

Referat zur Alpenländer-Tagung



Foto: Doris Schäfer

Dr. Regula Gasser

Dr. phil. cand. Dr. theol.
Vivamus Health Consulting GmbH
Rehabilitations- und Gesundheitscoaching

„Interreligiöse Seelsorge im Vergleich. Konzeptionelle Unterschiede aus Sicht christlicher Seelsorgelehre“

Inhaltsverzeichnis

1. Was ist Seelsorge?
2. Welche Bedeutung hat die Säkularisierung für die Seelsorge?
3. Wie unterscheiden sich das Seelenverständnis sowie die Konzepte von Schuld und Versöhnung im interreligiösen Vergleich?
4. Welches sind die Ressourcen und Grenzen von interreligiöser Seelsorge?
5. Wie verändert der interreligiöse Dialog die Rolle der christlichen Seelsorge in der Praxis?

Susanne Heine hat zur Illustration des Seele-Verständnisses an der Tagung zu „Interreligiosität und Spiritual Care“ den Pathologen Rudolf Virchow zitiert, der am Ende seiner medizinischen Tätigkeit festgestellt hat, dass er „Tausende von Leichen geöffnet, aber nie eine Seele gefunden habe.“ Diese Aussage bringt die Grenzen der empirisch-naturwissenschaftlichen Forschung unmissverständlich zum Ausdruck.

In ihrem Buch „Seelsorge: Sorge um die Seele“ hat Doris Nauer bestehende Seelsorgekonzeptionen analysiert und diesen in integrativer Absicht ein Konzept der „multiperspektivischer Seelsorge“ entgegengestellt. Dabei legt sie Wert auf die Integration des Reichtums existierender Gottesbilder. Dazu gehöre, neben dem liebenden auch den fernen Gott bewusst zu machen. Für Nauer gehört es zur Sternstunde seelsorglicher Tätigkeit, die Ambivalenz menschlicher Gotteserfahrung in Richtung erfahrbarer Gottesnähe zu verschieben. Ähnlich integrativ wie das Gottesbild wird auch das Menschenbild entfaltet, indem sie versucht, die Ecksteine eines sogenannten gegenwärtig „verantwortbaren“ Menschenbildes als Fundament zusammenzufügen – das sowohl biblische als auch nichttheologische Sichtweisen verbindet. Für Nauer ist es wichtig, dass der Mensch nicht eine Seele hat, sondern als Ganzes eine Seele ist. Von diesen Grundbestimmungen her konstituiert sich das „Geheimnis Mensch“ als komplexes Zusammenspiel der körperlichen, geistigen, sozialen und seelischen Dimension.

Doris Nauer

In Bezug auf die Inhalte unterscheidet Nauer eine *mystisch-spirituelle* Dimension (bezogen auf den Menschen aus Geist) von einer *pastoralpsychologisch-ethischen* (bezogen auf den Menschen als Körper und Psyche) und einer *diakonisch/prophetisch-kritischen* Dimension (bezogen auf den Menschen in seinen sozialen und politischen Kontexten).

Die *spirituelle Dimension* schliesst dabei wesentlich an Karl Rahners Plädoyer für eine mystagogische Seelsorge an. Ihr Fokus liegt darin, in der seelsorglichen Begleitung die Spur des geheimnisvollen Gottes im eigenen Leben zu entdecken.

Bei der *pastoralpsychologisch-ethischen Dimension* werden neben Identitäts- und Sinnfindung auch die körperlichen Aspekte in den Blick genommen, indem Menschen im Prozess begleitet werden, heilsam für ihren Körper zu sorgen.

In der *diakonisch/prophetisch-kritischen Dimension* geht es um die Unterstützung, Beziehungen und Gemeinschaften zu gestalten sowie sich der eigenen politischen Verantwortung nicht zu entziehen.

Für Nauer bedeutet „multidimensionale Seelsorge“, sich um den komplexen, ambivalenten Menschen zu sorgen und ihn dabei zu unterstützen, dass das Leben in Fülle erfahrbar wird.

Jürgen Ziemer

Der reformierte Theologe Jürgen Ziemer hat Nauers multidimensionales Seelsorgeverständnis dahingehend kritisiert, dass es für Seelsorger und Seelsorgerinnen in seiner Komplexität, ich zitiere, „auf ziemlich direktem Weg in den Burnout“ führe. Ziemer plädiert deshalb für einen Ansatz, der stärker die zur Seelsorge beauftragte *Person* in den Blick nimmt. Dabei sei es gerade dieser personale Aspekt, der dazu beitrage, dass Seelsorge „glaubwürdig“ und „authentisch“ geschehe.

Christoph Morgenthaler

Für Christoph Morgenthaler, emeritierter Professor für Seelsorge und Pastoralpsychologie der Universität Bern, gewinnt die Seelsorge aus systemischer Perspektive ihr Leitbild aus einem „*Zwischen-Raum*“. „*So bewegt sich Seelsorge zwischen Kirche und Institution, zwischen gesicherter Rechtsstellung und struktureller Bedeutungslosigkeit, zwischen Patienten oder Insassen und Mitarbeiterschaft, zwischen Evangelium und Beziehung, Alltagsgespräch und Psychotherapie, Professionalität und Betroffenheit, Macht und Ohnmacht, Gesundheit und Krankheit, Leben und Tod*“ In diesem Spannungsfeld hat sich die Seelsorge zu positionieren, indem sie im tiefsten Sinne des Wortes ein „Inter-esse“ dazwischen vertritt. Durch aktives Zuhören, Deuten und aktualisierendes Gestalten bilden sie in diesem Zwischenraum Brücken, um inmitten von Bruchstücken die Kohärenz in der Lebensgeschichte aufrecht zu erhalten. Seelsorge hilft, Lebensgeschichten dort weiterzuerzählen, wo sie durch belastende Lebensereignisse an den Grenzen des Lebens abgebrochen erscheinen. Dieser Zwischenraum erlaubt es, Seelsorge als einen Prozess zu deuten, der den Menschen in seiner körperlichen, psychischen, sozialen und spirituellen Ganzheit betrifft. In allen Bereichen stehen SeelsorgerInnen vor der herausfordernden Aufgabe, sich in einem komplexen institutionellen System zu verorten, dieses System in seinen funktionalen Abläufen zu verstehen, Handlungsspielräume auszuloten und ihre Ziele und Aufgaben transparent zu kommunizieren. In diesem Zwischenraum liegt die Haltung der Seelsorge begründet zwischen Auftragserfüllung und kreativem Widerstand, zwischen Aussen und Innen, zwischen Funktionalität und dem befreienden Auftrag des Evangeliums.

