

Dem Unbekannten trauen!

|| Fremdheit als Kategorie zeitgemäßer Seelsorge

1

Mein eigenes Verständnis von Seelsorge ist insbesondere durch die Auseinandersetzung mit einer mir fremden Kultur geprägt. Von 1983-1987 untersuchte ich in Nordostkongo, Diözese Bunia, die Katechumenatspraxis der Weißen Väter.¹ Die Wahl dieses Themas ergab sich aus persönlichen Kontakten mit Einheimischen, die über die Missstände in diesem System klagten. Daher entschloss ich mich, in meiner Arbeit die Perspektive der Betroffenen zur Geltung zu bringen. Ziel der Arbeit war es, herauszufinden, wie sich die Institution des Katechumenates auf die Identität der Betroffenen ausgewirkt hat. Inwiefern hat das Christentum durch das Medium einer bestimmten Katechumenatsform, die in der Phase der Kolonialisierung in Ostkongo (1864-1960) eingeführt wurde, zum Aufbau oder zur Desintegration der Identität der Befragten beigetragen bzw. wieweit hat es sich als heilsam und wieweit als zerstörerisch erwiesen? Und weiterhin: Wie sind die Betroffenen mit Konflikten umgegangen und welche Bewältigungsstrategien haben sie eingesetzt? Diese Fragestellung stand unter der im II. Vatikanum herausgestellten „Option für die Armen“, die in diesem Falle nicht nur die durch ungerechte, gesellschaftliche Strukturen materiell Leidenden meint, sondern auch diejenigen, deren kulturelle Identität durch koloniale Überfremdung zerstört wurde. Ein ideologiekritisches Verständnis von Evangelisierung, wie es in der Enzyklika Pauls VI. „Evangelii nuntiandi“ (1975) grundgelegt und u.a. von dem Fundamentaltheologen E. Klinger herausgearbeitet wurde,² war für diese Untersuchung in allen ihren Phasen leitend.

Zur Beantwortung dieser Fragen wurden, neben historisch-kritischen Methoden für die Erhebung der historischen und kulturellen Rahmenbedingungen die Methoden zur Erhebung und Analyse narrativer Interviews, wie sie die qualitative Sozialforschung entwickelt hat, angewandt, nachdem ihre Prämissen auf ihre Kompatibilität mit den theologischen Prämissen überprüft wurden.³

¹ Lehr, Stephanie, „Wir leiden für den Taufschein!“ Mission und Kolonialisierung am Beispiel des Landkatechumenates in Nordostzaire, Frankfurt a. M. 1993.

² Klinger, Elmar, Politik und Theologie. Eine deutsche Stellungnahme zu Puebla, in: ThGl 71 (1981) 184-207.

³ Der subjektorientierte, qualitative Forschungsansatz, in dem die Perspektive des Einzelnen in seiner Beziehung zu seinen Interaktionspartnern und seiner Umwelt ernstgenommen wird und in dem sich die Forschenden im Umgang mit den Probanden den Prinzi-

Es würde zu weit führen, die Ergebnisse dieser Untersuchung hier im einzelnen aufzuführen. Abgekürzt sei jedoch Folgendes gesagt: Die Katechumenatspraxis in Ostkongo/Bunia erwies sich als repressiv-autoritär, die christliche Lehre wurde mit Methoden der Einschüchterung und Indoktrination verbreitet. Arbeiten, die die Katechumenen zum Aufbau der Missionsstationen verrichten mussten, wurden von diesen als „Fronarbeit“ empfunden. Die traditionelle afrikanische Religion, die zugleich Ausdruck der alltäglichen Familiengemeinschaft war, wurde so abgewertet, dass der Einzelne, der sich als Teil dieser Gemeinschaft verstand, in einen Loyalitätskonflikt zwischen alten und neuen Autoritäten geriet. Überdies radikalisierten sich einzelne traditionelle Werte, wie der Gehorsam gegenüber den Oberen, weil sie sich mit einem autoritär verstandenen Christentum trafen. Dies geschah in dem Maße, dass ausgleichende Werte, wie z.B. die Mitbestimmung des Einzelnen in der Gruppe im Rahmen des Palavers, auf der Strecke blieben. Seelische Beschädigungen im Leben des einzelnen Kongolesen und seiner Gruppe sowie die gegenwärtigen sozio-politischen Konflikte in Bunia – seit einigen Jahren herrscht dort ein Bürgerkrieg, der vor Massakern an verschiedenen Bevölkerungsgruppen, insbesondere an den Bahema, nicht halt macht – müssen auch auf dem Hintergrund dieses systematisch entfremdenden Eingriffs der Missionare und Kolonisatoren in das traditionelle afrikanische Wertesystem interpretiert werden.

