**"TZI im Spannungsfeld von Spiritualität/Religion(en)/Theologie –**

**wo kommt sie her, wo geht sie hin?“**

Referat auf dem IAT 2015

*Matthias Scharer, Innsbruck*

Dass die PlanerInnen dieses IAT bei der Frage nach Herkunft und Zukunft der TZI das Spannungsfeld von „Spiritualität/Religion(en)/Theologie“ einbezogen haben, spricht für ihren Weitblick. Als ich vor über einem Jahr für dieses Referat angefragt wurde, war vielen Menschen die Dramatik nicht bewusst, welche speziell die Religionsfrage weltweit und auch in Europa annehmen würde.

1. „Mein“ Thema - biografisch

Als LeiterInnen von TZI-Seminaren sind wir es gewohnt, in das jeweilige Thema persönlich einzuführen. Das will ich zu Beginn auch hier in aller Kürze tun. Wo und wie bin ich persönlich-biografisch in die Thematik: „TZI im Spannungsfeld von Spiritualität/Religion(en)/Theologie“ involviert?

Ich komme aus einem kargen kleinbäuerlichen Milieu: „Zum Leben zu wenig zum Sterben zu viel“. Mein Elternhaus trug den Hausnamen „Sparberger“, das sagt alles. Wenn ich bei Aufenthalten in Lateinamerika, Afrika oder auch in Indien Gelegenheit habe, bei einfachen Leuten im Dorf zu übernachten dann bin ich um meine Kindheitserfahrungen froh: ich erleide keinen Kulturschock wenn die Tiere nebenan Wärme spenden; ganz im Gegenteil: Ich fühle mich in kargen Verhältnissen in einer sehr ursprünglichen Weise mehr daheim als in den Palästen unserer neoliberal geprägten Wohlstandsgesellschaft. Das hat auch mit meinem Zugang zu Spiritualität/Religion(en)/Theologie zu tun: Tendenziell vermute ich ihren originär-authentischen Ort eher bei einfachen Leuten als bei Intellektuellen und Reichen.

Was in meinem Kindheitsmilieu – in den 1940/50iger Jahren volkskirchlich-katholisch geprägt – ungewöhnlich war, war die Erfahrung, dass Religion ständig zum Streit zwischen meinen Eltern geführt hatte. In den meisten Familien hatte man über Religion nicht lange nachgedacht oder gar diskutiert; man hatte sie einfach vollzogen wie es in der sogenannten Volkskirche üblich war.

Der Religionsstreit in meinem Elternhaus war darin begründet, dass mein Vater in religiöser Hinsicht traumatisiert war, wie wir heute sagen würden. Er wurde 1910, also zu Beginn des

1. Weltkriegs, geboren; er hatte noch eine um ein Jahr jüngere Schwester. Die Mutter der beiden Kinder, also meine Großmutter väterlicherseits, verunglückte unter mysteriösen Umständen tödlich. Mein Vater schrieb es einem Komplott zwischen Bürgermeister und Pfarrer zu, dass sein Vater, obwohl die beiden Kinder Halbwaisen waren, im Ersten Weltkrieg an die Front musste. Zunächst sollten die beiden kleinen Kinder sogar getrennt und in zwei Familien untergebracht werden. Schließlich nahm sich eine Familie der Kinder an und beherbergte beide. Unglücklicherweise wohnte die Familie neben dem Pfarrhaus. Damit bekam mein Vater zusätzlich den Neid des Pfarrers zu spüren, der schon wütend wurde, wenn sich die Kinder das heruntergefallene Obst nahmen. Als Vater und Schwester schließlich mit ihrem, aus dem Krieg zurückgekommenen Vater in den Nachbarort übersiedelten, weil mein Großvater wieder geheiratet hatte, bekam mein Vater im Religionsunterricht mit, wie der Pfarrer dieses Ortes ständig Mädchen am Schoß hatte. Er erlebte also sexuellen Missbrauch durch einen katholischen Priester. Meine Mutter war tiefgläubig und kirchennah. Religiös war mein Vater übrigens auch, aber er hatte – wie wir heute sagen würden – ein Kirchentrauma.

Das Streitmilieu um Religion und Kirche weckte in mir als Kind die Neugier auf „Religion“. Vermutlich verdanke ich mein späteres Interesse an der Theologie meinem kirchenkritischen Vater. Meine Studienzeit fiel dann ja glücklicherweise in die 1968iger Jahre mit einer kritischen Theologie. Ich kannte Religion bis zum Eintritt in die Schule nur in Gestalt der katholischen Kirche. Erst durch einen evangelischen Freund – es gab im Ort eine kleine evangelische Gemeinde – wurde mir klar, dass ChristInnen nicht nur KatholikInnen waren und dass es zudem auf der Welt nicht nur eine Religion, sondern viele gab. Meine Mutter hatte übrigens Sorge, ob der evangelische Freund nicht doch einen falschen Glauben hätte.

Dass ich vom Studium der Germanistik und Geschichte zu Theologie und Geschichte gewechselt habe hängt mit dem offenen und durchwegs linken Milieu in der katholischen Hochschulgemeinde zusammen das mich fasziniert hat. Im berühmten 1968iger Jahr war ich an meinem Studienort Salzburg Primus der Hochschuljugend. Ich begann mit dem Theologiestudium zwei Jahre nach dem Ende des Zweiten-Vatikanischen-Konzils (1962-1965), das für uns Studierende einen riesigen Aufbruch, gerade auch hin zu den anderen christlichen Kirchen und zu anderen Religionen, bedeutete. Die katholische Kirche war nun nicht mehr die alleinseligmachende Kirche, als die sie sich über Jahrhunderte speziell seit der Reformation verstanden hatte. Im Unfehlbarkeitsdogma (1870) in Zusammenhang mit dem Ersten Vatikanischen Konzil (1869/70) hatte sie ja die gegenreformatorische Kampfansage um den rechten Glauben und die wahre Kirche nochmals verschärft.

Mein katholisch-theologisch geprägtes Gottesverständnis erfuhr bereits in den siebziger und achtziger Jahren des vorigen Jahrhunderts eine große Weite durch eine jahrzehntelange Zen-Praxis, die mich mit den sogenannten „östlichen“ Religionen in eine innere Beziehung brachte. Eine Spiritualität, die an östliche und westliche mystische Traditionen anschloss, veränderte mein Gottes-, Kirchen- und Religionsverständnis. In den letzten Jahren wurden viele muslimische KollegInnen zu echten FreundInnen. Im Zuge meines Einsatzes für die Errichtung einer Islamischen Religionspädagogik an der Universität Innsbruck hat sich eine offene und konstruktive Zusammenarbeit mit muslimischen KollegInnen aufgetan aus der ich viel lerne. Zu meinem Abschied von der Universität Innsbruck hatte ich mir nicht eine katholische Eucharistiefeier, wie das an der katholisch-theologischen Fakultät oft üblich ist, gewünscht, sondern das erste muslimisch-christliche Gebet, das an dieser Universität abgehalten wurde. Mit großer Herzlichkeit verabschiedeten mich nicht nur Universität, Fakultät und Bischof, sondern auch der Vorsitzende der Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich.

Wenn sich der indische Theologe Raimon Panikkar als hinduistisch-buddhistischer Christ bezeichnet, weil er als christlicher Ordensmann auch zu Füßen der großen hinduistischen und buddhistischen Meister gesessen sei und von daher für sich eine „multiple religiöse Identität“[[1]](#footnote-1) in Anspruch nimmt, dann kann ich das für mich persönlich sehr gut nachvollziehen. Ich würde nur für mich auch die Nähe zu – vor allem mystischen – islamischen Traditionen hinzufügen.

So stehe ich also vor euch: Als Christ und christlicher Theologe, der die Existenz mehrerer christlicher Kirchen für einen Reichtum hält, mit einer weiten Spiritualität, in der großen Wertschätzung von Menschen unterschiedlichster Religionen und Weltanschauungen, an deren Wahrheit ich mich erfreue und aus der ich unendlich viel lerne.[[2]](#footnote-2)

Dass ich auf diesem Lernweg, den ich im Jänner 2015 in Indien wieder fortsetzen wollte, eine schlimme Abfuhr erlitten habe, weil mir die Einreise in Bangalore verweigert und meine Rückreise nach Europa mit demselben Flugzeug, mit dem ich gekommen war, erzwungen wurde, will ich nicht verschweigen. Aber auch eine solche Abschiebungserfahrung gehört in der momentanen gefährlich aufgeheizten Auseinandersetzung um Gewaltideologien, Spiritualitäten/Religion(en)/und Theologien zum möglichen Globe von Menschen, die an der Begegnung und Versöhnung von Religionen und Weltanschauungen, nicht zuletzt auch nach dem Konzept Ruth C. Cohns, zu arbeiten versuchen.