Wie die Auseinandersetzung mit den verschiedenen Seelsorgetheorien verdeutlicht, steht die Seelsorge des 21. Jahrhunderts vor vielfältigen Herausforderungen. Diese sind wesentlich durch verschiedene soziokulturelle Veränderungen bedingt. So ist das, was man in der Alten Kirche unter Seelsorge verstand, wesentlich verschieden von dem, was wir gegenwärtig damit verbinden.

Michael Klessmann

Für Michael Klessmann bestehen die wesentlichen Spannungsfelder darin, dass sich Seelsorge als ein Handeln der Kirche bezeichnet, obwohl sie in der postmodernen Gesellschaft häufig auf Menschen trifft, die sich als kirchendistanziert verstehen. Wie Klessmann weiter festhält, verfüge die Seelsorge nur in begrenztem Mass über eigene religiöse Methoden. Die Folge davon sei, dass die Seelsorge in Institutionen teilweise problematische „Anleihen“ aus der Psychotherapie in die systemischen oder therapeutischen Seelsorgekonzepte integriert habe. Interessant ist, dass mit diesen „Anleihen“ aus der Psychotherapie in der Klinikseelsorge von Heimen, Spitälern und Psychiatrien die Auseinander-

setzung mit den Themen Vergebung und Schuld weitgehend aus dem Blickfeld geraten ist. Dies lässt sich wesentlich als Abgrenzung gegenüber in katholischen Traditionen geschürten Ängsten vor dem Fegefeuer oder dem protestantischen kerygmatischen Seelsorgeverständnis verstehen.

Edouard Thurneysen

So hat der evangelische Theologe Edouard Thurneysen in Abgrenzung zur aufkommenden Neuroselehre der Psychotherapie in den 1960er Jahren propagiert, dass die Wurzeln vieler Krankheiten in unvergebener Sünde liegen würden. Dies illustriert er exemplarisch an den Erzählungen der von Dämonen Besessenen in den Evangelien. Dabei war es zuerst der Fachbereich der Psychiatrie, welcher in den 1970er Jahren heftigen Widerstand gegen das kerygmatische Seelsorgeverständnis geleistet hat. Jedoch ist die Auseinandersetzung mit Schuld und Vergebung im medizinischen Umfeld – im Gegensatz zum Umfeld der Gefängnisseelsorge - bis heute ein Tabu geblieben.

Zentrale Fragestellungen

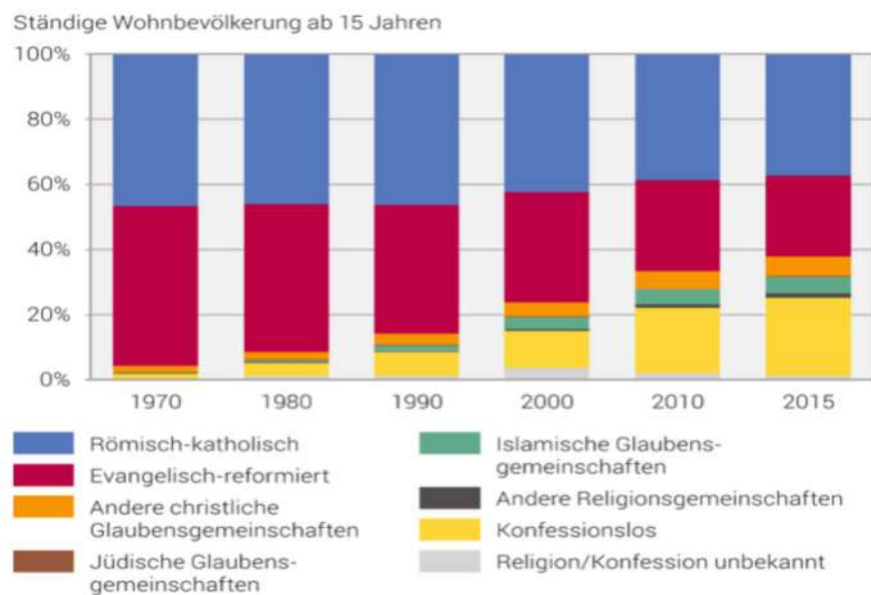
In meiner Promotion haben mich als Klinikerin folgende Fragen zur Auseinandersetzung mit den Konzepten Schuld und Vergebung im interreligiösen Vergleich geführt:

1. War es die Beobachtung, dass auch Menschen, die sich als nicht-religiös bezeichnen, sich in der letzten Lebensphase mit den Themen Schuld und Versöhnung auseinandersetzen resp. ihr Leiden in einen Zusammenhang mit Fehlverhalten bringen. Auch gibt es eine zunehmende Zahl von psychologischen Studien und Konzepten, welche die Bedeutung von Versöhnung am Lebensende hervorhebt.
2. Hat die Spiritual Care Forschung aufgrund der aktuellen demographischen Entwicklung die Frage aufgeworfen, inwiefern christliche Seelsorger/innen die religiösen Bedürfnisse von Menschen anderer Religionszugehörigkeiten bedienen können.