Die Ergebnisse der Arbeit führten mir vor Augen, welche Verantwortung Seelsorger und Seelsorgerinnen haben und was sie anrichten können. Deshalb ist mir ein Seelsorgekonzept wichtig, das die Würde des einzelnen Subjekts in seinem kulturellen Kontext und seine grundsätzliche Fremdheit respektiert.

2

Im Anschluss an GS (II. Vatikanum) hat der Pastoraltheologe Stefan Knobloch eine Krieriologie der Seelsorge entworfen⁴, deren Grundoption für mich auf dem Hintergrund der oben genannten Erfahrungen ein besonderes Gewicht bekommt.

Als solche gilt: Der Mensch ist ein bleibendes „Geheimnis“ und jeder Mensch ist Ebenbild Gottes, unabhängig von Rasse, Hautfarbe, Ge-

prien der Offenheit und der Kommunikation unterwerfen, verträgt sich mit dem neueren Evangelisierungskonzept, in dem die Subjekte der Evangelisierung in ihrem kulturellen Kontext ernst genommen und als Orte der Offenbarung Gottes wahrgenommen werden. Das narrative Interview dient dabei als Instrument zur Erhebung subjektiver Erlebnisverarbeitung. Vgl. Lehr 1993, a.a.O., 191-203. Zur Relevanz einer subjektorientierten Biographieforschung für die Praktische Theologie siehe Klein, Stephanie, *Theologie und empirische Biographieforschung*, Stuttgart-Berlin-Köln 1993.

⁴ Vgl. Knobloch, Stefan, *Seelsorge um das Menschsein in seiner Ganzheit*, in: *Handbuch Praktische Theologie*, Bd. II, (Hrsgg v. H. Haslinger et al.), Mainz 2000, 35-46, hier 38-41.

schlecht und Religion. Die Universalität des Heilswillens bezieht sich auf alle Menschen (vgl. GS 22), jeder Mensch kann in seiner verborgensten Mitte die Stimme Gottes hören (vgl. GS 16) und kommt von da aus, so folgert Knobloch, als „seelsorglicher Zeuge“ der wirksamen Anwesenheit Gottes in Frage.⁵ Zu ergänzen ist diese Grundoption um die jesuanische Option der Solidarität mit den Armen, d.h. mit denen, die die jeweils schwächsten Glieder eines Systems sind und unter Entfremdung und Gewalt leiden.

Dies hat für mein Seelsorgeverständnis folgende Konsequenzen:

- Seelsorge darf kein Abhängigkeitsverhältnis zwischen Seelsorger und „Klient“ aufbauen, sondern soll ein interaktives Geschehen zwischen Subjekten auf der Basis von Gleichheit (im Sinne von Gleichwertigkeit) und reziproker Begegnung sein.⁶ Dies gilt sowohl für die professionelle als auch nicht-professionelle Seelsorge. D.h. Seelsorge darf nicht dazu instrumentalisiert werden, den Anderen für eine bestimmte Sichtweise zu vereinnahmen, (z.B. um ein neues Kirchenmitglied zu rekrutieren), sondern muss die seelsorgliche Kompetenz des Anderen entdecken und mit der eigenen ins Gespräch bringen. Dies ist gerade in der Begegnung mit Menschen anderer Kulturen und Religionen gefordert, aber auch im Umgang mit Andersdenkenden und mit den scheinbar Vertrauten des eigenen Kultur- und Kirchenkreises.
- Priester und Laien in der kirchlichen Praxis sollten sich deshalb in eine Spiritualität der „Gastfreundschaft“ einüben, insbesondere für den Umgang mit Andersdenkenden, Fernstehenden und Menschen anderer Kulturen und Religionen.⁷
- Eine Seelsorge, die mit der prinzipiellen Fremdheit des Anderen⁸ rechnet, eine Beziehung zu diesem aufbaut und darin dessen Geheimnis auf der Spur⁹ bleibt, hat in Krisensituationen keine vorschnellen Antworten parat und rechnet mit dem Eigenpotential des Gegenübers.¹⁰ Das erfordert die Ausbildung der Fähigkeit des Zuhörens, der Empa-

⁵ Vgl. ebd. 38f.

