussiedlern. Das zahlenmäßige Wachstum ist daher in der letzten Zeit rückläufig.

Die Abwehrhaltung gegenüber den Spätaussiedlerinnen und Spätaussiedlern macht vor den Türen der Kirchengemeinden nicht halt. „Ein Schlaglicht auf die Situation in unseren Kirchen und Gemeinden in Deutschland wirft die Äußerung eines Kirchenvorstehers, der seine Gemeinde beschreibt... Er sagt schlicht: Hier gibt es keine Gemeinde. Auf die Rückfrage, wer denn die Gottesdienste besucht, antwortet er: Kurgäste und Spätaussiedler.“³ Spätaussiedler/innen sind in vielen Gottesdiensten angekommen, aber in der Gemeinde nicht aufgenommen, Integration hat nicht stattgefunden.

Der „Homo Sovieticus“

Der „Homo sovieticus“⁴ war Überbleibsel der zerfallenen Sowjetunion. Je weniger die religiöse Prägung im Leben des Sowjetmenschen Spuren hinterlassen hat, umso stärker wurde die ideologische Prägung der kommunistisch-sozialistischen

Ideologie. In einem Interview von 1995 erklärt der russische Schriftsteller V. Astafiew: „In Freiheit zu leben und für sie selbst verantwortlich zu sein überfordert viele von uns, wie sich herausgestellt hat. Unser kommunistisches Paradies, unser kommunistisches System hat natürlich alles getan, um das Volk zu zersetzen.“⁵ Das Ziel war, dass der Mensch alles für den Dienst an der neuen Gesellschaft daransetzen sollte, alles andere war zweitrangig oder musste gar aufgegeben werden. Der russische Schriftsteller D. Granin erklärte in der Süddeutschen Zeitung 22./23.05.1993: „Die Sowjetunion ist zerfallen, aber der Sowjetmensch ist uns erhalten geblieben. Und darauf beruht die ganze Kompliziertheit der Perestrojka.“

Was man geschaffen hat, war ein riesiges Kollektiv des Misstrauens und der Angst. „Spitzel waren Kinder, waren Eltern; Spitzel waren Nachbarn, Mitbewohner, Hausmeister... In jeder Familie, in jeder Wohnung, in jedem Haus, in jeder Institution gab es Spitzel.“⁶ Misstrauen gehört oft zur Grundstruktur vieler Aussiedler.

Herausforderungen für Verkündigung und Seelsorge

Eigenarten der religiösen Prägung

Obwohl die Zahl der brüdergemeindlich geprägten Spätaussiedler/innen wohl kaum 10% aller Spätaussiedler/innen ausmacht, spielen sie in der kirchlichen Öffentlichkeit eine große Rolle. Alle christlichen Kirchen und Freikirchen in Deutschland stehen vor der Herausforderung der Integration. Dazu kommt, dass das Gemeindeverständnis der verschiedenen Gruppen stark von der pietistischen Tradition geprägt ist und einen Hang zur Selbstautonomie der jeweiligen Gemeinde besteht. In Deutschland ist solch eine Selbstautonomie der Gemeinde in den Landeskirchen kaum vorhanden, mehr oder weniger stark aber bei den Freikirchen ausgeprägt. Die folgenden Hinweise sollen helfen, die Denkweise und Struktur der Spätaussiedler/innen-Christen zu verstehen. Dabei ist zu be-

3 Dieter Grimmssmann, Studienbrief D 22 - Diakonie „Brücken bauen in die Gemeinde“ im Brennpunkt Gemeinde, hg. v. AMD beim Diakonischen Werk der EKD.

4 Der Begriff „Homo sovieticus“ wurde wahrscheinlich von G. Sinowjew, Leiter der Kommunistischen Internationale, geprägt. Vgl. Paul Roth in: G2W 2/1996.

5 „Argumente i fakty“, 4/95, russische Zeitschrift.

6 J Raskin in: „Enciklopedija chuliganstvujutschego ortodoksa“ St. Petersburg 1995.

denken: Vieles was uns fremd erscheint, war für Sie eine Lebens- und Überlebenshilfe.

- Jahrzehntlang mussten die Prediger und Pastoren ohne theologische Ausbildung Gemeinden leiten und deren Seelsorger sein. Hirten im wahrsten Sinne des Wortes, und nicht wenige von ihnen haben ihr Leben für die Gemeinde aufs Spiel gesetzt. Die theologische Arbeit bestand im Wesentlichen in der Weitergabe von Inhalten und Formen christlichen Glaubens und Lebens.

- Der Absolutheitsanspruch des Kommunismus als einziger, ausschließlicher Wahrheit führt auch bei Christen zu einer merkwürdigen, oft unbewussten Übertragung dieser Denkweise auf Auslegung und Verständnis theologischer und biblischer Aussagen. Ein „Entweder-oder-Denken“ bestimmt bei vielen die Glaubensüberzeugung und deren Vollzug im Leben. Eine persönliche Gewissensbindung nach 1. Korinther 8 ist weithin fremd.

- Es besteht oft Angst vor einer kritischen Rückbesinnung und Überprüfung des eigenen Standpunktes, der eigenen Ansichten und der eigenen theologischen Sicht.

- „Heimat“ wird von vielen unter einem theologisch-eschatologischen Blickwinkel gesehen: Der Sammlung aller Völker auf dem Gebiet ihres Nationalstaates vor der Wiederkunft Jesu Christi. Die prophetischen Stellen des Alten Testaments über die Sammlung des Volkes Israel wird erweitert auf die Sammlung aller Völker am Ende der Zeit.⁷

- Es besteht die Gefahr, dass der mitgebrachte Frömmigkeitsstil, die Form des Gottesdienstes und das Liedgut, zum Erkennungszeichen wird oder gar zum *status confessionis*.

- Die „Theologie der Tränen“ aus der russisch-orthodoxen Kirche hat im Laufe der Zeit oft unbewusst einen starken Einfluss auf das theologische Denken der evangelischen Christen hinterlassen. Keine Bekehrung ohne Tränen.

- Die Entdeckung einer weltoffenen Christenheit im Westen löste berechnete und unberechnete Ängste aus. Die Bildung eigener, vollkommen autonomer Gemeinden wird oft als der einzige Weg gesehen, der Gefahr der „Verweltlichung“ zu entgehen.

- Aufgrund unüberwindbarer Generationskonflikte mit hier geborenen oder groß gewordenen

Mitgliedern der Gemeinde finden in letzter Zeit vermehrt Spaltungen unter Gemeinden und Gruppen statt.

Voraussetzungen zur Integration der Gemeinden und Gruppen im kirchlichen Kontext der BRD

Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage der Integration, wobei der latent vorhandenen Vorstellung der Assimilation immer neu eine Absage zu erteilen ist. Der verborgene Wunsch der Assimilation ist oft auf beiden Seiten vorhanden. Ein Russlanddeutscher, der seit Jahren sowohl dem Brüderrat der Brüdergemeinde als auch dem Presbyterium der Kirchengemeinde angehört, brachte es auf den Punkt: „Die Mehrzahl der Pfarrer und Presbyter in der Kirchengemeinde wollen, dass wir, die Brüdergemeinde, uns in ihnen assimilieren. Wir als Brüdergemeinde wollen, dass die Kirchengemeinde sich bei uns assimiliert. Und beide wollen sich nicht assimilieren. Deswegen gibt es immer wieder Konflikte.“ Hier öffnet sich also ein weites Feld des interkulturellen Lernens - ein Feld, das schon seit Beginn der christlichen Gemeinde immer wieder neu ein Übungsfeld war und ist.

Zur Integration gehören Akzeptanz und Geborgenheit. Soziologisch gesehen sind das die zwei Merkmale, die zur Gemeinde Jesu wesentlich dazugehören: Christinnen und Christen leben davon, dass sie von Gott in Jesus Christus akzeptiert sind, von Gott geliebt sind. Wer die Erfahrung gemacht hat, dass sein Leben im Wesentlichen von der Liebe des anderen getragen und geprägt ist, wird durch Gott befreit und ermächtigt, den anderen zu lieben, ihn anzunehmen, wie er ist. Interkulturelles Lernen vollzieht sich im Wesentlichen in der Bereitschaft zum Wahrnehmen der anderen in ihrer Verschiedenheit und ohne vorschnelle Wertung und Abgrenzung - verbunden mit der Bereitschaft, auch das eigene Tun und Sein befragen zu lassen. Zur Integration gehört die Bereitschaft, sich selbst in Frage stellen zu lassen, und an dieser Bereitschaft fehlt es meistens dann, wenn der gemeinsame Raum der Geborgenheit fehlt.

Integration ist ein langer und oft schwieriger Prozess, in dem Rückschläge nicht ausbleiben, Wunden entstehen und Wunden geheilt werden müssen. Überforderung von beiden Seiten muss ausbleiben. Integration braucht Zeit und braucht Freiräume, in denen jeder für sich sein kann wie er ist, ohne dabei das gemeinsame Ziel aus dem Blick zu verlieren. Integration gelingt dort, wo wir viel vom anderen erfahren und viel von uns selbst zu

⁷ Ein Baptisten-Prediger in Mittelasien sagte: „Gottes Zeichen für uns stehen auf Ausreise. Es ist Gott der uns aus dem Land unserer Sklaverei, unserem Ägypten herausführt.“

erkennen geben. Hier gilt es, die vorgefassten Meinungen auf beiden Seiten aufzugeben. Im Bezug auf die Spätaussiedler schreibt Grimmsmann: „Wer Brücken in die Gemeinde bauen will, muss bereit sein, stetig und zäh die Bearbeitung von Vorurteilen einzufordern“.⁸

Theologische Aspekte

Wer Integrationsarbeit als Christ und als Kirche betreiben will, muss sich über das Ziel dieser Arbeit klar werden. Ich möchte mich für ein Oberziel entscheiden, unterhalb dessen es viele kleine Ziele und Schritte geben muss. Eine Zieldefinition für eine christliche Gemeinde steht bei Paulus: „Nehmet einander an, wie Christus euch angenommen hat zu Gottes Lob“ (Röm 15,7). Das Ziel einer christlich-diakonischen Integrationsarbeit einer Gemeinde mit Spätaussiedlern ist also schlicht und einfach: Gottes Lob!

Lob Gottes ist ein zentrales Thema der Bibel. Das Lob Gottes ist nicht in mein Belieben gestellt, es gehört zu meinem Leben und zu meiner Beziehung zu Gott. „In Gottes Lob erfüllt sich der Sinn der Welt“.⁹ Der älteste christliche Hymnus im NT (Philipp 2,5-11) schließt mit dem Lob Gottes und deutet das Lob als das Ziel der Schöpfung, das Ziel der Gemeinde Jesu Christi. Wo von diesem Ziel her geredet und gehandelt wird, da werden Kräfte für die Integration von beiden Seiten freigesetzt. Wenn das Lob Gottes als gemeinsames Ziel definiert werden kann, dann gibt es viele Möglichkeiten, trotz kultureller Unterschiede, trotz verschiedener theologischer Positionen auf dem langen und steinigen Weg der Integration voranzukommen.

Auch ekklesiologisch gibt es wichtige Aspekte für unser Thema: Die christliche Gemeinde ist kein religiöser Verein, für die Zugehörigkeit zur Gemeinde Jesu ist nicht der Entschluss des Einzelnen entscheidend. Vor jeder menschlichen Entscheidung, Glied der Gemeinde Jesu zu sein, steht Gottes Entscheidung für diesen Menschen und zu diesem Mensch hin. Gott baut seine Gemeinde, er sammelt zu seinem Volk, fügt in seinen Leib, adoptiert in seine Familie hinein. Gemeinde Jesu Christi überschreitet alle nationalen, ethnischen und kulturellen Grenzen, am Ende auch alle konfessionelle Grenzen. Für jedes Glied in der Gemeinde Jesu vor Ort gilt: Nicht durch Zufall steh

ich da, Gott hat mich gemacht. Gott will, dass zur Gemeinde Jesu Christi in Deutschland Spätaussiedler/innen dazugehören und umgekehrt.

Wenn das Ziel klar ist und die gegebenen Voraussetzungen geklärt sind, dann gilt es sich auf den Weg zu machen: „Nehmet einander an“. Und das beginnt damit, dass wir Integrationsarbeit nicht für die Spätaussiedler/innen organisieren und machen, sondern mit und unter Beteiligung der Betroffenen. Die kleinen konkreten Ziele unter dem großen Ziel und die einzelnen Schritte können nicht einseitig von der aufnehmenden Gesellschaft, in unserem Fall von der Gemeinde, festgelegt werden. Integration bedeutet auch Veränderung in der aufnehmenden Gruppe. Es müssen angstfreie Begegnungsstrukturen geschaffen werden. Es muss „Begegnung auf Augenhöhe“ stattfinden, damit wir voneinander lernen und profitieren können.

Austausch über die unterschiedlichen Prägungen und kulturellen Besonderheiten von beiden Seiten ist sehr wichtig. Es müssen Verabredungen für gemeinsame Aktionen und Gottesdienste getroffen werden und es muss Freiräume geben für die einzelnen Gruppen. Spätaussiedler-Gottesdienste gehören dazu. Russische Elemente in den regulären Gottesdiensten können auch ihren Platz haben. Die Mitwirkung der in der UdSSR „eingesegneten“ Schwestern und Brüder in der Verkündigung und im Gottesdienst, die Mitwirkung in Gruppen bis zum Konfirmandenunterricht, kann Integration voranbringen.

Christian Eyselein bemerkt: „Es macht sich nicht selten auch dort, wo erfolgreich gearbeitet werden konnte, nach einiger Zeit Resignation breit, weil Aussiedlerintegration viel länger dauert als zunächst erhofft und im Bewusstsein der Einheimischen Aussiedler weiterhin auf eine Randgruppenexistenz festgeschrieben werden, nicht selten auch in der Kirche“¹⁰.

Eine seelsorgerliche Aufgabe

Ich sehe zum einen eine Herausforderung, Ansprechpartner zu sein für seelsorgerliche Anliegen der Eltern, der Gemeindeleiter und der Jugendlichen aus den Gemeinden und Gruppen der brüdergemeindlichen Tradition, zum andern eine missionarische Herausforderung gegenüber den nicht christlich sozialisierten Spätaussiedlern/in-

⁸ Dieter Grimmsmann, a.a.O.

⁹ Artur Weiser, Die Psalmen (ATD), zu Ps 150.

¹⁰ Christian Eyselein, Russlanddeutsche Aussiedler verstehen. Praktisch-theologische Zugänge, Leipzig 2. Aufl. 2006.

nen. Seelsorge setzt Vertrauen voraus. Ich muss beim Spätaussiedler/in angekommen sein, es muss spürbar sein: Ich will seine Form der Glaubensäußerungen und seine Inhalte des Glaubens nicht verändern, sondern ich bejahe diese, auch wenn ich sie für mich persönlich nicht realisiere. Erfahrungsgemäß bewegt sich ein großer Teil der Fragestellungen um den Komplex Erziehung und Partnerschaft. Aber auch Fragen der Gemeindeleitung können auf der Tagesordnung stehen. Viele Fragestellungen ergeben sich aus der Situation heraus, in der Spätaussiedler/innen heute leben. Von brüdergemeindlichen Predigern werden vielerorts Antworten gegeben auf Fragen, die keiner stellt und die in unserem Kontext keinen bewegen. Es gibt dann zwei weit verbreitete Formen der Reaktion: Die eine ist die Spaltung der Gemeinde, weil man in der Gemeinde um Antworten auf die Fragen von heute ringen will. Die andere Reaktion, und das betrifft in der Regel Jugendliche und junge Erwachsene, ist der Bruch mit der Tradition. Viele werfen dabei auch Glauben und Gott mit über Bord. Der Bruch vollzieht sich oft so radikal, dass viele von ihnen in einer „russischen“ Subkultur landen und gefährdet sind, in eine kriminelle Szene oder in die Drogenszene abzurutschen. Aufgrund meiner Präsenz in der Fachklinik Pfälzlerwald, einer Sucht- und Drogenklinik für Männer aus dem russisch sprechenden Migrationsbereich, kenne ich diese Problematik sehr anschaulich. Es gibt fast in jeder Therapiegruppe Personen, die aus Spätaussiedlergemeinden oder -gruppen kommen. Alle Denominationen der Gemeinden sind vertreten, von lutherisch bis pfingstlerisch. Hier gilt es einen langen Atem zu haben, oft eine Brücke zu den Eltern, zur Gemeinde zu bauen. In der Regel wird es kaum die vorherige Gemeinde sein können, und dennoch sollte man eine kulturell nahestehende Gemeinde suchen, sonst besteht die Gefahr, dass bei den Betroffenen neue Gewissenskonflikte entstehen.

Eine missionarische Aufgabe

Daneben steht die missionarische Herausforderung der nicht christlich sozialisierten Spätaussiedler/innen. Hier gibt es die Begegnungsmöglichkeit an den Schnittstellen des Lebens:

a) *Es gibt eine besondere Kultur der Beerdigungen* bei den Spätaussiedlern, die in der Regel auch den christlich kaum oder gar nicht sozialisierten Spätaussiedlern bekannt ist. Es wird viel gesungen, meist von einer Anzahl von Frauen. Gottesdienste

aus Anlass einer Beerdigung waren in der Regel die einzigen öffentlichen Gottesdienste, die durch die Ordnungsorgane der Sowjetmacht nicht gestört wurden, und zwar aus dem Respekt vor dem Verstorbenen. Der Wunsch nach einer christlichen Beerdigung war weit über den Rahmen der christlichen Gemeinde hinaus vorhanden. Eine gründliche Absprache im Vorfeld der Beerdigung ist wichtig. Es ist zu klären, ob beim Gottesdienst mit Besuchern zu rechnen ist, deren deutsche Sprachkenntnisse nicht ausreichen, um dem Gesagten zu folgen. Sollte das der Fall sein, ist zu klären, ob es angezeigt ist, dass wichtige Elemente des Gottesdienstes ins Russische übersetzt werden. In der Regel lässt sich im Bekanntenkreis der Familie jemand finden, der dazu in der Lage ist.

Im Übrigen entsteht in der Regel eine ganz andere offene Atmosphäre, wenn auch nur ein kleines Element in russischer Sprache im Gottesdienst vorkommt. Wenn möglich, gehen Sie nach der Beerdigung mit der Familie zum anschließenden Essen. Dieses fällt in der Regel großzügig aus. Hier findet für viele Spätaussiedler/innen zum ersten Mal Tischgemeinschaft mit Nicht-Aussiedlern statt. Gemeinsames Essen ist immer förderlich für die Entwicklung von Beziehungen, auch von Integration. Dieser Besuch öffnet Ihnen die Türen für die weitere Trauerbegleitung. In der Regel handhabe ich es so, dass ich auch russisch-orthodoxe Mitchristen beerdige, wenn der Wunsch dazu aus der Familie kommt und der Verstorbene es nicht ausdrücklich anders gewünscht hat.

b) *Gottesdienste aus Anlass der Trauung* von Spätaussiedlern sind in diesem Kreis sehr beliebt. Auch hier gilt es, mit den Brautleuten im Vorfeld den Gottesdienst bis in die Einzelheiten abzusprechen. Viele von Ihnen wollen diesen Gottesdienst, aber haben keine Ahnung, wie so ein Gottesdienst abläuft. Andere waren bei einem Traugottesdienst als Gäste dabei, wünschen es für sich aber „feierlicher“, was immer das heißen mag.

Im Gottesdienst selber gilt es, sich ein wenig der Tradition des russisch-orthodoxen Gottesdienstes zu stellen: Während des gesamten Gottesdienstes wird es unter der Gottesdienstgemeinde ein Kommen und ein Gehen geben. Dieses Verhalten abzustellen wird Ihnen kaum gelingen, darum verwenden Sie darauf besser keine Zeit und Kraft, sondern konzentrieren sich auf die Kerngemeinde dieses Gottesdienstes, das Brautpaar und die nahen Angehörigen und nahen Freunde.

c) *Eine weitere Schnittstelle ist die Taufe.* Viele Spätaussiedler/innen gehören zur evangelischen

Kirchen, sind aber nicht getauft. Oft erfahren Sie davon, weil eine Trauung oder Taufe des Kindes gewünscht ist, oder die Übernahme eines Patentamtes bevorsteht. In der Regel, so die Vorstellung bei vielen Spätaussiedlern, sollte die Taufe umgehend stattfinden. Leider folgen eine Reihe von Pfarrerinnen und Pfarrern diesem Zeitdruck. Dabei vergeben sie eine große Chance: Hier könnte etwas wachsen und könnte Integration stattfinden, würde man sich Zeit nehmen für ein Erwachsenes-Katechumenat, für einen Erwachsenen-Taufunterricht. Dazu sind in den letzten Jahren eine ganze Reihe von Materialien entwickelt worden.¹¹

Oft wird der Wunsch zur Taufe auch von der Großmutter geäußert: Sie möchte, dass ihre Kinder und Enkel getauft werden. Hier ist ein besonderes Fingerspitzengefühl gefragt, um beiden gerecht zu werden.

d) *Eine besondere Chance ist die Konfirmanden-elterarbeit.* Viele Eltern der Konfirmanden kennen weder Konfirmation noch Konfirmandenunterricht. Elternabende geben die Möglichkeit, Inhalte des christlichen Glaubens zu vermitteln. Eltern erfahren etwas davon, was ihren Kindern im Konfirmandenunterricht vermittelt wird.

Wir erleben es immer wieder, dass Spätaussiedler/innen, die bereits einige Jahre in Deutschland sind, jetzt offen sind für Fragen des Glaubens, Fragen nach dem Lebenssinn, Fragen nach Orientierung. Angebote von Kursen zum Kirchenjahr werden gerne auch von gemischten Gruppen angenommen. Bei all diesen Bemühungen gilt es zwei Dinge zu beachten: In der Regel tun sich Spätaussiedler/innen schwer, in dialogischen Methoden Inhalte zu erarbeiten. Die meisten Spätaussiedler/innen setzen voraus, dass der Kursleiter vorgibt, wie die richtige Antwort lautet.

Zehn Thesen zur Bedeutung der Muttersprache¹²

1. Lebensdeutung wurzelt in den frühkindlich gemachten Erfahrungen, also auch in der Muttersprache. Glaube und Gefühle können vorrangig hier adäquat ausgedrückt werden.

2. Die Muttersprache ist für die Integration unerlässlich, da sie den Menschen in einer unsicheren Situation, in der sie ohnehin schon vieles hinter

sich lassen mussten, wenigstens etwas Halt und Orientierung geben kann.

3. Es ist wichtig, dass Gebete in der Gemeinde in einer einfachen, verständlichen Sprache gesprochen werden. Einfach meint hierbei nicht anspruchslos, sondern elementar!

4. In der Seelsorge ist es hilfreich, aber nicht unumgänglich, wenn es Seelsorger gibt, die mit den Menschen in ihrer Muttersprache reden können. So können Barrieren im Gespräch vermieden und die existentielle Betroffenheit authentisch zum Ausdruck gebracht werden.

5. Die seelsorgerliche Qualifikation von Ehrenamtlichen aus den Reihen der Spätaussiedler/innen könnte die Arbeit entscheidend bereichern. Hierbei ist allerdings gute Begleitung und Supervision wichtig!

6. Gottesdienste werden in der Muttersprache besser und tiefer nachempfunden, da hier existentielle Dinge zur Sprache kommen. In Zukunft müssen wir uns vermehrt um die Integration von Spätaussiedler/innen und deren Glaubensstraditionen in unsere liturgischen Vollzüge bemühen.

7. Gemeindemitglieder fremder Sprache oder Herkunft haben ein Recht auf Seelsorge und darauf, ihren Glauben in der ihnen vertrauten Art zu leben. Eine deutsche Kirchengemeinde erscheint diesen Menschen oft sehr fremd und manchmal zu liberal, die Kluft zwischen traditioneller Volksreligiosität des Herkunftslandes, charismatischen Frömmigkeitsstilen und aufgeklärter, stark individualisierter deutscher Glaubenspraxis ist groß.

8. Eine muttersprachliche Gemeinde ist „überlebenswichtige Zwischenwelt“ zwischen Vergangenheit und Zukunft, zwischen Vertrautem und Fremdem, zwischen kulturellem Selbstbewusstsein und Assimilationsdruck. Die Erfahrung zeigt, dass Menschen, die in ihre Herkunftskultur gut integriert sind, sich auch leichter in andere Kulturen integrieren können.

9. Die Gruppen und Vereine dienen Spätaussiedler/innen als Rückzugsort, aber auch als Ausgangspunkt der Integration. Ein beständiger Kontakt und Austausch zwischen diesen Organisationen und den deutschen Ortsgemeinden ist unbedingt notwendig.

10. In der Begegnung mit Spätaussiedlern ist es wichtig, Zeichen des Respekts zum Ausdruck zu bringen, z.B. durch die Aufnahme ihrer Sprache oder von Elementen ihrer Herkunftskultur. Denn gegenseitiger Respekt ist die Voraussetzung für einen offenen Umgang miteinander. ▣

¹¹ Materialliste zu beziehen über www.ekd.de/aussiedler

¹² Vgl. Bettina Beyerle, in: *Beten in der Muttersprache. Eine Dokumentation*, zu beziehen beim Ausländer- und Aussiedlerbeauftragten der Ev. Kirche der Pfalz.

Die Maasai in Tansania. Seelsorgerliche und kirchliche Herausforderungen

Wer sind die Maasai?

Das Wort „Maasai“ ist die englische Bezeichnung für das Maasai-Wort „Il Maasai“, d.h. „die Menschen, die die Maa-Sprache sprechen“. Die Maa-sprechenden Menschen scheinen einen einheitlichen ethnischen Ursprung zu haben, denn sie sind Niloten oder Nilo-Hamiten. Andere Stämme, die zu den Maa-sprechenden Menschen gehören, sind neben den Maasai die Njemps und Samburu in Kenia, die Arusha und Baraguyu in Tansania und andere kleine Gruppen sowohl in Kenia als auch in Tansania. Heute bezeichnet das Wort Maasai allgemein diejenigen, die als Hirten und Halbnomaden leben.

Die Maasai sind stolze Menschen, die versuchen, ihre kulturelle Identität mehr als andere Stämme in Tansania zu bewahren. Zugleich sind sie bescheiden, mutig und zurückhaltend. Sie haben ein großes Wissen über traditionelle pflanzliche Medizin und Überlebentechniken in schwierigen Lebensverhältnissen; so betrachten sie die anderen sesshaften und Landwirtschaft treibenden Stämme in Tansania als arme Leute, die ihre Sklaven sind. Sie nennen sie „Olmeg“ (oder „Lumegi“ in der Bantu-Sprache), was soviel heißt wie Barbaren. Andererseits behandeln die anderen Stämme die Maasai wie „unzivilisierte“ und „primitive“ Menschen, die im Busch leben. Auch wenn sie ihnen oft am Marktplatz und auf Reisen begegnen, halten sie immer eine beachtliche Distanz zu ihnen.

Im Gegensatz zu ihren kriegerischen Gewohnheiten sind die Maasai großzügig ihren Gästen gegenüber. Sie schließen gern Freundschaft mit Menschen anderer Stämme. Denn Freundschaft ist für sie eine sehr wichtige Angelegenheit. Freundschaft ist damit auch einer der verschiedenen

Wege, um missionarische Arbeit unter den Maasai voranzubringen. Andererseits fürchteten sich die anderen Stämme vor ihnen, weil sie ihr kriegerisches Auftreten beibehalten haben und Rinder ihrer Nachbarn raubten. Selbst Araber hatten Angst vor ihnen. Man nimmt auch an, dass dies kriegerische Auftreten andere Stämme dazu gebracht hat, sich in Berggegenden zurückzuziehen. So haben in früherer Zeit z.B. die Chagga und Pare große unterirdische Höhlen gegraben, um sich dort zu verstecken, wenn sich die Maasai näherten.

Wer sich mit der Religion der Maasai beschäftigt, entdeckt, dass es eine große Nähe zur jüdischen Religion im Alten Testament gibt:

- Die Maasai glauben an die Existenz eines einzigen Gottes, Enkai, wie auch die Juden im Alten Testament. Enkai wird als weiblich angesehen.
- Gott hat ihren Namen Enkai einem Mann namens Musana offenbart, so wie Gott seinen Namen YAHWE Mose offenbart hat.
- Die Maasai praktizieren ebenso wie die Juden keine Ahnenverehrung, im Unterschied zu vielen afrikanischen Stämmen.
- Die Maasai glauben ebenso wie die Juden, dass die Beschneidung von Gott geboten worden ist, nur hat Gott für die Maasai die Beschneidung von Jungen und Mädchen angeordnet.
- Die Maasai-Religion kennt zehn Gebote mit einigen unterschiedlichen Akzenten zu den zehn Geboten der jüdischen Religion.
- Die Maasai und die Juden haben gewisse ähnliche Schöpfungsmythen.
- Der Garten Eden, in dem die ersten Menschen lebten, und seine Schönheit sind sowohl in der Maasai-Überlieferung als auch in der jüdischen Tradition erwähnt.
- Wie die Juden haben die Maasai eine Religion, in der sie Gott verehren und sich der Gottheit durch Opfer nähern, die sühnende, danksagende, bittende und anbetende Funktionen haben.

- In der Maasai- wie in der jüdischen Religion hat Gott eine Ämtersukzession für die Priester vorgesehen. Für die Maasai begann sie mit Kindongoi als erstem „Laibon“ (geistlichem Oberhaupt), für die Juden mit Aaron.
- Das Konzept der Maasai bezüglich Sünde ist fast identisch mit dem des Alten Testaments.

Wichtige Komponenten der Maasai-Kultur

1. Kindheit

Die frühe Kindheit ist für Jungen und Mädchen eine glückliche Zeit, solange es keine Trockenheit gibt und genug Essen da ist. Kinder sind der Schatz jeder Familie, alle Dorfbewohner schützen und versorgen sie. Jedes Kind, das heranwachsen darf, ohne von Malaria, Durchfallerkrankungen oder Masern hinweggerafft zu werden, ist ein Geschenk der Gottheit. Die Kinder haben beachtliche Freiheit, solange sie ihr Leben nicht gefährden.

Für Mädchen dauert die Kindheit wesentlich länger als für Jungen. Fünfjährige Knaben und Mädchen müssen schon eine kleine Anzahl von Schafen und Ziegen hüten. Es wird erwartet, dass sie außerhalb der Dorftore auf die Tiere aufpassen. Das ist eine Art Vorschulerziehung für die Kinder. Es wird angenommen, dass ohne diese Art Vorschule das Kind dumm bleibt. Kinder, die Kleintierzucht und Hütearbeit nicht mögen, werden durch Schlagen gefügig gemacht. Das ist insofern wichtig, als Mädchen und Frauen ihr ganzes Leben lang für die Kleintierzucht zuständig bleiben. Die Mädchen helfen ihren Müttern bei der Hausarbeit wie dem Kühemelken am Morgen, dem Saubermachen der Hütte, der Perlenstickerei, dem Melken am Abend und dem Kochen. Dabei darf das Sammeln von Feuerholz und Wasser sowie die Aufsicht und Pflege jüngerer Geschwister nicht vergessen werden. Eine Großmutter darf ihre Enkelin als Hilfe in ihrem Haus erbitten. Die Großmutter wird ihre Enkelin am neuen Ort ein bißchen verwöhnen, so dass das Kind sich schnell in ihrem Dorf eingewöhnen und Altersgenossen finden kann. Mit sieben fühlt sich ein Mädchen im Maasailand beinahe erwachsen.