2. Die „Wiederkehr der Religion“

Die Mehrzahl der EuropäerInnen in den säkularen, demokratischen Staaten halten Weltanschauung und Religion für eine private Angelegenheit. Die Öffentlichkeit steht - oder besser gesagt stand – in der Nachkriegsgesellschaft Spiritualitäten und Religionen weitgehend neutral gegenüber; ausnahmsweise kümmerte sich der Staat um die private Spiritualität und Religion, wenn er Freiheitseinschränkungen vermutete wie es bei manchen „Jugendreligionen“ oder extremeren Sekten der Fall war. Die relative Religions- und Spiritualitätsneutralität war im säkularen Europa so lange der Fall als das Christentum im öffentlichen Bewusstsein die dominierende Rolle spielte.[[3]](#footnote-3) Das Problem, auf das der bekannte evangelische Theologe Hans Küng in seinem Projekt „Weltethos“ seit Jahren aufmerksam gemacht hatte, nämlich dass es „keinen Weltfrieden ohne Religionsfrieden“[[4]](#footnote-4) geben könne, schien Europa kaum zu tangieren. Nach den Friedensschlüssen in der Folge der Konfessionskriege durch einen säkular-vernünftigen Umgang mit Religion, wie ihn die Aufklärung nahe gelegt hatte, und durch demokratische Verträge mit Kirchen und Religionsgemeinschaften wenn es um eine sogenannte „res mixta“ wie Religionsunterricht, theologische Fakultäten, Eherecht, Privatschulen und (Ordens-)krankenhäuser ging, schien im Nachkriegseuropa die Religionenfrage befriedet zu sein. Vielleicht würde sich ja Religion für aufgeklärt-mündige, erwachsene Menschen ohnedies mit der Zeit erübrigen.

Dass Religion in Europa in einer Weise wiederkehrt[[5]](#footnote-5), die große öffentliche Auseinandersetzungen, wie wir sie im Moment erleben, zur Folge hat – denken Sie nur an die Auseinandersetzungen um die Kopftuchfrage bei muslimischen Frauen oder an Moscheebauten – schien unwahrscheinlich. Dabei würde ich Gewaltexzesse von Jihadisten in Europa oder von Boko Haram in Afrika und andere terroristische Akte nicht auf die Religionsfahnen heften. Die Mehrzahl der jihadistischen Kämpferinnen und Kämpfer kommen aus atheistischen oder sehr liberalen Familien. Hier spielen ideologische, politische und soziale Fragen eine weitaus größere Rolle als etwa die nach der Gewaltbereitschaft oder Friedensliebe des Islam.

Der Zukunftsforscher John Naisbitt vertritt seit Jahren die These, dass wir im 3. Jahrtausend der religiösesten Zeit entgegengehen in der sich die Menschheit jemals vorgefunden hat. Gleichzeitig wird die Bedeutung religiöser Institutionen – im Christentum sprechen wir in diesem Zusammenhang von Kirchen – stetig abnehmen. Diesem gesellschaftlichen Trend folgend, haben sich etwa im „christentümlichen“[[6]](#footnote-6) Raum zu den klassischen religiös-spirituellen Wegen eine Vielzahl anderer Spiritualitäten gesellt, die oft gar nicht genau benannt werden können. Traditionell hatten sich kirchliche Spiritualitäten auf Ordensgründer bezogen, wie die franziskanische, die ignatianische oder die benediktinische Spiritualität, oder auf geistliche Zentren wie die Spiritualität von Taize.

Heute entstehen nicht nur in Städten, sondern beinahe um jede Dorfkirche herum, alternative Gruppen und Bewegungen, die über Ernährungsphilosophien, über Körper- und Meditationsübungen, über Fastenpraxen u.a. ihre spezifische Spiritualität entfalten. Auch nicht wenige TZI-Seminare sind spirituell angehaucht.

Nach dem Ende der Volkskirchen, deren Kennzeichen die Übereinstimmung von gelebter Religiosität und Konfessionszugehörigkeit war, spiegelt jede Schulklasse und jede Kindergartengruppe eine multireligiöse, multispirituelle Gesellschaft wider. Dies hängt nicht nur mit Migrationsbewegungen zusammen, der zur Folge Kinder muslimische, buddhistische, hinduistische, jüdische oder konfessionsfreie Eltern haben. Die plurale, „nachchristliche“ Gesellschaft ist keineswegs religions- und spiritualitätsfrei: Sie spiegelt eine Vielzahl von Religiositäten und Spiritualitäten, in denen sich Menschen in Europa heute bewegen.

Klassische Religionskritiken wie die von S. Freud, der Religion als kollektive Zwangsneurose entlarvte, die den Menschen in die Illusion von einem beschützenden und gleichzeitig beherrschenden Vater hineintreibe, kommen durch ihre eigenen Vertreter ins Wanken. Selbst einer der eindrücklichsten psychoanalytischen Religionskritiker, nämlich T. Moser mit seinem Buch "Gottesvergiftung"[[7]](#footnote-7), in dem er in einer Eigenanalyse mit seiner protestantischen Erziehung abrechnet, sucht in einem neuen Buch nach einem „verträglichen Gott“[[8]](#footnote-8). Nicht dass T. Moser inzwischen kirchlich-gläubig geworden wäre: Aber als praktizierender Psychoanalytiker diagnostiziert er die Verdrängung von Religion nicht nur in der eigenen Zunft, sondern bei vielen KlientInnen als psychisches Problem.

Zusammenfassend können wir aus dieser ersten, naturgemäß sehr ungenauen Spiritualitäts- und Religionsanalyse festhalten:

* Religionen/Spiritualitäten sind in der spätmodernen Gesellschaft Europas weitgehend privatisiert, individualisiert und pluralisiert.
* Es gibt eine unerwartete „Wiederkehr der Religion“ auch in der Öffentlichkeit, die mit der Frage der Friedensfähigkeit der Religionen eng verknüpft ist.
* Mit der „Wiederkehr von Religion“ ist – zumindest was das traditionelle Christentum betrifft – eine Entinstitutionalisierung im Gange welche die Privatisierung, Individualisierung und Pluralisierung von Religiositäten/Spiritualitäten voran treibt.

3. Wovon sprechen wir? - Begriffsklärungen

Ich setze voraus, dass alle hier im Raum eine gewisse Kenntnis von TZI haben und Erfahrungen mit Ruth Cohns Konzept des Lebendigen Lernens. Aus meiner Sicht stellt TZI nicht nur ein „professionelles pädagogisches Konzept“ dar, wie es H. Reiser in seinem „Vorschlag für eine theoretische Grundlegung der Themenzentrierten Interaktion“[[9]](#footnote-9) rekonstruiert; schon gar nicht ist sie auf die „Kunst des Leitens“ zu reduzieren, wie der Werbeslogan „the art of leading“ es reduktionistisch nahe legt. In einem erweiterten Sinn könnte man bei TZI von einer Theorie und Praxis „Lebendigen Kommunizierens“[[10]](#footnote-10) sprechen und TZI damit in den Diskurs mit gängigen Kommunikationstheorien, aber auch mit Theologien bringen, die das Kommunikationsverständnis über die zwischenmenschliche und mediale Kommunikation hinaus, auf das Transzendente hin ausweiten. Aber die Auseinandersetzung mit dem TZI-Verständnis ist hier nicht mein Thema, wie wohl es einen Einfluss auf das Spannungsfeld von Spiritualität/Religion(en)/Theologie hat.

Hier geht es darum, dem Spannungsfeld von TZI und Spiritualität/Religion(en)/Theologie aus den Wurzeln der TZI heraus und auf Zukunft hin nachzugehen. Dabei stoße ich naturgemäß auf große Schwierigkeiten. Denn nicht nur das TZI-Verständnis ist zu diskutieren: Der Diskurs über das Verständnis der drei Begriffe „Spiritualität/Religion(en)/Theologie“, ihrer Überschneidungen und Abgrenzungen füllt Bibliotheken. Wir können demnach nur mit sehr vorläufigen Arbeitsbegriffen hantieren.

3.1. Was ist Spiritualität, was sind Spiritualitäten?

Spiritualität kommt bekanntlich vom lateinischen Wort „spiritus“ „Geist“, Hauch oder als Verbum von „spiro“ – ich atme. Dahinter stehen das hebräische Wort „ruach“ und das griechische Wort „pneuma“. Wenn wir Spiritualität mit dem Atem bzw. Atmen in Verbindung bringen, was eine Brücke zwischen vielen mystischen Traditionen von Religionen darstellt, dann kommt in diesem grundsätzlichen Sinn Spiritualität jedem Menschen zu, insofern er ein atmendes, also lebendiges Wesen ist. Wenn man diesem Verständnis folgt, gäbe es so viele Spiritualitäten wie es Menschen gibt.

Im katholischen Christentum gab es demgegenüber über lange Zeit ein sehr eingeschränktes Spiritualitätsverständnis. Man sprach in diesem Zusammenhang von Frömmigkeit oder im protestantischen Raum von Pietismus. Die christlichen bzw. kirchlichen Fehlentwicklungen bestanden vor allem darin, dass sie nicht selten mit einem moralischen Anspruch auftraten, der schlechtes Gewissen erzeugte. Eine solche Religiosität/Spiritualität wurde von der Anschauung genährt, dass Gott den Menschen wie ein Marionettenspieler in der Hand hält und an den Fäden des Lebens willkürlich ziehe; oder dass er „ständig alles hört und sieht und ständig mit Gedankenlesen beschäftigt ist“[[11]](#footnote-11), wie das Tilman Moser in seiner psychoanalytischen Autobiografie beschrieben hatte, in der er seine pietistische Erziehung kritisch aufarbeitet.

Gegenüber moralisierenden oder angstbesetzten spirituellen Praxen sind qualitätsvolle Spiritualitäten in mystischen Erfahrungen verankert, die immer in die Freiheit und in das Leben hinein führen. Sie beziehen sich auf das Unaussprechliche, das Heilige, das in allen Religionen „als ihr eigentlich Innerstes“ lebt ohne das eine Religion gar nicht Religion wäre,[[12]](#footnote-12) wie das der bekannte Theologe R. Otto ausgedrückt hat. Auf dem Weg des Loslassens, der in vielen Spiritualitäten eng mit der Übung des Atmens verbunden ist, des Leerwerdens und der umfassenden Bezogenheit mit allen und Allem, begegnen sich spirituelle Wege im Osten und im Westen.