⁶ Vgl. ebd. 37.

⁷ Vgl. Zerfaß, Rolf, Menschliche Seelsorge. Für eine Spiritualität von Priestern und Laien im Gemeindedienst, Freiburg i. Br. - Basel - Wien 1985.

⁸ Die Kategorie der „prinzipiellen Unbekanntheit“ stammt aus der Ethnologie und ist eine Kategorie des Verstehens und der Einstellung des Forschers im Feld. Vgl. König, René, Soziologie und Ethnologie, in: Müller, E.W. et al. (Hg.), Ethnologie als Sozialwissenschaft. Sonderheft 26 der KZfSS, Opladen 1984, 17-35.

⁹ Vgl. dazu den philosophischen Ansatz von Emmanuel Lévinas, z.B. in: Lévinas, Emmanuel, Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie, München 1983, bes. 209-235.

¹⁰ Dementsprechend habe ich in der oben genannten Untersuchung im afrikanischen Kontext in der Auswertung der Interviews besonderes Augenmerk auf die Strategien gelegt, mit denen die Probanden die Identitätskonflikte versucht haben zu bewältigen, insbesondere dort, wo sie sich ein Stück Freiheit bewahrt haben. Vgl. Lehr (1993) a.a.O. Übertragen auf das seelsorgliche Gespräch im Falle einer Konfliktberatung gilt hier das Prinzip der „Hilfe zur Selbsthilfe“, wie es schon in der 60er Jahren u.a. von Ruth Bang herausgearbeitet wurde. Für die Rezeption dieses Prinzips in der Seelsorge vgl. Scharfenberg, Joachim, Seelsorge als Gespräch, Göttingen, 4. Aufl. 1987, 58-61.

thie und des Aushaltens von Unsicherheiten sowie die Entwicklung einer Sprache, die Ambivalenzen nicht ausblendet.

- In einem solchen, von Subjekten getragenen Seelsorgekonzept setzen sich die Interaktionspartner gegenseitig frei und ermächtigen sich zur gottgewollten Freiheit ihres Lebens.¹¹ Wie diese Freiheit im konkreten Fall für den Einzelnen aussieht, darf nicht vorab festgelegt werden, sondern muss in der Interaktion entdeckt werden. Um ein Beispiel aus dem afrikanischen Kontext zu nehmen. Die europäischen Missionare verboten den Afrikanern die Ausübung der Ahnenehrung mit der Begründung, dass sie durch den Glauben an die Wirksamkeit der Toten im Leben vielfachen Ängsten ausgesetzt und also unfrei seien. Eine differenzierte Betrachtung der Ahnenehrung zeigt auf, dass der heilsame und lebensbejahende Aspekt deren Grundlage und die schädigende Wirkung der „bösen Geister“ nur ein Teilaspekt ist.¹²
- Daraus ergibt sich, dass Seelsorge sowohl nach der Kultur des Seelsorgers/der Seelsorgerin, als auch nach der des Gegenübers fragen muss. Dies schließt die Wahrnehmung überindividueller Kontexte (d.h. fremder Kulturen, unterschiedlicher gesellschaftlicher Milieus, sozialer Lebenswelten und Subkulturen auch innerhalb der eigenen Kultur) ein, in welche die individuellen Lebensgeschichten auf spezifische Weise verflochten sind.
- Bei der Wahrnehmung unterschiedlicher kultureller Kontexte muss außerdem die Frage nach den Machtverhältnissen gestellt werden, um sensibel zu werden für Formen kultureller Dominanz in der seelsorglichen Begegnung.¹³
- Christliche Seelsorge kann die Lebensgeschichten der Menschen mit den Glaubensgeschichten der biblischen und christlichen Tradition ins Gespräch bringen. Ziel der Seelsorge darf aber nicht die Missionierung sein. Vielmehr kann die Möglichkeit eröffnet werden, die Befreiungserfahrungen der Menschen, aber auch ihre Leidensgeschichten im Lichte der Glaubensgeschichten der Tradition zu deuten. Ebenso gewinnen die Glaubensgeschichten der Tradition aus der Perspektive der heutigen Lebenserfahrung der Menschen bisher unentdeckte Facetten.