Die Mutter verlangt von ihrer Tochter unbedingten Gehorsam, denn ein künftiger Ehemann wird dasselbe tun. Dennoch wird die meiste Hausarbeit auf entspannte und fröhliche Weise getan, mit Singen und Späßen. Die Mutter weiß, dass ihre Tochter nicht lange im Haus bleiben wird. Sobald das Mädchen zwischen 12 und 14 Jahre alt ist, wählt sie

ihren Morani-Freund und Beschützer, den „Osanja“ (Plural „Isanja“ – Geliebter). Er wird im Haus ihrer Mutter Milch trinken und das Mädchen zu Festen und Tänzchen ausführen, wo immer sich junge Leute treffen. Die Mädchen dürfen sich ungehindert mit ihren Gefährten zusammentun. Sie sind nicht an den jeweiligen Geliebten gebunden. Dieser ist jedoch gegenüber den Eltern des Mädchens dafür verantwortlich, dass sie von denen, mit denen sie zusammen ist, anständig behandelt wird. Häufig ist der Osanja der erste Geliebte des Mädchens. Wenn sich die jungen Mädchen nach langen Tänzchen in den Häusern ausruhen, werden sie in allerlei erotische Spielchen eingeführt, doch sollten sie nicht schwanger werden. Sobald das Mädchen erste Zeichen von Pubertät zeigt, wird sie zu den Eltern nach Hause geschickt, um in die Initiationslehren eingeführt und beschnitten zu werden. Alle diese Aktivitäten bringen das Mädchen in die Gefahr, mit dem AIDS-Virus angesteckt zu werden. Normalerweise finden Initiation und Beschneidung für Mädchen und Jungen im Alter von 14 bis 17 Jahren statt. Gewöhnlich warten die Jungen und Mädchen sehnsüchtig auf den großen Tag der Initiation, und sie versuchen sich durch alle möglichen Formen tapferen Verhaltens lange vor der Initiation in Selbstdisziplin einzüben.

2. Viehzucht

Die Maasai glauben, dass Gott alle Rinder der Welt für sie geschaffen habe. Deshalb halten sie die Rinder für ein spezielles Geschenk von Gott. So glauben die Maasai, dass ihnen nach göttlichem Recht alle Rinder der Welt gehören. Dieser Anspruch wird durch ihre Schöpfungsmythen verstärkt. Auf dieser Grundlage ist es für Maasai kein Unrecht, wenn Morani (Krieger) Rinder stehlen; vielmehr ist es eine Pflicht, sich das zurückzuholen, was ihnen von Gott zugedacht war.

Zwischen den Maasai und ihrem Vieh besteht eine sehr intime Verbindung. Maasai kennen ihre Rinder an der Stimme, der Farbe, den Augen, und rufen sie mit Namen. Rinder versorgen die Maasai mit Fleisch, Dung zum Kochen und Verputzen der Häuser, Häuten für Lagerstätten und Kleidung, Urin zum Händesäubern, Leder zum Gerben, Milch und Butter für Essen und Rituale, und Blut als Milchersatz während der Dürre. So spielen Rinder in der Maasai-Kultur eine zentrale Rolle. Sie sind ein Zeichen von Reichtum, Ansehen, und Segen von Gott. Einem Menschen ohne Rinder fehlt etwas, egal, was er sonst für Reichtümer hat.

3. Das System der Altersgruppe

Die Maasaisgesellschaft ist durch das System der Altersgruppen gut organisiert und aufgebaut. Durch die Beschneidung erhält der Junge das Recht, ein wirklicher Maasai und aktives Mitglied einer bestimmten Gruppe zu werden. Jede Altersgruppe hat ihren eigenen Namen, der sogar vor dem persönlichen Namen zu nennen ist, wenn jemand sich vorstellt. Die Maasai sind fest davon überzeugt, dass Leben außerhalb der Altersgruppe nicht möglich ist. Deshalb sind die Mitglieder einer bestimmten Altersgruppe durch den Geist der Kameradschaft und Brüderschaft eng miteinander verbunden. Innerhalb der Gruppe wird so gut wie möglich geteilt und sich unterstützt. Ehefrauen sind verpflichtet, alle Bedürfnisse eines Mannes aus der Altersgruppe ihres Ehemannes zufriedenzustellen. Entsprechend fühlt sich ein Maasaimann überall in Tansania und Kenia zu Hause, wenn er nur in das Haus eines Altersgenossen kommt.

Das System der Altersgruppe ist die entscheidende soziale Struktur, die die Politik, die Religion, das Verhalten und die Rollenunterschiede im täglichen Leben definiert. Anders als die Männer haben die Frauen weniger einzelne Altersgruppen.

4. Die Ehe

Ein Maasai-Mann kann so viele Frauen ehelichen wie er Brautpreis zahlen kann. Seine Fähigkeit zu heiraten hängt von der Menge der Kühe ab, die er besitzt. Manchmal umfasst der Brautpreis bis zu 40 Kühe. Ich habe persönlich beobachtet, dass ein Maasai bis zu 40 Frauen geheiratet hat. Traditionell können Mädchen von 60- bis 80jährigen Männern geheiratet werden. Es wird aber von ihnen erwartet, dass sie das Gehöft mit Kindern von ihren Liebhabern bereichern. Eine junge Frau und Kinder zu haben, wird als der beste Beweis dafür angesehen, dass man noch wirklich lebendig und sexuell aktiv ist.

Maasai-Frauen, die mit demselben Mann verheiratet sind, sind nicht auf einander eifersüchtig, sondern sie betrachten und behandeln sich als Schwestern. Ebenso ist es ein weit verbreiteter Brauch, dass der Ehemann einem Altersgenossen erlaubt, mit seinen Frauen sexuelle Beziehungen zu haben. Es wird auch berichtet, dass hungernde Frauen sich selbst als Gäste bei den Männern einladen.

Zu den Pflichten der Frauen gehören: Das Austragen von und die Fürsorge für Kinder, das Melken der Kühe, der Hausbau und die Aufgaben

der Hausarbeit. In der Maasai-Gesellschaft werden die Frauen mehr als Objekte denn als Menschen behandelt. Sie unterstehen immer der Herrschaft des Mannes und werden schwer bestraft, wenn sie Fehler machen.

5. Die Rolle der Ältesten

Die Maasai-Ältesten bestehen aus zwei Gruppen. Einmal sind es diejenigen, die zwischen 60 und 75 Jahre alt sind. Dieser Gruppe wird ein umfassendes Gedächtnis in Bezug auf viele Ereignisse und historische Fakten zugeschrieben, die sie den jüngeren Leuten bei ihren erzieherischen Treffen weitergeben können. Sie sind so etwas wie ein lebendiges Gesetzbuch. Obwohl sie nicht die Entscheidungsträger der Maasaisgesellschaft sind, bereiten sie doch die Entscheidungen der Herrschenden vor, indem sie die rechtlichen Gesichtspunkte, die berücksichtigt werden sollten, einbringen. Im Falle von Vergehen (gegen das Recht) bestrafen sie die Schuldigen gemäß Maasai-Recht, und sie suchen nach Wegen der Versöhnung, sobald es zu Streitigkeiten und Kämpfen kommt. Von dieser Gruppe der Ältesten wird erwartet, dass sie Änderungen in der Gesellschaft beeinflussen und die neue Richtung dann bestätigen.

Zum anderen gibt es die Gruppe der Ältesten, die zwischen 75 und 85 Jahre alt sind. Sie sind die Fachleute für Rituale und fungieren als Priester in der Gemeinschaft. Sie gelten als der Gottheit *Enkai* nahestehend, die sie mit hohem Alter gesegnet hat. Deshalb wird von ihnen der Segen für die jüngere Generation erwartet. Bei rituellen Feiern nehmen Frauen gleichberechtigt teil. Solche Zeremonien können nur unter dem Vorsitz dieser Ältesten durchgeführt werden.

6. Singen und Tanzen

Die Maasai lieben in besonderer Weise das Singen und Tanzen. Beides gehört für sie zusammen. Am frühen Morgen, wenn der Mond noch scheint, kommen Gruppen der jungen Männer (Morani) und der Mädchen zusammen, um zu singen und zu tanzen. Wenn dann die Herden auf der Weide sind und die Maasai ihre täglichen Aufgaben verrichtet haben, sieht man die Frauen und Mädchen singen und tanzen. Selbst wenn die Frauen im Schatten der Akazienbäume ihre Perlenornamente stecken, hört man ihr Singen. Das Singen und Tanzen der Morani ist eine sehr interessante Angelegenheit. Während zwei Morani mit ihren Stöcken oder Speeren in den Händen in die Höhe springen, singen und summen die anderen weiter.

7. Beschneidung

Die Beschneidung der Maasai hat eine andere Tradition und ein anderes Verständnis als in anderen afrikanischen Stämmen. Ihre Religion lehrt sie, dass *Enkai* die Beschneidung für Jungen und Mädchen angeordnet hat. Vor der Beschneidung erhalten die Maasai-Jungen und -Mädchen eine gründliche Unterweisung in den Traditionen, um sie so auf den neuen Lebensabschnitt als Erwachsene vorzubereiten, so dass sie den Verantwortlichkeiten und Herausforderungen als Erwachsene in der Gesellschaft erfolgreich nachkommen können. So kann gesagt werden, dass das Beschneidungsritual wie eine Graduierungsfeier nach erfolgreichem Abschluss der Schulung in den Traditionen verstanden werden kann.

Für die Maasai ist die Beschneidung ein Ritus, der die Mädchen und Jungen in das Erwachsensein einführt. Die Beschneidung markiert den Übergang in das Leben der Erwachsenen, und Unbeschneidete werden in der Gesellschaft als Kinder angesehen. Die Beschneidung der Mädchen besteht aus der Entfernung der Klitoris und dem äußeren Rand der kleinen Schamlippen. Die Mädchenbeschneidung ist ein Zeichen dafür, dass die Mädchen jetzt vollwertige Maasafrauen sind. Für Jungen ist die Beschneidung das Zeichen, jetzt voll akzeptierte Maasai zu sein.

Die Beschneidung findet am frühen Morgen statt. Die Genitalien werden durch ein Bad im kalten Fluss oder durch ein Bad mit einem Pflanzenextrakt, der am Tag zuvor zubereitet worden war, betäubt. Die Mädchen dürfen während der schmerzhaften Operation weder zucken noch schreien, aber sie dürfen zittern und schwitzen. Sollte ein Mädchen die Kontrolle über sich verlieren und zu schreien anfangen, wären alle Vorbereitungen für das große Fest danach vergeblich. Niemand würde das vorbereitete Essen anrühren. Dann gibt es kein Singen und Tanzen. So ein ungehöriges Verhalten zeigt jedem Jungen, dass das Mädchen nicht in der Lage ist, die Schmerzen der Geburt auszuhalten, und sie würde von allen verachtet. Viele Mädchen, die bei der Beschneidung die Selbstkontrolle verloren haben, waren später sehr tapfere Mütter bei der Geburt ihrer Kinder, denn die soziale Verachtung, die sie während der Beschneidung erfahren haben, lehrte sie anschließend eine völlige Selbstbeherrschung.

Die Mädchen stehen nach dem Abheilen der Wunden zur Heirat zur Verfügung. Die beschneideten Jungen dagegen sind jetzt bereit, die Farm und die Gemeinschaft zu verteidigen und

ihre Rinderherden vor jeglicher Gefahr zu schützen, koste es, was es wolle.

Die Maasai betrachten das Stillehalten während der Beschneidung als Beweis dafür, dass die jungen Leute auch die Härten des Erwachsenenlebens durchstehen können. Entbindungen sind aufgrund der weiten Entfernung von Krankenhäusern eine langwierige und schwierige Angelegenheit. Durch Beschneidung werden die Frauen nicht mit den Männern gleichgestellt, aber sie gelten als gleichwertig. Sie dürfen aktiv an den Gebets- und Segensritualen teilnehmen.

Veränderungen in der Maasai-Gesellschaft als Herausforderung für die Seelsorge

1. HIV/AIDS Pandemie

Es wurde schon erwähnt, dass die Maasai hervorragende Kenner pflanzlicher Heilmittel sind. Sie stellen die verschiedensten Arzneimittel aus Baumrinden, Wurzeln und Blättern her, die diverse Arten von Krankheiten heilen. Trotz dieser umfassenden medizinischen Kenntnisse, die für ihre Situation und ihren Kontext wichtig sind, stehen sie jetzt vor einer neuen Herausforderung durch HIV/AIDS, das sich wie ein Grasbrand in ihrer Gesellschaft ausbreitet. Dieser Pandemie kann ihr bisheriges medizinisches Wissen nichts entgegenzusetzen. Die Versorgung mit vorbeugenden und begleitenden Instrumenten angesichts von HIV/AIDS stellt die Seelsorgearbeit in der Maasai-Gesellschaft vor große Herausforderungen, die sich aus der Lebensweise und der Gemeinschaftsstruktur der Maasai ergeben.

Unter den Maasai betrifft HIV/AIDS sowohl Männer und Frauen als auch Kinder. Aber diese Gruppen sind aufgrund der Geschlechterrollen unterschiedlich betroffen. Es sind die Frauen und Mädchen, die die Kranken versorgen müssen, ohne dafür angemessene Ressourcen zu haben. Weil ihnen formale Bildung und ökonomischer Einfluss fehlt und sie sich den Ehepartner nicht selbst auswählen können, sind sie einem höheren Infektionsrisiko ausgesetzt. Auch durch das System der Polygamie sind sie benachteiligt, und die Frauenbeschneidung stellt ein größeres Infektionsrisiko für HIV/AIDS dar als die Beschneidung für Jungen.

Auch Maasai-Jungen können sich bei der Beschneidung allerdings leicht infizieren, vor allem wenn sie mit unsterilen Instrumenten durchgeführt wird. Die kulturell gegebene Freiheit zu sexuellen Affären mit beschnittenen Mädchen, die

beschnittene Maasai-Morani haben, macht sie für HIV/AIDS anfällig. Die Heirat mehrerer Frauen stellt auch für die Maasai-Männer ein hohes Infektionsrisiko dar und erhöht die schnelle Ausbreitung des tödlichen Virus.

Es ist traurig, dass die Präventivmaßnahmen gegen HIV/AIDS wie der Gebrauch von Kondomen, Abstinenz oder ein einziger Sexualpartner von der Maasaigesellschaft nicht angenommen werden, aufgrund ihres der neuen Zeit unangemessenen Lebensstils und des Fehlens angemessenen Wissens über die Krankheit. Kürzlich haben wir ein auswärtiges Seminar für eine Maasai-Gemeinschaft durchgeführt, die 250 km von unserem Arbeitszentrum in Moshi entfernt lebt. Eine sehr große Anzahl von Maasai besuchte dies Seminar. Zu unserer großen Überraschung stellten wir fest, dass keiner der Anwesenden je einen HIV/AIDS-Patienten gesehen hatte. Außerdem hatten die meisten keine Ahnung, wie sich die tödliche HIV/AIDS-Epidemie ausbreitet, geschweige denn, dass sie etwas von vorbeugenden Maßnahmen wussten. Diese Ignoranz birgt für die Maasaigesellschaft ein großes Risiko, durch die HIV/AIDS-Pandemie ausgelöscht zu werden.

Es ist sehr traurig, dass viele religiöse Institutionen immer noch nur Moral, Abstinenz und Treue predigen und sich nicht um alternative vorbeugende Maßnahmen gegen HIV/AIDS bemühen. Sie gehen auch nicht auf die soziokulturelle und ökonomische Situation ein, die die Maasaigesellschaft für HIV/AIDS so anfällig macht. Viele sehen HIV/AIDS immer noch als göttliches Gericht für unverbesserliche Sünder an.

2. Polygamie

Im Maasai-Kontext meint Polygamie eine simultane und keine sukzessive Polygamie. Trotz all der äußeren Veränderungen halten die Maasai an dieser Eheform als einem wesentlichen Bestandteil ihrer Sitten fest. Im Gegensatz zu den Männern anderer Stämme konnten Maasaimänner nicht die lange bestehende Forderung der Kirchen akzeptieren, als Voraussetzung für die Taufe sich von ihren Frauen zu trennen und nur noch mit einer Frau zu leben.

Auch der moderate Standpunkt der Kirchen, die Taufe zu erlauben, wenn sie weiter mit mehreren Frauen zusammenleben, aber keine weitere hinzunehmen, konnte von der Maasaigemeinschaft nicht ohne weiteres angenommen werden. Deshalb stellen die mehrfachen Ehen in der Maasaigesellschaft eine große pastorale Herausforderung dar.

Ich erinnere mich, dass ich eines Tages einen Maasaimann, der Kirchenältester war und Petro hieß, vom Abendmahl ausgeschlossen habe, weil er nach der Taufe eine vierte Frau geheiratet hat. Eines Tages kam er zu mir und stellte mir eine theologische Frage, die mich für mehrere Jahre in ein Dilemma gebracht hat. Er wollte wissen, ob Jesus ihm vergeben würde, wenn er Buße tun würde, ohne seine vierte Frau zu vertreiben. Er erzählte weiter, dass die vierte Frau mit ihm in ihrer Kindheit verlobt worden war und dass er als entsprechende Vereinbarung den vollen Brautpreis gezahlt habe, bevor er Christ wurde. Deshalb hieß für ihn, die Frau nicht zu heiraten, sie in den Busch wegzuworfen. Diese böse Tat wollte er nicht begehen. Das war meine zweite schmerzliche Erfahrung in meinem pastoralen Dienst in der Maasaigemeinschaft.

Die Frage, die beantwortet werden muss, ist die, ob wir das Evangelium und gleichzeitig das Gesetz predigen wollen oder nicht. Wenn wir dies tun, hat dann das Evangelium eine Chance, in der Maasai-Kultur Wurzeln zu schlagen? Schreibt die Bibel eine bestimmte Eheform vor? Können wir die zurückweisen, die Jesus angenommen hat?

In früherer Zeit waren alle Maasaifrauen verheiratet. In der Zwischenzeit gibt es jedoch einige junge unverheiratete Maasaifrauen als Folge der kirchlichen Betonung der Monogamie als einziger biblisch akzeptierter Eheform. Was sollen wir mit diesen unverheirateten, ungebildeten, arbeitslosen, armen Maasaifrauen tun, die von ihren Familien nichts erben? Werden sie nicht in die Prostitution getrieben, um ihren täglichen Lebensunterhalt zu verdienen, und so einer HIV/AIDS Infektion ausgesetzt?

Schritte in die Zukunft

1. Verhaltensänderungen in Kirche und Gesellschaft

Viel zu lange haben Institutionen wie auch die Kirchen die Maasai als eine Gruppe betrachtet, der beigebracht werden muss, wie man sich zu benehmen hat und wie sie ihre Sitten und Gebräuche zu verändern haben, damit sie mit den allgemein anerkannten biblischen und sozialen Lehren einer gewissen Zeit übereinstimmen. Aber alles Predigen und Lehren hat letztlich nicht wirklich die Lebensweise dieser stolzen und unabhängigen Hirten ändern können. Einige Maasai sagen, dass ihr Name von *Ma-asai* abgeleitet ist, d.h. in etwa „nicht irgend etwas anderes“, was meint, dass sie nicht willens sind, ihre Kultur zu ändern, selbst

wenn ihnen große Geschenke versprochen würden.

Heute sind wir uns bewusst, dass Seelsorge und Beratungsarbeit unter den Maasai nur möglich ist, wenn wir sie so anerkennen und ehren, wie sie sind. Dieser Zugang braucht eine demütige Grundhaltung, die dem Anderen zuallererst mit offenen Ohren und Augen begegnet, um die Situation, die Probleme, aber auch die Freuden und Vorteile des Lebens der Maasai verstehen zu lernen.

Wie bereits erwähnt hat Freundschaft eine überaus große Bedeutung für die Maasai. Deshalb muss Seelsorge und Beratungsarbeit ein Freundschaftsverhältnis zu den Maasai aufbauen. Dadurch können sie erkennen, dass die Personen, die ihnen begegnen, nicht als distanzierte Berater kommen, sondern ihnen als interessierte und betroffene Mitbürger und Christen begegnen.

Anstatt darauf zu vertrauen, dass die Gemeindeglieder und Klienten in ein Büro zur Beratung kommen, müssen wir eine Geh-Struktur für unseren Dienst aufbauen: Wir gehen mit unserer Beratung und Unterweisung direkt zur Maasai-Gemeinschaft, wir essen ihr Essen, schlafen in ihren Hütten, sitzen mit ihnen zusammen und hören zu, was sie und ihr Lebensstil uns zu sagen haben.

2. *Bildung und Lebenstüchtigkeit*

Die Maasai müssen über die vielen Gefahren, die ihr Leben bedrohen, aufgeklärt und dafür sensibilisiert werden. Sie müssen lernen, wie sie mit Leuten von außerhalb umzugehen haben, die ihnen ihr Land zum eigenen Vorteil wegnehmen. Sie müssen lernen, auf welchen Wegen sich HIV/AIDS ausbreitet, und welche Möglichkeit der Vorbeugung und der Behandlung es gibt. Sie müssen die Gelegenheit bekommen, über falsche Vorstellungen neu nachzudenken, die sie daran hindern, gefährliche Sitten wie die der weiblichen Genitalmanipulation (FGM) abzuschaffen. Sie brauchen eine Bestätigung in Hinblick auf die Sitten, die ihnen helfen, in einer sich immer schneller ändernden Welt zu überleben, wie z.B. die Verantwortung der Erwachsenen für die Erziehung und Bildung der Jüngeren.

3. *Aktionen*

a) *Aufbau von Schulen:* Die tansanische Regierung hat mit großem Nachdruck den Bau von Primar- und Sekundarschulen in den Dörfern der Maasai-Gemeinschaft gefördert. Dieses Programm muss unterstützt und verstärkt werden.

b) *Kindergärten:* Maasai-Kinder sind sehr begabt und lernbegierig. Deshalb brauchen sie ein Kindergartenprogramm, um sie auf die Herausforderungen, die ihnen in den Primar- und Sekundarschulen begegnen, vorzubereiten, wenn möglich zusammen mit Kindern aus anderen Stämmen.

c) *Tor der Hoffnung:* Maasaimädchen werden schon in sehr jungen Jahren verheiratet, ohne dass sie eine angemessene Bildung und Aufklärung erhalten haben. Bereits 2001 habe ich begonnen, etwas außerhalb von Moshi ein Haus für Maasai-Mädchen zu errichten, das „Tor der Hoffnung“. Dadurch erhalten einige die Möglichkeit, Schulen in der Stadt zu besuchen. Vor einigen Tagen konnte ich das erste Mädchen für solch eine Ausbildung nach Moshi holen.

d) *Maasai-Rituale in christlicher Perspektive:* Maasai-Christen in der Kilimanjaro- und Meru-Region haben damit begonnen, christliche Formen für die Bildung der Altersgruppen für Jungen zu entwickeln. Vor einigen Wochen fand in der Gemeinde Ngabobo mit einigen hundert Jungen zusammen mit ihren Eltern und Beratern eine als historisch zu betrachtende Zeremonie statt.

e) *Bildungsprogramme vor Ort und Sensibilisierung für HIV/AIDS:* Im Juni führte die Klinische Seelsorgeausbildung (CPE) in Zusammenarbeit mit dem Kilimanjaro Christian Medical Centre (KCMC) ein viertägiges Programm zur HIV/AIDS-Aufklärung vor Ort in einem abgelegenen Maasaigebiet durch. Maasai-Krankenschwestern und Maasai-Ärzte sprachen über die Pandemie und wie man einer Ansteckung vorbeugen kann. An den Abenden wurden Videos gezeigt, die demonstrierten, wie HIV/AIDS das Leben der Einzelnen und der Familien zerstört. Ein AIDS-Test wurde angeboten. Es ist vorgesehen, dass dieses Programm fortgesetzt wird und auch eine Weiterbildung für Ausbilder stattfindet.

f) *SAWAKI:* Wir haben eine NGO gefunden, die bereit ist, HIV/AIDS-Aufklärung auch im abgelegenen Maasailand durchzuführen, sowie Aufklärung über Umweltschutz und Kleinprojekte. ☐

Gender-Identität von Frauen in Indonesien. Eine Geschichte von Zerstörungsversuchen

Indonesien mit seinen tausenden von Inseln ist eine pluralistische Gesellschaft mit vielen Ethnien, Kulturen und Sprachen. Wegen seiner Pluralität wird Indonesien auch als multikulturelle Gesellschaft bezeichnet. Das Konzept *Bhineka Tunggal Ika* (Verschiedenartigkeit, aber Einheit), das die grundlegende Staatsphilosophie bildet, ist eine Reaktion auf diese gesellschaftliche Realität.

Dennoch gibt es in Indonesien aufgrund seiner multikulturellen Vielfalt faktisch zahlreiche große Probleme. Zu nennen sind besonders der Umgang mit religiösen Minderheiten, mit ethnischen Minderheiten, mit Behinderten, Homosexuellen und Gruppen mit anderen eigenen Wertorientierungen, die alle die Anerkennung ihrer Identität in der pluralistischen Gesellschaft suchen.

In die Reihe dieser faktisch diskriminierten und um die Anerkennung ihrer besonderen Identität kämpfenden Gruppen gehören auch die Frauen. Sie haben faktisch bis heute keine Möglichkeit, ihre Werte und ihre Autonomie zu definieren bzw. ihr eigenes Leben in der Gesellschaft zu gestalten. Auf diesem Hintergrund stelle ich im Folgenden dar, wie das Ringen um Gender-Identität in der jüngeren indonesischen Geschichte eine Geschichte der Verhinderungs- und Zerstörungsversuche durch Politik, Religion und Kultur war und ist.

Traditionell gab es in Indonesien Traditionen und Systeme, die den Wert von Frauen ausdrückten. Frauen heißen auf Indonesisch *Perempuan*. Das Wort kommt aus der Sanskrit-Sprache, ist abgeleitet von *Empu* (Herrin), und bedeutet „die, die verehrt wird“. *Empu* beinhaltet die Bedeutung, dass die Frau Herrin ihrer selbst ist und dass sie die Macht und Kontrolle über sich selbst hat. Sprachlich zeigt das Wort *perempuan* einen höheren

Stellenwert an als das ebenfalls gebräuchliche Wort *wanita* (Frauen). *Wanita* bedeutet „die geordnet wird“ - und somit als Objekt betrachtet wird.

Frauen sind in der alten, positiven Tradition Indonesiens die schöne Schöpfung Gottes und haben eine einzigartige Wesensart. Dadurch werden sie zu gleichwertigen Partnern der Männer. Eigentlich schließt ja auch das Konzept *Bhineka tunggal Ika*, die indonesische Staatstheorie (Einheit in Verschiedenartigkeit) die Unterschiedlichkeit der Identität von Frauen mit ein.

Die Periode 1965 bis 1998

In patriarchalisch und feudal ausgerichteten Kulturen Indonesiens waren die Frauen unter die Männer gestellt und haben viele Diskriminierungen und Ungerechtigkeiten erfahren. Doch waren nicht alle Frauen in der gleichen Lage und kulturellen Situation. Genderidentität ist kein statisches Attribut einer Person, sondern wird in verschiedenen Kontexten und Zeiten je anders ausgestaltet. In Minahasa mit seiner egalitären Kultur gibt es eine Gleichstellung der Positionen von Mann und Frau, bei der Bevölkerung in *Minang* (Westsumatra), auf den *Key Inseln* (Molluken) und auf *Kodi* (*Sumba Inseln*) sogar eine Höherstellung der Frau über den Mann.

In der Kolonialzeit wurden indonesische Frauen auch als mutige Kämpferinnen bekannt, die am Krieg gegen die Kolonialarmee teilgenommen haben, z.B. Cut Nyak Dien, Cut Mutiah und Martha Kristina Tiahahu. Es gab damals auch zwei radikale Frauengruppen, nämlich *Istri Sedar* und *GERWANI*. Sie unterstützten die indonesische kommunistische Partei (PKI) und hatten Beziehungen zum ersten Präsidenten, Sukarno.

GERWANI wollte Ausbildungschancen für Frauen und trat für die Gleichberechtigung von Frauen und Männern ein. Sie wollte auch bei den

Themen Polygamie und Scheidung keine Kompromisse schließen. Darin unterschied diese Gruppe sich von den anderen Frauenorganisationen. Sie war auch die einzige Frauenorganisation, die den Mut hatte, die Politik der holländischen Kolonialregierung öffentlich und systematisch zu kritisieren und die Aufmerksamkeit auf den Kampf gegen den Kapitalismus zu richten. Darüber hinaus forderte GERWANI, dass die Lage der proletarischen Frauen verbessert werden müsste.¹ In der Zeit der Unabhängigkeit kämpfte diese Gruppe für bessere Verdienstmöglichkeiten für Arbeiterinnen.

GERWANI wurde 1965 aufgelöst, weil sie beschuldigt wurde, am Militärstaatsstreich in jenem Jahr teilgenommen zu haben. Sie wurden dafür zum Sündenbock gemacht. General Suharto, der der zweite Präsident wurde, und die Militärs haben GERWANI damals als Mittel für den Staatsstreich gegen den ersten Präsidenten Sukarno benutzt. Suharto behauptete, dass GERWANI am 30. Sept. 1965 sexuelle Tänze und ein Fest durchgeführt habe, bevor sie die sechs Generäle in Lubang Buaya, Surabaya töteten. Sie wurden sogar beschuldigt, sie hätten den Generälen die Penisse und Gesichter mit Rasierklingen aufgeschnitten.

Dies wurde nach dem Ende der Regierung Suharto 1998 als Lüge enthüllt. Diese Geschichtslüge hat nicht nur die indonesische Frauenbewegung zerstört, sondern auch ein schlechtes Bild über sie verbreitet: Ihre Vertreterinnen wurden als „wilde Sex-Maschinen“ bezeichnet.² Die Regierung nannte GERWANI eine Prostituierten-Organisation. Über das Frauenbild von GERWANI gab es nur negative Darstellungen, es galt als unmoralisch, unzivilisiert und unmenschlich.

In Wahrheit hatte die Regierung Angst vor dieser Organisation, weil sie die Macht der Regie-

rung kritisierte.³ Als Ersatz gründete die Regierung eine neue Organisation für Frauen, die aber überwacht war und immer daraufhin kontrolliert wurde, dass sie den Zielen der Regierung entsprach. Die Struktur dieser Organisation war hierarchisch.

1974 vereinigte die Regierung alle Frauenorganisationen der Beamten unter dem Namen *Dharma Wanita* (Die Pflicht der Frauen) und die des Militärs unter dem Namen *Dharma Pertiwi* (Die Pflicht des Mutterlandes). Diese Organisationen sollten den Frauen helfen, ihre Männer als Staatsangestellte zu unterstützen.⁴ Es ist bemerkenswert, dass es für die Männer von Beamtinnen keine Organisation gab. Außerdem wurde im Jahr 1977 auch die Organisation „*Schulung zum Familienwohlstand*“ (kurz: *PKK*) gegründet, ein Ausbildungsprogramm für Frauen besonders in den Dörfern, die nicht zu *Dharma Wanita* und *Dharma Pertiwi* gehörten. Diese Organisation ist überall vertreten und führt überall die gleichen Programme der Regierung durch. Durch diese drei Organisationen kontrollierte die Regierung die Frauen und verstärkte ihre Unterordnung.

Die Aktivitäten von *PKK* betreffen Familienangelegenheiten, Gesundheit, die Kleidung für die Familie, die Kinderausbildung und die Familienharmonie. Die Ideologie von *PKK* ist die Entwicklung der „*Panca Dharma Wanita*“ (die fünf Pflichten der Frauen), nämlich: die Frau als die treue Begleiterin des Mannes, als die Erziehungsmutter für die Kinder und die Erzieherin für die junge Generation, als Nachfolgerin der Nation, als die Verantwortliche für den Haushalt, als Arbeiterin für zusätzliches Einkommen der Familie und

¹ Vgl. Saskia E. Wieringa, Kuntulanak Wangi. *Organisasi organisasi Perempuan Indonesia Sesudah 1950*, Jakarta: Kalyanamitra, 1999, S. 7-8.