Der Begriff Spiritualität hat in den letzten Jahrzehnten gegenüber dem Begriff „Religion“ an Ansehen gewonnen. Das trifft vor allem auf jene Länder zu in denen Religion über lange Zeit mit geschlossener volkskirchlicher Frömmigkeiten verbunden war.[[13]](#footnote-13) Religionen – insbesondere der Islam und das Christentum, in gewisser Hinsicht auch das Judentum, also die sogenannten monotheistischen Religionen – sind unter Gewaltverdacht geraten.[[14]](#footnote-14) Der eine Gott der Juden, Christen und Muslime sei keineswegs friedlich und einheitsstiftend, sondern parteiisch und Uneinigkeit, ja Gewalt fördernd. Die Religionen des Ostens, die auch als besonders spirituell angesehen werden und kein ausgeprägt monotheistisches Gottesverständnis haben, seien dem gegenüber die „guten“, friedensstiftenden Religionen. Manche sehen einen strikten Gegensatz zwischen den gewaltvollen Religionen und den gewaltlosen Spiritualitäten, vor allem jenen gegenüber, die aus dem Osten kommen.

3.2. Was ist Religion, was sind Religionen?

Religion wird in der Regel vom lateinischen Wort „religio“ (gewissenhafte Berücksichtigung, Sorgfalt) oder relegere (bedenken, achtgeben) abgeleitet. In diesem ursprünglichen Sinne ist mit Religion der achtsame, bedachte Umgang mit dem Heiligen, dem Transzendenten, dem, was über den Menschen hinausgeht, gemeint. Indem Religionen das Transzendente/Heilige in Riten, Gesten, heiligen Gegenständen, Texten und Erzählungen symbolisch zugänglich machen, wird es für einzelne Menschen und in Gemeinschaften vermittelbar und stiftet wiederum Gemeinschaft.

Im Zugang zur Transzendenz - also zu dem was über den Menschen hinausgeht und in seiner Vermittlung - liegen die Verbindungen und die Unterscheidungen zwischen den Religionen. So sind z.B. die sogenannten abrahamitischen Religionen – Judentum, Christentum, Islam – durch Offenbarungen des einen und einzigen Gottes im Monotheismus verbunden, gleichzeitig unterscheiden sie sich in ihren Offenbarungstraditionen: Das Judentum anerkennt das Erste Testament, das Christentum das Erste und Zweite Testament, der Islam den Koran als Offenbarungsquelle. Juden warten auf den Messias, für Christen ist er in Jesus von Nazareth gekommen. Muslime anerkennen die Propheten des Ersten Testaments und auch Jesus als Propheten. Sie beziehen sich aber nochmals in spezieller Weise auf „ihren“ Propheten Muhammed.

Wenn man Religionen mit den verschiedenen Offenbarungstraditionen in Verbindung bringt, dann spricht man in der Regel von „substantieller Religion“. Es gibt aber auch ein „funktionales“ Religionsverständnis, das sich an Funktionen von Religion wie Orientierung, Kontingenzbewältigung, Gemeinschaftsstiftung usw. orientiert. Neuerdings bezeichnet man substantielle und funktionale Religion als „Religion 1“, während für „Religion 2“ ein ständig neuer Konsens über das jeweilige Religionsverständnis gefunden werden muss.[[15]](#footnote-15) Einen wissenschaftlichen Konsens zum Religionsverständnis gibt es nicht.

Von einem weiten Spiritualitätsverständnis, das mit Atem/Leben und umfassender Bezogenheit des Menschen zu tun hat, finden wir die Brücke zwischen Spiritualität/en und Religion/en. In Schöpfungsmythen und religiös-spirituellen Praktiken unterschiedlicher Religionen, östlicher und westlicher, konkretisieren sich spirituelle Erfahrungen in großen Erzählungen, die mit dem Leben als Ganzem zu tun haben und die eine Verbindung mit dem Transzendenten, wie immer es gedacht wird, herstellen. Religionen können Menschen orientieren, selbst noch in den Kontingenzen des Lebens. Sie erschließen Sinn, ermöglichen Weltdistanzierung und können zur Freiheit der Kinder Gottes befreien. Falsch geleitete Religion kann, genauso wie enge Spiritualität, moralisieren und in die autoritäre Abhängigkeit ja in die Gewalt hinein führen.

Wenn man von Religionen spricht sollte man immer im Blick haben, dass sie in der Regel Außenzuschreibungen mit dem Bedürfnis nach Abgrenzungen und Ordnungen sind. Mit Recht macht Nishi Mitra aus Indien in ihrem Aufsatz in der TZI Zeitschrift zu „The Hindu World View“[[16]](#footnote-16) darauf aufmerksam, dass der Hinduismus eher eine Lebensweise als eine Religion ist und von den persischen Invasoren unter Darius I. Bewohnern des „Sindhu river valley“ als geographischer und kultureller Begriff zugeschrieben wurde. Ähnliches kann man beim Christentum als Religion feststellen. Die frühen AnhängerInnen des Jesus von Nazareth, allesamt Juden, bezeichneten sich als Frauen und Männer „des Weges“ und waren mit Sicherheit weit davon entfernt an ein Christentum als „Religion“ zu denken.

3.3. Was ist Theologie, was sind Theologien?

Wenn wir nun noch den Begriff Theologie, griech. „theo logos“ (Gott – Rede) dazu nehmen, dann versteht sich diese – zumindest im modernen und westlichen Sinne – als vernünftige und gleichzeitig anteilnehmende Reflexion auf die vielfältigen symbolischen Ausdrucksweisen der Religionen und Spiritualitäten, vor allem der eigenen. Indem TheologInnen nach P. Tillich im hermeneutischen Zirkel stehen und sie persönlich angeht, was sie erforschen, unterscheiden sie sich etwa von (vergleichenden) ReligionswissenschaftlerInnen. TheologInnen gehen davon aus, dass sie das tiefgreifende Symbolgeschehen der Religionen und Spiritualitäten tiefer verstehen und aufklären können, wenn sie ihm nicht nur distanziert gegenüberstehen, sondern darin involviert sind. Im Kontext der jeweiligen Zeit, Kultur und Gesellschaft entwickeln sie unterschiedliche Theologien. Diese müssen nicht immer streng wissenschaftlich im neuzeitlichen Sinne fundiert sein. In einem elementaren Sinne entwickelt jeder Mensch, der seinen Glauben bedenkt, eine Theologie.

Auch Theologien sind ambivalent und wandelbar. So führten speziell im katholischen Bereich Auswüchse der sogenannten neuscholastischen Theologie mit ihren Kinderkatechismen zu einem ausgeklügelten Glaubenssystem, das keine Leerstelle offen lies und in einer Art „Friss’ Vogel oder stirb! Katechese“ in die Glaubensunmündigkeit hinein führte. Demgegenüber entfaltete etwa die Befreiungstheologie nach dem Zweiten Vatikanum eine wirksame Dynamik gegen die Ausbeutung von Menschen vor allem in Lateinamerika.

Alle drei Begriffe, Spiritualität, Religion und Theologie finden wir, nicht selten vermischt und unpräzise verwendet, wenn es um die Beschreibung der Wurzeln der TZI bei Ruth C. Cohn geht. Sie spielen auch bei Zukunftsüberlegungen eine Rolle. Damit bin ich – nach dem Ausflug in die Begriffsklärung – wieder beim Thema: "TZI im Spannungsfeld von Spiritualität/Religion(en)/Theologie – wo kommt sie her, wo geht sie hin?“

4. Die „Gretchenfrage“ nach der Religion – persönlich gestellt

Walter Schiffer weist in seinem kenntnisreichen Aufsatz im letzten Heft der Themenzentrierten Interaktion mit dem Zitat Ruth C. Cohns „Goethe wurde mein Lehrer“ darauf hin, dass – wie es bereits Matthias Kroeger formuliert hatte – Goethe „die Urliebe der jungen Frau“ war. In Goethes Faust spielt die sogenannte Gretchenfrage, die ich gleich aus dem Originaltext zitieren werde, eine Rolle. Jede/r kann sich diese Frage persönlich stellen, man kann sie aber auch an Ruth Cohn, die so eng mit dem Werk Goethes vertraut war, und an die TZI stellen.

Was ist die „Gretchenfrage“? In Goethes Faust findet sie sich in Vers 3415. Faust stellt sie in Marthens Garten. Wichtig ist in diesem Kontext, dass Gretchen vom gelehrten Faust bis zu diesem Zeitpunkt heftig umworben wird. Die Szene spielt sich folglich nach mehreren Treffen der beiden ab. Unklar ist für die Leserin/den Leser, wie weit die körperliche Beziehung zwischen den beiden zu diesem Zeitpunkt vorangeschritten war.