3

Der Blick auf das Fremde und seine Relevanz für die Theologie durchzieht sowohl meine weiteren wissenschaftlichen Arbeiten als auch meine Seminare mit Studierenden.

¹¹ Vgl. ebd.

¹² Vgl. z.B. Bujo, Bénézet, *Afrikanische Theologie in ihrem gesellschaftlichen Kontext*, Düsseldorf 1986, der die Befreiungsdimension in der traditionellen afrikanischen Gesellschaft aufzeigt, ohne deren Gefährdungen zu verschweigen.

¹³ Vgl. den erhellenden Beitrag von Poling, James N., *Wahrnehmung kultureller Differenz und die Machtfrage. Drei Stufen kultureller Analyse*, in: Federschmidt K. et al. (Hrsg.), *Handbuch Interkulturelle Seelsorge*, Neukirchen-Vluyn, 2002, 63-78.

So befasste ich mich in meiner Habilitationsschrift mit dem Thema: Umgang mit Heimat und Fremde in ausgewählten Gedichten Hilde Domin.¹⁴ Die Gedichte werden als Modelle aufgewiesen, wie Menschen mit Erfahrungen von Heimatlosigkeit und Entfremdung umgehen können. Diese werden auf der einen Seite durch Kriege, Vertreibungen, Verfolgung, wirtschaftliche Instabilität und Naturkatastrophen ausgelöst. Auf der anderen Seite gibt es vor allem in der westlichen Welt eine „geistige Heimatlosigkeit“, welche sich in der biographischen Unsicherheit äußert, in die der Einzelne durch die Herausforderungen der radikalisierten Moderne gestoßen wird. Das Individuum steht unter einem Leistungsdruck, seine Biographie eigenständig zu verantworten, so dass es nicht selten überfordert ist, krisenanfälliger wird und in fundamentalistischen und fremdenfeindlichen Bewegungen Auswege sucht. Der Freiheitszuwachs erweist sich so als ambivalent. Die mehrdeutige und paradoxe Sprache der Lyrik, die sowohl Schmerz und Trauer als auch Sehnsucht und Hoffnung zum Ausdruck bringt, kann in der Seelsorge zum Medium werden, die eigenen Erfahrungen zu benennen, Aporien auszuhalten und von da aus Lebensmut zu gewinnen, statt in regressive Heimatideale zu flüchten.

In Seminaren zum Fremden – aus philosophischer, sozialwissenschaftlicher, psychologischer und theologischer Sicht – wird diese Perspektive weiter verfolgt.

4

Für die seelsorgliche Praxis müssten interkulturelle Konzepte erarbeitet werden, die auch den interreligiösen Dialog einschließen. Dazu bietet das im Jahr 2002 von Karl Federschmidt und anderen herausgegebene „Handbuch Interkulturelle Seelsorge“ (Neukirchen-Vluyn) interessante Beiträge. Das ausführliche Literaturverzeichnis zeigt, dass es auf diesem Gebiet schon wichtige Projekte und Forschungsarbeiten gibt. Für die Zukunft ist allerdings zu wünschen, dass die Beschäftigung mit interkulturellen Aspekten der Seelsorge und die Auseinandersetzung mit Fremdem und Eigenem kein Randgebiet bleibt, sondern angesichts der multikulturellen Gesellschaftslage ins Zentrum des Interesses der Pastoraltheologie gestellt wird.

¹⁴ Lehr-Rosenberg, Stephanie, „Ich setzte den Fuß in die Luft, und sie trug.“ – Umgang mit Fremde und Heimat in Gedichten Hilde Domin, Würzburg 2003.