² Saskia Wieringa hat dies in ihrer Dissertation enthüllt: Wieringa, *The Politization of Gender Relations in Indonesia. The Indonesian Women's Movement and Gerwani until the New Order State*, Amsterdam 1995. Die Krise am 30.09.1965 war nicht nur Anlass, die Rolle des Militärs zu stärken. Die damalige ökonomische Krise wurde als moralische Krise (sexuelle Ausschweifungen von GERWANI) gedeutet. Auch der Kommunismus der Indonesischen Kommunistischen Partei wurde nicht als Ideologie betrachtet, sondern als die Quelle moralischer Dekadenz, gegen die man eine totale Säuberungsaktion und einen Retter brauchte. Auch zu Beginn der Reformbewegung in Indonesien 1998 benutzte die Regierung die Sexualität zum Terror gegen Frauen, als viele Frauen chinesischer Herkunft vergewaltigt wurden.

³ Alle Mitglieder und Sympathisanten von GERWANI und der Kommunistischen Partei wurden gefangen genommen, viele Mitglieder von GERWANI im Gefängnis vergewaltigt und mit entstellten Körpern und Genitalien getötet. Von 1965 bis 1998 wurde stets die latente Gefahr durch den Kommunismus propagiert, die Regierung verpflichtete die Bevölkerung, jedes Jahr den Film über die Bewegung des 30. Sept. 1965 anzuschauen. Wenn es eine Organisation gab, die der Strategie der Regierung widersprach, wurde sie als „kommunistisch“ betitelt. So wurde Angst verbreitet, über Politik zu sprechen. Eine Weise, das Verhalten politischer Gefangener zu kontrollieren, bestand darin, dass ein Kennzeichen im Personalausweis eingetragen wurde: ET (Ex-Tapol = ehemaliger politische Gefangener). Ihre Familien durften nicht in der Politik aktiv sein und nicht Beamte werden.

⁴ Sukanti Suryochondro, *Timbulnya dan Perkembangan Gerakan Wanita di Indonesia*, in: *Kajian Wanita Dalam Pembangunan*, hrsg.v. T.O. Ihromi, Jakarta: Yayasan Obor, 1995, S. 63.

als nützliches Gesellschaftsmitglied. All diese Pflichten sollen in einer der Natur der Frau angemessenen Weise getan werden, nämlich freundlich, nicht laut und vor allem nicht selbstüchtig. Eine Frau soll nicht das eigene Interesse dem des Mannes und der Eltern vorziehen, sondern sich als eine gehorsame Frau und Tochter verhalten

PKK wurde nicht nur dazu benutzt, Frauen ihre angemessene Position bewusst zu machen, sondern auch, damit niemand sich dem herrschenden Regime widersetze.⁵ Wer über Frauen-Unterdrückung redete, kritisierte damit zugleich die Politik der Regierung. Das war tabu und konnte dazu führen, als subversiv angeklagt zu werden.

Die Position der Vorstandsmitglieder von „Frauenpflicht“ (Dharma Wanita) musste der beruflichen Position ihrer Männer entsprechen: Wenn der Mann Büroleiter war, musste seine Frau automatisch Leiterin der „Frauenpflicht“ sein.⁶ Ihre Intellektualität und Fähigkeit waren nicht wichtig, alles hing von der Macht der Männer ab. Das Bild der Frauen, das zuvor fortschrittlich und tapfer gewesen war, wurde also zu einem neuen Bild gewandelt: Frauen sind höflich, zart, tragen hohe Haarknoten, haben hohe Statusstellungen, sind aber dumm. Bei ihren periodischen Zusammenkünften „tratschen“ sie normalerweise nur bzw. verteilen Geschenke. Es gibt keinen kämpferischen Einsatz von Frauen für die Armen mehr. Das alles hatte zur Folge, dass die Frauen wieder untergeordnet und mundtot gemacht wurden.

Die Regierung versuchte, die Identität aller Frauen zu standardisieren, auch durch den Rückgriff auf *eine* Kultur. Sie benutzte die javanische Kultur als Mehrheitskultur und dominante Kultur als Standardmodell: Die Frau als gute Mutter, als die etwas zugunsten ihres Bruders aufgebende Schwester, als die untergeordnete Tochter. Als nationale Kleidung für die Frauen wurde damals nur Kebaya (die traditionelle Kleidung von Java) gefördert. Dies zeigte sich beim Kartini Fest:⁷ Alle Frauen wurden aufgefordert, hier Kebaya zu tragen. Alles wurde im Standard des javanischen Kontextes arrangiert und die Frauen als gleichartig betrachtet, obwohl ja klar ist, dass jede Frau ihren eigenen Kontext hat, z.B. als Batak-Frau, Sunda-,

Padang-, Minang-, Bali- und Minahasa-Frau. Sie alle haben eigene Konzepte ihrer Weiblichkeit und können nicht gezwungen werden, gleich zu sein.

Die Identität der Frauen wird offiziell als die Ergänzung der Männer definiert. Nur die Männer dürfen in öffentlichen Bereich auftreten. Die Frauen werden mit „3M“ gleichgesetzt, nämlich *Masak* (kochen), *Macak* (schmücken), *Manak* (gebären), deswegen werden die Frauen auch nur mit den Kenntnissen über „3-ur“ versorgt: *dapur* (Küche), *sumur* (Brunnen) und *kasur* (Matraze), haben also keine Ausbildungschancen.

Die Periode der Reformation nach 1998

In den 1980er und zu Beginn der 1990er Jahre entwickelte sich die indonesische Frauenbewegung, angestoßen durch die Frauenbewegung im Westen. Mit der Reformationsbewegung 1998 begann eine neue Ära in der indonesischen Regierung. Die Reformationsbewegung bot Raum für die kulturellen Identitäten, die im Zeitalter der „*orde baru*“ (politisches System in Indonesien seit 1966) im Namen der nationalen Einheit vernachlässigt wurden – sofern sie sich mit der neuen Regierungsform im Einklang erklärten. Doch führte dies nicht zu Verbesserungen für die Frauen, im Gegenteil. Die Frauen bekamen immer mehr Probleme, weil die patriarchalisch strukturierten Sippen große Bedeutung für die Identitätsbildung haben.

Die Geschlechteridentität von Frauen wird, im Unterschied zu den Identitäten anderer Gruppen in der Gesellschaft, also auch jetzt nicht anerkannt, Frauen werden weiterhin unterdrückt. Indonesien hat in seinem Grundgesetz das Existenzrecht von einigen Religionen und Kulturen festgehalten. Bezogen auf die Frauen garantiert dieses Grundgesetz auch die Würde und die Rechte der Frauen, Frauen haben die gleichen Bürgerrechte wie Männer. In der Praxis ist dies jedoch nicht anerkannt oder wird wenig wahrgenommen.

So schränkt die Regierung z.B. im Gesetzesentwurf gegen Pornografie und Pornodarstellungen (RUU APP) die Rechte der Frauen stark ein und diskriminiert den Körper der Frauen. Es ist unverständlich, dass Männer, die Pornodarstellungen ansehen und benutzen, nicht bestraft werden. Per Gesetz ist Frauen auch verboten, nach 19.00 Uhr ohne männliche Begleitung das Haus zu verlassen (Regionsverordnung der Tagerang-Region über das Verbot der Prostitution). Frauen müssen geschlossene Kleidung tragen, muslimische Frauen ein Kopftuch zu tragen, um sich vor sexuellen

⁵ Saskia Wieringa, op. cit., S. 25.

⁶ Ein Mann bekam Probleme mit seiner Karriere, wenn seine Frau nicht fleißig an den Aktivitäten von PKK und anderen Organisationen der Beamtenfrauen teilnahm.

⁷ Kartini war/ist eine javanische Nationalheldin. Zu bedauern ist, dass es sich bei dem Fest zu ihren Ehren mehr um einen Koch- und Modewettbewerb handelt.

Übergriffen zu schützen. Dieses Gesetz führt dazu, dass Frauen abends nicht an öffentlichen Orten arbeiten können, z.B. als Krankenschwester, in der Diskothek, als Polizistin und im Hotel. Frauen in *Aceb*, die kein Kopftuch tragen, werden ausgepeitscht. Ebenfalls in *Aceb* wurden einer Frau für die Teilnahme an einem Glücksspiel die Haare abgeschnitten, der Veranstalter des Glücksspiels und die anderen Teilnehmer wurden frei gelassen.

In der Prostitutionsfrage konzentriert sich das Gesetz auf Frauen, die sich prostituieren. Männer, die sich prostituieren, Prostituierte aufsuchen oder Frauen verkaufen, werden nicht bestraft. Diese Gesetze stehen im Widerspruch zur UN-Konvention CEDAW (Convention on the Elimination of Discrimination against Women), die von Indonesien 1984 ratifiziert wurde.

Die Frauen werden nicht nur von der Politik benutzt, sondern auch von den Religionen, um für eine Moralität zu kämpfen, wie sie einer patriarchalen Interpretation der Religionstexte entspricht. Der Frauenkörper wird als religiöses Symbol benutzt. Doch die Regierung hat keinerlei Interesse an Fragen der Gesundheit und des Wohlergehens von Frauen, wenn es um Schwangerschaft und Fortpflanzung geht. Sie werden nur als Mittel benutzt, um die Anzahl der Geburten durch das Familienplanungs-Programm zu senken. Sie werden gezwungen Verhütungsmittel zu benutzen, ohne nach ihrem Willen gefragt zu werden, obwohl sie es doch sind, auf deren Körper die Mittel wirken. Die Männer selbst beschäftigen sich nicht oder nur wenig mit diesen Fragen, etwa die Möglichkeit einer Vasektomie. Indonesien ist ein pluralistisches und multikulturelles Land, aber in der Praxis diskriminiert es Frauen. Frauen sind die mundtot gemachte Gruppe.⁸ Gesetze, in denen Frauen der Gegenstand der Gesetzgebung sind, werden „über die Frauen hinweg“ geschrieben. Sie haben politisch keine Stimme und werden per Gesetz auf die Rolle als Opfer festgelegt.

Indonesien hat eine vielfältige Geographie, hat unterschiedliche Kulturen, Rassen und soziale Beziehungen. Das Bemühen, Frauen unterschiedslos als gleich zu definieren, hat die Besonderheit und Unterschiedlichkeit jeder Einzelperson vernachlässigt. Identität kann nicht von außen festgelegt werden und niemand kann gezwungen werden,

eine Identität von woanders her anzunehmen. Darum ist es nötig, die monolithische Festlegung der Frauen-Gender-Identität in der geltenden politischen Ideologie deutlich abzulehnen.

Pluralität ist das soziale Kapital, um dieses Land zu entwickeln, auch wenn niemand bestreiten wird, dass Pluralität Gefahren in sich birgt, wenn eine Gesellschaft nicht weise mit ihr umgeht. So wird Pluralität eigentlich als „der gute Geist“ des Landes verstanden, sofern Indonesien fürsorglich mit seinen Bürgerinnen und Bürgern umgehen will.

In einer multikulturellen Gesellschaft ist es wichtig, den anderen jeweils „die höhere Verehrung“ zu erweisen. Es geht nicht nur um das bloße Zusammenleben an einem Ort. Bei einem Pluralitätskonzept, das die Realität von Eigenständigkeit und Unterschiedlichkeit begrüßt, geht es um mehr. Der Kernpunkt ist, wie der Blickwinkel verändert werden kann, mit dem wir „die anderen“ wahrnehmen. Vom Standpunkt eines solchen Multikulturalismus aus muss die in Indonesien dominante Ideologie des „Schmelztiegels“ abgelehnt werden, die alle Kulturen in einer dominanten Kultur zusammenschmelzen will.⁹ Diese Ideologie bedeutet, dass alle Aspekte der Einzelkulturen, sowohl der ethnischen Gruppen als auch der Sprachen der Minderheitsgruppen, aufgegeben werden müssten und mit der Mehrheitskultur eins werden müssten.

Die Bemühung, Unterschiedlichkeiten zu respektieren, braucht Kommunikationsprozesse und soziale Interaktionen, die die Verbindungsbrücke für vielfältige Identitätsformen würden. Durch solche Prozesse könnte eine gerechte und faire Kommunikation erreicht werden, wo es Offenheit und Verständnis füreinander gäbe. Hier gäbe es dann Chancen, gleichberechtigt am politischen Leben teilzunehmen, und besonders die Minderheitsgruppen könnten eine Behandlung ihrer Probleme erfahren, so auch die Frauen. Das bisherige System, das von der Mehrheitsgesellschaft entwickelt wurde, ist immer nur daran interessiert gewesen, die Unterschiedlichkeit der Identitäten in der Gesellschaft zu verwischen. □

⁸ Gayatri Spivak, *Can the Subaltern Speak?*, in: Cary Nelson and Lawrence Grossberg (Eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Urbana, IL: University of Illinois Press, 1988, S. 82-83, 104.

⁹ Gadis Arivia, *Filsafat Berperspektif Feminis*, Jakarta, Jurnal Perempuan, 2003, S. 132-133.

Als Christ in Indien. Meine Lebensgeschichte

Ich heiße Dinesh Kumar Chand. Ich bin in Kotpad, einer kleinen Stadt im östlichen Teil Indiens, im Staat Orissa, geboren. Es ist ein Gebiet, in dem vielfältige Religionen nebeneinander existieren und in dem ebenso viele Kulturen und Sprachen nebeneinander existieren. Außerdem ist die Gesellschaft hier auch noch in Kasten aufgeteilt. Es gibt vier Haupt-Kasten: Die Priester und Lehrer, die Könige und Krieger, die Händler und Kaufleute und die Bauern. Außerhalb des Kasten-Systems mit seinen tausenden von Unterkasten und Verzweigungen stehen die sog. Dalits, die „Unberührbaren“, und die Adivasi, die „Eingeborenen“. Sie sind diejenigen, die den allerniedrigsten Status haben und auf die man in der Gesellschaft am meisten herabsieht.

Meine Familie stammt aus der Gruppe der Dalits. Vor etwa hundert Jahren hat mein Urgroßvater das Christentum angenommen, wie es durch die Missionare zu uns gebracht worden war. Diese Missionare kamen aus der lutherischen Kirche im nördlichen Teil Deutschlands, und sie erreichten unsere Region im Jahre 1882. Seit der Zeit meines Urgroßvaters betrachtet sich meine Familie als eine christliche Familie. Mein Vater war Lehrer und auch meine Mutter war Lehrerin.

ber die Familie meines Vaters weiß ich nicht viel, weil er aus Arbeitsgrnden aus seinem Heimatort auswanderte in den Ort, in dem meine Mutter beheimatet war. Meine Mutter erzählt, dass mein Vater sie niemals an seinen Heimatort mitgenommen habe. Sie weiß nicht, warum er das nicht tat. Aber zu der Zeit war es so, dass meine Eltern die Hälfte ihres Einkommens dazu verwendeten, die Familie meines Vaters zu unterstützen. Die Brüder meines Vaters waren dazu nicht in der Lage, einige von ihnen waren auch schon gestorben und hatten ihre Kinder als Waisen hinter-

lassen. Wir kennen die Familie meines Vaters nur von den Besuchen, die sie bei uns gemacht haben.

Die Geschichte der Familie meiner Mutter kenne ich – so wie meine Mutter und ihr Vater sie erzählt haben. Darum möchte ich mit diesem Teil meiner Familiengeschichte beginnen, bevor ich meine eigene Geschichte erzähle, weil unsere Familiengeschichten mit unserem Leben ja doch immer eng verbunden sind.

Die Geschichte meiner Eltern

Meine Mutter stammte also aus dem Ort, in dem auch ich geboren wurde. Ihr Großvater war ein Kind, das von den Missionaren aufgenommen und adoptiert worden war. Solche Kinder haben einen besonderen Titel: „Missions-Grahan“, d.h.: ein von den Missionaren adoptiertes Kind. Der Großvater meiner Mutter und meine Großmutter arbeiteten auch für die Missionare. Der Großvater meiner Mutter war Fahrer, meine Großmutter Köchin bei den Missionaren. So ist die Familie meiner Mutter immer eng mit den Missionaren verbunden gewesen. Mein Großvater war Schneider, sein Hobby war die Musik, er hat immer in einer Musikgruppe mitgespielt. Dort hat er die Dalit-Trommel und Trompete gespielt. Sie sind zu Hochzeitsfeiern gegangen oder zu anderen Gelegenheiten, bei denen Musik gebraucht wurde. Dadurch erzielte er auch ein nötiges Nebeneinkommen.

Eines Tages wurden sie erstmalig eingeladen, bei einer Hindu-Hochzeit aufzuspielen. ber diese Einladung war die ganze Musikgruppe sehr froh, war sie doch ein Zeichen dafür, dass sie außerhalb der Grenzen der Missionarsansiedlung gut bekannt geworden waren. Sie zogen also glücklich los und alles, was sie dann spielten, gelang ihnen gut, und sie erhielten hinterher auch den vereinbarten Lohn.

An dem darauf folgenden Sonntag wurden ihre Namen laut in der Kirche verlesen. Sie mussten erklären, warum sie einer hinduistischen Hoch-

zeitszeremonie beigewohnt hatten. Es wurde ihnen als religiöser Ungehorsam ausgelegt. Als Konsequenz wurde eine Disziplinarmaßnahme verhängt. Sie mussten sich unter *Patta Sasti* stellen. *Patta Sasti* ist ein Ort, an dem man sich schämen soll. Die betreffenden Leute mussten in einer Ecke ganz hinten in der Kirche stehen, die von einem Holzgatter umzogen war. Bei jedem Gottesdienst mussten sie als erste die Kirche betreten und durften sie nur als letzte verlassen, so dass alle Gemeindeglieder die Verfehlung dieser Personen sehen konnte – mit dem Ziel, dass sie selbst so etwas nur ja nicht wiederholten und die Kirchendisziplin nicht mehr brechen würden. Unter dieser Strafe standen die Mitglieder der Musikgruppe ein Jahr lang.

Mein Großvater erzählte immer, dass er sich sehr erniedrigt gefühlt hatte, weil es ja ganz und gar nicht sein Ziel gewesen war, zum Hinduismus überzutreten. Er war einfach glücklich gewesen, dass er durch die Musik einen Kontakt nach außen hin bekommen hatte, über die Mauern hinaus, die die ganze Missionsansiedlung umgaben.

Diese Patta-Sasti-Geschichte meines Großvaters ist in meiner Familie sehr bekannt geblieben. Das Geschehen war akzeptiert worden, man hatte ihm die Bedeutung beigelegt, dass es eine notwendige Maßnahme der Missionare gewesen war, um die Disziplin aufrecht zu erhalten, nicht nur zum Besten meines Großvaters, sondern auch für die Gemeinde als Ganze. Zugleich wurde über diese Patta-Sasti-Geschichte aber nie in einem Ton von Ärger oder Gefühlen der Verletzung gesprochen. Es wurde nur als notwendige disziplinarische Aktion dargestellt - was jedoch die wirklichen Gefühle überdeckte. Eines aber war die Konsequenz davon: Mein Großvater konnte niemals mehr von ganzem Herzen frei den Missionaren gegenüberübertreten. Seine Haltung hatte sich seitdem verändert. Er trat seit dieser Begebenheit den Missionaren mit einer Haltung des Respekts gegenüber, also auch immer aus einer Furcht heraus und mit einer gewissen inneren Distanz.

Unglücklicherweise starb meine Großmutter, als meine Mutter erst fünf Jahre alt war. Mein Großvater heiratete wieder, und die Familie akzeptierte seine neue Frau auch als Mutter.

Meine Mutter wuchs also in dieser Umgebung der Missionsansiedelung heran. So wie in der indischen Gesellschaft die Kasten oft in einem bestimmten, umrissenen Gebiet zusammenleben und bleiben, so lebten auch die Christen auf einem Gebiet zusammen, das heißt auf dem Gebiet dieser Missionsansiedlung, die auch von einer richtigen

Mauer umgeben war. Die Missionare selbst lebten auch mitten in dieser Missionsansiedlung in einem großen Missionsbungalow. Man schätzte und betrachtete sie wie gute Könige, die die Macht haben und die beschützen. Und die Menschen, die dort lebten, fühlten sich wie Bürger in diesem wunderbaren Königreich. Diese Zeit erinnert man ganz oft als die glorreiche, die himmlische Zeit. Meine Mutter erhielt ihre Schulausbildung auch in der Missionsschule. Nach ihrem Abschlussexamen wurde ihr angeboten, dass sie als Lehrerin in der Missionsschule arbeiten könnte.

Zur gleichen Zeit arbeitete mein Vater als Lehrer in einer staatlichen Schule, und sie verliebten sich ineinander. Sie machten eine Liebesheirat vor dem Amtsgericht. Liebesheiraten waren aber zu der Zeit noch von den Missionaren verboten. Darum wurde meine Mutter aus ihrer Anstellung als Lehrerin an der Missionsschule herausgeworfen. Mein Vater, der zu dieser Zeit weiter als Lehrer in einer staatlichen Schule arbeitete, machte eine Bewerbung für meine Mutter als Lehrerin an dieser Schule, weil es damals in der von Männern dominierten Hindu-Gesellschaft oder auch bei anderen Religionen so war, dass Frauen eigentlich nicht in einem Beruf arbeiten konnten. Aber auf diese Weise bekam sie die Gelegenheit einer Lehrerinnen-Anstellung in einer staatlichen Schule.

Meine eigene Geschichte

Nun möchte ich zu meiner eigenen Lebensgeschichte übergehen. Zunächst über mich selber: Ich habe einen Bruder und eine Schwester. Ich bin der Mittlere von uns dreien. Weil meine Eltern beide arbeiteten, wurde ich hauptsächlich von meiner Stief-Großmutter aufgezogen, der ich mich bis heute sehr nahe und in Liebe verbunden fühle. Weil mein Vater und meine Mutter in der staatlichen Schule arbeiteten, haben sie auch dafür gesorgt, dass ihre Kinder alle zu der staatlichen Schule gingen und nicht zu der Missionsschule.

An dieser Schule kam ich zum ersten Mal in Kontakt mit anderen Religionen, vor allem mit Hindus. Weil wir im Sinne des Kasten-Systems den alleruntersten Status hatten, wurden wir dort in einer doppelten Weise diskriminiert: Wir waren Ausgestoßene, weil wir Dalits waren, also Unberührbare, und wir waren Ausgestoßene, weil wir Angehörige einer ausländischen Religion waren, Christen. Ich selbst erlebte immer wieder viele schmerzliche Situationen, wenn meine Klassenkameraden zum Beispiel nichts von mir annehmen

wollten oder nichts essen wollten, was durch meine Hand gegangen war, oder wenn sie auch kein Ding anfassen wollten, das ich vorher berührt hatte.

In der weiterführenden Schule

Als ich zur weiterführenden Schule kam, gab es in meiner Klasse mehr als hundert Schüler und wir wurden jeweils in Untergruppen aufgeteilt. Meine Mitschüler begannen nach und nach, mich „DC“ zu nennen, und ich begann auch, darauf zu reagieren. Ich war sogar glücklich darüber. Aber ich wusste überhaupt nicht, welche Bedeutung hinter dieser Abkürzung stand. Die Klassenkameraden zogen mich öfters damit auf, dass sie riefen „Oh, DC kommt!“ Ich dachte, sie benutzten DC als Spitznamen und würden die Anfangsbuchstaben meines Namens (Dinesh Chand) benutzen. Aber das war nicht so. Ich merkte das erst, als mir einer meiner christlichen Freunde die Auflösung sagte: Die wirkliche Bedeutung von DC war „Dhombho Christian“. Das DC drückt eine doppelte Diskriminierung aus: Das C steht für die christliche Religion, das D (Dhombho) für die Gruppe der Unberührbaren, der Ausgestoßenen, zu denen viele Christen eben auch gehören.

Ebenso wie viele andere christliche Schüler hatte ich auch viele andere diskriminierende Situationen durchzustehen, die uns gegenüber von den Mitschülern genauso wie auch von den Lehrern und Professoren kamen. Zum Beispiel war klar, dass dann, wenn wir Examina schrieben und eigentlich gute Ergebnisse erzielt hatten, wir nicht die gleichen Punktzahlen dafür bekamen im Vergleich zu den Punktzahlen, die die Klassenkameraden bekamen, die Hindus waren. Ob das im Sport war, bei Musik oder bei Schreib-Wettbewerben: Fast niemals gewannen wir Preise. Als christliche Schüler wurden wir auch niemals zu den Nachhilfestunden eingeladen, die es die für Hindu-Schüler als Einrichtung der Schule gab und für die sie besonders durch unsere Lehrer eingeladen wurden.

Von Kindheit an wuchsen wir in dem Bewusstsein heran, dass wir zu einer Minorität gehörten. Und wir trugen immer das Gefühl mit uns herum, dass wir zum allerniedrigsten Status gehörten. Von meiner Kindheit an habe ich auch immer diese Situation erlebt, dass dann, wenn meine Mitschüler vom Lehrer oder irgendeinem Schulinspektor gefragt wurden, was sie denn nach erfolgreicher Prüfung weiter machen würden, und sie dann ihre Geschichten erzählten, was sie in Zukunft wohl werden würden - Doktor, Ingenieur, Lehrer usw. -,

dass ich dann immer schweigend daneben stand und für mich nur gedacht habe: Das einzige, was ich will, ist ein guter Mensch zu werden.

Es war für mich äußerst schwer, diese Arten von Unterscheidungen, die die Lehrer zwischen uns machten, auszuhalten. Mir ist es so auch nie in den Sinn gekommen, irgendjemanden von meinen Lehrern zu meinem Ideal zu machen - weder in der Schulzeit noch später im College.

In unserer Gesellschaft überhaupt, aber auch in den Schulen, spielt Gewalt eine große Rolle. Wenn wir etwas falsch machten, wurden wir von unseren Lehrern mit dem Stock bestraft. Das geschah gegenüber allen Schülern so. Aber Fehler, die christliche Schüler begingen, wurden immer als schwerere Fehler angesehen. Wenn wir bei unseren Hausaufgaben Fehler gemacht hatten, wurden wir sofort geschlagen, statt dass die Fehler korrigiert wurden. Das geschah so, dass wir auf die äußere Seite der Hand geschlagen wurden. Deshalb haben wir geweint und geweint und geweint.

Ich bin seit meiner Jugend Vegetarier. Der Grund dafür ist, dass ich Tiere, Fische und Vögel liebe. Es zeigte sich aber auch, dass das für mich ein gewisser Vorteil war. Christen essen normalerweise Fleisch von Rindern oder Kühen, aber Hindus betrachten die Kuh als eine Mutter und als Göttin. Deswegen hassen sie die Christen und Muslime so sehr, weil sie solches Fleisch essen.

Meine Hindu-Mitschüler versuchten immer, mich mit diesen Dingen aufzuziehen. Aber weil ich Vegetarier bin, konnte ich ihnen dann zum Beispiel ganz stolz sagen „Du als Brahmane gibst vor, Vegetarier zu sein, isst aber trotzdem Fleisch. Wie ist denn das möglich?“ Das half mir sehr, Freundschaften mit Hindu-Mitschülern zu schließen. Manchmal bin ich sogar mit zu ihren Häusern gegangen. Ich musste draußen bleiben und auf der Veranda des Hauses bleiben. Es war mir als Dalit ja nicht erlaubt, die Häuser zu betreten. Wenn ich dann die Veranda wieder verlassen hatte, kamen normalerweise die Mütter meiner Freunde mit einem Wassereimer und säuberten den Platz, wo ich gestanden hatte. Manchmal streuten sie auch Kuhmist auf diese Stelle, weil man damit eine solche Stelle reinigen kann. Wenn meine Freunde aber ihren Eltern erzählten, dass ich kein Rind- und Kuhfleisch essen würde und dass ich ein totaler Vegetarier sei, dann wurde mir erlaubt, auch in das Haus zu kommen. Nur die Küche und den Andachtsraum durfte ich nie betreten.

Der Familienname

In der indischen Gesellschaft spielt der Familienname eine große Rolle. Durch ihn kann man leicht herausfinden, zu welcher Kaste jemand gehört. Mein Vater litt unter seinem Familiennamen, der Bagh lautete. Dieser Name zeigt direkt den Status als Dalit. Er bedeutet „Tiger“, darum haben ihn alle seine Kollegen aufgezogen und gerufen „Tiger, Tiger“ - „Bagho, Bagho“. Er wollte nicht an seine Kinder weiter geben, was ihm so schwer auszuhalten gewesen war, darum hat er seinen Nachnamen ändern lassen in unseren jetzigen Familiennamen Chand. Das heißt einfach „Mond“. Weil wir nun diesen Familiennamen haben, können die meisten bei mir nicht sofort erkennen, dass ich ein Christ bin und dass ich der Dalit-Kaste angehöre. So kamen viele auf mich zu, um Freundschaft mit mir zu schließen. Wenn sie dann herausfanden, wie es wirklich ist, waren sie in der Regel geschockt. Oft haben sie dabei aber auch herausgefunden, dass man Freundschaft schließen kann mit jedermann. Mit einigen von ihnen bin ich eng befreundet und wir halten unsere Freundschaften aufrecht. Einige von ihnen sind auch zu Weihnachten zu uns gekommen und haben bei uns gegessen - ohne irgendein Zögern.

Der Tod meines Vaters

Mein Vater starb, als ich erst 12 Jahre alt war. Als ich noch viel jünger war, wurde bei ihm erstmals Diabetes diagnostiziert. Daran litt er über Jahre hin und schließlich starb er, als einer Spätfolge, an Nierenversagen. Diese ganze Zeit war davon geprägt, dass wir alle um die Gesundheit meines Vaters besorgt waren und dass viele Arztbesuche anstanden. Ich blieb auch für längere Zeiten immer im Krankenhaus bei ihm und sorgte für ihn. Meine Mutter musste für die Behandlungskosten meines Vaters einen Kredit aufnehmen, und sie musste von da an alle Finanzsachen selbst erledigen, was sie bis dahin in ihrem ganzen Leben nie gemacht und womit sie sich nie beschäftigt hatte. Als mein Vater starb, war das ein großer Schock für alle Mitglieder unserer Großfamilie. Von da an musste meine Mutter die ganze Last und Verantwortung für unsere Familie alleine tragen, und sie begann schon eine Woche nach dem Tod meines Vaters wieder zu arbeiten. Ich habe großen Respekt für sie und bin ihr aus ganzem Herzen dankbar.

Wann immer ich ein Krankenhaus betrete, wird es mir schwer, den besonderen Geruch auszu-

halten, den es dort gibt, weil es mich immer wieder an die harten und schmerzvollen Zeiten im Zusammenhang mit der Krankheit meines Vaters und seinem Tode erinnert.

In der Kirche

Ich war seit meiner Kindheit in verschiedenen Bereichen der Kirche aktiv. Das religiöse Leben spielte in meiner Familie und der uns umgebenden Gesellschaft eine große Rolle. Die ganze Woche sehnen wir uns eigentlich nach dem Sonntag, erwarten den Gottesdienst und die Sonntagsschule. In meiner Jugend war ich ehrenamtlicher Helfer in der Sonntagsschule und in der Jugendgruppe, die wir hatten, auch im interreligiösen Studenten-Dialog.

In meiner Familie war es so, dass wir immer vor dem Essen jeden Abend eine Andacht hielten. Diese Regelmäßigkeit half mir sehr, meinen Glauben und meine Identität als Christ zu stärken, all den Erniedrigungen z. B. in der Schule zum Trotz.