Statistik Schweiz

Wie die aktuellen Zahlen zeigen, sind nicht nur die Zahlen der Muslime im deutschsprachigen Europa stark gewachsen, sondern auch die Zahl der orthodoxen Christen vor allem in Deutschland und Österreich. Bei der aktuellen Statistik des Schweizer Bundesamtes habe ich festgestellt, dass die Erhebungen nur alle zwei Jahre durchgeführt werden und deshalb die Gruppe der christlich-Orthodoxen nicht als eigene Kategorie, sondern nur unter der Kategorie „andere christliche Glaubensgemeinschaften“ aufgeführt sind.

Zahlen für die Schweiz



Im Jahr 1970 gehörte fast die gesamte Bevölkerung einer christlichen Kirche an, davon waren 48,8 % evangelisch-reformiert und 46,7 % römisch-katholisch. Heute zeichnet sich nach der letzten Erhebung aus dem Jahr 2015 folgendes Bild ab: 68 % der Bevölkerung (älter als 15 Jahre) sind Mitglied in einer christlichen Kirche, 6,7 % gehören nicht-christlichen Religionen an und 25,3 % bekennen sich zu keiner Glaubensgemeinschaft. Interessant ist, dass ich in keiner Statistik Zahlen zur christlich orthodoxen Glaubensgemeinschaft gefunden habe. Allerdings stammt die Statistik aus dem Jahr 2015.

Statistik Deutschland

Zahlen für Deutschland

Jahr	Gesamtbevölkerung ^[16]	Konfessionsfrei	Anteil in %	Römisch-katholische Kirche	Anteil in %	Evangelische Kirche in Deutschland (EKD)	Anteil in %	Islam	Anteil in %	Orthodoxe Kirchen	Anteil in %
1990	79.753.000	17.865.000	22,4	28.525.000	35,4	29.422.000	36,9	2.951.000	3,7		
1991	80.275.000			28.252.000	35,4	29.204.000	36,4				
2001	82.440.000			26.288.000	31,9	26.454.000	32,1				
2006	82.315.000			25.317.000	30,8	25.101.000	30,5			1.200.000	1,5
2011	80.328.000			24.473.000	30,5	23.620.000	29,4			1.268.500	1,6
2012	80.524.000	26.500.000	32,9	24.321.000	30,2	23.356.000	29,0	3.140.000	3,9	1.268.500	1,6
2013	80.767.000	26.700.000	33,0	24.171.000	29,9	23.040.000	28,5	3.394.000	4,2	1.346.000	1,7
2014	81.198.000			23.939.000	29,5	22.629.000	27,9			1.661.000	2,0
2015	82.176.000	29.610.000	36,0	23.762.000	28,9	22.272.000	27,1	3.600.000	4,4	1.562.750	1,9

Ein Bevölkerungsanteil von etwa 34 bis 35 Prozent ist mehrheitlich konfessionslos. Im Jahr 1970 waren 3,9 Prozent der Bevölkerung in Westdeutschland und West-Berlin konfessionslos, seither verzeichnet diese Gruppe jedoch einen stetigen Zuwachs.

Statistik Österreich

Jahr	Gesamtbevölkerung	Römisch-Katholisch	Anteil in %	Evangelisch AB und HB	Anteil in %	Islamisch	Anteil in %	Christlich Orthodox	Anteil in %	Konfessionsfreie und Sonstige	Anteil in %
2002	8.100.273	5.787.403 ^[28]	71,4								
2003	8.142.573	5.751.615 ^[29]	70,6								
2004	8.201.359	5.692.838 ^[30]	69,4								
2005	8.254.298	5.662.782 ^[31]	68,6	334.243	4,0						
2006	8.282.984	5.631.587 ^[32]	68,0	326.117	3,9						
2007	8.307.989	5.603.398 ^[33]	67,4	328.710	4,0						
2008	8.335.003	5.579.493 ^[34]	66,9	328.346	3,9	515.914 ^[35]	6,2				
2009	8.351.643	5.533.517 ^[36]	66,3	325.314	3,9						
2010	8.375.164	5.452.734 ^[37]	65,1	323.863	3,9						
2011	8.408.121	5.403.722 ^[38]	64,3	319.752	3,8	573.876 ^[39]	6,8	410.000	4,9	1.700.000	20,2
2012	8.451.860	5.359.151 ^[40]	63,4	325.905	3,9						
2013	8.507.786	5.308.515 ^[41]	62,4	313.352	3,7						
2014	8.584.926	5.265.378 ^[42]	61,3	309.158	3,6						
2015	8.700.471	5.211.238 ^[43]	59,9	306.183	3,5						
2016	8.773.686	5.162.622 ^[44]	58,8	301.729	3,4	500.000–700.000 ^[45]	5,7–8,0	450.000–500.000 ^[45]	5,1–5,7	2.110.000–2.360.000 ^[45]	24,0–26,9

Wie die verschiedenen Statistiken zeigen, nimmt die Gruppe an Menschen zu, die sich als keiner Religionsgemeinschaft zugehörig zählt. Das bedeutet jedoch nicht, dass Konfessionslose Religion grundsätzlich ablehnen. Es finden sich in dieser Gruppe auch Menschen mit rudimentären religiösen Prä-

gungen ebenso wie solche mit fernöstlichen Praktiken oder solche, die sich der Esoterik zugewendet haben.

Arndt Büssing Spiritual Needs

Aktuell fordern die Migrationsbewegung und der religiöse Pluralismus die Seelsorge zu einem pluralistischen Seelsorgeverständnis auf. So soll die Seelsorge einerseits offen sein für andere Religionen, andererseits aber auch den Anschluss zu neuen Therapie- und Beratungsformen schaffen.