Margarete: *Versprich mir, Heinrich!*

Faust: *Was ich kann!*

Margarete: *Nun sag, wie hast du’s mit der Religion?*

*Du bist ein herzlich guter Mann,*

*Allein ich glaub, du hältst nicht viel davon.*

Faust: *Laß’ das, mein Kind! Du fühlst, ich bin dir gut;*

*Für meine Lieben ließ’ ich Leib und Blut,*

*Will niemand sein Gefühl und seine Kirche rauben.*

Margarete: *Das ist nicht recht, man muß dran glauben.*

Faust: *Muß man?*

*Einzelarbeit: Wie hast du’s mit Spiritualität – Religion – Theologie?*

5. Die „Gretchenfrage“ - Ruth C. Cohn und der TZI gestellt

Fausts Dialog mit dem Gretchen über Religion endet nicht mit der Frage, „muß man das“, muss man „daran“ glauben, sondern in einer weiterführenden Theologie, die nach W. Schiffer sowohl der jüdischen Denkweise als auch der Goethes entspricht: Faust antwortet, auf den eigenen Gottesglauben hin angesprochen:

*Wer darf ihn nennen? Und wer bekennen: Ich glaub ihn.*

*Wer empfinden und sich unterwinden zu sagen: Ich glaub ihn nicht?*

In Fausts Antwort kommt – wie Schiffer richtig behauptet – die Ehrfurcht vor dem biblischen Gottesnamen JHWH zum Ausdruck: JHWH, der weder „den Glauben an Gott fixierend“ bekannt, noch verworfen werden kann. Diese typisch jüdische Ambivalenz zwischen Gottesleugnung und Gottesglauben, kommt in der rabbinischen Erzählung vom Gottesleugner treffend zum Ausdruck (ich erzähle sie frei):

*Ein Mann, der von der Nichtexistenz Gottes fest überzeugt war, wollte seine Einsicht dem Rabbi beweisen. Er kam zum Haus des Rabbis. Die Tür war verschlossen. Da klopft er. Doch niemand öffnet. Er klopft wieder: Niemand öffnet. Als er zum dritten Mal klopft hört er innen Schritte. Der Rabbi geht auf und ab mit der Frage: Gibt es dich, oder gibt es dich nicht? Da weiß der Gottesleugner, dass er mit dem Gottsucher eng verbunden ist.*

Der kürzlich verstorbene Theologe und TZI-Lehrbeauftragte D. Stollberg, an den ich hier bewusst denken will, ist im TZI Handbuch tiefgründig den jüdisch-christlichen Einflüssen auf Ruth Cohn und die TZI nachgegangen. Er schreibt einleitend: „Es ist mir früh aufgefallen und kein Zufall, dass die ersten TZI-ler und TZI-lerinnen allesamt Juden waren: Ruth C. Cohn, Ruth Ronall, France Buchanan, Norman Liberman, Yitzchak Zieman und viele andere.“[[17]](#footnote-17) Dieses jüdische Umfeld bedeutete aber nicht, dass sich Ruth Cohn in dieser frühen amerikanischen Zeit intensiv mit ihrer Religion auseinandergesetzt hätte. Sie schreibt:

Ich hatte die Frage der Religiosität für mich ad acta gelegt, seit ich meinen Kindergott verlassen hatte und in meiner Begeisterung für Goethe eine überzeugte Pantheistin geworden war. An Göttlichkeit innerhalb und außerhalb meines Leibes zu glauben, war für mich so selbstverständlich, daß ich dieser Tatsache nicht viel Bewußtsein zollte. Ich empfand auch kein Bedürfnis, der Frage eines „Gottes von außen“ nachzuspüren oder zu beten, und war jedesmal sehr erstaunt, wenn meine Gedichte zu Gebeten wurden. In meiner Analyse, in meinen neo-freudianischen Studien und in den Erlebnistherapien blieben Gott und Religion weitgehend ausgeklammert. ... Ich weiß nicht genau, wann ich selbst anfing, mich wieder religiösen Fragen zuzuwenden. Es muß etwa um das Jahr 1968 gewesen sein, als ich von Virginia Satir das Wort Tao hörte.[[18]](#footnote-18)

Trotz Ruth Cohns religiöser Abstinenz über viele Jahre war sie jüdisch geprägt und kannte das Christentum aus ihrer Umgebung.

Für Stollberg hängen mit den beiden Religionen, Judentum und Christentum, Philosophien wie die von Martin Buber, Ernst Bloch, Emmanuel Lévinas zusammen, in denen die Grundkategorien „Beziehung und Hoffnung“ bestimmend sind. „Erwartung und Möglichkeit der Erfüllung – das ist eine zentrale Kategorie jüdisch-christlicher Weltwahrnehmung“[[19]](#footnote-19). Das Prinzip Hoffnung reicht aus jüdischer Sicht von der Befreiung aus der ägyptischen Knechtschaft über den Versuch totaler Vernichtung im Holocaust bis zur Ausrufung eines neuen Staates Israel 1948. Zerstreuung und die Sehnsucht nach Einheit und Verständigung, wie sie auch in der christlichen Pfingsterzählung zum Ausdruck kommt sind durchgehende Motive beider Religionen.

„Im Christentum“, schreibt Stollberg, „haben sich fast alle aus dem Judentum ererbten Begriffe und Kategorien, meist spiritualisiert, erhalten, zum Beispiel die Hoffnung auf Befreiung, auf das gelobte Land, das Sendungsbewusstsein, die Vorstellung vom Reich Gottes, der universalistische Zug, der sich ja erst im Christentum durchgesetzt hat, apokalyptische und eschatologisch-endzeitliche Phantasien, sozialistische Ideale (Apg 4).“[[20]](#footnote-20)

In beiden Religionen geht es um Relationalität: Die Bezogenheit zwischen Gott und seinem Volk mit den wiederkehrenden Bundesschlüssen und zwischen den Menschen untereinander, die sich christlich im Doppelgebot der Liebe ausdrücken:

Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben

mit deinem ganzen Herzen,

und mit deinem ganzen Leben

und mit deinem ganzen Denken“. (Dtn 6,5)

„Dies ist das große und erste Gebot. Ein zweites ist ihm gleich:

Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. (Lev 19,18)

An diesen Geboten hängt das ganze Gesetz und die Propheten.

(Mt 22, 34 – 40)

D. Stollberg sieht das zitierte Doppelgebot als Dreieck, welches die „Ich-Du-Relation ebenso wie die Ich-Wir-Relation und die Ich-Wir-Thema Relation“[[21]](#footnote-21) enthält. Für Stollberg gibt es auch Parallelen zwischen der sozialen Bezogenheit der beiden Religionen und dem Arbeitsziel der dynamischen Balance, das „einseitige Gewichtungen egozentrischer, altruistischer, neutralistischer und umfeldbezogener Orientierung vermeiden“[[22]](#footnote-22) will. Das Chairperson-Prinzip schließe an die Freiheitsdimension der beiden Religionen an.

Ob Ruth Cohn, gefragt nach ihrem Vermächtnis, die von D. Stollberg aufgezeigten Bezüge zwischen Judentum, Christentum und TZI persönlich im Bewusstsein hatte, wenn sie ausdrücklich auf das jüdisch-christliche Erbe Bezug nimmt, das sie in humanistischen Wertvorstellungen weitertragen will, ist unwahrscheinlich. Sie schreibt:

Ich habe versucht, die jüdisch-christliche Botschaft von Versöhnung und Liebe als humanistische Wertvorstellung in meiner Weise für unser Jahrhundert auszudrücken, und wünsche mir, daß TZI und anderes, was weiterführt, sie ins 21. Jahrhundert hineintragen wird.[[23]](#footnote-23)

Wie bereits erwähnt, war Ruth Cohn persönlich über lange Jahre in ihrer tiefen Faszination für Goethe von einem unbefragten Pantheismus überzeugt:

Ich denke, daß Goethe mit seiner pantheistischen Gläubigkeit meine eigene angezündet hat: Gott ist universale Göttlichkeit, die vom kältesten Stein über quirlende Wasser, grünende Pflanzen und lebendige Tiere bis ins menschliche Herz hineinwächst – daß Gott auch in mir, in dir, in allem lebt als Glaube an Sinn und als schützendes Heiligtum.[[24]](#footnote-24)

Erst mit ihrer Rückkehr nach Europa beginnt für Ruth Cohn eine neue religiöse Suche. Diese wurde offenbar dadurch ausgelöst, dass sie plötzlich nicht mehr nur von PsychoanalytikerInnen umgeben war, sondern auch von TheologInnen und Geistlichen. Sie schreibt:

In New York hatte ich kaum je mit Theologen, Pfarrern oder Rabbinern zu tun gehabt. In Europa kam ich plötzlich durch meine Arbeit mit vielen Theologen und Geistlichen zusammen. Ich war seltsam berührt, daß ich als pantheistische Jüdin unter diesen und anderen gläubigen Menschen einige meiner engsten Freunde und Freundinnen fand.[[25]](#footnote-25)

Bei der Trauerfeier für Ruth Cohn 2010 war deutlich zu sehen, wie nahe ihr z.B. der evangelische Theologe Matthias Kroeger bis zu ihrem Tod gestanden war. Im Interview mit Manfred Krämer (2002)[[26]](#footnote-26) sagt Ruth Cohn, dass sie neben Matthias Kroeger vor allem mit

Josef Mayer-Scheu, Michael Frickel, Horst Wrage „intensiv über ihre pantheistische Grundeinstellung und über Fragen nach einem persönlichen Gott“ gesprochen habe; heute auch mit Helga Hermann:

Ich wurde auf Helga Hermann in dem ersten Kurs bei mir aufmerksam, weil sie zwar weniger als andere Christen von Gott und Jesus sprach, ich jedoch in ihrer Wesensart eine durchgängig bewusst religiöse Verwurzelung spürte.[[27]](#footnote-27)

Die „Intensität“ ihres religiösen Suchens verbanden sich bei Ruth Cohn u.a. mit den bekannten Balkonszenen, über die sie mehrfach berichtet. Heidi Greving erzählt im Handbuch u.a. vom bekannten Tausch Ruth Cohns „Arbeit gegen Wohnung“, als Ruth sich im Berner Oberland gegenüber der Ecole d’Humanité angesiedelt hatte und ihre „große Aussicht mit der kleinen Wohnung“ genoss: „Zwei Gedanken kreuzten sich“ – angesichts des überwältigenden Ausblicks auf die wunderbare Bergwelt – „in meinem Kopf“, schreibt Ruth Cohn: „Das kann es doch nur für Bauern geben!“ und „Hier kann ich vielleicht Gott finden“[[28]](#footnote-28).