In der Kirche sah ich aber auch eine andere Art von Erniedrigung und Selbst-Unterwerfung. Meine Kirche, die Jaypur Evangelical Lutheran Church (JELC), ist eine unabhängige Kirche. Die Beziehung zwischen der Nordelbischen Kirche in Deutschland und der JELC in Orissa wurde offiziell immer als eine Partnerschaftsbeziehung bezeichnet. Aber ich bin durch die mich direkt umgebende Gesellschaft immer so erzogen und geprägt worden, dass ich die deutschen Gäste, wenn sie von Zeit zu Zeit kamen, stets als irgendetwas Höheres betrachtet habe. Die Deutschen werden oft mit „Sahib“ angeredet. Das ist der Ausdruck, mit dem man eine weiße Person anredet. Eigentlich bezeichnet das Wort aber den Besitzer, den „Boss“. Die Menschen bei uns sprachen die Weißen oft auch als „Vater“ und „Mutter“ an, was sowohl eine sehr enge Beziehung miteinander als auch Respekt und Verehrung ausdrückt.

Die Missionare haben die Menschen in Indien religiös eingewiesen und sie angeleitet. Sie haben ihnen auch ökonomisch geholfen und haben versucht, so viel wie möglich von ihren Bedürfnissen zu erfüllen oder ihre Not zu beseitigen. Die Deutschen, wenn sie zu Besuch kommen, sind die, die in der Rolle der Eltern sind, also um zu helfen und zu sorgen; das war die Meinung, die jeder bei uns hatte. Von Kindheit an habe ich auch immer wieder die Abkündigungen bei uns in der Kirche gehört. Da wurde uns erzählt, wie viel finanzielle Hilfe wieder zur Verfügung gestellt worden war und welches Projekt hier und dort genehmigt

worden war. Der Respekt und die Verehrung für die früheren deutschen Missionare drücken sich im ganzen Leben der Kirche aus.

Es gibt eine Reihe von Regeln und Vorschriften, die schon vor vielen Jahrzehnten von den Missionaren eingeführt worden sind und bis heute Gültigkeit haben. Diese Regeln befolgte man, ohne dass man sie in Frage stellte; und wenn irgendwelche Zweifel daran aufkamen, gab es dazu die Ansicht: „Die Missionare haben das so eingeführt, deswegen kann es auch nicht abgeändert werden!“ So gibt man z.B. deutschen und europäischen Kirchenliedern in indischer Übersetzung den Vorzug vor indischen Kompositionen. Oft werden indische Kompositionen in den Hauptgottesdiensten gar nicht zugelassen, weil man sie als „weniger heilig“ empfindet. Dies hat auch seinen Grund darin, dass die Missionare früher verboten hatten, traditionelle indische Lieder zu singen, dass sie alles verboten hatten, was mit indischer Kultur und Religion in Zusammenhang stand.

Als indischer Christ ringe ich heutzutage immer noch um meine *Identität*. Bin ich ein indischer Christ mit meiner eigenen Kultur, meinen Talenten und Fähigkeiten, oder bin ich ein indischer Christ, der den eigenen Hintergrund und die eigene Herkunft verneint und seine Religion in einer europäischen Form lebt und abhängig ist?

In meiner Jugend habe ich mir selber beigebracht, einigermaßen gut Gitarre zu spielen. Auch war ich überhaupt immer sehr an Musik interessiert. Mit meinen Freunden zusammen haben wir komponiert und indische Lieder gesungen. Manchmal haben wir solch ein Lied dann sogar in der Kirche gesungen, doch es wurde von den Gemeindegliedern nicht begrüßt, wenn wir nicht die Choräle aus dem Chorallbuch, sondern unsere indischen Lieder spielen wollten. Zu der Zeit war ich Mitglied in der christlichen Studentenbewegung Indiens. Dort haben wir solche Dinge sehr oft besprochen.

Nachdem ich 1995 mein Bachelor-Examen in den Geisteswissenschaften bestanden hatte, habe ich als Lehrer in sog. „Brückenkursen“ gearbeitet. Ich unterrichtete Schulabbrecher, d.h. Erwachsene, die die Schule nach der dritten oder vierten Hauptschulklasse abgebrochen hatten, und musste durch den Unterricht „Brücken“ zwischen ihnen und dem Schulsystem herstellen. Zur gleichen Zeit war ich auch weiter aktiv in der Kirche, z.B. in der Sonntagsschule, wo ich schon immer als ehrenamtlicher Mitarbeiter Kinder unterrichtet hatte. Ich empfand eine innere Berufung und dachte dann,

dass ich vielleicht noch mehr für die Kirche tun sollte. So beschloss ich schließlich, Theologie zu studieren. Ich legte mein Eingangsexamen ab und wurde zum Studium an der Christlich-Theologischen Hochschule in Orissa angenommen, in Gopalpur-am-Meer, direkt am Golf von Bengalen.

Wie ich meine Frau und eine neue Art von Beziehung kennen gelernt habe

Als ich dabei war, mein Theologiestudium abzuschließen, gab es eine junge Frau aus Deutschland, die an einem Austauschprogramm teilnahm und die bei uns am College für drei Monate mitstudierte. Zu der Zeit hätte ich mir noch überhaupt nie vorstellen können, dass sie eines Tages meine Frau werden würde. Sie erzählte, dass sie zu Studienzwecken da sei, und so lebte sie unter uns als Studentin. Als Studenten zusammenzuleben macht vieles einfacher - auch, dass man sich auf Augenhöhe begegnet. Und so waren wir beide wissbegierig, die Kultur des jeweils anderen kennen zu lernen, die religiöse Praxis, die Musik. Diese gegenseitige Neugier half dabei, dass wir nicht in den Schemata von Vorurteilen, fixierten Rollen und grundsätzlichen Denkmustern voneinander dachten, sondern wir trafen uns und redeten und diskutierten und hatten große Achtung vor der Kultur und dem Denken des anderen. Es entwickelte sich eine neue Dimension von Beziehung, die man normalerweise Freundschaft nennt. Es war dies das erste Mal in meinem Leben, dass ich eine Person aus Deutschland „auf Augenhöhe“ traf. Ich verstand, dass wir beide Träume und Hoffnungen, Visionen, Ängste und Gefühle hatten, obwohl wir aus so verschiedenen kulturellen Traditionen und Hintergründen kamen.

Diese Begegnung war etwas total anderes als alles, was ich bisher von anderen deutschen Gästen erfahren hatte, die offiziell kamen und mit offiziellen Zeremonien begrüßt wurden - die als Lehrer betrachtet wurden oder als Geldgeber. Die Begegnungen mit dieser jungen Frau erzeugten das Gefühl, dass es eigentlich keine von Menschen gemachten Grenzlinien gibt oder Gefühle von oben und unten, von Überlegenheit und Unterlegenheit.

Als sie ein Jahr später noch einmal nach Indien kam, beschlossen wir zu heiraten. Aus dieser Entscheidung, die wir für unser persönliches Leben trafen, entsprangen Probleme, die weit über unsere Vorstellungskraft hinausgingen. Es hatte niemals eine Ehebeziehung gegeben, seit es überhaupt Be-

ziehungen zwischen meiner Region Indiens und den deutschen Missionaren, die hierher gekommen waren, gegeben hatte. Also musste ich mir sehr viele Anschuldigungen anhören, die aus meiner Umgebung kamen, dass das doch alles etwas total Unmögliches wäre, sich mit jemandem aus einer Kirche zu verheiraten, die uns die Mission gebracht hatte. Wir haben in Indien sogar ein Sprichwort für solch eine Situation: Namakharami – d.h.: man vergisst die Freundlichkeit und Großzügigkeit, die jemand ausgestrahlt hat, indem man ihn betrügt, z.B. dadurch, dass man die Tochter des Besitzers als Frau nimmt. Ich wurde außerdem auch noch gewarnt, dass ich, wenn ich heiraten würde, damit der Beziehung der beiden Kirchen schaden würde, dass diese Beziehung sogar zerbrechen würde.

Meine Frau musste sich auch einige eher allgemeine Bedenken und Zweifel und Ängste anhören: Dass man sie vielleicht immer als reiche Person betrachten würde und dann von ihr immer verlangt werden würde, Geld zu besorgen; dass ein Inder sie eigentlich nur um des Geldes willen heiraten würde und dass sie ignorant wäre im Blick auf das, was sie alles in Indien erwarten würde.

Trotz all dieser Kommentare konnten wir die Zweifel sachlich nicht anerkennen. Meine Frau und ich haben uns nie in diesen Rollen gesehen: oben und unten, schwarz und weiß, arm und reich, Geber und Empfänger. Wir haben es so gesehen, dass wir eine Menge Dinge gemeinsam hatten, obwohl wir von verschiedenen Kulturen und Hintergründen herkamen, und dass wir es uns stark wünschten, unser Leben gemeinsam zu verbringen.

Das war das erste Mal in meinem Leben, dass ich nicht daran gedacht habe, welche Rolle ich eigentlich in meinem Leben in Beziehung zu einer deutschen Person spielen und besetzen müsste, wie ich es durch meine ganze umgebende Gesellschaft beigebracht bekommen hatte. Es war einfach so, dass wir nun eine neue Art von Beziehung lebten.

Konfliktbearbeitung durch Erzählen

Nach meiner Heirat lebten wir für anderthalb Jahre im Bergland in Indien in der Gemeinde, in der ich als Pfarrer arbeitete. Weil es in dieser Gegend bei der Bevölkerung einen großen Bewusstseinsmangel für Gesundheitsfragen gab, auch überhaupt keine Gesundheitserziehung, beschloss meine Frau, eine Ausbildung als Krankenschwester zu machen. So beschlossen wir, für die 3 Jahre ihrer Ausbildung nach Deutschland zu gehen.

Ich suchte zu der Zeit auch nach einem Weg, wie ich meine akademischen Studien fortzusetzen könnte und wie mir das in meiner Situation hilfreich sein konnte. Dann hörte ich eher zufällig vom Dialog-Training von Professor Dan Bar-On und der Methodik des „lebensgeschichtlichen Erzählens in Konflikten“. Ich hatte den Eindruck, dass dieses Training genau das anbietet, wonach ich gesucht hatte, und dass es sich komplett mit meinem Kontext deckt, weil es das Grundbedürfnis beachtet, dass man aus seinen Missverständnissen und Vorurteilen und den fixierten Rollen in Partnerschaftsbeziehungen herauskommt, konkret hier also bei der Partnerschaftsbeziehung meiner Kirche und der Kirche in Deutschland.

Ich war fasziniert darüber, welches Gewicht dieses Training dem Zuhören einräumt für zwei Partner, die auf irgendeine Weise in Konflikt miteinander sind. Es hatte bis dahin in der Partnerschaftsbeziehung dieser beiden Kirchen niemals ein Forum dafür gegeben, dass man in einer tiefen Weise aufeinander hörte und dass man so die anfänglichen Ursachen für unzählige Missverständnisse herausfinden könnte.

Meine Frau und ich hatten schon endlose Diskussionen gehabt, wie all die Missverständnisse und Probleme in der Kommunikation und in der Beziehung zwischen den beiden Kirchen hatten möglich sein können. Wir empfanden es als sehr einfach, in einer Beziehung auf Augenhöhe zu leben. Aber wenn man in einer Beziehung über Jahrzehnte und über viele Generationen hin lebt, wo das nicht so war und ist, dann bringt das viele Probleme mit sich, vor allem auch dann, wenn es auf den jeweiligen Seiten sehr unterschiedliche Erwartungen und Erwartungshaltungen gibt.

Es war immer mein Traum, dass es Veränderungen in meiner Kirche geben würde und dass es Veränderungen in der Beziehung mit der Partnerkirche geben würde und dass so etwas eines Tages möglich sein würde. Ich wünschte dies alles besonders, weil ich seit unserer Eheschließung nun doch in engem, direktem Kontakt mit beiden Seiten gestanden hatte. Aber damals hatte ich immer nur das Gefühl, dass das ein Traum wäre und dass es immer wohl nur ein Traum bleiben würde. Durch meinen Projektpartner hatte ich dann die große Chance bekommen, in diese „Reise zur Partnerschaft hin“ mit hinein genommen zu werden. Es ist nun ein großes Privileg für mich, mit ihm in dem ganzen Projekt zu arbeiten und zu diskutieren, bei dem wir uns auf einen neuen Horizont hin bewegen. ▣

Brasilianische Reflexionen zu einer neuen christlichen Identität

Das Verhältnis des Christentums zur jeweiligen Kultur, insbesondere seine politische Vermittlung, sind schon lange ein Thema christlicher Reflektion gewesen, und die unterschiedlichen Interpretationen dieser Beziehung haben zu Auseinandersetzungen, ja sogar zu Spaltungen in kirchlichen Gremien und christlichen Gemeinden geführt. Aber wenn wir uns diesem Thema in historischer Perspektive nähern, müssen wir fragen: Bieten die traditionellen Antworten wirklich ein Modell für die Kirche, um sich zu den heutigen kulturellen Neuformierungen in Beziehung zu setzen? Oder gibt es soziale, religiöse und kulturelle Veränderungen, aufgrund derer sich neue Fragestellungen und Herausforderungen für heutiges pastorales Handeln und für die Seelsorge ergeben?

Merkmale einer neuen Religiosität

Verschiedene Untersuchungen haben gezeigt, dass die heutige kulturelle Atmosphäre auch das religiöse Leben und Denken neu formt. Die Untersuchung von Richard Cimino und Don Lattin beschreibt einige Kennzeichen dieses Trends:¹

- Religiöse Praktiken werden vom *Konsumdenken* überformt: Das Motto lautet „geben und bekommen“. Die Religion wird in gesellschaftliche Nischen platziert, eine enorme Menge von „religiösen Produkten“ wird in den Kirchen, in Fernsehprogrammen, im Internet und in anderen Kommunikationsmitteln angeboten.

- *Persönliche spirituelle Erfahrung* tritt an die Stelle religiöser Doktrinen (Lehren). Könnte das ein Zeichen dafür sein, dass dem Individuum mehr

„Wert“ zukommt? Mystische Erfahrungen werden überbewertet. Sie werden zum einzigen Kriterium, an dem die Definition und die Bedeutung von Spiritualität gemessen wird. Gefühle, Intuitionen und diffuse und mystische Glaubensanschauungen liefern die Grundlage für spirituelles Wohlergehen (spiritual wellbeing).

- Unabhängige Groß-Gemeinden (sog. „Mega-Kirchen“) wie auch kleine Splittergruppen bieten eine *neue Heimat* für die spirituell Suchenden. Die „Mega-Kirchen“ stellen die Bedürfnisse potentieller ‚Kunden‘ über die der institutionalisierten Kirche. Die Kleingruppen bieten einen intimen Klima an, das vertrauensvolle Beziehungen und die Möglichkeit, sich selbst zu öffnen, fördert.

- Eine *säkulare Spiritualität* prägt die Art und Weise, wie Menschen ihre Arbeit und ihre Freizeit gestalten und ihre Sexualität leben. Die „Suche nach ‚Seele‘“ ist nicht länger mehr auf die religiösen Räume beschränkt: „Eine ‚säkulare Spiritualität‘ ist in der Politik anzutreffen, wo dem Aufbau eines Gemeinschaftsgefühls und dem Gefühl sozialer Gerechtigkeit spirituelle Bedeutung beigelegt wird; sie ist in der natürlichen Umwelt zu entdecken, wo die Natur an sich und aus sich selbst heraus als ‚heilig‘ aufgefasst wird; sie wird der Sexualität beigelegt, wenn erotische Energie als eine Kraft erscheint, die Menschen untereinander und mit dem Kosmos verbindet; sie ist im Sport präsent, wo das Training zur Selbstverwirklichung wird; sie ist wirksam in der Kunst, wo Kreativität als ein spiritueller Wert angesehen wird.“

- Wissenschaft, Medizin und Medien erkennen *Religion als einen einflussreichen Faktor im Leben* von Menschen an. Nach einer langen Zeit gegenseitiger Feindschaft haben die Naturwissenschaften und die Religion einen Friedenspfad gefunden. Die Verbindung zwischen Religion und

Dr. Ronaldo Sathler-Rosa, Professor an der Kirchlichen Hochschule und der Graduate School of Religion der Methodistischen Universität in São Paulo, Brasilien.

1 Richard Cimino / Don Lattin, Shopping for faith, San Francisco: Jossey-Bass, 1998.

Gesundheit wird anerkannt, Menschen glauben aufgrund ihrer Erfahrungen nicht mehr, dass allein „Antidepressiva und Drogen die ‚dunkle Nacht der Seele‘ vertreiben können“.

- Religion spielt eine *größere Rolle für das öffentlichen Leben*. Die verschieden Bürgerbewegungen haben viele Christen (und Menschen anderer Religion) angezogen. Nicht nur die akademische Theologie hat also die politische Dimension des christlichen Glaubens entdeckt. Auch viele Menschen in den Gemeinden sind sich der Bedeutung des christlichen Glaubens für die „zeitlichen Dinge“ bewusst geworden.

In einer anderen Studie hat Silas Guerriero z.T. ganz ähnliche Tendenzen ausgemacht:²

- Mitgliedschaft in einer Religion wird mehr und mehr zu einer *Sache der persönlichen Wahl*, statt dass sie wie früher durch Familienbande oder Entscheidung der Eltern ererbt wird.

- Eine gewisse „*diffuse Religiosität*“ führt zu einer Entschärfung der ehemals rigiden Grenzlinien zwischen den Religionen.

- Es entsteht eine neuartige *Autonomie des Individuums* gegenüber religiösen Doktrinen, moralischen Standards und Gesetzen.

- Den traditionellen Lehren der Kirche wird unterstellt, dass sie nicht die ganze religiöse Wahrheit aussprechen, viele Menschen glauben sogar, dass Kirchenführer Wahrheit verheimlichen; es herrscht das Gefühl vor, dass man *sich selbst religiöses Wissen aneignen* kann – ganz unabhängig von dem, was Kirchenführer sagen.

- Wahrheit wird nicht mehr als absolut angesehen, es gibt *nicht nur „die eine“ Wahrheit*; den Institutionen fehlt die Autorität, „die Wahrheit“ festlegen zu können.

Dieser Befund hat nun gewiss eine große Bedeutung für die Arbeit der Seelsorge. Ein phänomenologischer Ansatz der Seelsorge macht es nämlich erforderlich, dass man die Art und Weise, wie Menschen sich selbst sehen, die Welt, die Mitmenschen und auch den eigenen religiösen Glauben, sehr aufmerksam wahrnimmt und beachtet. Von Seiten der Gemeindeglieder entstehen ganz neue Erwartungen und Anforderungen, denen diejenigen, die Seelsorge anbieten, gerecht werden müssen, und die über die traditionellen

Erwartungen, die Menschen an Pastorinnen und Pastoren stellen (predigen, Kranke und Einsame besuchen, die Sakramente bringen, beraten und Unterricht geben) weit hinausgehen.

Neue Herausforderungen für christliche Seelsorge

Von den traditionellen Wurzeln der Seelsorge lernen wir, dass die Seelsorge-Gebenden eine Verpflichtung haben, für Individuen Sorge zu tragen, für Familien, für die Glaubensgemeinschaften jeweils, aber auch für die Gesellschaft im allgemeinen, für die natürliche Umwelt, und dass sie sich für faire und ausgewogene soziale Interaktionen einsetzen sollen. Seelsorge schließt aber auch ein Verständnis dafür ein, dass Menschen – neben den Bedürfnissen, die sich aus einem bestimmten Kontext ergeben, auch bestimmte stets gleich bleibende Erwartungen und Bedürfnisse haben: Dass man sich um sie sorgt, dass sie respektiert werden, dass sie halbwegs ordentliche Jobs haben, dass sie sich am Leben freuen können, dass sie einen Sinn in ihrem Leben finden etc. Insofern bringt Seelsorge die Vergangenheit, die Gegenwart und auch die Zukunft zusammen, da Zukunft sich ja nur aus der Gegenwart ergibt.

Ich möchte nun, aus meiner eigenen „sozialen Verortung“ heraus, eine Liste von Punkten vorlegen, die m.E. heute auf die „Tagesordnung der Seelsorgearbeit“ gehören. Und meine Hoffnung ist, dass sie für uns, die wir uns auf die Arbeit der Seelsorge eingelassen haben, hilfreich sind bei unserer Bemühung, beidem treu zu bleiben: Den Grundlagen allen pastoralen Handelns – und den Bedingungen des Denkens und der Weltsicht unserer heutigen Schwestern und Brüder.

Nach meinem Verständnis müsste man bei heutigen Aktivitäten in der Seelsorge die folgenden Punkte bedenken:

1. Individuen, Familien und viele Gruppen scheinen heute in einer „Gesellschaft ohne Eltern“ zu leben. Dieser Ausdruck lässt „wurzellos“ assoziieren, und tatsächlich gibt es viele Anzeichen für die Zerstörung zwischenmenschlicher Bande. Ich denke an das weit verbreitete Misstrauen gegenüber Politikern, die Zunahme von Korruption; an die tiefe Verzweiflung von Migranten; an die Unfähigkeit der Eltern, mit dem Verhalten ihrer Heranwachsenden umgehen zu können; an die Kriege und den Einfluss der vielen Bilder von Gewalt im Fernsehen; an den Mangel an Selbstver-

² Silas Guerriero, Intolerância e relativismo, in: Estudos de Religião, XIX: 29, São Bernardo do Campo: UME SP, Dezember 2005.

trauen, mit den gewöhnlichen Gefährdungen der menschlichen Existenz umgehen zu können. All diese menschlichen Bedingungen und viele andere noch belegen, dass die traditionelle Seelsorgearbeit für Einzelpersonen und für die sozialen Milieus, in denen sie leben, gerade heute sehr notwendig ist.

2. Existenzielle Fragestellungen werden als bedeutsamer angesehen als dogmatische Lehren. Das heißt nicht, Menschen bräuchten heute keine Prinzipien, die ihre Entscheidungen leiten könnten oder die ihnen Lebensorientierung bieten. Aber das Alltagsleben und die ganz normalen Alltagsfragen nehmen für die Menschen eine herausragende Stellung ein. Uns ist heute auch, stärker als bisher, bewusst, dass die überkommenen Lehren aus bestimmten Kontexten und verschiedenartigen persönlichen Lebenssituationen heraus entstanden sind.

3. Die sog. „neue moralische Freiheit“ der Einzelnen muss auf ihre angebliche Rationalität hin genau untersucht werden. Die „neue Moral“ könnte vielleicht eine Reaktion sein gegenüber „Doppelmoral“ und „falscher Moral“. Die weit verbreitete Enttäuschung, hervorgerufen durch den großen Abstand zwischen der „offiziellen Moral“ und dem „alltäglichen Leben“, ist einer der Gründe, warum Menschen eine andere Grundlage für Moralität suchen. Darüber hinaus stellen Menschen zunehmend die Grundlagen von Moral, wie sie von Institutionen festgelegt worden sind, in Frage.

4. Dass immer mehr Kirchenmitglieder zu kleinen Sondergemeinschaften überwechseln, signalisiert eine Sehnsucht nach menschlichen Bindungen, die persönliche Solidarität und verlässliche personale Beziehungen gewährleisten. In der Tat waren ja kleine Gemeinschaften und Gruppen immer ein Teil der Geschichte der Christenheit. Solche Gemeinschaften bieten Intimität an und eine vertrauensvolle Atmosphäre, wie sie die großen Kirchen nicht leisten können.

5. Der neue Trend eines Dialogs und einer Integration zwischen den Wissenschaften und dem religiösen Glauben wird wachsen und wird die Bereiche, in denen solch eine Zusammenarbeit stattfindet, erweitern. Die Beiträge, die die Psychologie, die Soziologie und die Anthropologie für das ganze Tätigkeitsfeld der Seelsorge und Beratung beigesteuert haben, sind wohl bekannt. Die Wissenschaften helfen den Gläubigen, ein gut begründetes Verständnis für die Unterschiede zwischen dem, was wir glauben, und dem, was wir wissen, zu entwickeln.

6. Seelsorge für die öffentlichen Bereiche des Lebens-Netzes, das heißt auf den Ebenen von Politik, Umwelt, Ökonomie, Finanzen und anderen Ebenen, gehört zur Seelsorge an Individuen mit dazu. Individuen können nicht heil werden, wenn die Gesellschaft krank ist. Für den öffentlichen Bereich Sorge zu tragen heißt: für die Ganzheitlichkeit des Lebens einzutreten. Seelsorge, wo sie engagiert für diese Ganzheitlichkeit des Lebens kämpft, entwickelt Methoden und Handlungsformen, um solche Gesetzgebungen und staatliche Politik zu unterstützen, die auf die Förderung eines „Lebens in Fülle“ hinarbeiten. Dieser Typ von Seelsorge ist nicht mit dem Staat verbandelt, er benutzt vielmehr seine geistliche Orientierung, um der ungerechten Ausübung von Macht entgegenzutreten.

Aufs Ganze gesehen hat uns die Geschichte der Christenheit gezeigt, dass es unvermeidliche Spannungen zwischen christlichen Glauben und Kultur gibt. Diese Spannungen entspringen aus der beschriebenen Trennlinie zwischen den Hoffnungen, wie sie durch die Botschaft der Schrift genährt werden, und dem aktuellen Leben heutiger Gesellschaften. Aber gleichzeitig müssen alle praktizierenden Christen aufmerksam sein für das, was sie von den jeweiligen Kulturen lernen können. Kulturen sind menschliche Konstrukte. Sie geben menschliche Bestrebungen wieder und zeigen das Bemühen, dem menschlichen Leben Sinn abzugewinnen. Darum ist es ein fortdauerndes Abenteuer und unsere Aufgabe, dass wir die Zeichen unserer Zeit lesen! ▣

Teil 3: Wege zur Heilung von Identität

David Stevens

Die Corrymeela-Gemeinschaft in Nordirland

Das Jahr 2005 brachte die 60. Wiederkehr des Jahrestages der Bombardierung von Dresden – einer schrecklichen Geschichte von Tod und Zerstörung. Das Jahr 2005 war aber auch die Wiederkehr eines anderen Jahrestages, des 40. Jahrestages der Gründung von Corrymeela. Was ist die Verbindung zwischen diesen beiden Daten? Ray Davey, der Gründer von Corrymeela, war Kriegsgefangener und befand sich zur Zeit des Bombenangriffs gerade außerhalb von Dresden. In seinem Tagebuch hat er seine Erlebnisse festgehalten, als er nach dem Angriff das erste Mal in die Innenstadt zurückkehren konnte:

Heute war ich in Dresden und sah alles mit eigenen Augen. Alle Gebäude, die ich so gut kennen gelernt habe, sind jetzt im besten Fall Ruinen und meist nur noch Schutt. Ich fühlte mich seltsam unwohl, als ich durch das Leid dieser einst wunderschönen Stadt wanderte. In einigen der Straßen war es so, als ob ich auf einem Damm für Riesen herumwanderte. Plätze, einst Knotenpunkte menschlichen Lebens und menschlicher Aktivität, liegen jetzt verlassen und nur vereinzelt kommt jemand vorbei. Ich denke, hier im Zentrum gibt es auf einer Fläche von 10 Quadrat-Meilen kein einziges bewohnbares Gebäude mehr. Ich kletterte hinüber zu dem, was von der Frauenkirche übrig geblieben war, vor einen Monat wohl noch die schönste unter den Kirchen der Stadt. Jetzt ist da nur noch eine Masse von hässlichem Bauschutt, und die Statue von Martin Luther liegt ohne Beine, mit dem Gesicht nach unten, auf der Straße, 10 bis 15 Meter weggefeigt von ihrem Podest.

Aus dieser Erfahrung heraus, diesem Blick in die Abgründe dessen, was menschliche Wesen einan-

der antun können, ist Ray Daveys Vision von Versöhnung, und ihr hat er von da ab sein ganzes Leben gewidmet. Er gründete eine christliche Gemeinschaft und einen Ort, um sich zu treffen und sich zu begegnen, gedacht nicht ausschließlich für Menschen aus Nordirland, sondern aus allen Teilen der Welt.

Diese Vision wurde im Schmelztiegel Nordirlands seit 1969 auf die Probe gestellt und konkretisiert in der Arbeit von Corrymeela, hin und her zwischen Protestanten und Katholiken, Unionisten und Nationalisten. Aber im Grunde ist es eine Vision mit universaler Bedeutung - und es ist eine Vision, die ganz im Herzen des christlichen Glaubens verankert ist. Sie spricht von wiederhergestellter Menschlichkeit, sie spricht von erneuerten und versöhnten Beziehungen und Identitäten und wieder aufgebauten Gemeinschaften, sie spricht von leidender Verletzlichkeit und von Liebe, die sich selbst entleert, um damit Platz zu machen für andere. All das geschieht im Kontext einer fragmentierten Welt, unserer Welt, in der Hass, Feindschaft, Gewalt und sich bekämpfende Gegensätze normal sind.

Versöhnung blickt der Realität von Schmerz und Tod und Zerstörung ins Gesicht und macht gleichzeitig neues Leben sichtbar. Sie reißt die Mauern von erzverfeindeten Trennungen ein und bietet eine neue Welt an. Das ist es ja, worum es im Kern und im Grunde auch zu Ostern geht.

Der Kreuzungspunkt

Christus befindet sich am Kreuzungspunkt zwischen der Menschheit und Gott. Und an diesem Kreuzungspunkt gibt es die äußerste Handlung der Liebe, die Selbsthingabe. Ich möchte die Idee der Versöhnungsarbeit etwas weiter im Blick auf diesen Kreuzungspunkt erkunden und zunächst kurz

David Stevens, Leiter der Corrymeela Community, vormals Generalsekretär des Irish Council of Churches und Mitglied im Northern Ireland Community Relations Council.

die Geschichte einer anderen Versöhnungsgemeinschaft in Nordirland schildern, die „Eckstein-Gemeinschaft“ (Cornerstone Community):

Als vor 20 Jahren die „Eckstein-Gemeinschaft“ entstand, wurde der Ort, wo sie sich ansiedeln sollte, sehr bewusst gewählt. Das Haus liegt am Kreuzungspunkt von zwei Bevölkerungsgruppen von West Belfast. Damals standen diese beiden Bevölkerungsgruppen im Krieg miteinander. Überall wucherte die Gewalt. Die Menschen lebten mit Trauer und Schmerz, Angst und Misstrauen. Es wurde eine Mauer gebaut, um uns auf Abstand zu halten. Die Ecksteingemeinschaft hoffte, sie könnte zeigen, dass es noch einen anderen Weg zu leben gäbe. Denn ein Kreuzungspunkt ist ja auch ein Punkt der Begegnung. Und die Funktion eines Ecksteins ist, dass er die zwei Teile, die sich kreuzen, zu einer Einheit verbindet (vgl. Eph 2,20ff).

Nun sind wir 20 Jahre weiter und wir sind noch immer an diesem Kreuzungspunkt. Die gebaute Trennungsmauer ist jetzt noch höher. Dennoch haben viele Begegnungen an diesem Treffpunkt stattgefunden. Wir können jetzt die Tatsache feiern, dass das Haus der Gemeinschaft ein Ort geworden ist, wo viele Menschen willkommen sind und wo sich Menschen getroffen haben über viele Trennungslinien hinweg. Wir können jetzt die Tatsache feiern, wie unsere eigenen jeweiligen Leben bereichert wurden durch die Begegnungen mit Besuchern aus der ganzen Welt, jeder von ihnen eine Gabe. Wir können jetzt die Großzügigkeit der vielen Freiwilligen feiern, die über die Jahre zu uns gekommen sind, die ihre Gaben eingebracht haben: Energie, Enthusiasmus, Fürsorge, praktischen Glauben. Wir können jetzt die Tatsache feiern, dass sich Ex-Häftlinge der Irisch Republikanischen Armee getroffen haben mit Menschen aus der Anglikanischen Kirche, und dass sie ganz komplizierte Fragen miteinander durchdiskutiert haben. Wir können jetzt die Tatsache feiern, dass Menschen mit sehr unterschiedlichen politischen Überzeugungen das Haus genutzt haben als einen Platz, um neue politische Möglichkeiten zu skizzieren und zu entwerfen als Teil des Friedensprozesses. Aber über alle dem feiern wir unseren Glauben daran, dass Jesus Christus selbst der Eckstein ist.