Gerd Theissen:

Nach Theissen lässt sich „*Religion als Kombination von drei Ausdrucksformen charakterisieren, sie sich so nur in der Religion verbinden: durch Mythos, Ritus und Ethos*“.¹ In den Mythen und Geschichten der Religionen kommen ihre Vorstellungen zum Ausdruck, wie sie sich selbst, das Zusammenleben und die Welt verstehen. Die Vergegenwärtigung Gottes im Ritus führt zum Kontakt mit der „letzten Wirklichkeit“ und zur Vergewisserung des Lebensgewinns, der im Ethos Gestalt gewinnt. So setzt sich jede Religion aus diesen drei Darstellungsmodi zusammen, die sich als Erklärungsmodelle zur Abwehr von Unheil, zur Krisenbewältigung und zur Heilstiftung verstehen.

Dabei lassen sich in den Weltreligionen unterschiedliche Vorstellungen sowohl auf das Seelenverständnis als auch auf den Umgang mit Sühne und Schuld finden. Zur Beantwortung der Frage nach den Möglichkeiten und Grenzen der seelsorglichen Begleitung von Menschen aus anderen Religionen habe ich mich in meiner Promotionsarbeit mit den verschiedenen Konzeptionen in den Weltreligionen befasst. Damit es keine Überschneidungen mit Herrn Halilovic und Herrn Wittwer gibt, die als Experten über die Muslimische Seelsorge und christlich-orthodoxe Seelsorge referieren werden, beschränke ich mich auf einen kurzen interreligiösen Querschnitt zum Seelenverständnis und zum Umgang mit Sühne und Schuld, um Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen den Weltreligionen zu beleuchten.

Seelenverständnis im Judentum

Die hebräische Anthropologie hat kein unmittelbares Äquivalent für „Seele“. Dabei meint „*näphäsch*“ gerade nicht die Seele im griechischen Sinn², sondern bezeichnet den Schlund, Rachen und die Kehle des Menschen. Dieses Organ charakterisiert mit der Symbolik der Nahrungsaufnahme und des Atems in besonderer Weise die Bedürftigkeit des Menschen, indem die Kehle zum „Sitz der elementaren Lebensbedürfnisse“ schlechthin wird. Dabei hat der Mensch nicht eine „*näphäsch*“ sondern *ist* durch und durch „*näphäsch*“. Auch zeigt sich bei der Verwendung des Begriffs nie die Bedeutung eines im Unterschied zum leiblichen Leben unzerstörbaren Daseinskerns, der auch getrennt vom Leib existieren könnte. So ist die Trennung von Leib und Seele der frühen hebräischen Anthropologie fremd, indem der Tod alle menschlichen Möglichkeiten beendet, sich zu Gott in Beziehung zu setzen. In diesem Sinne ist die Sorge um die „*näphäsch*“ angemessen mit „Lebenssorge“ zu übersetzen, die darin besteht, dass Menschen um ihre Bedürftigkeit und Verletzlichkeit im menschlichen Miteinander und im Verhältnis zu Gott wissen und leben.

Seelenverständnis im Christentum

Das Seelenverständnis des Christentums ist wesentlich durch die Lehre des griechischen Philosophen Platon beeinflusst, der den Körper als das „Gefängnis“ der Seele und den Tod als Befreiung der Seele versteht. Dieser platonische Unsterblichkeitsglaube wurde im 3. Jahrhundert durch die Kirchenväter übernommen und mit dem christlichen Auferstehungsglauben in Verbindung gebracht. In der Katholischen Kirche wird er im 5. Laterankonzil zum kirchlichen Dogma erhoben. Es wird davon ausgegan-

¹ Theissen, G. (2001): Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums, S. 20ff.

² Klessmann, M. (2008): Seelsorge. Begleitung, Begegnung, Lebensdeutung im Horizont des christlichen Glaubens, S. 22.

gen, dass die Einrichtung der Seelenmessen und die Lehre vom Fegefeuer aus diesem platonischen Unsterblichkeitsglauben entstanden sind. Auch bei der Seelsorge wird davon ausgegangen, dass sie durch die lateinische Alte Kirche als *cura animarum*³ eingewandert ist. Dadurch gibt es keine unmittelbare biblische Herleitung dieses Begriffs. Michael Klessmann fasst diese Tatsache sehr pointiert zusammen, indem der Begriff Seelsorge von Sokrates bzw. Plato und nicht von Jesus eingeführt worden sei.

Schuldverständnis im Christentum

Der Begriff der Sünde und insbesondere seine Überwindung haben im Christentum eine zentrale Bedeutung. Sünde bezeichnet hier den durch den Menschen verschuldeten Zustand des Getrenntseins von Gott. Während die Kirchen der Reformation die menschliche Natur und die Ablehnung der „*coram Deo*“, also die Ablehnung der Geschöpflichkeit Gottes als sündhaft bezeichnen, legt die katholische Kirche den Fokus stärker auf die Handlung selbst. Die Ostkirche hebt insbesondere den Effekt der Sünde auf die Beziehung zwischen Mensch und Gott sowie die zwischenmenschlichen Folgen hervor.

Sühneverständnis im Christentum

Die Frage, wer von der Sünde freigesprochen wird und wie dies geschieht, wird innerhalb der christlichen Kirchen sehr unterschiedlich beantwortet. Die Gemeinsamkeit besteht in der Gnade, die dem Menschen in Christus geschenkt wird. Umstritten ist, inwiefern der Mensch sich aus eigenen Kräften Gott zuwenden kann. Von Bedeutung für die Befreiung von der Sünde sind die Sakramente der Taufe und des Abendmahls, welche die immer wieder aufs Neue zugesprochene Sündenvergebung durch Gott symbolisieren.