Eine ähnliche Szene spielte sich offensichtlich auch mit dem damaligen Leiter der d’Humanité Armin Lüthi ab, als es um die Entscheidung ging an dieser Einrichtung zu arbeiten.

Mit dem „gleichen Gefühl einer transzendentalen Notwendigkeit“[[29]](#footnote-29) entschied sich Ruth Cohn auch, das unveröffentlichte Buch ihres 1972 verstorbenen Freunds Alfred Farau zu übernehmen, das viele transpersonale und religiöse Aspekte der Psychotherapie enthält, was ihr aber erst bei der näheren Beschäftigung mit dem Nachlass bewusst wurde. Gemäß dem Vorwort, das dem Doppelband „Gelebte Geschichte der Psychotherapie“ von Cohn und Farau voran gestellt ist, erlebte Ruth Cohn beim Sichten der vielen Notizen ihres Freundes, aber auch in der Begegnung mit neuen Freunden in Europa, ein „neues religiöses Bewußtsein.“[[30]](#footnote-30)

Ihr religiöses Suchen war einerseits vom Bedürfnis nach Gewissheit und andererseits von der Angst begleitet,

...daß ich durch die Intensität meines Wunsches nach personaldialogischer Erfahrung zu einem Glauben verleitet werden könnte, den ich nicht wollte, und ‚Opium fürs Volk’ rauchen würde. Lieber wollte ich gar nichts glauben und elend sein, als mich glaubend zu betrügen.[[31]](#footnote-31)

Workshops zu Themen wie „Gott und ich“ mit Matthias Kroeger und anderen stimulierten den Suchprozess. Zwischen dem seit ihrer Jugend durch die Begegnung mit Goethe unbefragt übernommenen Pantheismus von der universalen Göttlichkeit und ihrer in Europa neu begonnen Suche nach einem transzendenten Gott, begann ein lebendiger Prozess. Es fiel ihr auf, dass sie Gedichte schrieb, als ob sie „an einen ansprechbaren Gott glaubte“.[[32]](#footnote-32) Ruth Cohn schreibt:

Die religiösen Fragen ließen mit nicht mehr los. Ich suchte, fragte, weinte und betete – obwohl ungläubig – aus der verzweifelten Hoffnung heraus, eine erlösende Antwort aus meiner qualvollen Unsicherheit finden zu wollen.[[33]](#footnote-33)

Eindrucksvoll berichtet Ruth Cohn, wie sie sich selbst in ihrem Fragen analysierte, wie sie Freundinnen und Freunde fragte, wie und zu wem sie beteten und ob und wie sie an ein individuelles Leben nach dem Tod glaubten. Wie ein mystischer Durchgang mutet es an, wenn Ruth Cohn schreibt:

Dann kam totale Leere. Keine Fragen und keine Antworten. Ich war im Engpaß, dem toten Punkt. Und aus dieser Leere des Engpasses, der zum organismischen Wandel gehört, fand ich meinen Weg zurück: in den mir vertrauten Glauben an das Göttliche in allem. Doch ich war inzwischen ein Stück weitergegangen in gleicher Richtung, nur mit einem neuen, einem paradox wissend-unwissenden Lächeln. Dies Lächeln sagte, daß mir Beten guttat, ob mir nun jemand zuhörte oder nicht.[[34]](#footnote-34)

Aus ihrer „Gratwanderung über Abgründen“, wo auf der einen Seite „die Blindheit für Göttlichkeit und Gott“ steht und auf der anderen Seite „der Hochmut eines verabsolutierenden Gewißheitsglaubens“ versteht sie nun auch, warum ihr Freund Farau und sie jahrelang metaphysische Fragen nicht thematisiert hatten. In ihrer Bewegung zwischen dem von Goethe übernommenen Pantheismus und ihrer Suche nach einem personalen Gott kommt Ruth Cohn zum – sicherlich vorläufigen – Schluss:

Wenn das Göttlich-Geistige das Universum durchwebt, bewegend und bewegt, dann sind wir sowohl Bewirkte als auch bewirkende im göttlichen Werden und Wandel. Theologisch könnte diese Paradoxie eine gedankliche Hilfestellung sein, um die These eines zugleich ewigen und doch werdenden Gottes zu vertreten. Göttlichsein wird uns vielleicht zugleich geschenkt und abverlangt. Die bewegende Kraft im All *ist*, und sie wird von uns mitbewegt. Unsere Gebete und unsere Handlungen können Mitbewegende im Göttlichen sein. Wir sind autonom *und* interdependent. Ich glaube, daß *Sinn ist.* Doch wir sollen uns kein Bildnis machen, weil wir es nicht können. Gottes Bildnisse sind sterblich. Sie können und müssen vergehen.[[35]](#footnote-35)

Mit ihrer Kritik an den menschlichen Bildnissen von Gott, die sterblich sind und vergehen müssen, knüpft Ruth Cohn deutlich an das jüdische Denken an, das aber auch christlich und islamisch aufgenommen wird. Speziell die sogenannte „Negative Theologie“ macht die Menschlichkeit aller Aussagen über Gott, Göttliches und Transzendenz generell bewusst.[[36]](#footnote-36)

Wenn wir das jüdisch-christliche Erbe der TZI und Ruth Cohns religiöse Suche im Blick, TZI mit Spiritualität, Religion(en) und Theologie in Verbindung bringen, dann wird eine bleibende Ambivalenz sichtbar: Es geht darum, einerseits zu wissen und anzuerkennen, dass die TZI als eine humanistisch-wertebezogene Haltung und Methode, nicht vom Himmel gefallen ist, sondern ihre Geschichte hat, die u.a. auch mit bestimmten Bewegungen in der Religions-, Spiritualitäts- und Theologiegeschichte zusammenhängen. Ruth Cohn selbst ist – zumindest in ihrer zweiten Lebenshälfte – von einer religiösen Sinnsuche bewegt.

Gleichzeitig gilt – und das ist kein Widerspruch – dass TZI keine Religion ist und für alle weltanschaulichen, spirituellen, religiösen und theologischen Kontexte offen bleibt, insofern diese der Axiomatik von TZI nicht widersprechen. Diesbezüglich stimme ich Helmut Reiser zu, wenn er in seinem „Vorschlag für eine theoretische Grundlegung der Themenzentrierten Interaktion“ behauptet: „Obwohl das Streben nach Verbesserung der Lebensverhältnisse und nach der Erhaltung der Lebensgrundlagen die zentrale ethische Botschaft der TZI ist, enthält sich TZI jedes Programms, wie dies umzusetzen sei. Ein solcher Vorschlag würde die Entwicklung der Fähigkeit, zu einer freien Entscheidung zu kommen, zu wider laufen. Jede Situation so zu verstehen, dass ich in ihr meine Entscheidungsmöglichkeiten sehe, und in jeder Situation meine Entscheidung zu verantworten, dies ist das Ziel der Persönlichkeitsentwicklung der TZI.“[[37]](#footnote-37) H. Raguse meint in einem ähnlichen Sinn, dass „TZI-Leiterinnen und Leiter gut daran tun, ihr Konzept als *relativ* neutrales Medium zu handhaben. Genau dadurch entfaltet es eine Kraft, die gerade deshalb keineswegs neutral ist, *weil* sie die Pluralität ermöglicht und damit zum Überdenken der Positionen einlädt.“[[38]](#footnote-38)

*Kleingruppen: Was will ich zur „Gretchenfrage“ an Ruth Cohn und die TZI ergänzen? Was sehe ich anders? (wurde aus Zeitgründen nicht durchgeführt)*

6. Wohin geht die TZI, angesichts eines sich wandelnden Spiritualitäts-/Religions-/Theologie- Globes?

*Ein gewagter Ausblick*

Im letzten Teil meines Referats geht es um die Zukunft. Ich kann in diesem Zusammenhang nur einige Perspektiven aufzeigen, die sich aus dem bisher Gesagten für die TZI ergeben können.