Der Kreuzungspunkt der „Eckstein-Gemeinschaft“ lag und liegt also an einem realen Kreuzungspunkt zwischen den zwei verfeindeten Bevölkerungsgruppen in West Belfast. Der Kreuzungspunkt von Corrymeela war die Notwendigkeit für einen Wandel in Nordirland in den sechziger Jah-

ren, vor dem Hintergrund der Erfahrungen von Ray Davey im Zweiten Weltkrieg. Ein Kreuzungspunkt könnte irgendwo liegen, wo es eben Spannungspunkte gibt. Wo sind die Bereiche, die wehtun? Wo sind die Dinge, die beschwiegen werden? Vielleicht geht es um Homosexuelle, um geschlagene Frauen, um Rassenbeziehungen oder irgendetwas anderes. Jeder mag den eigenen Kreuzungspunkt finden!

Wenn man sich aber auf den Weg macht, den eigenen Kreuzungspunkt zu finden, dann gehört dazu eine große Aufmerksamkeit für das, was gerade geschieht. Das ist nicht eine Frage von Schläue. Vielleicht ist es eher so etwas wie die Fähigkeit, aus den Augenwinkeln zu sehen, eine Art von Klarsichtigkeit, mit der man die Schatten sieht, die die Opfer werfen. Es ist eine Form der Kreativität. Diese Art von Weisheit benötigen wir ganz unbedingt.

In der Welt nach dem 11. September, wo es darum geht, den tödlichen Zirkel der weiter eskalierenden Gewalt zu durchbrechen, von Schlag und Gegenschlag, von Grausamkeit und wütender Reaktion, müssen wir damit beginnen, dass wir dem Aufmerksamkeit geben, was jeder sagt, selbst wenn es unsere Feinde sind (und es gibt wirkliche Feinde), und wir müssen mit ganzer Überzeugung bereit sein, uns verändern zu lassen. Wir müssen über Floskeln hinauskommen, wir müssen Symbole und Bilder entziffern, wir müssen den „Subtext“ hören bei Zorn, Trauer, Furcht, Schmerz, Hass und Verzweiflung.

Ein Ort der Unbequemlichkeit

Versöhnungsarbeit ist keine sanfte, bequeme Option, wie ich das hoffentlich schon klargemacht habe. Eine neuere Untersuchung aus Nordirland legt auch einen Grund dar, warum das so ist. Ich möchte daraus zitieren:

„Versöhnung wird als tiefer und manchmal bedrohlicher Prozess empfunden. Die Befragten zogen es vor, diesen Begriff in ihrer alltäglichen Arbeit nicht zu gebrauchen, weil sie fürchteten, er würde einige Menschen abschrecken. Das mag für einige an dem religiösen Unterton gelegen haben, den man aus diesem Begriff heraushörte. Aber in anderen Fällen war es so, dass Versöhnung als etwas verstanden wurde, bei dem man ‚zusammenkommen‘ müsste, und somit als ein Prozess von politischer und sozialer Veränderung.“

Und natürlich sind die Befragten, die bei dieser Untersuchung so antworteten, ganz im Recht: Bei

Versöhnung geht es nicht um irgendetwas Bequemes, Warmes, Lustiges, es geht um soziale und politische Veränderung. Wir müssten eigentlich noch hinzufügen: Es geht auch um geistliche Veränderung. Und das ist dann ja voll und ganz biblisch.

Die Gesellschaft, in der Jesus lebte, hat ihn als sehr bedrohlich erlebt. Deswegen wurde er aus ihr herausgetrieben, bis hin ans Kreuz. Das Bild vom freundlichen Jesus, zahm und mild, ist einfach falsch. Die Evangelien sind von Anfang bis zum Ende durchzogen von Konflikten und auch Gewalt. Sie zeigen immer wieder unsere menschliche Unfähigkeit, mit der Wahrheit zu leben, in Frieden (Schalom) und in Beziehungen, die in Ordnung und richtig sind.

Von daher kann diese Arbeit uns selbst und die Menschen, mit denen wir arbeiten, an einen Platz bringen, der ganz und gar nicht komfortabel ist. In gewisser Weise führt Versöhnungsarbeit Menschen aus ihren Bequemlichkeits-Zonen heraus und in die Unbequemlichkeit hinein - aber mit der Hoffnung, dass wir so zu einer volleren Menschlichkeit gelangen sowohl für uns selbst als auch für die anderen. Und darum ist dies eine der Herausforderungen dieser Arbeit: Wie bekommen die Menschen in diesen Raum hinein? Wir können wir mit Menschen in Kontakt kommen, wenn es um Streitfragen geht? Oft wird es so sein, dass wir zuerst vertrauensvolle Beziehungen aufbauen müssen, bevor wir uns an die Durcharbeitung strittiger Fragen machen können.

Besondere Punkte des Lernens

Ich möchte hier nun zu einigen spezifischen Punkten weitergehen, zu Lernerfahrungen aus Corrymeela, von denen ich hoffe, dass sie für ihre Situation hilfreich sein werden.

1. Die Notwendigkeit einer Vision

Corrymeela begann mit der Vision von Ray Davey über eine christliche Gemeinschaft und über Versöhnung, die dann 1965 in einem Zentrum und in der Gründung einer Gemeinschaft Gestalt annahm. Eines der Kernthemen von Ray Davey war seine Idee eines offenen Dorfes, die er bei der Eröffnung am 30.10.1965 so ausgedrückt hat:

„Wir hoffen, dass Corrymeela einmal bekannt werden wird als das offene Dorf, offen für alle Menschen guten Willens, die bereit sind, sich mit anderen zu treffen, gegenseitig und voneinander zu

lernen und zusammen zu arbeiten für das gemeinsame Gute. Offen auch für alle Arten von neuen Unternehmungen und Experimenten in der Weggenossenschaft, im Studium und im Gottesdienst. Offen für alle Gruppen von Menschen, aus der Industrie, aus den verschiedenen Berufen, aus der Landwirtschaft und aus dem kommerziellen Bereich.“

Diese Vision drückte eine Bereitschaft aus, sich auf Begegnungen einzulassen, Interaktionen zu pflegen und positive Beziehungen zwischen allen Arten von Menschen und den jeweiligen Lebensbedingungen, in denen sie leben, aufzubauen. Diese Vision war global und lokal zugleich. In ihr ging es nicht einfach nur um Beziehungen zwischen Bevölkerungsgruppen in Nordirland. In ihr ging es im Grunde um die Gesamtheit menschlicher Beziehungen. Diese Vision legte einen starken Akzent auf Offenheit und Gastfreundschaft. Gastfreundschaft und Versöhnung sind untereinander verbunden, Oder in den Worten von Henry Nouwen: „Bei Gastfreundschaft geht es darum, dass man Menschen Räume anbietet, in denen sich Veränderung ereignen kann.“ Wir haben seitdem versucht, aus dieser Vision heraus zu leben.

2. Die Bedeutung des Ortes

Der Ort ist bedeutend. Corrymeela ist für sich ein unglaublich wunderschöner Ort.

Der Hintergrund für die neue Kathedrale von Coventry ist die alte Kathedrale, die durch Bombenangriffe 1940 zerstört wurde. Die neue geht hervor aus der Zerbrochenheit der alten, und an jedem Tag der Woche wird genau um die Mittagszeit die Versöhnungsliturgie von Coventry gefeiert. Und die Gemeinschaft von Iona mit ihrer Arbeit für Gerechtigkeit und Frieden hat einen baulichen, greifbaren Kontext darin, dass sie der Wiederaufbau einer alten Abtei war und ist. Es gibt also so etwas wie die Resonanz eines Ortes. Es gibt so etwas wie die heilende Kraft eines Ortes. Es gibt so etwas wie die heilende Kraft von Schönheit. Orte können in ganz tiefer Weise Transzendenz zur Sprache bringen.

3. Versöhnung ist eine Praxis, nicht eine Theorie

Ray Davey war jemand, der junge Menschen wirklich in die Lage versetzte, bedeutsame Verantwortlichkeit zu übernehmen, und er bot einen Kontext an für unglaubliche Lernerfahrungen (learning by doing). Ray Davey und andere bedeutende Perso-

nen in der Geschichte von Corrymeela haben Schlüsselmodelle für die Arbeit entwickelt und bereitgestellt und haben Gesprächspartner angeboten, wenn es um Lernen über Versöhnung ging. Sie haben die Praxis von Versöhnung gelehrt. Es ist nicht genug, dass man ein Wissen über Versöhnung hat (ideologisch, theologisch, intellektuell).

Wir brauchen Orte, wo Menschen erfahren können, was Vertrauen und Versöhnung jeweils ist. Wir brauchen Menschen, die Versöhnung gestalten können. Wir brauchen Menschen mit Charakter, die die Tugenden verkörpern, die es zum Frieden stiften braucht. Von daher sind Begegnungen und Beziehungen das Entscheidende. Nur in Begegnungen und Beziehungen ist es so, dass Worte wie Vertrauen, Versöhnung und Vergebung Wirklichkeit erlangen.

Bei den frühen Work Camps (die beim Wiederaufbau der Anlage von Ballycastle mithalfen) und später bei den Familienwochen (bei denen Familien zusammenkamen aus dem Gebiet von Belfast, wo das meiste Leid geschehen war, und von anderswoher, oft zusammengesetzt aus Mitgliedern der verfeindeten Bevölkerungsgruppen) ging es darum, die Erfahrung von Versöhnung zu machen, indem man Dinge zusammen tat. Und dies schuf einen starken Kontext für den Aufbau von Gemeinschaft und für gemeinsames Lernen. Und die Gemeinschaft von Corrymeela, obwohl sie eine Gruppe von sehr unterschiedlichen Menschen ist, die sich verpflichtet haben und darauf eingelassen haben an Versöhnung zu arbeiten, schuf selbst einen – strukturierten wie auch unstrukturierten – Kontext für Lern-Erfahrungen über Versöhnung.

Das hat sich so durch unsere ganze Geschichte in Corrymeela fortgesetzt, und das alles hatte direkte Auswirkungen auf die Arbeit von Corrymeela. Und die Mitglieder von Corrymeela, hauptamtliche Mitarbeiter und Freiwillige, die langfristig bei uns arbeiteten, haben ihre Lern-Erfahrungen hineingetragen in die ganze nordirische Gesellschaft und auch darüber hinaus.

Viele Mitglieder von Corrymeela (etwa 400 in 40 Jahren), die erwähnten „langfristigen Ehrenamtlichen“ von früher (mehr als 300 seit den frühen siebziger Jahren) und auch die hauptamtlichen Mitarbeiter, sind sehr aktiv in einer ganzen Reihe von Projekten, in denen es um Versöhnung und den Aufbau von Beziehungen in Gemeinwesen geht. Einige von ihnen haben eigene Trainings-Agenturen gegründet, die solch einen Aufbau von Beziehungen in Gemeinwesen trainieren und die

sich auch mit Fragestellungen der Konflikttransformation beschäftigen.

4. Eine Reihe methodischer Modelle

Anfänglich hatten wir erwartet, dass man Menschen nur in einer Umgebung zusammenbringen müsste, in der sie in Gemeinschaft leben, reden, arbeiten und spielen können, um die Barrieren des Nichtwissens, die sie bisher voneinander getrennt hatten, einzureißen. Und es ist auch nicht so, als ob dies alles total erfolglos war. Dennoch haben wir bald festgestellt, dass noch mehr erforderlich war. Es war nötig, neue Formen des Zusammentreffens und der Begegnung zu entwickeln und zu unterstützen. Anfangs hatten wir auch das altherwürdige Konferenzmodell benutzt. Hier drehte sich alles um die Referenten, die ihre Spezialkenntnisse und Fertigkeiten einbringen sollten. Es war vom Grundsatz her ein auf Unterricht angelegtes Modell.

Wir begannen dann jedoch zu erkennen, dass dies, obwohl es ganz nützlich war und auch seine bestimmte Funktion hatte, nicht ausreichte und dass noch andere Modelle erforderlich waren.

Wie schritten also voran und benutzten andere Modelle, die bei den Teilnehmenden selbst ansetzten – da, wo sie gerade waren und bei den Lebenserfahrungen, die sie hatten. Wir legten nun größeren Wert darauf, dass die Menschen ihre Erfahrungen untereinander teilten und dass sich Beziehungen zwischen den Teilnehmenden entwickelten. Wir benutzten dazu Spiele und Aktivitäten, die so angelegt waren, dass sie zu aufrichtigen Gesprächen führten und zu Begegnungen, die Belastungen aushielten.

Wir haben versucht, Hilfen und Arbeitsformen zu finden und methodisch zu nutzen, die zu einem besseren Verständnis von Politik, Geschichte, Identität, und Abgrenzungsmotiven führten. Wir haben dann weithin ein Modell benutzt (wir nennen es die „Samenkorn-Gruppen“), bei dem eine unterschiedlich zusammengesetzte Gruppe von Menschen (besonders junge Erwachsene) über eine Reihe von Wochenenden hin zusammengearbeitet hat. Jedes Wochenende stand unter einem speziellen Thema, zum Beispiel Familien, Beziehungen, die Bedeutung des Glaubens, Sexualität, sorgenvolle Erlebnisse oder Unterschiedlichkeiten. Dieses Modell legt eine starke Betonung auf die Entwicklung der Persönlichkeit selbst.

5. Der sichere Raum

Wir haben dann auch zunehmend verstanden, dass es nicht nur darum geht, Menschen zusammenzubringen. Das war und ist an sich zwar wichtig, aber es ist eben auch sehr wichtig, dass der Kontext, in welchem der Kontakt stattfindet und der eine große Bedeutung hat, Beachtung findet.

Die Art und Weise, wie wir die Gruppenprozesse zu Beginn anlegten und wie wir dem Programm selbst erlaubten, sich zu entwickeln, war der Kernpunkt und Schlüssel dafür, dass wir die Ergebnisse erreichten, die die Gruppe sich eigentlich erhoffte. Wir haben dafür dann den Titel gewählt „die Schaffung eines sicheren Raumes“. Von der Schaffung eines solchen Raumes, in dem schwere Punkte der Lebensgeschichte und schwere Erfahrungen angesprochen und miteinander geteilt werden konnten, hing es ab, dass unsere Programme ein neues Niveau in der Qualität der Begegnung erreichten.

Der Ausdruck „sicherer Raum“ klingt so einfach, wie ein Ausdruck, den man einfach so gebrauchen kann, und es ist auch leicht und einfach, aber gleichzeitig eben auch sehr komplex. Dazu gehört zum Beispiel auch so etwas ein wie ein Lächeln für den, den man noch nicht kennt, und ein bisschen Anerkennung und Aufmerksamkeit für den, der neu bei unserem Zentrum ankommt. Dazu gehört, dass man ein herzliches Willkommen ausdrückt und dass man ganz klar und deutlich versichern kann, dass die Tagung, an der man teilnehmen wird, und die Gruppe, zu der man gehören wird, warm und freundlich sein werden und dass Neue herzlich willkommen sind. Dazu gehört, dass wir einen Kontrakt mit der Gruppe schließen, der die Hoffnungen, die Befürchtungen, die Erwartungen, aber auch auf die Grenzen der Möglichkeiten, die es geben wird, berücksichtigt. Die Entwicklung eines Gefühls für diesen sicheren Raum macht es schließlich möglich, dass die Geschichten der Menschen und die Fragen, die sie aneinander und übereinander haben, langsam hervorkommen können. In einem sicheren Raum können sich Menschen verletzlich geben, und Verletzlichkeit schafft gleichzeitig wieder ein Stück dieses sicheren Raumes. Sichere Räume sind darüber hinaus Orte, wo die schwierigen und unbequemen Emotionen „gehalten“ werden können. Sichere Räume sind also nicht einfach neutrale Räume. Räume haben einen Charakter und Räume haben ihre Eigentümlichkeit.

6. Das Erzählen von Geschichten

Wir haben nach und nach die Bedeutung kennengelernt, die darin liegt, dass Menschen ihre Geschichte erzählen. Wir sind Menschen, die von Erzählungen leben, wir verstehen uns selbst und was uns und den Gemeinschaften, zu denen wir gehören, geschah, in und durch Erzählungen. Wir können darüber entscheiden, wie wir unsere Geschichte erzählen wollen – es ist immer auch möglich, dass wir sie in einer anderen Weise erzählen.

Man kann die Lebensgeschichte nicht erzählen, ohne dass jemand einem zuhört, und deshalb muss man die Geschichte auf die zuhörende Person zuschneiden, um gerade diese Person erreichen zu können. Was passiert, wenn man seine Lebensgeschichte in Gegenwart von jemandem erzählt, der eigentlich zu der gegnerischen Bevölkerungsgruppe gehört? Wie erzählt man eine Geschichte so, dass sie ein Gespräch eröffnen kann? Was passiert mit einem selbst, wenn man anderen zuhört, während sie ihre Lebensgeschichte erzählen? Ändert sich dadurch die Geschichte von einem selbst? Ändert man sich selbst dadurch?

Es ist immer möglich, dass man seine Geschichte noch auf eine andere Weise erzählt und dass die jeweils andere Person in ihr dann auch noch einen anderen Platz findet. Und es ist auch immer möglich, dass man die Geschichte der anderen Personen noch auf eine neue Weise hört. Und es ist natürlich auch möglich, dass man weitere Geschichten zu der Geschichte hinzufügt, und auch, dass es ein unterschiedliches Ende geben kann. Das Erzählen von Geschichten und das Erinnern kann letztlich ein Mittel sein, das zu Versöhnung führt, wenn wir uns bemühen, aufrichtig aufeinander zu hören und aufrichtig zueinander zu sprechen.

7. Kreatives und erlebnisbezogenes Lernen

Wir haben immer wieder verschiedenartige Aktivitäten mit eingesetzt, um den Prozess des Austauschs von Lebensgeschichten zu unterstützen und zugleich so etwas wie einen Gemeinschaftsinn zu erzeugen. Wir hatten bald ein gut überlegtes und erprobtes Bündel von Freizeitaktivitäten, von künstlerischen und handwerklichen Gestaltungen, und gelegentlich haben wir auch schauspielerische Elemente eingesetzt oder Spaziergänge am Strand und im Wald, um Abwechslung anzubieten. Hauptsächlich wurden diese Aktivitäten eingesetzt, um die „freien“ Zeiten auszufüllen, wenn wir nicht „arbeiteten“. In den späten 1970er

und frühen 1980er Jahren sah man das ja so, dass die „richtige“ Arbeit in den Sitzungen, den Diskussionen und Referaten bestand. Anfang der 1990er Jahre haben wir dann langsam verstanden, welche Begrenzungen Referate und Diskussionen haben.

Wir stellten oft fest, wenn wir die Gruppenerfahrungen auswerteten, dass die Gruppen selbst regelmäßig die kreativen und die Freizeitaktivitäten als die Punkte benannten, die für sie den bedeutendsten Teil der jeweiligen Veranstaltung darstellten. Viele der jungen Leute, die kamen, aber auch manche der Erwachsenengruppen hatten wenig oder keine Erfahrung bzw. fühlten sich nicht wohl dabei, sich allein im Medium der Worte miteinander zu beschäftigen. Was im Rahmen der Gruppe getan wurde und wie es getan wurde, das war meist viel bedeutsamer als das, was gesagt wurde, wie klug auch immer der Einsatz der Worte gewesen sein mag. Im Lichte dieser Erfahrungen haben wir begonnen, uns kreativer mit solchen Aktivitäten zu beschäftigen. Vieles von dem, was wir früher als Freizeit, Erholung, Entspannung bezeichnet hatten, wurde jetzt anders eingesetzt und betrachtet, sowohl inhaltlich als auch in der Anwendung. Daraus entwickelte sich das, was wir nun erlebnisbezogenes Lernen nennen.

Wir haben eine Bandbreite von Aktivitäten entwickelt, die interessant und sehr unterschiedlich sind und die sowohl innerhalb als auch außerhalb unseres Tagungs-Geländes eingesetzt werden können. Sie werden eingesetzt, um beim Aufbau der Gruppe zu helfen – im Blick auf Kommunikation, im Blick auf „ein Wagnis miteinander eingehen“, im Blick auf Problemlösung, im Blick auf das Wahrnehmen von Geschlechter-Differenzen und auch im Blick darauf, dass man sich gegenseitig körperlich unterstützt, wo es nötig ist. Diese Aktivitäten wurden nach und nach immer deutlicher und lieber angenommen. Sie sind so ausgearbeitet worden, dass sie Erfahrungsmöglichkeiten schaffen, die Gruppenmitgliedern erlauben, auf sehr unterschiedlichen Ebenen in Beziehungen miteinander zu treten.

Das, was wir „kreative Lern-Arbeit“ nennen, d.h. der Einsatz von Kunst, Schauspiel, Puppenspiel und anderem, hat sich im Prinzip auf dieselbe Weise entwickelt. Schon bisher waren die künstlerischen Aktivitäten, die wir als Freizeitbeschäftigung angeboten hatten, von den Teilnehmenden immer gut angenommen worden. Aber unser neuer Ansatz erlaubte es uns, viele dieser Tätigkeiten etwas anzupassen und umzuformen zu konkreten Aktivitäten, die auch eingesetzt werden konnten,

um den Gruppenprozess und die individuellen Erfahrungen zu fördern.

Wenn man sich auf Kunst einlässt, ist die ganze Person einbezogen, man spricht „aus dem Herzen“, nutzt die eigenen Kreativität und Emotionalität. So kann man an Hoffnungen, Träume, Erwartungen, Ängste und Schmerz herankommen. Dies führt zu Erfahrungen und zu Einsichten, die dann den Weg für persönlichen Wandel und für den Wandel in Beziehungen ebnet können.

8. Die Bedeutung des Feierns

Weil dies harte Arbeit ist und einen emotional auslaugen kann, haben wir gelernt, welche große Bedeutung es hat gemeinsam zu feiern. Eines der biblischen Bilder von Versöhnung ist ja das Bild des messianischen Gastmahls. Es gibt Zeiten, wo man das Zusammensein feiern soll und auch feiern kann, trotz aller Unterschiedlichkeit, die bleibt. Jeder trägt mit seinen Gaben zum Gelingen des Festes bei.

9. Die Unmöglichkeit, andere „zu etwas zu machen“

Bei Versöhnungsarbeit geht es nicht darum, irgendetwas mit oder an Menschen zu „machen“ – sie toleranter zu machen, offener oder sonst irgend etwas. Es geht um einen wechselseitigen Prozess, zumindest um einen Weg, auf den ich selbst mich auch begeben habe. Wir können nicht erwarten, dass andere Menschen Grenzen überschreiten und sich auf das „Andere“ einlassen, wenn wir so etwas in der einen oder anderen Weise nicht auch selbst schon gemacht haben.

Ein Problem, das immer wieder in der Versöhnungsarbeit begegnet: Dass gerade die „Mitarbeiter“ (die Gruppenleiter einer Jugendgruppe oder Schulklasse) es sind, die eine fruchtbare Weiterarbeiten blockieren. Sie kommen nämlich oft selber nicht mit dem Problem von Unterschiedlichkeit (oder was auch immer) klar. Und wie können wir das dann von den Gruppen erwarten, mit denen sie arbeiten?

Was wir von Menschen gelernt haben, denen wir begegnet sind

Wir sind sehr stark auch von Menschen beeinflusst worden, denen wir auf unserem Weg durch die letzten 40 Jahre begegnet sind. Ich kann hier nur zwei von ihnen erwähnen – ich habe sie ausgewählt, weil sie bestimmte Fragestellungen be-

leuchteten, die mit Versöhnung zu tun haben.

Der erste ist ein Holländer, *Roel Kaptein*. Roel begann gewöhnlich mit einer Frage zur Person. Das konnte eine persönliche Frage sein oder eine religiöse Frage, eine soziale oder politische. Er beleuchtete diese Fragen mit bildlichen Darstellungen und benutzte Theorien des französischen Philosophen René Girard. Dadurch lernten viele Menschen etwas über die Bedeutung von Imitation, Rivalität und den Sündenbock-Mechanismus kennen. So konnten sie auch die Bedeutung der Versöhnung auf neue Weise verstehen: Versöhnung unterminiert jegliches exkludierendes Verhalten, alle Mechanismen der Ausgrenzung. Versöhnung zielt darauf, die Verletzlichen und die, die als Sündenböcke ausgestoßen wurden, wieder einzugliedern. Versöhnung fordert all das heraus, was uns voneinander entfremdet und trennt. Viele haben dadurch auch das Evangelium auf neue Weise kennen und verstehen gelernt.

Sie lernten auch, wie wichtig es ist, bei ihren/unsere(n) Fragen zu bleiben. „Kopf“- und „Herz“-Wissen kamen zusammen: Versöhnung hat mit uns zu tun, nicht mit irgendwelchen Leuten irgendwo. Es ging nicht bloß um eine Theorie, irgendein abstraktes Wissen.

Die andere Person, die ich anführen möchte, ist *Frank Wright* und seine Arbeit. Frank Wright war selbst Mitglied von Corrymeela und Politikwissenschaftler. Er hat in brillanter Weise Gesellschaften analysiert, in denen es zwei Gruppen mit unterschiedlichen nationalen Loyalitäten und Identitäten gibt, die das gleiche Staatsgebiet teilen. Er nannte diese Gesellschaften ethnische Grenzland-Gesellschaften (*ethnic frontier societies*). Nordirland ist ganz offensichtlich solch ein Beispiel. Ethnische Grenzland-Gesellschaften sind angefochtene Räume, die von antagonistischen Geschichtsdarstellungen geprägt sind, sowie von einem Mangel an Vertrauen.

Typische Kennzeichen solcher Gesellschaften sind:

- Es mangelt an Gelassenheit in der Gegenwart derer, die man als „anders“ betrachtet als „wir“ es sind. In einem Kontext, wo die Intentionen der „anderen“ stets mit Misstrauen wahrgenommen werden, erzeugt der Mangel an wirklichen Informationen über die anderen Spekulationen, und Spekulationen erzeugen Furcht. Diese Furcht kann die „anderen“ schlicht dämonisieren, was wiederum die separaten Identitäten und Stereotypen verstärkt.

- Man besteht auf eigenen und einander ausschließenden Identitäten, doch zugleich gibt es oft auch eine Unsicherheit im Blick auf die eigene Identität. Die „Anderen“, die ja den gleichen Raum besetzen, fordern „unsere“ Identität heraus und problematisieren sie. Menschen proklamieren dann nachdrücklich ihre besondere Identität, aber darunter liegt oft eine Unsicherheit verborgen.

- In einer Situation, wo die Beziehungen zwischen den unterschiedlichen Gruppen, bei denen man sich miteinander einigermaßen sicher fühlt, so brüchig erscheinen, herrscht zugleich eine sehr große Unsicherheit darüber, was geschehen könnte, sobald man tatsächlich über irgendwelche Trennungen und Aufteilungen spricht.

- Es gibt so etwas wie einen „kulturellen gesunden Menschenverstand“, der zugunsten von Trennung spricht, zugunsten von Vermeidungsstrategien und einer gewissen Höflichkeit, und der sich lieber nicht auf das Risiko einlässt, zentrale trennende Streitfragen gemeinsam durchzuarbeiten.

Ein Teil der Versöhnungsarbeit muss also darin bestehen, „Räume“ zu schaffen für offene Begegnungen quer über die trennenden Grenzen hinweg. Es geht darum, dass Vertrauen und Beziehungen entstehen, mit dem Ziel, die schwierigen und sensiblen Streitfragen in einer „ethnischen Grenzland-Gesellschaft“ im Blick auf Politik, Menschenrechte, Gleichstellung, Erziehung, kulturelle Identität, Ökonomie, soziale Entwicklung sowie Gesetzgebung und Sicherheit anzugehen und durchzuarbeiten, statt ihnen auszuweichen. Dazu gehört, dass man sich immer wieder trifft, quer über die Teilungslinien hinweg, in unterschiedlichen Formen, um die hergebrachten separierenden Gewissheiten letztlich zu unterminieren. Solche Möglichkeiten der Begegnung können oft sehr zerbrechlich sein, sie können leicht zum Opfer der allgemeinen Atmosphäre von Furcht und (drohender oder auch realer) Gewalt zwischen den Bevölkerungsgruppen werden. Die Menschen, die sich auf solche Begegnungen einlassen, sind normalerweise die „Ausnahmen“.

In Corrymeela waren wir uns stets klar darüber, dass eine stabile politische Lösung lebenswichtig war für den Vertrauensaufbau zwischen den verschiedenen Bevölkerungsgruppen. Ohne stabile politische Lösung bliebe unsere Arbeit stets vom Scheitern bedroht. Zugleich wussten wir aber auch: Ohne ein gewisses Maß von Vertrauen würde es keine politische Lösung geben. Von daher haben wir von Anbeginn an immer wieder politische

Konferenzen organisiert, und unsere Mitglieder waren auch in den politischen Parteien aktiv.

Eine der ersten dieser Konferenzen fand Ostern 1966 statt, und einer der Hauptredner war der damalige Premierminister von Nordirland, Terrence O'Neil. Und vor unser Tür demonstrierte ein gewisser Kleriker gegen den „Ausverkauf“ an die Feinde von Ulster. Diese Figur war der Pfarrer Ian Paisley, damals geradezu die Verkörperung der Bewegung „Ulster sagt Nein“. Einige von Ihnen haben vielleicht das Bild Ende März 2007 gesehen: Ian Paisley saß gemeinsam am Tisch mit dem Führer der Partei Sinn Fein, dem Inbegriff alles dessen, wogegen er immer gekämpft hatte, und verkündete eine Vereinbarung, die dann zu der Aufteilung der Macht zwischen Unionisten und Republikanern am 8. Mai führte. Und Ian Paisley wurde der erste Minister, der ehemalige Außenseiter wurde zu einem Insider. Der Mann, der immer Nein gesagt hatte, sagte jetzt Ja.

Ray Davey hatte schon in den sechziger Jahren erkannt, dass sich in Nordirland etwas ändern müsste. Er wusste, dass es dazu neue Vorstellungen, neue Gespräche, neue Treffen und neue Wege brauchte. Paisley verschloss sich stets neuen Vorstellungen, neuen Gesprächen, neuen Treffen und neuen Wegen. Das ist jetzt vorbei. In gewissem Sinne war Ray Davey also ein Prophet, und wir können jetzt Versöhnungsarbeit als eine prophetische Aktivität sehen, die vielleicht ganz an den Rändern startet, vielleicht ganz klein und irrelevant erscheint. Das führt uns zurück zu der großen Bedeutung, die Visionen haben. Es kann sein, dass man über die Authentizität einer Vision erst Jahrzehnte später klar sieht.

Wir haben auch Gespräche mit paramilitärischen Kämpfern geführt, zu einer Zeit, als es nur wenige Menschen gab, die mit ihnen überhaupt reden wollten. Wir haben sie ermutigt, sich konstruktiv für politische Prozesse und den Aufbau von Gemeinwesen einzusetzen. Wir haben dabei gelernt, dass es wichtig ist, Menschen nicht einfach abzuschreiben und ihnen keinen Stempel aufzudrücken als die Bösen, die sich nie ändern werden - ganz egal, was sie getan haben. Und das sage ich nicht, um Böses zu trivialisieren, oder als ob richtig und falsch keine Rolle spiele.