Bussakrament

Im Bussakrament der römisch-katholischen Kirche dient der Priester als Mittler zwischen Gott und Mensch. Auch die orthodoxe Kirche kennt eine Beichte, die jedoch im Beisein eines Priesters direkt an Christus erfolgt, der durch eine Ikone repräsentiert wird. In der reformierten Kirche erfolgt die Gerechtmachung des Sünders ohne Beisein eines Priesters als sogenannte Rechtfertigung alleine durch den Glauben. Gemäss dem Reformator Huldreich Zwingli findet der Mensch seine Identität nicht in sich selber oder in seinem eigenen Tun (den guten Werken), sondern ausserhalb seiner selbst. Seine Identität, die verlorene Ebenbildlichkeit Gottes (lateinisch „*Imago Dei*“), bekommt der Mensch nur durch Christus zurück. So nimmt im Christentum Gott in Christus die Strafe für die Sünden der Menschen stellvertretend auf sich, damit die Gläubigen der Strafe entrinnen können.

Schuldverständnis im Judentum

Nach jüdischem Verständnis begehen Juden dann eine Sünde, wenn sie gegen Gottes Gebote verstoßen. Das Judentum lehrt, dass die Seele des Menschen von Geburt rein und sündlos ist, und dass der Mensch von Natur aus mit der Fähigkeit begabt ist, das Gute zu tun und sittlich zu handeln aus eigener Kraft.

Sühneverständnis im Judentum

Nach jüdischer Auffassung sind zur Versöhnung jedoch Sühneleistungen gegenüber Gott UND den Menschen notwendig. Vergebung kann dabei nur gewähren, wer Opfer einer sündigen Tat geworden ist. So sagt eine Stelle im Jerusalemer Talmud,⁴ dass Gott nur Sünden vergeben kann, die gegen ihn begangen wurden, nicht jedoch Vergehen gegen Menschen. Weil nun jedes Vergehen gegen einen

³ Ebd.

⁴ Traktat Yoma VIII, 9/45, zitiert in Reiss, W. S. 165.

Menschen gemäss Gottes Gebot auch ein Vergehen gegenüber Gott bedeutet, bedarf es neben der Vergebung durch den Geschädigten auch der Vergebung Gottes. Die Vergebung Gottes kann aber dem Sünder nur dann gewährleistet werden, wenn ihm zuvor vom geschädigten Mitmenschen vergeben worden ist. In der Mischna des Traktats Yoma heisst es: „*Übertretungen des Menschen gegen Gott sühnt der Versöhnungstag. Übertretungen eines Menschen gegen seinen Mitmenschen sühnt der Versöhnungstag jedoch nicht, bevor man dessen Verzeihung erlangt hat*“.⁵ Im Vergleich zum Christentum erhält das geschädigte Opfer durch die geforderte Wiedergutmachung einen höheren Stellenwert. Das Reuegebet als verbales Bekenntnis der Schuld ist das Verbindungsglied zwischen Sünde und Versöhnung. Wie zum Akt der Sühne das verbale Sündenbekenntnis gehört, so ist ein gegenüber einem Mitmenschen begangenes Unrecht erst dann hinreichend gesühnt, wenn der, der das Unrecht begangen hat, nicht nur das „Sühnegeld“ gezahlt hat, sondern darüber hinaus auch gegenüber dem Geschädigten die Bitte um Vergebung ausgesprochen hat. Gemäss dem Religionswissenschaftler Wolfram Reiss seien sich die Rabbinen einig, dass im Falle eines Mordes eine Vergebung ausgeschlossen sei, da der Getötete kein Sühnegeld entgegennehmen und auch keine Vergebung gewähren kann.⁶

Schuldverständnis im Islam

Der Islam versteht Sünde als Ungehorsam gegen Gott, seinen Auftrag oder sein Gesetz in Gedanken, Worten und Taten. Auch der Koran beschreibt die Sünde der ersten Menschen Adam und Eva als eine Folge der Irreleitung durch Satan, lehnt aber die Vorstellungen einzelner christlicher Strömungen ab, dass sich diese Sünde auf die Nachkommen übertragen hat. Der Islam spricht erst dann von Sünde, wenn sich der Mensch aus seinem eigenen Willen gegen Gott versündigt, wobei er leichte Verfehlungen als sündhafte Gedanken, schwere moralische Sünden und Unglaube als Todsünde voneinander unterscheidet.

Sühneverständnis im Islam

Der Koran weist an vielen Stellen auf die Barmherzigkeit und Vergebungsbereitschaft Gottes hin (Sure 2:173.182.192.199). Die Vergebung bleibt dabei unter Gottes Allmacht, indem Gott vergibt, wem er will. (Sure 2:285; 3:129. Dabei scheint nach dem Koran das Verhalten des Menschen entscheidend zu sein: Denn auf Allahs Vergebung hoffen können die Gläubigen (Sure 57,28), die Frommen, Wahrhaftigen, Geduldigen und Demütigen. Wer glaubt und das Gute tut, erhält Vergebung (29,7). Dass Gott von seiner Seite aus wie im Christentum mit dem Opfertod Christi eine „Vorleistung“ erbringt, kennt der Islam nicht. So weist denn auch die Sure 3,32 darauf hin, dass Gott die Ungläubigen nicht liebt. So ist Vergebung im Islam zum einen abhängig vom menschlichen Verhalten, durch das jemand sich der Vergebung würdig oder unwürdig erweist, zum andern aber vom unvorhersehbaren Willen Gottes. Dabei wiegt im Angesicht Gottes eine gute Tat oft schwerer als tausend Sünden. So werden Sünden durch gute Taten, gewissenhafte Pflichterfüllung und die Hinwendung zu Gott aufgewogen und hinsichtlich ihrer Wirkung eingeschränkt. Dadurch ist der Blick stärker auf die Veränderung des Lebens ausgerichtet. Um die weltlichen Triebe zu zügeln, muss das tyrannische Ego durch Züchtigung unter Kontrolle gehalten werden. Nur so ist es möglich, durch eigene seelsorgliche Anstrengung das Ego in positive Eigenschaften umzuformen.