*Soweit uns noch Zeit bleibt, können wir über diese sprechen und sie ergänzen.*

6.1. Den in Sprach- und Bewusstlosigkeit verharrenden Spiritualitäts-/Religions-/Theologiethemen eine Sprache anbieten

Wie ich in meiner Spiritualitäts- und Religionsanalyse angedeutet habe, sieht einer der schärfsten psychoanalytischen Religionskritiker, nämlich T. Moser, das Problem zunehmender Verdrängung von Religion und Spiritualität als große therapeutische Herausforderung. Er schreibt:

Manche Patienten schütteln fast mitleidig den Kopf, wenn ich nach einer religiösen Vorgeschichte frage. Sie verdächtigen mich, ich hätte wieder einmal ein neues Forschungsthema oder sei noch immer mit meiner unglücklichen Gottesgeschichte beschäftigt. Und nach ein paar Wochen oder Monaten stellt sich heraus, dass sie ein paar Jahre lang Ministrant waren, dass ein Onkel Priester oder Pfarrer oder eine Tante Nonne oder Diakonisse ist oder dass die eigene Mutter von einer Laufbahn in der Mission geträumt oder der Vater vor dem Chemiestudium drei Semester an einer theologischen Fakultät studiert hat. Oder es stellt sich heraus, dass in der Pubertät intensive Verhandlungen mit Gott über eine Berufung zur Heiligkeit stattfanden oder dass es ein kindliches Gelübde gab, wenn Gott von einem drohenden Übel befreite, oder dass der frühe Tod eines Freundes plötzlich eine längst vergessene Höllenangst zum Vorschein brachte und selbst der Erwachsene unsicher wird, ob es das Verworfensein von und vor Gott nicht doch geben könnte.[[39]](#footnote-39)

Nicht nur die individuelle Verdrängung von Religion spielt im spätmodernen Europa eine große Rolle sondern auch die kollektive. Meiner Ansicht nach wurzelt die säkulare Unbeholfenheit gegenüber dem Umgang mit Religion in Politik, Medien und anderen öffentlichen Kontexten wie wir sie im Moment dramatisch erleben, in dieser kollektiven Verdrängung, die Ruth Cohn vermutlich aufgedeckt und thematisiert hätte.

Der spanisch-amerikanische Religionssoziologe José Casanova spricht von „Europas Angst vor der Religion“[[40]](#footnote-40) als kollektivem Problem: Die Ansicht, dass Religion intolerant sei und zu Konflikten beitrage kann angesichts der Ereignisse im 19. Jahrhundert, das „eines der gewalttätigsten, blutigsten und genozidalsten in der Menschheitsgeschichte“[[41]](#footnote-41) war, empirisch nicht belegt werden, schreibt er. Das Gegenteil sei der Fall: Weder das sinnlose Gemetzel des 1. Weltkriegs, noch der Holocaust, noch der Gulag waren religiös motiviert. Casanova wörtlich:

Und doch bevorzugen es die zeitgenössischen Europäer offenbar, die lästigen Erinnerungen an die säkularen ideologischen Konflikte der jüngsten Vergangenheit selektiv zu vergessen und stattdessen die lang vergessenen Erinnerungen an die Religionskriege des frühmodernen Europas wieder aufzurufen, um die religiösen Konflikte, die sie heute überall in der Welt wuchern sehen und von denen sie sich mehr und mehr bedroht fühlen, zu verstehen. Anstatt die gemeinsamen strukturellen Kontexte von moderner Staatenbildung, zwischenstaatlichen geopolitischen Konflikten, modernem Nationalismus und der politischen Mobilisierung ethno-kultureller und religiöser Identitäten zu sehen - .... – scheinen die Europäer diese Konflikte lieber der ‚Religion’ zuzuschreiben. ... Man kann vermuten, dass die Funktion solch einer selektiven historischen Erinnerung darin besteht, die Vorstellung von den fortschrittlichen Errungenschaften der säkularen westlichen Moderne zu sichern, indem sie eine sich selbst bestätigende Rechtfertigung für die säkulare Trennung von Religion und Politik als Bedingung für moderne liberale demokratische Politik, für globalen Frieden und den Schutz der individuell privatisierten Religionsfreiheit bietet.[[42]](#footnote-42)

Matthias Kroeger hat bereits im ersten deutschsprachigen TZI-Buch, der „Themenzentrierten Seelsorge“[[43]](#footnote-43), bewusst gemacht, dass es in der TZI darum gehe „... den ausgeblendeten, nicht sozialisierten, in Sprach- und Bewußtlosigkeit verharrenden Themen eine Sprache anzubieten“[[44]](#footnote-44). Kroeger bezog das damals auf die Thematisierung traditioneller religiöser Inhalte. Heute sind die in Sprach- und Bewusstlosigkeit verharrenden Themen individuell und gemeinschaftlich auf Fragen von Weltanschauung, Religion, Spiritualität und Theologie bezogen; sie sind, um mit P. Freire zu sprechen, „generative“ Themen, an deren Bearbeitung die Zukunftsfähigkeit unserer Gesellschaft hängt. TZI könnte durch Thematisierungsprozesse in weltanschaulich-spirituell-religiös offenen Groß- und Kleingruppen aus deren individueller und kollektiver Verdrängung herausführen.

6.2. TZI auf dem Hintergrund seiner jüdisch-christlichen Wurzeln auf andere Spiritualitäten, Religionen und Weltanschauungen hin bedenken

Auch wenn ich H. Reisers These zustimme, dass TZI keine Metaphysik enthält, so muss gleichzeitig gelten, dass eine humanistische Weltanschauung kein Denkverbot dahingehend aussprechen kann, dass das TZI-System auch religiös-spirituell-theologisch weiter bedacht und praktiziert werden kann und muss. Dabei steht mir die Ambivalenz vor Augen, die jeder Religion anhaftet, nämlich das Heilsamste und das am meisten Zerstörerische für den Menschen sein zu können; Letzteres ist der Fall, wenn eine Religion – und keine ist davor gefeit – der fundamentalistischen Versuchung verfällt, ausschließlich und allein die Wahrheit über Gott, Mensch und Welt gepachtet zu haben. Dass der fundamentalistischen Versuchung auch eine humanistisch-säkulare Weltanschauung verfallen kann, wenn sie etwa Religion radikal individualisiert und privatisiert und damit weder einen öffentlichen wissenschaftlichen Diskurs, also eine Theologie zulässt und fördert, noch dem Bedürfnis vieler Menschen in ihrer religiösen Suche gerecht wird, ja sie verletzt, wird weitgehend übersehen.

Wie bereits erwähnt hat Matthias Kroeger mit seiner „Themenzentrierten Seelsorge“[[45]](#footnote-45) viel zur Verbreitung der TZI innerhalb und außerhalb der christlichen Kirchen vor allem der evangelischen beigetragen. Als ich 1992 für den von Cornelia Löhmer/Rüdiger Standhardt herausgegebenen Sammelband den Beitrag zu „TZI in der kirchlichen Praxis“[[46]](#footnote-46) verfasste, waren mir einerseits die vielfältigen Beispiele für die Anwendung von TZI in Seelsorge, Religionsunterricht und kirchlicher Gemeindearbeit vor Augen; besonders das Modell von Bernhard Honsel hatte mich beeindruckt, der eine katholische Gemeinde nach TZI zu leiten versuchte und in dessen Team eine Reihe von TZI-Diplomierten mitarbeiteten[[47]](#footnote-47). Andererseits bewegte mich bereits damals die Frage, ob es mit der Anwendung von TZI in den seelsorglichen und kirchlichen Bereichen getan sein könnte.

Dieter Funke beschrieb in seiner fundierten Arbeit zu „Tradition und Interaktion“ [[48]](#footnote-48) die TZI-Gruppe als offene soziale Situation, in der „thematisch-symbolische Orientierung“[[49]](#footnote-49) geschehen könne; eine Orientierung „als qualitative Veränderung des Alltagsbewusstseins durch Thematisierung der Symbole des Christentum“.

Diese theologische Rekonstruktion der TZI, die nicht in erster Linie auf ihre Anwendung im kirchlichen Bereich abzielte, brachte mich und andere auf die Idee, gemeinsam mit TheologInnen aus unterschiedlichen Fachbereichen, TZI zu einer der wichtigsten Referenztheorien für eine „Kommunikativen Theologie“ zu machen. Das bedeutet keine Spiritualisierung oder Theologisierung der TZI. TZI bleibt – unvermischt mit theologischen Anschauungen – was sie ist: Ein, wie Hartmut Raguse es ausgedrückt hat, weltanschaulich relativ neutrales Werkzeug. Gleichzeitig zeigt sich TZI aber auch ungetrennt von Werten und Anschauungen, die auch Spiritualitäten, Religionen und Theologien bestimmen. Ein lebendig-kritischer Diskurs zwischen Theologie und TZI ist seit Jahrzehnten im Gange[[50]](#footnote-50); in diesem Zusammenhang spielt auch die Fachgruppe TZI und Theologie eine wichtige Rolle, die von Beginn an ökumenisch ausgerichtet war.

Seit dem Kongress 2008 mit dem Thema „heilig-tabu“, auf dem Christen und Muslime „Begegnung wagten“, wie der Untertitel des Kongressbandes[[51]](#footnote-51) lautet, arbeiten in der Kommunikativen Theologie nicht nur katholische und evangelische TheologInnen zusammen, sondern auch muslimische und christliche KollegInnen. Auch die Fachtagung 2016 von TZI und Theologie wird dieser „großen“ Ökumene gewidmet sein.

Hier ist auf Zukunft hin noch viel Arbeit zu leisten. In absehbarer Zeit wird es in Indien den ersten TZI-Graduierten geben, der gläubiger Muslim ist. Bei meinem Indienaufenthalt 2014 hatte ich einen jungen muslimischen Co-Leader. Besonders spannend wurde es als es in der interreligiösen Gruppe um die Frage ging, wo mich Religion verletzt hat.