Schlussbemerkung

Auf dem Bild „Jakob ringt mit dem Engel“, das der nordirische Maler Colin Middleton 1948 geschaffen hat, ist Jakobs rechte erhobene Hand

groß und stark dargestellt – sie soll den Kampf mit Gott symbolisieren. Aber es gibt auf dem Bild noch einen graziilen, zerbrechlichen Schmetterling, der die Figur des Engels/Gottes symbolisieren soll. Dieser Schmetterling symbolisiert Auferstehung und Veränderung. Aber Veränderung kommt eben nicht ohne Kampf, Konflikt und Schmerzen. Auf diesem Bild ist Jakobs Gesicht voller Angst und Traurigkeit. Auch Jakobs Gewand hat zwei unterschiedliche Seiten: Eine ist in hellen, positiven Farben gehalten, die andere in dunklen Farben, die das Leiden repräsentieren.

Ray Davey sah es nach der Zerstörung von Dresden so, dass Ostern sehr gut hineinpassen würde in die Realität der Dinge, zu ihrer Tragödie, zu ihrer Verzweiflung und zu ihrem Leid, aber dass Ostern auch hinauf klettert, die andere Seite hinauf, ins Leben und zum Sieg über den Tod. Diese Worte wollen uns hineinziehen in die Realität von Gottes Versöhnungsaktivität, und sie rufen uns auf, wie Ray Davey damals, dass wir Zerbrochenes zu heilen versuchen, wo immer wir es finden. Und dass wir uns immer an den Schmetterling erinnern. ☩

Das Projekt „Healing of Memories“ in Rumänien

„Healing of Memories“

„Healing of Memories“ (HoM) wurde erstmals von Kirchen in Südafrika initiiert. In Europa wurde dieser Prozess zunächst in Nordirland aufgegriffen. „Healing of Memories in Romania“ (HoMRO) ist ein ökumenisch interdisziplinärer Versöhnungsprozess in einer religiös-kulturellen Grenzland-Region zwischen west- und ost-europäischen Kulturen und Religionen. Er hat begonnen als ein Gemeinschaftsprojekt der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) in Kooperation mit den historischen orthodoxen, protestantischen und katholischen Kirchen Rumäniens. Seit 2006 beteiligen sich auch die jüdische *Federatia Comunitatilor Evreiești din România* und die muslimische *Muftiatul Cultului Musulman din Romania* am Projekt sowie Repräsentanten von Minderheiten wie insbesondere der Roma und je nach regionaler Besonderheit Slowaken, Ruthenen, Armenier, Lipoveni, Tataren, Türken und andere Minderheiten.

Mit „Healing of Memories“ wird eine vom Rat der Europäischen Katholischen Bischofskonferenz und der Konferenz Europäischer Kirchen in der *Charta Oecumenica* 1998¹ formulierte „Verpflichtung“ zur Ausweitung des interkulturellen und interreligiösen Dialogs aufgegriffen – mit dem Ziel, über Jahrhunderte entstandene und tradierte Verletzungen und Missverständnisse zwischen Kulturen und Religionen aufzunehmen und zu überwinden. Der Schwerpunkt liegt in den religiös-kulturellen Grenzregionen zwischen und west-europäischer Kultur- und Religionsgeschichte.

¹ Charta Oecumenica - Leitlinien für die wachsende Zusammenarbeit unter den Kirchen in Europa. <http://www.ccc-kek.org/content/charta.shtml>.

Rumänien als „Beispielprojekt“

Rumänien ist in seiner Geschichte reich an Kulturen und Ethnien. Über Jahrhunderte durch Einwanderung oder durch Ansiedlungspolitik (so im 12. und 13. Jahrhundert Siebenbürger Sachsen in Transsylvanien, rumänische Vlachen in Bihor und ungarische Székler im Karpatenbogen durch die ungarische Herrschaft, so ebenfalls im 13. Jahrhundert zehntausend Turkstämme in der Dobrogea durch Byzanz) oder aufgrund religiöser Auseinandersetzungen (so die Lipoveni in der Dobrogea und in der Bukowina) oder als Flüchtlinge (so die Armenier im 13. Jahrhundert nach dem Mongolensturm, im 19. Jahrhundert nach dem Friedensvertrag zwischen Russland und der Türkei und 1915 nach dem Genozid in Kleinasien) ansässig gewordene Kulturen und Ethnien bilden eine in dieser Form in Europa einmalige in einem Staat zusammenlebende Gemeinschaft. Roma kamen in die Region Moldau vermutlich schon mit den Mongolen im 13. Jahrhundert (als Handwerker, möglicherweise als Leibeigene) und wurden im 15. Jahrhundert in Valahia und im 16. Jahrhundert in der Moldau als Kloster-Leibeigene erstmalig erwähnt. In Siebenbürgen tauchen sie in den Annalen im 16. Jh. als „ägyptische Pilger“ auf.

Phänomene unterschiedlicher religiös geprägter Identitäten

Beurteilungsmuster gegenüber Menschen anderer Religion und Kultur sind geprägt durch generationenlang entwickelte Erfahrungen. Sie aufzuarbeiten als Grundlage für eine neu gelebte *Koinonia* bedeutet, sowohl das „versteckt Verbindende“ im

Pfarrer Dieter Brandes, Beauftragter der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) für das Projekt HoMRO, Direktor des ökum. Zentrums Hermannstadt „Reconciliation in South East Europe“

Miteinander der Geschichte neu hervorzuheben als auch (und insbesondere) das „versteckt Trennende“ in religiöser und kultureller geschichtlicher Identität.

Für das „Einfühlen in die kulturelle und religiöse Identität der Anderen“ ist besonders wichtig, zu verstehen, wie sich Identität im Bewusstsein des Menschen bildet und wie sich auf diesem Weg auch die Beurteilungsmuster gegenüber anderen Menschen herausbilden. Die religiöse und kulturelle geschichtliche Identität des Einzelnen als soziales Wesen wird beeinflusst und gebildet durch insbesondere vier Phänomene, die sowohl verbindend wie trennend auf das Verhältnis der Menschen untereinander einwirken können:²

1. Das kindliche Erziehungsumfeld:

Ein Kind wächst auf in einer „Umwelt, in der es mit seinem eigenen Körper und mit Hilfe seiner Sinne die Welt begreifen kann“.³ Die Erfahrungen des kindlichen Erziehungsumfeldes haben Folgen: Das kindliche Erziehungsumfeld prägt die jungen Menschen in den langen Jahren der Unterstützung und Begleitung durch Erwachsene. Diese Jahre geben dem Kind Sicherheit und Liebe, Wertschätzung und Achtung. Sie stärken die Persönlichkeit (Identität) des Kindes darin, dass es für das spätere Leben lernt, „schwere Lebenssituationen durchzustehen und um eine bessere Lebensqualität (zu) kämpfen“.⁴

Das kindliche Erziehungsumfeld überträgt jedoch auch Negativerfahrungen, die Eltern und andere Bezugspersonen des Kindes mit anderen Menschen und Gruppen gemacht haben. Mit durchaus positiver Absicht wollen Eltern und Lehrer die Kinder so davor schützen, ebenfalls diese Erfahrungen zu machen. Solche Übertragungen von „Abwehrverhaltens-Maßnahmen“ können sich auch (manchmal sehr begründet durch tiefgreifende persönliche Erfahrungen) gegen Menschen anderer Kultur und anderen Glaubens richten und sich bei Kindern in sehr frühem Alter zu „internalisierten festen Einstellungen“ verfestigen.

² Vgl. z.B. Joachim Bauer, *Das Gedächtnis des Körpers*, Eichborn 2002, und Irene Behrmann, *Zurück ins Leben. Erfahrungen mit der ambulanten Regressionstherapie*, Berlin 2002. Vgl. zu diesem Abschnitt auch Dieter Brandes, *Healing of Memories in Rumänien*, in: Ders. (Hg.), *Die Geschichte der christlichen Kirchen aufarbeiten. Healing of memories zwischen Kirchen, Kulturen und Religionen*, Bensheim 2008, S.32 f.

³ Irene Behrmann, aaO. S. 14.

⁴ Ebd.

Solche internalisierten inneren Abwehrhaltungen können dann Generationen überdauern, auch wenn der konkrete Anlass des Schützenwollens nicht mehr gegeben ist. So können „Erinnerungen der Vorgenerationen“ das friedliche Zusammenleben späterer Generationen nachhaltig behindern.

2. Konditionierungen:

Konditionierungen sind mentale (neuronale) Verknüpfungen von Wahrnehmungen mit körperlichen (vegetativen) Reaktionen. Beispiel „verbranntes Kind scheut das Feuer“: Die *Wahrnehmung* ist Feuer oder etwas Ähnliches wie eine Kerze, Herdplatte; die (vegetative) *Reaktion* ist Schmerzempfinden, weglaufen, die Gefahr erkennen und Hilfe herbeiholen.

Im Laufe des Lebens erlernt der Mensch viele solche „Wenn-Dann-Zusammenhänge“ (Konditionierungen), die ihm helfen, sich im Leben zurechtzufinden. Die einzelne Person reagiert auf Ähnliches gleich. Das hat seinen positiven Sinn darin, schmerzliche Erfahrungen sowohl in handgreiflicher Berührung (z.B. der heißen Herdplatte) wie in der Begegnung mit anderen (feindlich gesinnten) Menschen nicht mehrfach machen zu müssen. In unserem historischen Versöhnungs-Kontext kann das jedoch ein Nachteil sein: Ursprünglich als hilfreich entwickelte „Abwehrkonditionierungen“ können sich verfestigen über eine Zeit hinaus, in der sich historische Feindschaften längst in „gute Nachbarschaft“ gewandelt haben. Dann können *vergangene*, über Generationen „lebensgeschichtlich begründete Abwehrkonditionierungen“ den Weg der Verständigung und Versöhnung in der *Gegenwart* dauerhaft behindern.

3. Sympathie- und Abgrenzungsphänomene:

Als Folge von Konditionierungen können Sympathie- wie Abgrenzungsmechanismen entstehen. So wird über einzelne Merkmale, wie äußerliche, sprachliche und kulturelle Erkennungszeichen von Menschen der Kontakt mit Andersdenkenden und Andersgläubigen „eingeordnet“. Bezogen auf das Zusammenleben der Kulturen in Siebenbürgen kann konstatiert werden, dass sich hier zum einen eine jahrhundertelange Tradition der Toleranz zwischen Kulturen, Religionen und Nationen entwickelt hat. Auf der anderen Seite gibt es aber auch keine Konfession oder Volksgruppe, die nicht „irgendwann im Verlauf der Geschichte reales Unrecht erfahren hat – sei es in der Zeit der ungarischen Krone bis 1540; sei es in der Zeit des Sieben-

bürger Fürstentums bis 1687; sei es in der habsburgischen Zeit bis 1867; oder sei es in der ungarischen Zeit bis 1918. In der Zeit nach dem Zusammenschluss mit dem ‚Rumänischen Altreich‘ haben die Volksgruppen ebenfalls wieder sehr unterschiedlich ihr Leben gelebt und gelitten. Bisher dominierende Volksgruppen wurden z.B. nun zu Minderheiten im eigenen Land.“⁵

So kann aus Vorgenerationen über Jahrhunderte übertragenes Unrechtsempfinden auch für die Gegenwart Vorstellungen, Wahrnehmungen und Bewertungen aktivieren, die den Kontakt mit den „Anderen“ erheblich belasten. *Angst- und Abgrenzungsphänomene* zu reflektieren, zu verstehen und zu verarbeiten – auch zwischen Christen – ist die wesentliche Aufgabe von „Healing of Memories“.

4. Botschaften des sozialen Netzes und internalisierte Normen:

Kinder und Jugendliche entwickeln ihre individuellen gesellschaftlichen Normen und Wertvorstellungen zum einen im kindlichen Erziehungsumfeld, zum anderen werden sie geprägt durch andere Bezugspersonen, z.B. Lehrer, Pfarrer und Priester. Wir bezeichnen solche Einflüsse als „Botschaften des sozialen Netzes“.⁶ Mit ihnen „werden selbstverständlich auch negative Signale, Botschaften und Haltungen wie Erfahrungen der Demütigung, Gewalt und Erniedrigung an Kinder weitergegeben“⁷.

Das „Identitäts-Quartett“

Die Lebenssituation in der Beziehung zwischen Menschen bewegt sich in einem Zirkel interpersonaler, interkultureller, religiöser und gesellschaftlich-ökonomischer Kontexte. Die einzelne Person bildet und positioniert ihre Identität in einem „Identitäts-Quartett“ mit vier besonderen Aspekten:⁸

1. *Interpersonale Kommunikation* – individuelle und familiäre Aspekte: Biographische Situation; biografische Prozesse; emotionale Beziehungen.

2. *Kultureller Kontext* – kulturelle und nationale Aspekte: Gewachsene Orientierung an Literatur und Kunst innerhalb der eigenen Kultur; kulturelle Werte.

3. *Glaubenserfahrungen* – ideelle und transzendente/religiöse Aspekte: Religiöse Symbole; religiöse und kirchliche Traditionen; Lebensentwürfe und Glaubensansätze; religiöse und spirituelle Kräfte.

4. *Gesellschaftlicher und ökonomischer Kontext* – Identitätsbildung durch gesellschaftliche Teilhabe und Erwerbstätigkeit: Geschichtliche Bedingungen; gesellschaftliche und politische Zusammenhänge und Zuordnungen; Rollen und Funktionen in der Gesellschaft; ökonomische Verhältnisse des Einzelnen und seiner Familie.

Die in diesem Identitäts-Quartett benannte „Lebenswelt“ bezeichne ich gemeinsam mit Johnston McMaster als „*Social-Cultural-Religious Identity*“.⁹ In ihr findet „Human Being“ seine Sicherheit, Lebensorientierung (Lifestyle) und Lebenswärme. Gemeinsam haben diese vier Aspekte, dass sie durch Erinnerung, Erzählungen, geschriebene Geschichte und erinnerte aktuelle Geschehnisse bestimmt werden. Das Ganze ist ein sensibel ausbalanciertes Gefüge, welches durch besondere politische Ereignisse wie Vertreibung und Emigration, Verfolgung (insbesondere auch der Vorgenerationen!) oder verschiedene Formen subtiler oder offener Unterdrückung aus den Fugen geraten kann. In dem Maße, wie wesentliche Aspekte der „Erinnerung im Identitäts-Quartett“ beeinträchtigt, zurückgewiesen oder von Missachtung durch die soziale Umgebung betroffen werden, wird in der „*Social-Cultural-Religious Identity*“ ein Ungleichgewicht erzeugt. Das alles kann beim einzelnen Menschen zu unterschiedlichen bekannten Reaktionen führen, z.B. zu persönlicher Depression oder zu besonderem Fanatismus und Überbetonung eines einzelnen Identitätsraumes (z.B. durch fanatisches politisches Engagement) als sozialmentalem Ausgleich.¹⁰

Healing of Memories kann seinen besonderen Beitrag zur Versöhnung in Europa leisten, indem mit Konzepten der interkulturellen Seelsorge am

⁵ Dieter Brandes, aaO., S.32.

⁶ Irene Behrmann, a.a.O., S.23.

⁷ Dieter Brandes, aaO. S. 33.

⁸ Helmut Weiss ordnet die hier aufgezählten Aspekte zu im Dreieck „interpersonale Kommunikation“ - „Glaubenserfahrungen“ - „Kontext der Person“. Vgl. Handbuch Interkulturelle Seelsorge, hg. v. Karl Feder-schmidt u.a., Neukirchen-Vluyn 2002, S. 264.

⁹ Vgl. Dieter Brandes u. Johnston McMaster, Healing of Memories - Healing Through Remembering, in: Dieter Brandes (Hg.), Healing of Memories in Europe, Cluj Napoca / Leipzig 2007, S. 3-12, dort S. 7.

¹⁰ Identitätsdiffusion kann nicht nur zu sozialer Depression sondern auch zu individueller Depression und Apathie führen – einem bisher wenig erforschten Zusammenhang.

einzelnen Geschöpf Gottes neue Räume des interkulturellen und interreligiösen Zusammenlebens eröffnet werden – und darin die Weite und Offenheit christlicher Existenz in der menschlichen Gesellschaft deutlich wird.

Praktische Schritte für dialogische Kompetenz

1. Interkulturelle Akzeptanz

Die „Umwelt Rumänien“ ist reich an Kulturen und Ethnien, wie sie sich in den Jahrhunderten gemeinsamer Geschichte gebildet haben. Doch trotz der daraus erwachsenden „Freude über den Reichtum unserer unterschiedlichen Kulturen und Überlieferungen“¹¹ bildet Rumänien eben auch Spannungsfelder ab zwischen Menschen unterschiedlicher Kulturen, Religionen und Ethnien. Es gilt für eine Kirche, die sich seelsorgerlich versteht, dass sie sich auch auf ihre Menschen mit ihren Spannungsfeldern zwischen Kulturen, Religionen und Ethnien einlässt. Denn diese Menschen leben zunehmend in kulturell und religiös gemischten Familien. Und auch außerhalb der Familie begegnet den Menschen die Vielfalt der Kulturen und Sprachen am Arbeitsplatz, in der kommunalen Gemeinschaft, in Politik und Gesellschaft. Eben an diesen Orten wird christliches Zeugnis gelebt und es wird so auch wirksam in einer lebendigen interkulturellen Gemeinschaft zwischen den Menschen.

Dafür hat sich in Südamerika der Begriff der *Konvivenz* herausgebildet. Gemeint ist damit die tägliche Lebens- und Weggemeinschaft zwischen Menschen unterschiedlicher kultureller und religiöser Prägung: Der gegenseitige Respekt, das Interesse am Anderen und auch der Beistand und die Solidarität mit ihnen in schwierigen Lebenssituationen.¹²

2. Soziokulturelle Analyse

„Es gilt für Seelsorgerinnen und Seelsorger, ... die kulturellen Unterschiede des Gegenüber zu erkennen“¹³. Ein solches Erkennen der kulturellen

Lebenssituation von Einzelnen und Gruppen nennen wir „sozio-kulturelle Analyse“. Sie kann erstellt werden anhand der folgenden inhaltlichen Eckpunkte:¹⁴

a) *Sprache und Symbole*: Bürger Rumäniens sprechen unterschiedliche Muttersprachen (Rumänisch, Ungarisch, Deutsch, Serbisch, Türkisch, Romanesc etc.). Die allen gemeinsame rumänische Sprache kann nicht alle Unterschiede aufheben, weil sie nicht ausreichend ausgerichtet ist auf die Symbolwelt der alltäglichen Gewohnheiten und Gebräuche wie auch der Glaubenswelt (Gebete, Sakramente, Kirchenlieder etc.) und der Kultur (Musik, bildende Kunst, Volkslieder etc.) der Menschen aller regionalen Muttersprachen.

b) *Glaubenswelt*: Bürger Rumäniens leben seit Jahrhunderten in unterschiedlichen Glaubenswelten. Andere Gottesdienstformen, andere Gebetsrituale, andere Frömmigkeitsformen, andere Gottesbilder etc. laden in der Regel nicht dazu ein, die Anderen „zu besuchen“, sondern eher, sich von ihnen zu distanzieren. Man kann in Rumänien immer wieder Protestanten und Katholiken erleben, die noch nie in einem orthodoxen Gottesdienst waren und umgekehrt.

c) *Soziales Verhalten*: Das Sozialverhalten in unterschiedlichen Kulturen Rumäniens ist teilweise sehr unterschiedlich ausgeprägt. Das Verhalten gegenüber Eltern und älteren Familienmitgliedern, das Verhalten zwischen Mann und Frau, gegenüber Vorgesetzten, gegenüber Fremden, gegenüber Priestern/Pfarrern (und Pfarrerrinnen!) wie auch gegenüber kirchlichen Hierarchien ist sehr unterschiedlich geprägt.

d) *Familienbeziehungen*: Die Familie ist eine grundlegende Größe für alle Kulturen in Rumänien. Dennoch erfährt gerade diese Beziehungswelt mit dem „New Business“ einen grundlegenden Wandel und führt zu sozialen Spannungen, Verwerfungen und Trennungen in vorher selbstverständlichen Beziehungen. Unterschiedliche Kulturkreise reagieren unterschiedlich auf diese Veränderungen durch Säkularisierung und Ökonomisierung.

e) *Ethos und Moral*: Stießen in früheren Jahrhunderten in weitgehend getrennten Dorf- und Stadtgemeinschaften die zwischen den Kulturen teilweise sehr unterschiedlichen Vorstellungen von Ethos und Moral nur sporadisch aufeinander, so sind bereits in der Zeit des Sozialismus viele dieser gewohnten Vorstellungen in verwirrender und

¹¹ Schlussdokument (Punkt 2, Abs. 3) der Zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung (EÖV2) in Graz, 1997. Dokumentiert unter www.cec-kek.org/deutsch/graz2.htm

¹² Vgl. *Konvivenz und Differenz*, Festschr. für Th. Sundermeier, hg. v. V. Küster, Erlangen 1995.

¹³ Helmut Weiss, aaO., S. 269.

¹⁴ vgl. zum Folgenden: Helmut Weiss, aaO., S. 270-272.

teilweise sehr oberflächlicher und auch „unehrlicher“ Weise in Frage gestellt worden. In der neuen Gesellschaftsordnung nach der politischen Wende konnte das entstandene „moralischen Defizit“ jedoch nicht ausreichend aufgearbeitet werden, z.T. wurden sogar Ängste vor der Zerstörung eigener Moralwerte durch andere Kulturgruppen verstärkt.

f) *Philosophische und kulturelle Prägungen*: Es ist erstaunlich, wie auch noch im 21. Jahrhundert Philosophie, Literatur, Kunst und Musik sehr unterschiedlich in den verschiedenen Sprachgruppen Siebenbürgens gelebt wird. Ein Bischof beschrieb das diesbezügliche Zusammenleben der Menschen in Siebenbürgen als das „Nebeneinander von mindestens drei Gesellschaften“.¹⁵

g) *Übergänge zwischen den Kulturen*: Zunehmend werden Menschen in „gemischten Ehen“ „konfrontiert“ mit der anderen Kultur des Partners / der Partnerin. Sie erleben so täglich die „Andersartigkeit der Anderen“. Die tägliche Praxis des Zusammenlebens in der Partnerschaft, mit den Kindern, mit den Familien unterschiedlicher Herkunft und den Freunden/Freundinnen des Partners / der Partnerin führt permanent zu „Übergängen zwischen den Kulturen“, die in der Praxis einer „seelsorgerlichen Kirche“ zu berücksichtigen sind.

h) *Sinngebende Kräfte im Leben*: Welchen Sinn hat das Leben? Was stärkt meinen Lebensmut? Was macht mir Hoffnung im Leben und in der Partnerschaft und menschlichen Gemeinschaft? Einer seelsorgerlichen Kirche ist die Welt ihrer Kirchenmitglieder als Menschen zwischen den sie umgebenden unterschiedlichen Kulturen und Lebens- und Weggemeinschaften wichtig. Sie wird ihnen in teilweise schwierigen Lebenssituationen Beistand geben und ihnen helfen zum Verständnis eben dieser Lebenswelt.

3. „Radikaler Respekt“

Fördert Konvivenz das Interesse aneinander als Basis und als „Sitz im Leben“ für das christliche Zeugnis in der Welt, so ist der *Dialog* – das wechselseitige, von Respekt und Achtung getragene Gespräch – die Gestalt der Kommunikation mit anders Denkenden und Lebenden in christ-

licher Verantwortung. Auf der Grundlage der Versöhnung mit Gott (2. Kor 5,18) hat Christus den Christen das „Amt der Versöhnung“ für Gottes Geschöpfe aufgetragen. Versöhnung vollzieht sich im Gespräch, im Hören und Sagen, im tiefen Respekt vor den Überzeugungen und Erfahrungen der Anderen, im Teilnehmen und Teilgeben an den Dingen, die Menschen wichtig sind – eben im seelsorgerlich geprägten Dialog des respektvollen Miteinanders.

Zum dialogischen Miteinander sind die „vier Eckpfeiler des Dialogs“¹⁶ als kommunikative Grundhaltung entwickelt worden. Sie sind auch für den Prozess „Healing of Memories“ prägend:

a) *Generatives Zuhören*: Im Prozess eines „konzentrierten und offenen Zuhörens“ entsteht neues Denken und Erfahren auch in uns selbst, führen neue Erkenntnisse auch zu neuen Beurteilungsmustern.

b) *Radikaler Respekt*: Radikaler Respekt heißt für den Dialog zwischen Christen unterschiedlicher Konfession und Kultur, den Anderen/die Andere in seiner/ihrer Andersartigkeit und „eigenem Wesen als legitim und gleichwertig anzuerkennen“. Das heißt: „Ich akzeptiere nicht nur, wer du bist. Ich versuche auch, eine Weile in ‚deinen Schuhen‘ zu gehen und die Welt aus deiner Perspektive zu sehen.“¹⁷ Der anders praktizierende Mitchrist wird nicht als Objekt sondern als Subjekt wahrgenommen, mit dem ich mich auch teilweise solidarisieren kann.

c) *Rückhaltloses Gespräch*: Das „rückhaltlose Gespräch“ bedeutet „sich einzulassen auf das Andere im Anderen, auf das Fremde, das Unbekannte, Geheimnisvolle und Unverständliche“ (Hartkemeyer).¹⁸ Ein „Ich weiß schon, was dann kommt!“ ist leider gerade auch zwischen Christen verschiedener Konfession sehr geläufig. Sich dennoch darauf einzulassen, dass Vorurteile gegenüber geläufigen Redewendungen und Argumenten der anderen Seite mir häufig eine „verstehende“ theologische und/oder historische Sicht versperren, ist eine tiefe und leider oft verborgene Erfahrung. „Unwiederbringlich verfehlt“ ist nach Martin Buber ein echter Dialog, „wenn ich statt des zu Sagenden mich ansichle, ein zur Geltung kommendes Ich vernehmen zu lassen“.¹⁹

¹⁵ Das spiegelt sich u.a. darin wieder, dass in ungarisch-, deutsch- und rumänischsprachigen Geschichtsbüchern weite Zeiträume der Geschichte Siebenbürgens so unterschiedlich dargestellt werden, dass mancher Leser geneigt sein kann, sich darunter verschiedene Regionen Europas vorzustellen.

¹⁶ vgl. Martina Hartkemeyer, *Das Geheimnis des Dialogs*, in: Helga Egner, *Heilung und Heil*, Düsseldorf und Zürich 2003, S. 11-39, hier S. 20 ff.

¹⁷ Vgl. ebd., S. 24.

¹⁸ Ebd. S. 21.

¹⁹ Martin Buber, *Das dialogische Prinzip*, Gerlingen , 6.

d) *Suspendieren von Annahmen und Wertungen*: Dieser vierte „Eckpfeiler des Dialogs“ bedingt die Fähigkeit eines bewussten Innehaltens, um im Verlauf des Dialogs gegebenenfalls eigene Ansichten mit naheliegenden Interpretationen des Gehörten zu verändern (zu suspendieren).

Wege zur Versöhnung von Erinnerungen

Grundlage für Versöhnung ist die Bereitschaft zur Schuldvergebung mit der Fähigkeit zur Annahme von Vergebung. Voraussetzung dafür ist die sorgfältige sensible Aufarbeitung von „*geschichtlichen Tiefenströmen*, aus denen sich Empfindungen, Einstellungen und Reaktionen speisen und die deshalb Situationen und Entwicklungen mitbestimmen“²⁰. Solche „geschichtlichen Tiefenströme“ prägen die Identität von Völkern und Regionen und liefern über eine lange Zeit hinweg – i.d.R. unbewusst – in „gewachsenen Erinnerungen und Einstellungen auch die Muster und Bilder, mit denen gegenwärtige Erfahrungen gedeutet und eingeordnet werden.“²¹

Konkrete Versöhnungsprozesse zwischen Christen in verschiedenen Kirchen schließen darum den sensiblen gemeinsamen Gang durch die jeweils andere Sicht der individuellen Kultur, Ethnie, Sprache und Geschichte ein. Denn „part of our growth in trust is that we should listen to each others' stories“.²² Heilendes Erinnern ist somit ein „*Prozess der Generationen*“, der den gemeinsamen Gang durch die Geschichte (Prozessteil A), ein Anteilnehmen am Schmerz der anderen (Prozessteil B) und die gemeinsame Vorbereitung der Zukunft (Prozessteil C) einschließt.²³

In praktischen Schritten wurde dieser Prozess durchdacht u.a. am Beispiel des Versöhnungsprozesses der Lutherischen Kirche von Norwegen mit den in der norwegischen Geschichte be-

nachteiligten, unterdrückten und verfolgten Minderheiten der Sami und Roma.

A. Gemeinsamer Gang durch die Geschichte

Zum ersten Prozessteil zählen die folgenden Schritte:

a) *Gegenseitig die eigene Geschichte erzählen* ist für die beteiligten Seiten ein intensiver und auch schmerzlicher Schritt. Denn ich akzeptiere bei der eigenen Darstellung wie beim Zuhören nicht nur, dass der/die Andere die Geschichte anders empfindet als ich. Ich rede ihm/ihr seine/ihre Geschichtsempfindung und -erfahrung auch nicht aus sondern lasse sie bestehen. Und bezogen auf meine „Glaubensheimat“ rechne mit der Irrtumsfähigkeit von Kirche/ Religionsgemeinschaft und theologischer Wissenschaft. Ich rechne auch die eigenen Verletzungen auf gemeinsame Ereignisbezüge nicht auf. Ich verstehe die Verletzungen der anderen als „echte“ nicht aufrechenbare Verletzungen. Und ich verstehe abschliessend: Du hast gelitten – ohne wenn und aber!

b) *Die Wahrnehmung gegenseitig bestätigen* ist vielleicht der seelsorgerlich schmerzlichste Schritt. Er impliziert, den Schmerz des/der anderen in Worten nachvollziehen zu können und zu sagen: „Ich verstehe, warum du verletzt bist“ (und ich rechne meine eigenen Verletzungen nicht dagegen auf). Doch unterschätzen wir nicht, dass die Wirkung tief eingewurzelter Bilder der eigenen Geschichte auch unter Historikern so stark sein kann, dass es zunächst wohl nur darum gehen kann, das Vorhandensein konträrer Auffassungen auszuhalten. Ob uns in den Kirchen schon allein dieses gelingt, zeigt sich unverwechselbar im nächsten Schritt:

c) *Die Darstellung mit eigenen Worten wiederholen*: Erst, wenn ich die Darstellung von Verletzung und Leid der anderen Seite mit eigenen Worten wiederholt habe und quasi öffentlich als verständliche Sicht und verständliches Leiden bestätigt habe, kann ich sagen: „Wir sind nicht nur jeder für sich durch parallele geschichtliche Epochen gegangen, sondern wir sind gemeinsam durch die Geschichte gegangen“. Ein solches Zuhören distanziert sich nicht vom Erzählenden. Der Gesprächspartner hört nicht nur zu, sondern bringt durch verstehende Wiedergabe des Gehörten sein inneres Mitgehen zum Ausdruck. Das ist der Beginn eines Weges, den Therapeuten „Empathie“ nennen und der seinen eigentlichen

Aufl. 1992, S. 295.

²⁰ Marynowych, Die Osterweiterung der Europäischen Institutionen – Historische Belastungen am Beispiel der Ukraine, in: Versöhnung in Europa – Aufgabe der Kirchen in Belarus, Polen und Deutschland, hg. v. Kontaktausschuss des Polnischen Ökumenischen Rates und der Evangelischen Kirche in Deutschland, Hannover 1998, S. 24-37, hier S. 36.

²¹ Ebd. S. 35.

²² Mark Santer, The Reconciliation of Memories, in: Reconciling Memories, hg. v. Alan D. Falconer u. Joseph Liechty, Dublin 1998, S. 30-36, hier S. 35.