Schuldverständnis im Hinduismus

Im Gegensatz zu den Monotheistischen Religionen, umfasst der Hinduismus eine Vielzahl von unterschiedlichen Lehren, Glaubenswegen und Gottesvorstellungen. Die Anbetung des Göttlichen in unterschiedlichen Gestalten gehört zu den wichtigsten Wesensmerkmalen des Hinduismus. Dabei fin-

⁵ mYoma VIII,9, zitiert in: Reiss, W., S. 166.

⁶ Ebd., S. 167.

det man neben dem Polytheismus den Monismus (Einheit von Gott und Mensch) ebenso wie einen strengen Monotheismus. In diesem Konglomerat verschiedener Traditionen gibt es keine für alle gleichermaßen verbindliche Lehre.

Schuldverständnis im Hinduismus

Gemeinsam sind den meisten Traditionen jedoch die Vorstellung von Samsara, dem Kreislauf von Leben und Tod mit der Vorstellung der Wiedergeburt. Diese Wiedergeburten sind im Karma begründet, welches als Ergebnis der Taten im vergangenen Leben verstanden wird. In welches Leben, in welche Umgebung oder äusseren Umstände man hineingeboren wird, hängt vom Karma ab, den Folgen aus vergangenen Taten. Dieser Kreislauf von Tod und Wiedergeburt, *Samsara*, endet letztlich in der Erlösung. Für die Anhänger vieler Glaubensrichtungen ist der Mensch potentiell göttlich. Wie bei jedem Lebewesen, einschliesslich allen Tieren, ist der Kern eines jeden *Atman* Seele und identisch mit dem Höchsten oder dem *Göttlichen*, dem *Brahman*.

Sühneverständnis im Hinduismus

Die Interpretation des Karma-Konzeptes kann sich in den verschiedenen Glaubensschulen unterscheiden. Während die einen die Haltung vertreten, dass jedes Individuum in jedem Falle konsequent die Folgen tragen muss, sehen andere die Möglichkeit der Hilfe. Nach ihrer Ansicht kann Gottes Gnade jede Last tilgen. Durch verschiedene Bussübungen, Reinigungszeremonien und Gottesdienste, durch Meditation und Askese können negative Karma-Kräfte unwirksam gemacht werden.

Schuldverständnis im Buddhismus

Im Unterschied zu den Hinduistischen Traditionen, die Karma ursprünglich mit Opferhandlung in Verbindung brachten, bezeichnet *Karma* im Buddhismus die Handlungen von Körper, Rede und Geist. Als wesentlich für das Karma wird nicht das Tun, sondern der dahinterstehende Wille betrachtet. Dieser Wille setzt sich aus Absicht, Intention und mentalen Inputs zusammen, der zur Handlung führt. Unabsichtliche Handlungen, bei denen kein Wille vorhanden war, erzeugen kein Karma. Dabei kennt die Buddhistische Tradition keinen Seelenbegriff. Was Menschen als ihr Selbst oder ihre Seele bezeichnen, ist vielmehr ein ständig im Wandel begriffenes Zusammenspiel der fünf *Skandhas*. Diese umfassen: a) den Körper mit seinen Sinnesorganen, b) die Empfindungen, c) die Wahrnehmung der Welt, die Interessen, Willensregungen, Sehnsüchte, Handlungsabsichten und e) das Bewusstsein.⁷ Die wesentliche menschliche Fehleinschätzung liegt nach buddhistischem Verständnis darin, dass der Mensch durch die Befriedigung von Bedürfnissen zu dauerhaftem Glück und Frieden zu kommen versucht. So zieht das Verlangen nach der Existenz eines Selbst Bedürfnisse wie Nahrung, Sexualität, Besitz, Macht, Liebe, Ruhm etc. nach sich. Je mehr der Mensch durch seine Gier nach Leben bestimmt wird, desto mehr läuft er Gefahr, dass er noch mehr schlechtes Karma anhäuft, welches dazu führt, dass die Erlösung verzögert und der Mensch länger im Prozess der Vergänglichkeit und des Leidens festgehalten wird.

Sühneverständnis im Buddhismus

So erfolgt im Buddhismus Sühne, je nach Art des Vergehens, in verschiedenen Höllen, um die Karma-Schuld abzubüssen. Nach buddhistischer Auffassung provozieren Gier und Verlangen schlechte Handlungen, die zur menschlichen „Urschuld“ führen. Dabei werden schlechte Taten dadurch abgegolten, dass der Mensch im Prozess des Werdens und Vergehens gefangen bleibt. Im Buddhismus soll der Mensch zur Erkenntnis der Grundbedingungen allen Lebens zu gelangen, die *Bodhi* (Erwachen oder Erleuchtung) genannt wird und auf dem von Buddha gelehrt Erlösungsweg von zentraler Bedeu-

⁷ Müller, W.K. (1986). Schuld und Versöhnung im Buddhismus, in: B. Mensen (Hrsg.), Schuld und Versöhnung in verschiedenen Religionen, S. 10.

tung ist. Dieser Prozess der Erleuchtung umfasst einen achtfachen Pfad, der aus einer Anleitung zu rechter Anschauung, rechter Gesinnung, rechten Redens, rechten Handelns, rechten Lebens, rechten Sterbens, rechten Überdenkens und rechten Sich-Versenkens besteht.⁸ Für den Buddhismus bedeutsam ist die Entwicklung von Bescheidenheit bzw. Nicht-Anhaften, Güte und Einsicht als Gegenbewegung zu den Grundwurzeln der unheilsamen Gier, Hass und Verblendung. Dieser Entwicklungsprozess wird durch Praktiken des Loslassens unterstützt. Diese Praktiken haben sich in Form von achtsamkeitsbasierten Verfahren in vielen Betrieben und Kliniken durchgesetzt.