Es gibt noch viel zu wenig theologische Versuche, TZI im Rahmen von Kirchen und Religionsgemeinschaften nicht nur anzuwenden, sondern sie einer theologischen Reflexion aus christlich-religiöser bzw. – im Falle von Nishi Mitra[[52]](#footnote-52) und Thomas Abraham[[53]](#footnote-53) – einer indisch-spirituell-religiösen bzw. theologischen Reflexion zu unterziehen. Alle, die das tun gehen davon aus, dass die im Humanismus bzw. in der Humanistischen Psychologie verankerte TZI weder eine Religion oder Spiritualität darstellt noch eine solche bedroht.

6.3. TZI ein „third space“ für Weltanschauungen, Spiritualitäten, Religionen und Theologien?

Aus meiner Sicht bedarf es in der momentanen Weltlage, in der die fundamentalistischen Versuchungen der Religionen mancherorts wieder zunehmen, „third spaces“, dritter Orte, an denen Menschen aus unterschiedlichen Religionen, mit verschiedenen Spiritualitäten und Theologien einander als jeweils Andere, auch Fremde und in gewisser Hinsicht fremd Bleibende, auf einer humanistisch fundierten Basis begegnen können. Die Begegnungsphilosophie Martin Bubers, der bekanntlich zwischen Ich und Du und Ich und Es Begegnung[[54]](#footnote-54) unterscheidet, müsste hier ebenso einbezogen werden, wie die Philosophie von Emmanuel Lévinas der den Anderen als Anderen/Dritten ins Bewusstsein bringt.

Wenn wir es in weltanschaulich gemischten Gruppen mit Spiritualität-Religion-Theologie zu tun haben, dann nicht im Sinne einer neutralen Sachbeziehung, in der Religion zum Objekt der Auseinandersetzung wird, sondern mit der Ich-Du Begegnung von konkreten Menschen. Gerade in der Pluralität von Überzeugungen hilft Emmanuel Levinas’s Theorie des Anderen, des Dritten[[55]](#footnote-55). Er kommt mir als der bleibend Andere und Fremde entgegen, in dessen Auftrag ich stehe, wenn ich ethisch handeln will. Eine solche anerkennende Begegnung lässt sich auch im Rahmen des TZI Konzeptes nicht einfach herstellen. Sie hat, wie es der Philosoph Paul Ricoeur in seinem letzten Werk ausdrückt, mit „geschenkter Anerkennung“[[56]](#footnote-56), die letztlich in der Agape, der Liebe wurzelt zu tun.

Dritte Orte, an denen die dringlichen interreligiösen Begegnungen stattfinden, sind z.B. öffentliche Universitäten wo Religionen in einen offenen Diskurs miteinander eintreten können. Wie aber bereits Ruth Cohn erkannt hat, leidet der universitäre Diskurs nicht selten an der ES-Lastigkeit. Der sogenannte interreligiöse Dialog auf einer abstrakten Ebene, wo „über“ Religion und Religionen gesprochen wird, bringt wenig Fortschritt in der Lösung der derzeitigen Probleme. Es bedarf alternativer „dritter Orte“, an denen unmittelbare Begegnungen von Menschen unterschiedlicher Weltanschauungen, Spiritualitäten, Religionen, Theologien möglich sind. Räume, in denen Menschen nicht nur *über* ihre Religion sprechen, sondern sie in der Begegnung auch „zeigen“ können. Wenn man bedenkt, dass die „Sprache“ der Religionen und Spiritualitäten ja nicht der Diskurs ist, diskursiv drückt sich lediglich die Theologie aus, dann muss es Räume für den unmittelbaren, anteilgebenden und anteilnehmenden religiösen Vollzug geben, der immer ein symbolischer und damit ein vielsinniger ist. Solche performative religiöse Vollzüge in „third spaces“ unterscheiden sich zu Vollzügen in den „first spaces“, den Kirchen, Moscheen, Synagogen, Tempeln, Meditationsräumen usw. und auch in den „second spaces“, den theologischen Reflexionsräumen der Religionen. Das Spezifikum der „third spaces“ liegt vor allem darin, dass in einer offenen sozialen Situation religiöser und weltanschaulicher Anerkennung des je Anderen als Anderen, eine symbolisch-thematische Orientierung möglich werden kann, die in einer neuen Dimension religiöser Freiheit und Verantwortung mündet, die der Chairperson von TZI entspricht.

Sicherlich kann man TZI auf eine „art of leading“ marktstrategisch reduzieren. Wir sollten als TZIlerinnen/TZIler aber nicht vergessen, woran H. Johach im Handbuch erinnert. Er berichtet in seinem Aufsatz zu den historischen und politischen Grundlagen der TZI von R. Cohns ersten Workshops, welche u.a. die Trennungsproblematik von Schwarzen und Weißen in den USA zum Thema hatten. In einem Interview, das ich mit Yiezak Ziemann kurz vor seinem Tod in New York geführt habe, hat er mir eindrucksvoll von der politisch-sozialen Intention Ruth Cohns erzählt. Dazu schreibt Johach mit Recht:

Die angeführten Beispiele zeigen, dass die TZI von Anfang an auf politische Wirksamkeit im Sinne von Verständigung und Kooperation anstelle von Unterdrückung und gewalttätiger Auseinandersetzung zwischen unterschiedlichen gesellschaftlichen Gruppierungen angelegt war.[[57]](#footnote-57)

In diesem Zusammenhang beklagt Johach, „... dass mit der Weiterentwicklung der Theorie der TZI eine Einengung auf ein gruppenpädagogisches Konzept zur Bildung der Persönlichkeit einher geht.“[[58]](#footnote-58) Er erinnert daran, dass Ruth Cohn ... in einem Interview mit Manfred Krämer ihren Protest gegen eine solche Verengung angemeldet“[[59]](#footnote-59) hat. Spezialisierung und Professionalisierung der TZI in verschiedenen Berufsfeldern sollten nicht so weit führen, dass auf die „Vision einer menschenwürdigen Gesellschaft“ verzichtet wird, „damit die Anwendung der TZI in der jeweiligen beruflichen Praxis umso reibungsloser funktionieren kann“[[60]](#footnote-60)

Das Spannungsfeld von TZI und Spiritualitäten, Religionen und Theologien mutig aufzugreifen,

* den inSprach- und Bewusstlosigkeit verharrenden Spiritualitäts-/Religions-/Theologiethemen eine Sprache anbieten,
* TZI auf dem Hintergrund seiner jüdisch-christlichen Wurzeln auf andere Spiritualitäten, Religionen und Weltanschauungen hin bedenken
* und „third spaces“ außerhalb der unmittelbaren Religionsräume als interspirituelle und interreligiöse Begegnungsräume anzuregen,

scheint mir ein solches Zukunftsprojekt für die TZI zu sein. Es könnte die Vision einer menschenwürdigen Gesellschaft beflügeln und TZI aus der Verführbarkeit durch marktgerechte Slogans und gruppenpädagogische Einengungen herausführen. Angefangen bei Stammtischen, an denen die interreligiösen Vorurteile zelebriert werden, bis hin zu LehrerInnenkollegien und universitären Gruppen reicht der Bedarf an „generativen“ Spiritualitäts- und Religionsthemen, theologischen Differenzierungen und „third spaces“ in denen säkulare Ängste und Vorurteile gegenüber der Spiritualität und Religion der/des je Anderen in der unmittelbaren Begegnung abgebaut und neue Beziehungen gestiftet werden.

Ein letztes Beispiel dazu:

Auf einem kooperativen Seminar, das ich mit der muslimischen Kollegin Hamideh Mohagheghi zu „Menschenbilder im Islam und im Christentum“ durchführte, arbeiteten wir mit muslimischen und christlichen Studierenden in einer gemeinsamen Gruppe. Wir leiteten das Seminar prozessorientiert, nach dem Ansatz der Themenzentrierten Interaktion (R.C. Cohn). Es war uns ein Anliegen, die Vielfalt, welche die Lerngruppe repräsentierte auch durch unterschiedliche Lernumgebungen sichtbar zu machen. So wechselten wir zwischen den „säkularen“ Universitätsräumen, dem „katholischen“ Ausbildungszentrum für Theologiestudierende und dem „Bosnisch-Islamischen Religions- und Kulturverein Innsbruck“. Sowohl am katholischen Sonntagsgottesdienst in der Jesuitenkirche als auch am muslimischen Freitagsgebet im islamischen Zentrum nahmen alle Muslime und Christen – selbstverständlich auf freiwilliger Basis – teil. Beim Hinausgehen aus dem muslimischen Gebetsraum nach dem Freitagsgebet hörte ich einen katholischen Studierenden einem Kollegen folgendes zuflüstern:„Das sind ja alle Tiroler!“; mit „alle“ meinte er die, vor allem männlichen, Moscheebesucher, die zum überwiegenden Teil Tiroler Dialekt sprachen.

Dem Tiroler Studierenden war wohl nicht bewusst, dass in Europa potentiell kein von der Vielfalt der Religionen und Weltanschauungen isolierter Bereich mehr besteht, in den sich Muslime, Christen, Juden, Buddhisten usw., gleichsam wie in ein Reservat, zurück ziehen und ihre eigene Identität ohne Gegenwart der/des Anderen aufbauen und pflegen könnten. Wer existentiell mit dem Prozess des Lernens in der Gegenwart der/des Anderen in Berührung kommt, der/dem wird die/der Andere immer mehr fehlen, so wie sie/er auch ihr/ihm fehlt. Das Bedürfnis nach „third spaces“ wird immer lebendiger werden.