²³ Dieter Brandes u. Johnston McMaster, a.a.O., S. 9. Die folgenden Ausführungen entstammen z.T. diesem Aufsatz.

Ausdruck findet in der nächsten Prozess-Stufe: „Anteil nehmen am Schmerz der anderen“.

In Siebenbürgen wurde dieser erste Prozessteil von 2004 bis 2007 durchgeführt und mit einer Dokumentation²⁴ abgeschlossen. Die besondere Eigenart dieses Prozesses besteht darin, dass Kirchen und Religionsgemeinschaften auf der einen Seite und kulturelle Minderheiten auf der anderen Seite über jeweils den Vergleich der jeder Kultur eigenen spezifischen geschichtlichen Identität ins Gespräch gebracht werden. Dass dabei die eigene Sichtweise mit der Sichtweise der jeweils anderen Kultur sowohl über die eigene Geschichte wie auch über die Geschichte der anderen teilweise stark differiert und darin eben auch tiefe Vorurteile begründet sind, versteht sich von selbst, und es ist eben ein wesentlicher Gegenstand der Betrachtung und Aufarbeitung.

B. Anteilnehmen am Schmerz der Anderen

Der zweite Prozessteil wird nun in erster und tiefster Hinsicht „in der Verbeugung vor den Überlebenden“ geschehen. Ruth Elias, eine Überlebende aus dem Konzentrationslager Theresienstadt/Tschechien schreibt: „Es verfolgt mich, es hat tiefe Spuren hinterlassen. Ich kann es nicht loswerden, es kommt immer wieder zurück.“²⁵ Dieses gilt für „Überlebende“ der Verfolgungen aus der Zeit des Faschismus wie aus der Zeit des Kommunismus. Doch prinzipiell gilt das auch für Menschengruppen und Kulturen, die sich über Jahrhunderte in der Geschichte gegenseitig verletzt oder bekämpft haben. Denn wir müssen uns vergegenwärtigen, dass erfahrene und erlittene Unrecht der Väter- und Müttergeneration auch über Generationen präsent ist und sich „bestätigt“ in realen oder vermeintlich realen gegenwärtigen Lebenswelt-Erlebnissen gegenüber Menschen anderer Sprache und Kultur.

So bildet in Südosteuropa zwar die jahrhundertealte Erfahrung des Zusammenlebens der Kulturen und Religionen eine gute Grundlage für ein Europa der versöhnten Kulturen; es bestimmen aber ebenso auch die Verletzungen der Jahrhunderte noch heute häufig das Verhältnis zueinander. Positive wie negative Erfahrungen der Vorgenerationen bilden für die gegenwärtige Gene-

ration (in der Regel unbewusst) die Grundlage für Einschätzungen und Beurteilungen der jeweils anderen sprachlichen, ethnischen und religiösen Gruppe mit.

So ist über Generationen eine „Tiefenschicht von Erinnerungen und Vermutungen“ aufgebaut und weiter tradiert worden, die es durch sensible seelsorgerliche Prozesse und eine geschwisterlich entwickelte Dialogkultur aufzuarbeiten gilt. Dann können in einem befreiten Miteinander die Voraussetzungen geschaffen werden für ein „Anteilnehmen am Schmerz der Anderen“.

Mit Healing of Memories bewegen wir uns mitten hinein in die Phase eines „seelsorgerlich tiefengeschichtlichen Aufeinanderzugehens“ von Kulturen unterschiedlicher Prägung durch Nation, Sprache und Religion. Eine so möglich werdende sensible „soziale ökumenische Empathie“ kennzeichnet einen seelsorgerlich einfühlsamen Weg sowohl in vertikaler (über Generationen) wie in horizontaler (zwischen gegenwärtigen Religionen und Kulturen) versöhnter Koinonia und öffnet damit die Tür zu einer „doppelt versöhnten Koinonia“. Voraussetzung dafür ist jedoch die Bereitschaft zur Überprüfung der eigenen kulturmanifestierten Geschichtssicht, „um Verwundungen zu erkennen und Selbsttäuschungen in dieser Erinnerung zu korrigieren“.²⁶

C. Die Zukunft gemeinsam vorbereiten

Die Charta Oecumenica erinnert unter Punkt 3 „Aufeinander zugehen“ daran, dass es „wichtig ist, die geistlichen Gaben der verschiedenen ... Traditionen zu erkennen, voneinander zu lernen und sich so beschenken zu lassen.“²⁷ Dieses nicht nur zu erkennen sondern aktiv auf dem Weg zu einer versöhnten Koinonia auszubauen und gemeinsam zu nutzen, eröffnet eine Prozess-Stufe C „Die Zukunft gemeinsam vorbereiten“. ▣

²⁴ Deutsche Übersetzung der Ergebnisse in: Dieter Brandes (Hg.), Die Geschichte der christlichen Kirchen aufarbeiten, a.a.O.

²⁵ Ruth Elias, Die Hoffnung erhielt mich am Leben, München 1988, S. 7.

²⁶ Gerhard Albert, aaO., S.41.

²⁷ Charta Oecumenica, aaO.

Bernd J. P. Kähler

Stolpersteine. Gedenken in Hamburg-Harburg

Versöhnung mit der eigenen Geschichte und mit den Nachbarn heißt, sich der eigenen Geschichte und der eigenen nationalen Untaten zu stellen. Auch in scheinbar kleinen Zeichen.

Harburg (heute Hamburg-Harburg) ist seit der Industrialisierung im 19. Jahrhundert ein Industrieort mit einer entsprechenden politischen Sozialgeschichte und ständigen Migrationsbewegungen. Die Initiative „Gedenken in Harburg“ gedenkt der Opfer der NS-Ideologie und Herrschaft durch das Verlegen von „Stolpersteinen“ und durch Gedenkveranstaltungen zum 9. November, dem Jahrestag der Pogromnacht 1938. Ihre Arbeit findet in der Bevölkerung eine breite Resonanz; gefördert wird sie von dem Kirchenkreis Hamburg-Ost der Nordelbischen Landeskirche und von dem Bezirk Harburg des Hamburger Stadtstaates.

Das Projekt „Stolpersteine“

Die Mythen der eigenen Geschichtsbildung zu entmythologisieren, darin sah Eric Hobsbawm schon vor Jahren die eigentliche Aufgabe des Historikers. Vor dieser Aufgabe stehen auch wir als Theologen, und die europäischen Kirchen haben sich zu dieser Aufgabe in der *Charta Oecumenica* bekannt.

Seit 1945 gibt es in Deutschland einen breiten selbstkritischen Strom der Erinnerung an die Untaten der national-sozialistischen Reichsregierung Deutschlands. Dies gilt sowohl für die frühere BRD wie für die frühere DDR. Ein wichtiger Teil dieses Stromes sind die evangelischen Landeskirchen und eine Form dieser Erinnerung sind die „Stolpersteine“.

Die Stolpersteine sind Messingplatten, die an einzelne Todesopfer des NS-Regimes erinnern, und die in den Gehwegen vor den einstigen Wohnungen dieser Menschen eingelassen sind. Sie sind in vielen Orten Deutschlands kleine Mahnmale. In meiner Stadt, Hamburg-Harburg, wird für jeden der Erinnerten zudem ein Faltblatt erstellt, das ihn oder sie vorstellt. In der Regel werden diese Platten von einzelnen Menschen oder Gruppen gelegt und finanziert, die keine direkte persönliche Beziehung zu den Opfern oder zu dem früheren Wohnhaus der Opfer haben.

Das primäre Ziel dieser Form des Gedenkens und Mahnens ist, durch die Erinnerung den Ermordeten ihre Ehre wiederzugeben. Ihr Leben können wir ihnen nicht wiedergeben, wohl aber können wir sie ehren und mit Scham in unsere Gemeinschaft zurückholen. Durch die Beschäftigung mit einzelnen Menschen lernen wir ihr persönliches Leben kennen und öffnen gleichzeitig den Blick auf die vielschichtige Geschichte unserer Stadt, Deutschlands und auch Europas. Die persönlichen Fragen/Probleme mit der eigenen Geschichte (und Gegenwart) werden so bewusster und möglicherweise auch geklärt.

Ein Einblick in die europäische Geschichte erfolgt z.B. dadurch, dass einige Opfer jiddische Migranten aus den damaligen Staaten Mittel- und Osteuropas sind. So taucht in der Erinnerung mehrfach die Region „Galizien“ mit ihrem multikulturellen Leben auf – und führt zu aktuellen Fragen und Problemen des multikulturellen Zusammenlebens in der eigenen Stadt. Und auch zu der Erkenntnis, wie begrenzt unser eigenes historisches Wissen ist.

Mit anderen Formen des Gedenkens und Mahnens haben die Stolpersteine gemeinsam, dass wir uns der eigenen Geschichte mit ihrem ganzen Erbe und nicht nur mit einem idealisierten Teil stellen. Dies liegt in der Tradition biblischer, alttestamentlicher (und auch neutestamentlicher)

Bernd J.P. Kähler, Pfarrer i.R., war viele Jahre Gemeindepfarrer in Hamburg-Harburg, Mitarbeiter der Initiative „Gedenken in Harburg“.

Geschichtsüberlieferung. Und in meiner eigenen seelsorgerlichen Praxis erlebe ich das auch, z.B. in den Gesprächen mit anonymen Alkoholikern. Das angestrebte Ziel ist dabei, den Überhöhungen der eigenen Geschichte/Nation zu widersprechen und sie abzubauen. Seelsorgerlich ist im Zusammenhang von „healing of memories“ möglicherweise auch die Frage interessant und heikel, wie weit es Formen der eigenen Überhöhung als Täter oder auch als Opfer gibt.

Das Verlegen und die Pflege der Stolpersteine wird in Harburg von einer Gruppe im Rahmen des Ev.-Luth. Kirchenkreises Hamburg-Harburg getragen. Finanziert wird ihre Arbeit durch Mittel dieses Kirchenkreises sowie des staatlichen Bezirks Harburg des Landes Hamburg. Ich selber gehöre zu den Initiatoren dieser Gruppe, hatte in meiner Mitarbeit eine zeitlang pausiert und gehöre jetzt wieder zu den Aktiven.

An wen wird erinnert?

Zur Arbeit der Gruppe gehören auch regelmäßige Veranstaltungen zum 9. November. Diese Gedenkveranstaltungen waren in den ersten Jahren vorrangig an den jüdischen Opfern orientiert. Nach einigen Jahren wurden aber auch andere Gruppen von allgemein anerkannten, unstrittigen Opfern – Schwule, politisch Verfolgte (zumeist Kommunisten und Sozialdemokraten), Sinti und Roma – in den Blick genommen. In diesem Jahr, 2008, wird es um die „Zeugen Jehovas“ gehen. In den beiden letzten Jahren wurde an den jugendlichen Widerstand und Protest der „Swingjugend“ und der „bündischen Jugend“ erinnert, von den Jugendbünden der Weimarer Zeit bis zu den „Edelweißpiraten“.

Die Beschäftigung und Thematisierung einzelner Gruppen ist jeweils auch mit einer Auseinandersetzung mit eigenen Vorurteilen/Stereotypen und Geschichtsbildern verbunden und kann zu überraschenden Reaktionen führen. Ein Beispiel: Beim diesjährigen Reinigen von Stolpersteinen zögerte plötzlich ein emeritierter Pastor: „Das ist ja ein Kommunist“. Er reinigte den Stolperstein weiter...

In diesem Jahr wollten wir zudem erstmalig zu einem Gedenken des 8. Mai 1945 als „Tag der Befreiung“ einladen; aus organisatorischen Gründen ist das gescheitert. Mit diesem Vorhaben rückten auch andere Personengruppen in das Blickfeld: Kinder², Frauen (auch Soldaten?), die ja auch

Opfer des Krieges der NS-Zeit sind. Ist ihrer durch unsere Gruppe auch zu gedenken? und: Wie? Das sind nicht so einfache Fragen. Werden da nicht gewichtige Unterschiede verwischt, gar die zwischen Tätern, Mittätern/Mitmachern, Mitläufern und Opfern?

Und in einer Stadt wie Harburg, in der diejenigen mit „deutscher Geschichte“ keineswegs die einzige Bevölkerungsgruppe sind, ist zudem zu fragen: Betrifft die Aufforderung zu gedenken alle – auch die vielen Immigranten, die Türken, Kurden Portugiesen, Araber? Haben viele nicht schlicht eine andere historische Herkunft? Und wie ist es mit dem Immigranten jiddischer Herkunft? Es gibt gute Gründe, alle einbeziehen zu wollen. Aber welche sind es?

Fragestellungen und Impulse für das Gespräch im Workshop:

- Rückfragen zu den Stolpersteinen: Was sind die Kosten, wer trägt sie? Wer trägt die Aktion? Beteiligung der Kirche? Zusammensetzung des Trägerkreises?
- Wessen wird gedacht? Juden; „Juden“; Zigeuner / Sinti und Roma; Behinderter / Lebensunwerter; „sozialauffälliger Jugendlicher“; Kommunisten, Zeugen Jehovas, Schwuler... Bei welcher Gruppe stützen wir / stütze ich?
- Ziel des Gedenkens: Den Opfern „ihre Ehre wiedergeben, sie in die Gemeinschaft zurück holen“; Die Frage nach möglichen persönlichen Motiven (auch Motivationen in den Kirchen), sich der eigenen Geschichte zu stellen; auf welche Sperren in uns (auch: in unseren Kirchen / Gemeinden / bei unseren Gesprächspartnern) stoßen wir?
- Welche (religiöse?) Basis hat unser Protest gegen „Überhöhungen“? Was bieten wir – als einzelne Menschen, Seelsorger, als Kirchen - an für das Zusammenleben, für das Sich-Erinnern, für heilende Erinnerungen, für das Zusammenleben zwischen den Kirchen und Völkern? Wie reagieren wir selber auf Störungen ?
- Was heißt „heilende Erinnerungen“ / Erinnerungen heilen? Muss man Erinnerungen wach halten, wecken? Ist nicht auch der Verlust belastender Geschichtserinnerungen in einem harmonisierenden (oder auch nur: vergesslichen) Bild gemeinsamer Geschichte möglich und auch akzeptabel? ▫

² Vgl. dazu Sabine Bode, Die vergessene Generation –

Kriegskinder brechen ihr Schweigen, München 2007.

Identitätsbildung in Kirchen – Lernen durch Partnerschaft

Eberhard v.d. Heyde:

Vorbemerkung

Wir, Pastor Dinesh Kumar Chand und ich, stehen hier als Team und berichten gemeinsam über die aktuelle Partnerschaftsarbeit zwischen zwei Kirchen. Das allein ist schon neu und ein Zeichen für die Veränderungen in der Beziehung zwischen der Jeypore-Kirche in Orissa (JELC), Indien, und der Nordelbischen Kirche im Norden Deutschlands (NEK). Möglich wurde dieser Prozess durch das Dialog-Training „Storytelling in Conflict“ unter der Leitung von Prof. Dan Bar-On von 2006 bis 2008, das wir gemeinsam absolviert haben. Das Training hat uns dazu herausgefordert, den aktuellen Stand der Zusammenarbeit zwischen den beiden Kirchen nicht nur gelegentlich, sondern gemeinsam und koordiniert zu reflektieren. Die Rückmeldungen und die Unterstützung der international zusammengesetzten Gruppe im Training waren dabei besonders hilfreich.

Ein Indikator dafür, dass dieses Anliegen nach vielen Gesprächen auch von den betroffenen Kirchenleitungen aufgenommen wurde, ist für mich die Tatsache, dass die kritische Reflexion und Neugestaltung der Beziehung inzwischen ein wesentlicher Bestandteil der offiziellen Zusammenarbeit zwischen beiden Partnerkirchen wurde. Mit der Unterzeichnung und Ratifizierung der Partnerschaftsvereinbarung zwischen beiden Kirchen zum Jahresende 2007 ist der bisherige Prozess an einen entscheidenden Punkt gekommen.

Eberhard v.d. Heyde, Pfarrer beim Nordelbischen Missionszentrum (NMZ) und zuständig für die Partnerbeziehungen der Nordelbischen Kirche zu Kirchen und Organisationen in Indien.

Dinesh Kumar Chand, Pfarrer der Ev.-Luth. Jeypore-Kirche in Orissa / Indien.

Identität in Zeiten von Umbrüchen

Zunächst möchte ich auf drei Aspekte aufmerksam machen, die mir mit Blick auf das Tagungsthema wichtig scheinen:

1) Es ist das Fremde, es sind die Anderen, die den Anstoß geben, sich selbst zu reflektieren – und wir brauchen die Anderen / das Fremde auch, um überhaupt in der Lage zu sein, unsere eigenen Haltungen als ein Teil dessen zu reflektieren, was uns ausmacht und was als „Identität“ bezeichnet werden kann. Wenn ich mich zurückerinnere an meine Kindheit und Jugend, so ging es zunächst doch darum, angemessen zu funktionieren. Es ging darum, die jeweiligen Rollen in der Familie wie auch in anderen Gruppen und Kontexten, in denen ich mich bewegte, klar zu kriegen. Ich hatte – im Unterschied zu anderen offenbar – viele Gelegenheiten und Orte, an denen ich mich abgrenzen und meine Fähigkeiten zur Auseinandersetzung üben und erproben konnte: Ob in der Geschwisterreihe in der Familie als zweiter von vieren, als Junge in von Mädchen dominierten Aktivitäten (Rollschuhlaufen, Chorsingen), als Begründer eines Gebetskreises in der Schule oder als Gymnasiast in der Bundeswehr, überall kam es zu Unterscheidungen, Klarstellungen und damit Orientierungen. Es erschien mir natürlich, bestimmten Erwartungen widersprechen zu können und andere Möglichkeiten auszuprobieren. Die Möglichkeit zu demonstrieren, die Politik zu kritisieren, die Rolle Deutschlands und „der Deutschen“ in der Geschichte kritisch zu reflektieren und die Belastbarkeit der Konventionen auszuloten, konnte dies nur bekräftigen. Ich bewegte mich damit in einem Kontext, der so umfassend war, dass ich nicht genötigt war, mich nun besonders als Deutscher zu fühlen oder meiner Einstellungen auf eine bestimmte Kultur oder Tradition – ich ging ja davon aus, dass ich gerade meine eigene entwickelte – zu beziehen. Vor allem Begegnungen im Ausland, in Norwegen und Israel, und damit die Erkenntnis,

dass ich mit all meinen Eigenheiten so einfach als Deutscher zu erkennen war, haben die Frage von „Identität“ drängend mit ins Bild gerückt und damit geholfen, die bis dahin bestehende kontextuelle Begrenztheit zu erweitern.

2) Die „Richtung“ einer Beziehung kann dazu führen, Begegnungsmöglichkeiten zu begrenzen. Im Interesse gemeinsamen Lernens ist es wichtig, mit den jeweiligen Gefühlen von Überlegenheit oder Unterlegenheit so umzugehen, dass sie andere Erfahrungsmöglichkeiten nicht ausschließen. Sich auf den Anderen wirklich einlassen zu können wird durch ein hohes Maß an Sicherheit und Selbstvertrauen unterstützt. Nach Übernahme der Verantwortung in meiner Kirche für das Erbe der Indienarbeit, für ihre geschichtlichen Wurzeln und die angemessene Pflege ihrer Früchte, und gleichzeitig dafür, diese Beziehung weiterzuentwickeln, habe ich oft erlebt, dass es uns an Möglichkeiten mangelt, die Begrenztheit in unserer Kommunikation bezüglich dessen, was wir tatsächlich von dem Gegenüber wissen, wahrzunehmen. Gründe hierfür sehe ich in unseren eigenen Ambitionen, unserem Handeln und in einer Tendenz zur Wahrung der bestehenden Rolle in den Strukturen der Beziehung.

3) Die Partnerschaftlichkeit einer Beziehung steht ständig zur Disposition. Dies geschieht auch allzu leicht von wohlmeinender Seite. So verführt m.E. die aktuelle Diskussion um das wichtige Thema „Korruption“ – entgegen ihrer eigenen Absicht – zu einer Verfestigung der bestehenden Rollen und Verhältnisse. So wie diese Debatte geführt wird, gefährdet sie einen wirklich hilfreichen Austausch, wie er zwischen gleichwertigen Partnern stattfinden sollte. Sie zeigt eine Tendenz, Strukturen über das Thema „Geld“ anzugehen und damit eher zu „einfachen Lösungen“ zu greifen, als z.B. Fragen von Gleichheit und Gerechtigkeit ernsthaft zu bearbeiten.

Von Abhängigkeit zu Weggemeinschaft

Top-Down und Bottom-Up

Seit zehn Jahren bin ich nun für die Gestaltung und Neu-Gestaltung der Beziehung zwischen einer regionalen lutherischen Kirche in Deutschland und einer lutherischen Kirche in Indien offiziell zuständig. Alle meine Vorgänger in diesem Amt waren sich dahingehend einig, dass dies eine Beziehung „von Kirche zu Kirche“ sei. Alle damit verbundenen Angelegenheiten werden dementsprechend

seits der deutschen Kirche durch ihre Missionsorganisation als der dafür zuständigen Stelle wahrgenommen. Unter dieser Maßgabe gab es weder Raum noch Möglichkeit oder Notwendigkeit für direkte Beziehungen zwischen Personen, Gruppen, Gemeinden oder Einrichtungen auf beiden Seiten. Stattdessen waren einige der ehemaligen Missionare weiterhin einflussreich in unserer Kirche. Einige blieben sehr aktiv und waren weiterhin bekannt. Sie pflegten ihre individuellen Kontakte, Freundschaften oder Beziehungen in Indien und fühlten persönlich eine große Verantwortung für eine weitere Unterstützung der indischen Kirche. Die Diskussionen im Vorstand und in den verantwortlichen Gremien des Nordelbischen Missionszentrums waren bestimmt von den Hoffnungen für die indische Partnerkirche und den Erwartungen an sie – wobei die Themen immer wieder wesentlich von den Fragen finanzieller Zusammenarbeit bestimmt waren. Dies trug dazu bei, dass die Beziehung als eine Beziehung finanzieller Abhängigkeit angesehen wurde mit der Konsequenz, dass die einseitige finanzielle Unterstützung eine grundlegende Bedeutung in der Gestaltung dieser Beziehung behielt. Dieses Bild blieb wirksam, so ermüdend es auch empfunden wurde.

Die Realität der „Partner“ wurde dementsprechend weitgehend mit dem Vorzeichen des „Mangels“ charakterisiert: Mangelnde Leitung, mangelnde Ausbildung, mangelnde Einkommensmöglichkeiten, mangelnde Gesundheitsversorgung usw. Diese Haltung wurde von Seiten der Partner immer wieder verstärkt, weil sie in ihrer Selbsteinschätzung von einem „Rückständigkeits-Komplex“ bestimmt waren und regelmäßige Beschreibungen ihrer eigenen Hilflosigkeit wiederholten: „Was können wir schon machen?“

In Anbetracht dieser Vorgaben und angesichts einer gleichzeitigen Halbierung meiner Stelle als eines weiteren Anzeichens dieser Gesamtschau der Beziehung (wenn nicht gar des einseitigen Versuches, mit dieser Situation umzugehen), nahm ich meine Verantwortung unter einigen Grundüberlegungen auf, verbunden mit entsprechenden Entscheidungen und Handlungen:

1) Wenn wir diese Beziehung lebendig erhalten wollen, muss sie sich auf vielfältige Weise entfalten können und in den Gemeinden auf beiden Seiten verankert werden. Darum wurden Möglichkeiten für direkte partnerschaftliche Kontakte gesucht und gefördert. Einzelpersonen und Gruppen werden zu aktiver Beteiligung innerhalb der Beziehung aufgefordert.

2) Wenn wir einander besser verstehen lernen wollen, müssen wir Gelegenheiten für vielfältige Arten des Miteinander-Teilens und der Kommunikation schaffen, in denen unterschiedliche Personen eingebunden werden und sich einbringen können. Darum wurden gegenseitige Besuche ermutigt und Einladungen an Personen basierend auf bestimmten Fähigkeiten anstatt von Positionen gefördert.

3) Wenn wir eine Veränderung in der Haltung in Bezug auf die bestehende Beziehung wollen, wird es hilfreich sein, andere Erfahrungen in gegenseitigen Beziehungen kennen zu lernen. Darum wurden gegenseitige Besuche und Workshops mit benachbarten Kirchen in Indien ermutigt und organisiert, wobei unterschiedliche Themen miteinander verhandelt und auch Teilnehmende aus Deutschland mit eingebunden werden konnten.

In der weiteren Reflektion der Beziehung in dieser Richtung und insbesondere meiner eigenen Rolle in diesem System entfernte ich mich zunehmend von der Einschätzung, dass das Geld als solches und die finanzielle Förderung der Partner das Grundübel und die Ursache der bestehenden Konflikte sei. Ich bin zu der Überzeugung gelangt, dass hinter den Problemen des Geldes und der ungleichen Machtverhältnisse die weitgehende Unverbundenheit zweier Kommunikationssysteme wesentlich dazu beiträgt, andauernd Konflikte zu verursachen. Anstatt dass wir offen miteinander unsere gegenseitigen Erwartungen aussprechen und dementsprechend unsere Nöte und Ressourcen einander mitteilen und miteinander teilen, trägt diese Kommunikationsblockade dazu bei, bestehende und zur Gewohnheit gewordene Arrangements aufrecht zu erhalten. In dieser Struktur beziehen wir uns aufeinander nur innerhalb der bestehenden jeweiligen Zuschreibungen. Dabei können wir die sich regelmäßig aufbauenden Spannungen nur dadurch relativieren, indem wir sie dann gemeinsam auf sogenannte „Missverständnisse“ zurückführen. Aber was missverstanden wurde, bleibt unausgesprochen und unreflektiert.

Mein Bestreben, diese Fragen genauer untersuchen zu können, wird dadurch begrenzt, dass es schlicht unmöglich ist, mich selbst in die soziale Kommunikation innerhalb der indischen Partnerkirche einzufügen. Diesbezüglich muss ich feststellen, dass alle mir zugängliche Information bereits den bestehenden „Regeln“ entsprechend spezifisch geformt ist. Und meine Rolle als offizieller Repräsentant der Partner führt zwangsläufig

dazu, dass jedweder Kommentar oder Information, die ich erhalte, selbst nur wieder die spezielle Perspektive des bestehenden Systems reflektiert.

„Storytelling in Conflict“

An diesem methodisch schwierigen Punkt eröffnete das Dialog-Training „Storytelling in Conflict“ eine Möglichkeit und die Chance der unmittelbaren Zusammenarbeit mit einem Kollegen der indischen Partnerkirche. Der Name des Trainings selbst war provozierend, aber ermöglichte uns deshalb konfliktive Komponenten von beiden Seiten her in die Betrachtung der Beziehung einzubeziehen. Dies wirkt weiterhin für viele beängstigend. War es in der Vergangenheit zu Konflikten gekommen, konnten diese als Störung der bestehenden Beziehung angesehen werden, ohne die Beziehung als solche in Frage stellen zu müssen. Die Schuldigen wurden gefunden und der Konflikt wurde somit auf ein Problem von/durch Einzelpersonen reduziert.

Der gemeinsame Weg, der schließlich zur Unterzeichnung einer Partnerschaftvereinbarung geführt hat, ist seit 2002 vorangetrieben worden. Schon der Prozess selber hat auf verschiedenen Wegen einen Wandel in den Betrachtungsweisen der Beziehung gefördert, selbst wenn bislang viele der gewohnten Umgangsformen und Erwartungen an das, was vom jeweils anderen erwartet werden kann, noch weiterbestehen. Die dabei zu überwindenden Schwierigkeiten sind angesichts der oben angedeuteten Ausgangsvoraussetzungen nur allzu verständlich. Dies muss angemerkt werden, selbst wenn bereits viel getan wurde, diesen Prozess, der in erster Linie ein Top-Down-Prozess war, so gut wie möglich innerhalb der Mitgliedschaft der beiden Kirchen zu verankern. Die gemeinsame Weiterarbeit in der Erstellung der speziellen Richtlinien, wie sie als Anhänge zu der Vereinbarung bezogen auf die unterschiedlichen Paragraphen beschlossen worden sind, wird dazu beitragen.

Ein eindrückliches Beispiel für die veränderte Haltung und die neuen Rahmenbedingungen, die für Begegnungen entwickelt werden, und die damit verbundenen Erwartungen an Lernprozesse „von unten nach oben“, ist das gegenseitige Besuchsprogramm *Places To Remember*. Bei den Begegnungen 2006 in der Jeypore-Kirche und in diesem Jahr im Mai in der NEK wurde der Ansatz des Storytelling genutzt. Solche neuen Erfahrungen werden durch weitere Aktivitäten auf beiden Seiten ergänzt und unterstützt. So kam es in diesem Jahr

z.B. auch zu zwei erfolgreichen Begegnungen junger Menschen in den Dörfern, wobei gemeinsames Arbeiten und der Austausch zu vorab vereinbarten Themen miteinander verbunden wurden. Die so entstandenen Beziehungen werden weitergeführt werden. Außerdem wächst die Anzahl direkter partnerschaftlicher Kontakte auf Gemeindeebene, und mehr Menschen als in den letzten Jahren besuchen einander und tauschen sich über ihre jeweiligen Anliegen aus.

Das „Emmaus-Paradigma“

Während der letzten drei Jahre wurde die biblische Geschichte der zwei Jünger auf ihrem Weg nach Emmaus (Lk 24, 13-35) zum Paradigma eines neuen Verständnisses der Beziehung zwischen den beiden Kirchen. Diese Erzählung reflektiert die Situation der beiden Jünger Jesu am Ostersonntag. Als Zeugen des Todes und der Grablegung Jesu können sie noch nichts mit den Erfahrungen des leeren Grabes, die sie gehört hatten, anfangen. Während sie also nach Emmaus gehen und miteinander reden, schließt sich ihnen eine dritte Person an und hört ihrem Gespräch zu. Auf die Nachfrage nach dem Hintergrund ihrer Unterhaltung ist Er es schließlich, der ihnen die Bedeutung der Schriften erklärt und warum all dies geschehen musste. Aber erst als sie zusammen am Tisch sitzen und das Brot miteinander teilen, erkennen sie, dass es Jesus selbst war, der mit ihnen ging und dem sie zugehört haben.

Dieser Erzählung folgend haben wir unseren gemeinsamen Weg mit dem Weg der zwei Jünger identifiziert. In Seminaren und Begegnungen in Deutschland und in Indien haben wir diesen Text gemeinsam studiert. Es hat uns Mut gemacht, unsere Hoffnungen und Sorgen miteinander auszutauschen. Wir entdeckten, dass verdeckt von den Geschichten und Erinnerungen, die wir auf beiden Seiten weitertragen und auch offen miteinander austauschen, viele weitere Lagen von Geschichten zu finden sind. Es gibt Geschichten, die bislang nur unter Personen des jeweiligen Umfeldes und nicht mit den Partnern ausgetauscht wurden. Es gibt Geschichten, die sind wirklich lustig oder absurd oder belehrend und andere, die bis heute erschüttern und nichts von ihrem Schrecken eingebüßt haben. Aber alle diese Geschichten sind Teil unserer gemeinsamen Erinnerung und viele von ihnen wurden schon von Generation zu Generation weitergereicht. Indem wir auswählen, welche Erinnerungen wir erhalten und welche

nicht, indem wir entscheiden, wann wir die andere Seite von diesem Erinnerungsprozess ausschließen und bestimmte Geschichten somit unter Verschluss halten, nehmen wir Einfluss auf die Gestaltung unserer Beziehung. Wir formen unsere gemeinsame Geschichte auf eine bestimmte Weise und eventuell auch so, dass wir einen wirklichen Lernprozess verhindern.