Zusammenfassende Schlussfolgerungen

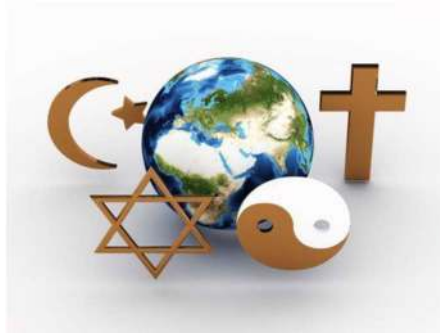


Bild: PPP Vortrag Gasser

Wie die Zusammenstellung gezeigt hat, gibt es nicht nur zwischen den verschiedenen Konfessionen innerhalb des Christentums, sondern auch zwischen den Weltreligionen bedeutsame Unterschiede in den Glaubenskonzeptionen. So steht die christliche Erlösungstheologie in einem deutlichen Gegensatz zur Karmalehre im Buddhismus oder Hinduismus, der die Erlösung ganz in die Verantwortlichkeit der Gläubigen stellt. In diese Sinne bewegt sich die Seelsorge in den verschiedenen Weltreligionen zwischen nach innen gerichteten Zielsetzungen und interkulturellen und interreligiösen Ansprüchen und Aufgaben. Aber auch die christliche Seelsorge ringt um ihre Positionierung gegenüber der seelsorglichen Begleitung in anderen Religionen und damit um ihr Selbstverständnis. Vor diesem Hintergrund sind die Kirchen gefordert, Seelsorge mit den aktuellen Bedürfnissen und Erfordernissen in Beziehung zu setzen und ihre Seelsorgekonzepte und -angebote auf die Bedürfnislagen zu überdenken.

Werthaltungen

Jedoch sind es nicht nur unterschiedliche Glaubensvorstellungen, sondern vor allem auch unterschiedliche Werthaltungen, welche die christliche Seelsorge vor Herausforderungen stellen. Diesen Gedanken möchte ich an einem praktischen Beispiel kurz illustrieren. Im Seelsorgegespräch konfrontiert ein muslimischer Mann seinen Seelsorger mit der Frage, was der Koran dazu sagt, wenn er sich von seiner Ehefrau scheiden lässt, weil sie keine Kinder bekommt. Aufgrund seiner Kinderlosigkeit werde er auch von seinen Eltern sehr stark unter Druck gesetzt. Dabei könnte dieser Mann am Ende des Gesprächs mit dem Seelsorger zum Entschluss gegen die Scheidung kommen, da er nach islamischem Recht Anspruch auf eine Zweitfrau erheben kann.

„..., so heiratet, was euch an Frauen gut ansteht, zwei, drei oder vier; und wenn ihr fürchtet, nicht billig zu sein, so heiratet eine (...). So könnt ihr am ehesten Ungerechtigkeit vermeiden“ (sure 4:3).

Sowohl in den jüdischen als auch in den christlichen biblischen Schriften lesen wir wiederholt von ungewollter Kinderlosigkeit: bei der Mutter Simsons, bei Sara, der Frau Abrahams, bei Hanna, der Mutter Samuels, bei Rahel, der Ehefrau Jakobs und bei Elisabeth, der Frau des Priesters Zacharias,

⁸ Ebd., S. 174.

der Mutter von Johannes dem Täufer. Wie das Beispiel von Abraham, Jakob und den Königen David und Salomo zeigt, war es im alten Orient durchaus üblich, mehrere Frauen und Nebenfrauen zu haben. Diese Wertvorstellungen haben sich in der westlichen Kultur des Christentums gewandelt. Demnach dürfen Mann und Frau nicht in einer neuen Verbindung wie Eheleute zusammenleben. So bleiben aus der Sicht der röm.-katholischen Kirche geschlossene Ehen bestehen, auch wenn sie vom Staat "geschieden" werden. Da Geschiedene und Wiederverheiratete im Zustand einer schweren Sünde leben, sind sie bis heute von der heiligen Kommunion ausgeschlossen.

Aufgrund ihrer christlichen Werthaltung würde die christliche Seelsorge im obengenannten Fallbeispiel in der Begleitung wohl den Fokus darauf legen, die Beziehung der Eheleute zueinander und auch gegenüber dem Einfluss der Eltern zu stärken. Möglicherweise würde die Begleitung ebenfalls dazu führen, sich mit der Bedeutung von Unfruchtbarkeit sowohl im eigenen Leben als auch in der Ehe in irgendeiner Form auseinanderzusetzen.

Das Beispiel wirft Frage auf, nach welchen Wertmassstäben Seelsorger/innen im interreligiösen Dialog handeln? Nach welchen Massstäben gewichten sie Werte wie Ehe und Fruchtbarkeit? Seelsorge arbeitet auf der Basis verinnerlichter Perspektiven der eigenen Glaubenstradition. Kommt es zu einer interkulturellen Begegnung, erfordert dies einen Perspektivenwechsel. Wo unterschiedliche Wertesysteme aufeinandertreffen, da begegnet unweigerlich das Toleranzproblem. Dieses postuliert, auf normativer Ebene Divergenzen auszuhalten und das Konträre in die eigenen Überzeugungen zu integrieren. Doch wie lässt sich ein solcher Anspruch realisieren? Fordert er z.B. von der christlichen Seelsorge, sich mit dem Phänomen der Zweitehe zu arrangieren und in der seelsorglichen Begleitung der Frau auf deren Zustimmung hinzuwirken? Oder sollte die christliche Seelsorge, falls sie ein solches Handeln ablehnt, die Begleitung gar abbrechen und die muslimische Seelsorge hinzuziehen? Oder liegt die Lösung des Toleranzproblems darin, kulturelle und religiöse Grundsätze in der Seelsorge durch universelle Normen zu ersetzen? Oder sollte das Toleranzproblem besser dadurch umgangen werden, dass im Seelsorgegespräch über sogenannte „wertneutrale“ oder „unverfängliche“ Themen gesprochen wird? Impliziert Seelsorge in pluralen Gesellschaften gar die Selbstaufgabe?