Nun ist uns zugesagt, dass während wir einander begleiten, uns Jesus seinerseits begleiten wird. So wie die Jünger in dieser Geschichte. Dass wir dieses Paradigma als Grundlage in unsere Partnerschaftvereinbarung übernommen haben, hat uns dabei geholfen, in dieser Vereinbarung auch die Unterschiede zwischen den beiden Kirchen sowie innerhalb jeder einzelnen ausdrücklich anzuerkennen. Diese anerkennend setzen wir uns dafür ein, miteinander zu teilen und uns für ein tieferes gegenseitiges Verstehen einzusetzen – und uns darauf vorzubereiten, dass er uns unsere „Augen öffnen“ wird, damit wir auf tiefere Weise werden sehen können.

Überlegungen zu Identität und Individualität

Obwohl einer der Jünger in der Erzählung namentlich genannt ist, sind die beiden Personen kaum individuell gezeichnet. Abgesehen von ihrer Trauer bleiben sie weitgehend farblos. Dies zieht sich weiter bis in die Kunstgeschichte hinein. Viele Bilder der Jünger auf dem Weg zeigen die beiden von hinten. Werden sie von vorne dargestellt und sind ihre Gesichter zu sehen, dann werden ihre Körper zumeist von der Figur Jesu überragt. Er steht im Mittelpunkt. Natürlich haben auch wir uns dieser Geschichte in derselben Weise genähert. Wir haben uns Zeit gelassen, über ihr „Stehenbleiben“ nachzudenken. Wir haben uns auf sie konzentriert, wie sie Jesus „zuhören“.

Aber wenn ich weiter über diese beiden Gestalten nachdenke, frage ich auch nach ihrer Individualität und Identität. Beide sind Jünger Jesu, aber heißt das denn auch, dass sie die gleiche Geschichte haben? Beide gehen sie da traurig miteinander, aber heißt das denn auch, dass sie mit ihrer Trauer auf die gleiche Weise umgehen? Ich gehe eher davon aus, dass wohl einer von ihnen in seiner Trauer all seine Energie verloren hat, während der andere vielleicht auch Wut verspürt. Ich könnte gut verstehen, wenn der eine – in seiner ganzen Hilflosigkeit – versuchen würde, den anderen dazu zu bringen, ihm zu sagen, was nun noch zu tun bleibt. Und was würde der andere denn wohl ver-

suchen zu entwickeln, so verwirrt er doch selber gerade ist? Würde er vielleicht versuchen, die unangenehme Situation dadurch zu überwinden, dass er jede Menge Erklärungsversuche produziert?

Wenn ich über konkrete Personen aus unseren beiden Partnerkirchen nachdenke, wie sie miteinander auf dem Weg sind und ihre Geschichten miteinander austauschen, dann bekommen solch individuelle Reaktionen eine große Bedeutung. Ich habe in den letzten zehn Jahren erfahren, wie solch unterschiedliche Verhaltensweisen im gemeinsamen Kommunikationsprozess zu gegenseitigen Erwartungen und Gewohnheiten festgelegt worden sind. Wir haben unsere jeweils zugeschriebenen Ansprüche und Rollen gut gelernt – wenn nicht sogar genossen. Und wir haben diese Bilder voneinander und ihre entsprechenden Gegenstücke verfestigt, indem wir ihnen weitere Attribute hinzugefügt haben, die die bereits bestehenden Bilder des jeweiligen Gegenübers bestätigten.

In dem Zusammenhang ist mir die kritische Analyse von Amartya Sen hilfreich geworden. In seinem Buch *Identity and Violence. The Illusion of Destiny* (2006) macht er angesichts des so leicht möglichen Missbrauchs zugeschriebener Identitäten auf die Chance des Zugewinns an Komplexität aufmerksam, sobald wir unsere Aufmerksamkeit „weglenken von der Frage, wie ich mit mir selbst identisch sein kann, hin zur Frage, wo ich teilhabe und mich mit Menschen aus verschiedenen Gruppen identifiziere“. Dann könnten wir nämlich erkennen, dass „ein Mensch ohne jeden Selbstwiderspruch gleichzeitig amerikanischer Staatsbürger sein kann, karibischen Ursprungs, mit afrikanischen Vorfahren, Christ, liberal, eine Frau, Vegetarierin, Langstreckenläuferin, Historikerin, Lehrerin, Schriftstellerin, Feministin, heterosexuell, engagiert für die Gleichstellung von Schwulen und Lesben, Theaterliebhaberin, Umweltaktivistin, Tennisfan, Jazz-Musikerin und feurige Anhängerin der Überzeugung, dass es im All noch intelligente Wesen gibt, mit denen wir unbedingt kommunizieren sollten (am besten auf Englisch).“

Auf unserem Weg liegt damit die wunderbare Aufgabe vor uns, unser Wissen voneinander zu erweitern. Ist es möglich, dass wir einander auf so vielfältige Weisen kennenlernen, dass wir über die bestehenden Unterschiede hinweg neue Gemeinsamkeiten entdecken und so unsere Vorstellungen voneinander und Erwartungen aneinander bereichern lassen? Würde dies nicht ein Loslassen der gewohnten Rollen(bilder) erleichtern und unser Zuhören verbessern?

Dinesh Kumar Chand:

Vor einiger Zeit lernte ich eine Übung kennen. Es ging darum, mit einem Partner zusammen ein Bild zu zeichnen, indem beide den Zeichenstift mit ihren Händen halten. Dabei sollten wir nicht miteinander reden und uns auch nicht mit Gesten verständigen. In der Auswertung der Übung erschien es der Gruppe so, dass verschiedene Phasen der Entwicklung beobachtet und beschrieben werden konnten, genauso wie bei einer Partnerschaft:

Die erste Phase ist davon geprägt, dass man nicht weiß, wie man starten soll, und dass man einen Plan entwickelt für den Start. Hierbei übernimmt zumeist eine Person die Initiative. Dies ist die *Phase der Beobachtung des anderen*.

In der zweiten Phase beginnt jemand mit der Zeichnung, während der andere ihn zunächst einfach zeichnen lässt, selbst passiv und unterwürfig bleibt und Angst hat, etwas falsch zu machen. Es ist die *Phase der totalen Abhängigkeit*, in der man alles akzeptiert, was der andere tut.

Dann kommt die *Phase, in der es um die Frage nach Identität* geht. Der unterwürfige Zeichner denkt, dass er auch einige eigene gute Ideen hat, wie das Bild aussehen sollte, und dass er eigentlich nicht nur der Richtung des anderen folgen will.

Dann folgte die *Phase der Kooperation*, in der beide das Bild in harmonischer Weise zeichnen und die Ideen von beiden Seiten einfließen lassen. Das ist die Phase, in der beide die Identität des anderen akzeptieren und lernen, was die Emotionen und Beweggründe des anderen sind und seine Potenziale, und in der sie einen Weg der Zusammenarbeit finden, der von einer Machtbalance geprägt ist, damit man die gemeinsame Vision des Bildes verwirklichen kann.

Die verschiedenen Phasen folgen nicht strikt aufeinander. Sie können sich auch vermischen, denn sie gehören eng zusammen. Diese Phasen kann man nicht nur auf Zweierbeziehungen übertragen, sondern auch auf Beziehungen wie die zwischen der deutschen nordelbischen Kirche (NEK) und der indischen lutherischen Kirche von Jeypore (JELC). In dieser Hinsicht möchte ich nun die verschiedenen Phasen darstellen:

1. Die Phase der Beobachtung:

Als die Missionare von Deutschland aus Indien erreichten, waren sie mit einer sehr andersartigen Welt konfrontiert. Es war nicht nur die Sprache der Menschen in Indien anders, auch ihr Essen,

ihre Kultur, ihre sozialen Strukturen, ihre Religion und vieles andere mehr. Die Missionare bauten Kontakte zu unterschiedlichen Gruppen von Menschen und Kasten auf. Am Anfang gingen sie besonders auf die Angehörigen der oberen Kasten zu. Die erste Frau, die in unserer Kirche getauft wurde, kam auch aus einer der oberen Kasten. Aber so war es nur ganz am Anfang. Später kam es zu Massenbekehrungen von Menschen aus den Gruppen der Ausgestoßenen, der Dalits und der Adivasi. Sie wurden angezogen von der Botschaft der Gleichheit aller Menschen, was wiederum für die Menschen aus den oberen Kasten unmöglich war zu akzeptieren. Für die Angehörigen der niederen Kasten oder die Menschen ohne den Status einer Kastenzugehörigkeit war es außerdem leicht, die Missionare zu akzeptieren, denn sie hatten eine besondere Hautfarbe. Die Hautfarbe der Deutschen war noch heller als die Hautfarbe der Brahmanen, und ihre Worte schienen wie die Botschaft von Engeln zu sein. In Indien ist die Hautfarbe eines Menschen Merkmal seiner Zugehörigkeit zu einer bestimmten Kaste. Allgemein könnte man als Regel sagen: je heller die Hautfarbe, desto höher die Kaste.

In dieser Phase der ersten Anfänge einer Beziehung zwischen Menschen aus zwei total unterschiedlichen Kulturen wird es wohl so gewesen sein, dass die beteiligten Personen zu allererst nur die Unterschiede gesehen haben, die zwischen ihnen standen: die unterschiedlichen Weisen zu kommunizieren, die unterschiedlichen Verhaltensweisen, die unterschiedlichen Weisen mit anderen Menschen umzugehen, den unterschiedlichen Lebensstandard. In dieser ersten Phase wird es wohl schwer gewesen sein, auch nur einige Ähnlichkeiten zu sehen, außer einigen menschlichen Grundgefühlen oder dem Bedürfnis nach Schlaf, dem Hunger oder dem Verlangen nach Sicherheit, Glück und Ähnlichem.

Aber obwohl es so viele Unterschiedlichkeiten zwischen ihnen gab, waren die Menschen doch gewillt, das Abenteuer einer Beziehung zu beginnen, ohne wissen zu können, was sie zu erwarten hätten und wie alles sich entwickeln würde. Vielleicht waren es die Unterschiede, die die Menschen interessiert machten, mehr voneinander zu erfahren und in einen engeren Kontakt zu kommen.

2. Die Phase der Abhängigkeit:

Als klar war, dass die Missionare blieben und dass auch ihre Arbeit fortgeführt würde, begann eine

andere Phase, die Phase der Abhängigkeit. Die Missionare lernten die Sprache und lernten auch viel über kulturelle Gewohnheiten im indischen Kontext. Die Menschen hatten die Hoffnung, dass die Missionare sie von den Fesseln des Kastensystems befreien könnten. Dass sie von ihnen als menschliche Wesen angesehen und nicht nur im Blick auf ihre Kaste eingestuft wurden, ließ die Menschen sich in großen Massen zum Christentum bekehren.

Es ist schwer, eine von Abhängigkeit geprägte Beziehung zu verändern in eine andersartige Beziehungsform. So wie sich die Praxis, etwas zu empfangen, in Menschen „einwurzelt“, so wurzelt sich auch das Gefühl der Erniedrigung ein. *Sich niedrig zu fühlen* wurde also zu einer Art von Gewohnheit und zu einem Teil des Lebens, so dass die Scheu schwand um Hilfe zu bitten oder um Unterstützung. Die indischen Menschen sahen sich selbst als die Empfangenden und sie sahen die Deutschen als die Geber und Spender.

Aber es existierte nicht nur eine materielle Abhängigkeit. Es existierte auch eine emotionale Abhängigkeit. Selbst bei Prozessen der Entscheidungsfindung innerhalb der JELC, wenn es Krisen oder Probleme gab, waren Hilfe und Vorschläge der Deutschen nötig – und sind es oft immer noch. Der deutsche Partner wurde als Führer betrachtet, um Vorschläge zu machen und die Probleme zu lösen. Die Inder ergaben sich vollkommen unter die Direktiven und die Fürsorge der Deutschen.

3. Identität:

Diese völlige Ergebung und Abhängigkeit führt unausweichlich an den Punkt, an dem eine Phase des Nachfragens beginnt, ob es denn nicht eine eigene Identität gäbe – außer passiv zu sein und zu akzeptieren, was immer einem vorgeschlagen würde. Innerhalb des indischen kulturellen und religiösen Kontextes fragten Inder, die anderen Religionen als dem Christentum angehören, ob denn die christlichen Inder sich als Teil einer pluralistischen Kultur verstehen würden oder ob sie sich als Außenseiter verstehen würden, die ausländische Gewohnheiten angenommen hätten und nun beanspruchten, dass sie allein die Wahrheit besäßen.

So stellt sich die Frage, ob wir als indische Christen nicht auch unsere eigene Kultur, unsere Talente und Fähigkeiten haben, die wir einsetzen können, um unserem Glauben Ausdruck zu verleihen. Viele Inder, besonders die, die hohe Positionen in der Kirche innehaben, wagen es nicht,

solche Gedanken zu unterstützen. Sie denken, dass so etwas gegen den Respekt und die Ehre gegenüber den Missionaren verstoßen würde und auch gegen das, was sie gelehrt hätten. So etwas würde nur Illoyalität zeigen. Außerdem gibt es eine unterschwellige Angst, dass solch eine Illoyalität die Beziehung zwischen beiden Kirchen verletzen würde, der NEK und der JELC. Angst war immer ein verborgenes Thema im Leben der ersten Generationen von Christen in der JELC. Immer, wenn jemand die Kirchenregeln verletzt hatte, wurden disziplinarische Maßnahmen von den Missionaren gegen ihn ergriffen.

Die Frage nach einer eigenen Identität führt aber auch zu der Frage, ob es nicht möglich sein könnte, ohne (Selbst-)Erniedrigung und auch ohne Selbstbestrafung zu leben. Christen in der JELC haben es nicht umzusetzen gewagt, eine eigene Identität in Verbindung mit ihren eigenen Talenten zu besitzen.

In der Tat ist das nun so, dass der deutsche Partner, die NEK, sich seit den Zeiten der damaligen Mission gewandelt hat. Die JELC braucht noch etwas Zeit, um zu realisieren, dass sie längst schon den Status einer unabhängigen Kirche erreicht hat. Wir fürchten es, Selbstbewusstsein zu haben und auch Selbstvertrauen, von dem aus wir eigene Ideen für eine Zukunft entwickeln könnten, in der wir unsere Selbst-Fixierung auf unsere passive und rezeptive Rolle überwunden hätten.

4. Die Phase der Kooperation:

Heute ist die Beziehung zwischen der NEK und der JELC nicht mehr länger als Beziehung zwischen der Mutterkirche und der Tochterkirche definiert, sondern als eine Beziehung zwischen Partnerkirchen. Das kann man nun als *Phase der Kooperation* bezeichnen. Partner sind dazu da, dass sie sich über ihre jeweiligen Gefühle austauschen und sie kennen lernen, dass sie sich gegenseitig begleiten und den anderen nicht im Stich lassen, dass sie sich ermutigen und unterstützen, wenn ein Partner müde wird, dass sie gemeinsam Zeugnis ablegen von der Freude, der Hoffnung und der Vision, wie sie das durch den EINEN erfahren, der ihre Mitte ist.

Beide Kirchen wissen immer noch nicht genau, wie sie ihre gegenseitige Begleitung definieren können. Es ist besonders auf der indischen Seite schwierig, den Perspektivenwechsel von dem alten Modell, eine Tochterkirche zu sein, zu vollziehen hin zu dem neuen Modell einer Partnerkirche.

Die Beziehung war wirklich lange genug aufgebaut auf den Fragen rings ums Geld, also um das Annehmen und das Geben. Aber eine Beziehung zwischen Menschen sollte auf etwas anderem aufgebaut sein als auf Geld. Das bedeutet auch, dass auf der Prioritätenliste der gegenseitigen Gespräche nicht mehr Finanzfragen an erster Stelle stehen dürften. Statt Finanz-Statistiken und Finanzierungsvorlagen zu bearbeiten, müssen wir uns gegenseitig zuhören lernen, um uns erst einmal zu entdecken und um uns nicht länger in Rollen zu betrachten, sondern als Menschen. Solch eine Entdeckungsreise würde die Chance bieten, zu sehen, welche anderen Dinge es in der Beziehung der Kirchen geben könnte, abgesehen von Geld.

Wenn wir auf der Seite unserer indischen Kirche den anderen als Partner begegnen wollen, müssen wir bereit sein, unsere eigenen Stärken und Potenziale zu sehen. Nur dann wären wir in der Lage, von uns aus die Begegnung auf Augenhöhe zu gestalten.

In diesem ganzen Prozess ist es, wie gesagt, bedeutsam und wichtig, dass wir einander zuhören lernen und dass wir auf diese Weise uns gegenseitig tiefer verstehen lernen, unsere Gefühle und unsere Motivationen und unsere Lebensgeschichten insgesamt. Für mich war es daher großes Privileg, dass ich von 2006 bis 2008 an dem Dialog-Trainingsseminar von Professor Dan Bar-On „Story-telling in conflict“ in Hamburg teilnehmen konnte. Es gab mir die Gelegenheit, zuhören zu lernen, sowohl bei den Geschichten von Kirchen als auch bei Lebensgeschichten, und in vielerlei Hinsicht durch einzelne Interviews zu lernen – und das alles zusammen mit meinem Trainingspartner Pfarrer Eberhard von der Heyde.

Dadurch, dass ich jetzt drei Jahre in Norddeutschland war und viele Kirchenprojekte kennen gelernt habe, habe ich nicht nur viel über unsere Kirchenbeziehung und ihre Herausforderungen, die anstehen, gelernt. Ich habe außerdem auch gelernt, meine eigene Kirche JELC von außen zu betrachten. Hier im Ausland zu leben hat mir dabei sehr geholfen. Es hat die Reflektion verbessert und mir neue Einsichten für das Streben meiner Heimatkirche nach einer eigenen Identität und Würde gebracht – im Blick auf das Ziel, Partner auf Augenhöhe zu sein. Wenn auch diese Phase der Kooperation noch viel an Anstrengungen benötigt, so ist das der Mühen und Geduld wert, um die gemeinsame Vision zu verwirklichen und gemeinsam unseren Glauben und unsere Hoffnung in dieser sich wandelnden Welt zu bezeugen. ✠

Wir haben es hier mit einer Sache von sehr hoher Komplexität zu tun und wenn wir das abtun wollen oder wenn wir das verleugnen, dann nützt das niemandem. Man kann diese Komplexität nicht reduzieren...

(David Stevens – mündlicher Diskussionsbeitrag)

Nachbetrachtung zum Seminar in Bratislava

von Klaus Temme

Als es um die ersten Überlegungen und Planungen zu diesem Seminar in Bratislava ging, war den deutschen Mitgliedern der SIPCC-Planungsgruppe eigentlich die Thematik „Heilung von Erinnerung“ beziehungsweise „Heilen durch Erinnerung“ ein vorrangiges Anliegen. Sie orientierten sich dabei an dem Projekt „Healing of Memories“, bei dem verschiedenartige Gruppen in Ländern und Gesellschaften, die Konflikte untereinander haben, nach Versöhnung suchen. Im ersten Austausch hierüber mit Partnern in Bratislava wurde bald deutlich, dass dieses Thema von ihrer Seite aus nicht ein vorrangiges Anliegen sein konnte. Nach ihrer Überzeugung gehe es in der dortigen Situation und den politischen, ökonomischen und kirchenpolitischen Kontexten nicht um Heilen von Erinnerungen zwischen verschiedenen Gruppen. Es wurde in diesen Diskussionen für uns alle deutlich, dass das Thema Identität beziehungsweise „Identität(en) im Verlauf von Umbrüchen“ das tiefere Thema sein würde, von dem aus sich dann andere Aspekte möglicherweise auch erschließen lassen würden.

Die Entscheidung, diesem Thema zu folgen, hat sich als richtig erwiesen. Im weiteren Verlaufe zeigte sich aber, wie schwierig es ist, in solchen Zeiten der allgemeinen Umbrüche und der vorsichtigen Veränderung von Identitäten zu Versöhnung und Heilung in und mit den jeweils anderen Gruppen (mit ihren anderen Loyalitäten und Identitäten) „hinüber“ zu kommen.

Dass es in Kommunikation und Beziehungen ganz wichtig ist, *sichere Räume zu schaffen und Vertrauen aufzubauen*, wurde in den theoretischen Beiträgen des Seminars deutlich. Aber im Seminar-geschehen insgesamt, dem Erleben zwischen den Teilnehmenden von Tag zu Tag, konnten Be-

ziehungen mehr und mehr verwirklicht und eingeübt werden.

Ertrag der Arbeit an einem Begriff von Identität

Die Konzeptionierung eines Begriffes von Identität war in der abendländischen Tradition mit der Intention verbunden, in einen Personbegriff die Elemente von Verlässlichkeit, Beständigkeit und Wiedererkennbarkeit einzubinden. Im Seminar wurde nun verschiedentlich darauf hingewiesen, dass bei einem Personbegriff und einer Konzeptionierung von Identität auch die Tatsache einbezogen werden müsste, dass Personen sich in ihrem Kern und in ihrem Selbstverständnis unter dem Einfluss verschiedenartigster Ereignisse und Faktoren ändern, ja, dass fließende Hin- und Herbewegungen zwischen verschiedenen *Seiten innerhalb einer Person* auch im Alltagsgeschehen, besonders in Situationen starker existenzieller Betroffenheit, durchaus normal sind.

Ebenso stark wurde darauf hingewiesen, dass Identität und Gruppenbezug zusammengehören, stärker und massiver, als es wohl bei den alten Konzeptionierungen eines Identitätsbegriffes in der philosophischen abendländischen Tradition berücksichtigt wurde. Wobei auch hier deutlich war, dass Personen in ihren jeweiligen und mehrfachen Gruppenbezügen dann auch entsprechend unterschiedliche Identitätsseiten hervorkehren können.

Es wurde auch verdeutlicht, dass alle Konzeptionsbildungen von Identität vom jeweiligen sozialen, philosophischen Kontext beziehungsweise Zeitgeist beeinflusst und stark geprägt sind.

Schließlich wurde auch dargelegt, dass es so etwas wie „Identitäts-Fallen“ gibt. Dass Personen

sich eine „falsche“ Identität (*false identity*) zulegen, dass dies unter Umständen als Erleichterung empfunden wird - oder jedenfalls als leichter, als sich in die Arbeit an einer *selbstkongruenten Identität* hinein zu begeben -, dies war in analytischer Betrachtung von Identität ja schon lange diskutiert worden. Aber hier wurde noch radikaler hinterfragt, ob in bestimmten Zusammenhängen das Konzept von Identität selbst sich als Falle erweisen könnte.

Bei der theologischen Arbeit an der Fundierung beziehungsweise der Kritik eines Identitätsbegriffes wurde von „Christus-Gemäßheit“ gesprochen. Es ging dabei darum, dass sich Christus selbst auf die Welt, auf die Kontakte und die Bezogenheit zu anderen einlässt und dies für ihn Grundlage, Motivation und Ziel von Identität und Identitätsarbeit wurde. In gleicher Weise wurden auch Mündigkeit und Emanzipation als Identitätsaufgaben genannt, die Christus gemäß sind.

Arbeitsansätze für pastoral-theologisches Arbeiten an Identität

Bei der Arbeit an dem Erfassen von Identität und der Ausarbeitung eines kritischen Identitätsbegriffes, der zugleich auf Umsetzbarkeit, Einsetzbarkeit und Realitätsnähe für seelsorgliches Handeln zielt, wurden zumeist die bewährten und nötigen Wege beschritten, auf Erkenntnisse der Soziologie und Psychologie zu schauen, hermeneutisch und historisch zu arbeiten, biblische Theologie heranzuziehen und reflektierte Erfahrungen seelsorglicher Praxis auszuwerten. Darüber gingen einige Arbeiten auf gewisse Weise hinaus. M. Esperandio bezog sich auf ihre Selbstversuche im Erleben der weltweit neu herausziehenden charismatischen Groß-Sekten und auf die Analyse der ‚Internetrealitäten‘ rings um die Existenz junger Erwachsener. E. von der Heyde und D. Chand bezogen sich auf ihre Erfahrungen in einem langfristigen, außer-kirchlich entwickelten und angebotenen Trainingsprogramm. J.A. van den Berg und J.I. Pudule hatten sich gewünscht, eine besondere Form von Workshop-Arbeit in das Programm einzubinden, nämlich die Arbeit an einem Film.² In dem Film „Totsi“ wird die Welt jugendlicher Straßengangster einfühlsam nachgezeichnet. Auf diese Weise ist es für pastorale

² Dieser Arbeit kann hier nur angedeutet werden, weil sie im wesentlichen nicht im Text-Form stattfand.

Arbeit möglich, sich einer Sub-Kultur und der in ihrem Kontext geschehenden Identitätsarbeit der einzelnen Akteure zu nähern, wie das sonst auf keinem anderen Wege für Theologen denkbar wäre. Es stellte sich durch das Anschauen und Erleben des Films ein sehr elementarer Zugang zu Grundsituationen ein, bei denen es im menschlichen Leben einen Anstoß zu Identitätsveränderung geben kann, auch unter *un-möglichen* Bedingungen, sowie zu der Bürde und dem Geflecht von Verwicklungen, wenn diese Identitätsveränderung gegen die Identität der bisherigen Bezugsgruppe umgesetzt werden muss.

Christologie

Es war eine Besonderheit dieses Seminars, dass Studierende der Fakultät nicht nur auf freundliche und hilfreiche Weise die Logistik des Seminars sicherstellten, sondern dass sie auch am Seminar teilnahmen. Besonders in der Arbeit in kleineren Gruppen gingen von ihnen Impulse aus. Häufig waren sie es, die elementare Fragen stellten, so dass „Grundannahmen“, die bei den Älteren sonst immer nur impliziert werden, explizit dargestellt werden mussten. So ging es verschiedentlich auch darum, die theologischen Denkfiguren, die benutzt wurden, noch einmal anzuschauen. Es war so, dass es immer wieder und im Laufe der Tage immer mehr um *Christologie* ging, um das, was Kondeszendenz ist, um das, was mit der Königs-Herrschaft Christi beschrieben wird, auch um das, was Mission meint, zugespitzt auf den Bereich der seelsorglichen Handlungsmöglichkeiten im Umfeld von Identitätsveränderungen und Umbruchsituationen und die Frage, wie dies alles Teil der *Missio Dei* ist. Hier wurden Fragen aufgeworfen, die weitere pastoral-theologische Arbeit benötigen.

Die Gleichzeitigkeit von Identitätsveränderungen von Individuen und Gruppen

Über die Notwendigkeit, dass Identitätsveränderungen von Einzelnen und Gruppen zusammen einhergehen müssen, wird man leicht Einigkeit erzielen. In den weltweiten „Healing of Memories“-Projekten ist dies grundlegende Arbeitshypothese und ständige Forderung zugleich. Für mich war es sehr bewegend zu erleben, wie die gemeinsame Veränderungsgeschichte zwischen der nordelbischen Kirche und der lutherischen Kirche von Orissa von Eberhard v.d. Heyde und Dinesh Chand mit ihrer eigenen Ver-

änderungsgeschichte als handelnden Personen in diesen Prozess für uns dargestellt wurde, wie hier Postulat und Theorie zur Praxis, zu gelebtem Leben wurde. „Great Narratives“ gibt es ja immer noch, und sie werden als Gruppenmythen auch in Konflikten weiter hochgehalten. Diese alte Dynamik zu verlassen, erfordert viel an Kraft und Weitsicht, an Solidarität und an solider Basis, hier dem Glauben.

Zugleich konkretisiert sich für Seelsorgetheorie und Seelsorgepraxis darin exemplarisch ein neues Arbeitsfeld, das in der weltweiten Seelsorgediskussion des letzten Jahrzehnts in den Vordergrund getreten ist, nämlich die Arbeit an Strukturen, Systemen und Kontexten.

Wie es den beiden Personen (und wohl auch den beiden handelnden Kirchen) gelungen ist, das, was in dem alten Konglomerat von Verstrickungen offenbar wie eine Art ‚Krankheitsgewinn‘ vorhanden war, hinter sich zu lassen, finde ich bewundernswert. Über die Funktionalisierung von Haltungen der als schwächer Deklarierten (wer auch immer die Deklaration auch ausspricht) so offen zu reden, zu arbeiten und das hinter sich zu lassen, was darin an Machtspielen verborgen war, gehört zu dem Bewundernswerten dazu.

Emotionen bei den Fragen um Identität

D. Stevens hat auch auf *ethnische Grenzlandgesellschaften* hingewiesen, die dadurch gekennzeichnet sind, dass mehrere Ethnien auf einem Staatsgebiet leben, die unterschiedliche sprachliche und nationale Identitäten haben. Wenn es sich um solche Konstellationen dreht, dann sind spezifische emotionale Realitäten bei der Haltung der Menschen in der jeweiligen ethnischen Gruppen hoch wahrscheinlich, und dazu gehört ein hoher Anteil von Misstrauen beziehungsweise ein deutliches Fehlen von Vertrauen zueinander.

Während der Arbeit in der Woche wurde deutlich, dass noch einige andere Emotionen zu beobachten sind, wenn es um Identitätsveränderung in Umbruchsituationen geht. Immer wieder entsteht Angst, aber immer wieder auch wagemutiges Vertrauen und die Hoffnung, die sich auf ‚irdische‘ und auf ‚jenseitige‘ Veränderungen bezieht. Es geht um Neugier, um Sehnsucht (nach Altem wie nach Neuem), um Lust, die Dinge anzupacken, und auch um Wut - und last but not least um Scham. Es erschien so, als ob in Umbruchsituationen bei Identitätsveränderungen der Gegensatz zu Vertrauen nicht Misstrauen, Angst,

oder Verweigerung des Kontaktes wäre, sondern Scham und entsprechende Reaktionen des Verhüllens / Verhüllen-Wollens. ☒



Society for Intercultural Pastoral Care and Counselling
Gesellschaft für Interkulturelle Seelsorge und Beratung e.V.

www.sipcc.org

SIPCC wurde 1995 als Zusammenschluss von Personen gegründet, die sich in Praxis und Theorie für Seelsorge, Beratung und Supervision engagieren. Ziel ist es, den internationalen Austausch und das gegenseitige Lernen in Seelsorge und Beratung zu fördern und dabei die Bedeutung der Interkulturalität hervorzuheben und zu reflektieren.

Dazu veranstaltet SIPCC Internationale Seminare, Konsultationen zu Fachthemen sowie Studienfahrten in verschiedene Länder und engagiert sich in der Aus- und Fortbildung in Seelsorge in verschiedenen Ländern.

SIPCC arbeitet mit Organisationen und Einrichtungen in vielen Ländern zusammen und ist Mitglied des International Council on Pastoral Care and Counselling (ICPCC). Zur Zeit hat SIPCC 190 Mitglieder in 30 Ländern.

Buchveröffentlichungen aus der Arbeit von SIPCC:

Handbuch Interkulturelle Seelsorge, Neukirchener Verlag 2002

Ethik und Praxis des Helfens in verschiedenen Religionen, Neukirchener Verlag 2005

Schatz in irdenen Gefäßen. Interkulturelle Perspektiven von Seelsorge angesichts von Zerbrechlichkeit und Zerstörung, Lit-Verlag 2008

In Vorbereitung:

Handbuch für Interreligiöse Seelsorge, Neukirchener Verlag 2010

Einladung zum

22. Internationalen Seminar für Interkulturelle Seelsorge und Beratung:

Dynamics of Migration Today

Pastoral Care and Counselling in a Socio-political and Cultural Context

Strasbourg / Frankreich, 12.-18. September 2010

The Seminar will be held in English and French

Kontakt: Rev. Helmut Weiß, Friederike-Fliedner-Weg 72, D – 40489 Düsseldorf

Tel.: +49 (0) 211 4790525, Fax: +49 (0) 211 4790526, E-Mail: helmut.weiss@sipcc.org