Im Gegenteil. Der geforderte Perspektivenwechsel erfordert nicht, von eigenen Überzeugungen abzurücken. Jedoch erfordert die Seelsorge in einer pluralen Gesellschaft eine gewisse Sensibilität gegenüber gesellschaftlichen Entwicklungen und eine Auseinandersetzung mit den Wertvorstellungen, sozialen Gefügen, Rollen und Kommunikationsmustern anderer Religionen. So vollzieht sich die Seelsorge in der Spannung zwischen Konfessionalität und Öffnung nach aussen. Wie Martin Buber in seinem Werk „ich und du“ festhält, entsteht Mitgefühl mit dem Schmerz des Andern nicht aus der Vorstellungswelt der eigenen Erfahrungswelt, sondern dadurch, dass die individuelle Erfahrung des Gegenübers als die ihm zugehörige erfahren wird. Diese Vergegenwärtigung in der Ich-Du-Beziehung kann aus seiner Sicht nur in einem Distanzierungsprozess erfolgen. Erst die Distanzierung macht den Menschen dazu fähig, sich neben dem eigenen Ich die unabhängige Welt des Du überhaupt vorzustellen zu können. Wie Emmanuel Lévinas' Holocaust-Erfahrung zeigt, kennt die Geschichte grausame Kapitel der gewaltsamen Vernichtung der Andersheit. Aus dieser persönlichen Betroffenheit heraus sucht Lévinas einen ethischen Weg, der bei der Andersheit beginnt, in ihr aber nicht die Abweichung vom Selben sieht, sondern ihr eine ganz andere Weise zu sein zugesteht. In seiner Geschöpflichkeit ist der Mensch immer schon auf den Anderen bezogen, was nach Lévinas eine Verantwortung für diesen impliziert. Wie die Bibel anhand des Barmherzigen Samariters oder der Erzählung von Rut und ihrer Schwiegermutter Naomi andeutet, findet in der hinwendenden Begegnung zum Andern eine Entgrenzung von ethnischer oder religiöser Zugehörigkeit statt. Dabei rückt das zwischenmenschliche Geschehen in der interkulturellen seelsorglichen Begegnung in den Fokus, das bedeutet die Person des Seelsorgers oder der Seelsorgerin als Gegenüber. Dabei sind sowohl Seelsorgende als

auch Seelsorgeempfänger von individuellen gesellschaftlichen und kulturellen Entwicklungen, von Meinungsbildungsprozessen und auch von Stimmungen geprägt.

Narrative

Im Rahmen meiner psychologischen Promotion habe ich mich mit Erzählforschung befasst. Aus meiner Sicht kommt deshalb im interreligiösen Dialog den Narrativen eine besondere Bedeutung zu. Denn sie sind zentral dafür, wie wir unsere Identität konstruieren, wie wir unsere Zugehörigkeit zu unserer Kultur und zum Fremden definieren. Deshalb halte ich es im pluralistischen Kontext der Seelsorge für wichtig, eigene Lebensentwürfe sowie das eigene Rollenverständnis als Seelsorger/in im Kontext kirchlicher und konfessioneller Erwartungen zu reflektieren, um sich dann mit dem Selbstverständnis des Anderen oder des Fremden auseinanderzusetzen. Dabei bedarf es einer Sensibilisierung für Wertungen und Erwartungen, wo der eigene Glaube unbewusst in die Wahrnehmung des Anderen hineinfließt. In diesem Sinne halte ich Authentizität als eine wesentliche Voraussetzung für gelingende Seelsorgegespräche im interreligiösen Kontext. So bedeutet Respekt für das Andere auch, eigene Antworten und Überzeugungen kritisch zu hinterfragen. Wie Georg Wenz treffend festhält, gerät in der Seelsorge das sich- dem-anderen-Aussetzen aber auch an seine Grenzen. So teile ich seine Überzeugung, dass Seelsorge fremdreligiöse rituelle und liturgische Handlung nicht leisten kann. So heisst interreligiöse Seelsorge auch, sich der eigenen Grenzen des Handelns bewusst zu sein, damit sie authentisch bleiben kann. Das bedeutet, dass kein Muslim das Abendmahl austeilen und die katholische Krankensalbung vornehmen und kein Christ das Kaddisch beten oder den Koran rezitieren kann. In diesem Sinne wird die Seelsorge beim Einschliessen transzendierender liturgischer Rituale an ihre Konfession gebunden bleiben.

Gemeinsam ist allen Weltreligionen, Philosophien und Weltanschauungen, dass die Grundfrage des Menschseins nach dem, wohin wir gehen und wer wir sind, über die verschiedenen Generationen jeweils im Hier und Jetzt beantwortet werden muss. Obwohl die spezifisch religiösen Deutungen der elementaren existentiellen Probleme in der postmodernen Gesellschaft immer mehr in den Hintergrund treten, haben die von den Religionen propagierten ethischen Werthaltungen wie Barmherzigkeit und Mitgefühl in der postmodernen Gesellschaft unverminderte Gültigkeit. Wenn Menschen im Umgang mit Krisen, schwerer Krankheit oder mit Leid konfrontiert sind, das sie anderen Menschen zugefügt haben, dann suchen auch nichtreligiöse Menschen bis heute Antworten in den Weltreligionen. In diesem Sinne haben Sie als Gefängnisseelsorger und Gefängnisseelsorgerinnen eine wichtige und herausfordernde Aufgabe. So wünsche ich Ihnen Mut, Grenzen zu überwinden, authentisch zu bleiben und sich immer wieder im Umgang mit dem Fremden verändern zu lassen.