1. Vgl. SCHARER, Matthias: Multiple religiöse Identität: Klischee, Krisenphänomen oder Zeichen der Zeit? Zur Subjekt-Perspektive angesichts geistgewirkter Pluralität, in: Zeitschrift für katholische Theologie (ZKth) 136/ 1-2 (2014) 121 - 134. [↑](#footnote-ref-1)
2. Vgl. SCHARER, Matthias: Kommunikative Theologie als Lernprozess, in: RUPP, Horst F. (Hg.): Lebensweg, religiöse Erziehung und Bildung, Würzburg: Königshausen & Neimann 2014 (Religionspädagogik als Autobiographie), 277-291. [↑](#footnote-ref-2)
3. Vgl. LüBBE, Hermann: Religion nach der Aufklärung, Graz: Styria 1986; RüSEN, Jörn: Zivilgesellschaft und Religion. Religiöser Pluralismus und Toleranz in Europa, Wiesbaden: VS, Verl. für Sozialwissenschaft 2006; SCHIEDER, Rolf: Zivilreligion als Friedensstifter, in: BROCKER, Manfred/ HILDEBRANDT, Mathias (Hg.): Friedensstiftende Religionen?, Wiesbaden: VS Verl. für Sozialwissenschaft 2008 (= Politik und Religion), 123–137. [↑](#footnote-ref-3)
4. Vgl. LäHNEMANN, Johannes: Kein Weltfriede ohne Religionsfriede. Hintergründe, Anliegen, Entwicklung des Projektes Weltethos, in: Salzburger Theologische Zeitschrift 7 (2003) 150 - 160. [↑](#footnote-ref-4)
5. Vgl. u.a. ADLOFF, Frank: Wiederverzauberung der Welt oder Wiederkehr des Verdrängten? Post-positivistische Perspektive auf Religion, in: GUGGENBERGER, Wilhelm/ REGENSBURGER, Dietmar/ STÖCKL, Kristina (Hg.): Politik, Religion und Markt, Innsbruck: IUP - Innsbruck Univ. Press 2009 (= Edition Weltordnung, Religion, Gewalt 4), 89–113; KÖRTNER, Ulrich H. J.: Wiederkehr der Religion?: Das Christentum zwischen neuer Spiritualität und Gottvergessenheit, Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus 12006; RIESEBRODT, Martin: Die Rückkehr der Religionen: Fundamentalismus und der "Kampf der Kulturen", München: Beck Orig.-Ausg., 2. Aufl.2001. [↑](#footnote-ref-5)
6. Diesen Begriff verwendet der Wiener Pastoraltheologe um das „christliche“ Europa, von dem vor allem rechte Parteien sprechen, von einem Europa zu unterscheiden, das nur dem Anschein nach christlich geprägt ist. [↑](#footnote-ref-6)
7. MOSER, Tilmann: Gottesvergiftung, Frankfurt (Main): Suhrkamp [13. Dr.]2005. [↑](#footnote-ref-7)
8. MOSER, Tilmann: Von der Gottesvergiftung zu einem erträglichen Gott: Psychoanalytische Überlegungen zur Religion, Stuttgart: Kreuz-Verl. 2003. [↑](#footnote-ref-8)
9. REISER, Helmut: Vorschlag für eine theoretische Grundlegung der Themenzentrierten Interaktion, in: Themenzentrierte Interaktion 2/28 (2014) 69-77. [↑](#footnote-ref-9)
10. Vgl. HILBERATH, Bernd J. / SCHARER, Matthias: Kommunikative Theologie. Grundlagen-Erfahrungen-Klärungen, Ostfildern: Matthias Grünewald Verlag der Schwabenverlag AG 2012 (= Kommunikative Theologie), 63-111. [↑](#footnote-ref-10)
11. MOSER, T.: Gottesvergiftung, [↑](#footnote-ref-11)
12. OTTO, Rudolf: Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, München 1917; Nachdruck 2004, 173. [↑](#footnote-ref-12)
13. Vgl. Polak, Regina in ORF/FS 1 „science talk“ vom 1.4.2015. [↑](#footnote-ref-13)
14. Vgl. ASSMANN, Jan: Monotheismus und die Sprache der Gewalt: [Vortrag im Alten Rathaus am 17. November 2004], Wien: Picus.-Verl. 5. Aufl.2009. [↑](#footnote-ref-14)
15. Vgl. BERGUNDER, Michael: What is Religion? The Unexplained Subject Matter of Religious Studies, in: METHOD AND THEORY IN THE STUDY OF RELIGION 26 (2014) 246 - 286. [↑](#footnote-ref-15)
16. MITRA, Nishi: The Hindu World View. Revisiting the Relevance of the Axiomatic Base of Theme Centered Interaction from a Cultural Perspective, in: Themenzentrierte Interaktion 15/ 1/2001 (2001) 21-32. [↑](#footnote-ref-16)
17. STOLLBERG, Dietrich: Jüdisch-christliche Einflüsse, in: SPIELMANN, Jochen/ ZITTERBARTH, Walter/ SCHNEIDER-LANDOLF, Mina (Hg.): Handbuch Themenzentrierte Interaktion (TZI), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2009, 54–58; hier: 54. [↑](#footnote-ref-17)
18. COHN, Ruth C./ FARAU, Alfred: Gelebte Geschichte der Psychotherapie: Zwei Perspektiven, Stuttgart: Klett-Cotta 4. Aufl.2008, 514f. [↑](#footnote-ref-18)
19. STOLLBERG, D.: Jüdisch-christliche Einflüsse, 55. [↑](#footnote-ref-19)
20. STOLLBERG, D.: Jüdisch-christliche Einflüsse, 55. [↑](#footnote-ref-20)
21. STOLLBERG, D.: Jüdisch-christliche Einflüsse, 56. [↑](#footnote-ref-21)
22. STOLLBERG, D.: Jüdisch-christliche Einflüsse, 56. [↑](#footnote-ref-22)
23. HELGA, Herrmann: Ruth C. Cohn - Ein Porträt, in: LöHMER, Cornelia/ STANDHARDT, Rüdiger (Hg.): TZI, Stuttgart: Klett-Cotta 1993, 19–36; hier: 33. [↑](#footnote-ref-23)
24. COHN, Ruth C.: Gucklöcher: Zur Lebensgeschichte von TZI und Ruth C. Cohn, in: Gruppendynamik 25/ 4 (1994) 345–370; hier: 369. [↑](#footnote-ref-24)
25. COHN, Ruth C./ FARAU, Alfred: Gelebte Geschichte, 518. [↑](#footnote-ref-25)
26. KRäMER, Manfred: Ruth Cohn im Gespräch mit Manfred Krämer am 12/13. Januar 2002, in: Themenzentrierte Interaktion 16/1/2002 (2002) 16-29. [↑](#footnote-ref-26)
27. KRäMER, Manfred: Ruth Cohn im Gespräch, 25. [↑](#footnote-ref-27)
28. COHN, Ruth C./ FARAU, Alfred: Gelebte Geschichte der Psychotherapie: Zwei Perspektiven, Stuttgart: Klett-Cotta 4. Aufl.2008, 391. [↑](#footnote-ref-28)
29. COHN, Ruth C./ FARAU, Alfred: Gelebte Geschichte der Psychotherapie: Zwei Perspektiven, Stuttgart: Klett-Cotta 4. Aufl.2008, 518. [↑](#footnote-ref-29)
30. COHN, Ruth C./ FARAU, Alfred: Gelebte Geschichte, 12. [↑](#footnote-ref-30)
31. COHN, Ruth C./ FARAU, Alfred: Gelebte Geschichte, 519. [↑](#footnote-ref-31)
32. COHN, Ruth C./ FARAU, Alfred: Gelebte Geschichte, 519. [↑](#footnote-ref-32)
33. COHN, Ruth C./ FARAU, Alfred: Gelebte Geschichte, 519. [↑](#footnote-ref-33)
34. COHN, Ruth C./ FARAU, Alfred: Gelebte Geschichte, 520. [↑](#footnote-ref-34)
35. COHN, Ruth C./ FARAU, Alfred: Gelebte Geschichte, 521. [↑](#footnote-ref-35)
36. Vgl. u.a. HöHN, Hans-Joachim: Der fremde Gott: Glaube in postsäkularer Kultur, Würzburg: Echter 2008; OELMüLLER, Willi: Negative Theologie heute: Die Lage der Menschen vor Gott, München: Fink 1999; HALBMAYR, Alois/ HAFNER, Johann Ev: Negative Theologie heute?: Zum aktuellen Stellenwert einer umstrittenen Tradition, Freiburg im Breisgau u.a: Herder 2008 (= Quaestiones disputatae 226); WESTERKAMP, Dirk: Via negativa: Sprache und Methode der negativen Theologie: Techn. Univ., Diss. u.d.T.: Westerkamp, Dirk: Negation im Absoluten--Braunschweig, 2003, Begriff und Probleme der negativen Theologie., München: Fink 2006. [↑](#footnote-ref-36)
37. REISER, H.: Theoretische Grundlegung, 73. [↑](#footnote-ref-37)
38. Raguse H. (1997), Theologische Implikationen der TZI, in: K.J. Ludwig (Hg.), Im Ursprung ist Beziehung. Theologisches Lernen als themenzentrierte Interaktion. Grünewald, 29-53; hier: 30. [↑](#footnote-ref-38)
39. MOSER, T.: Von der Gottesvergiftung zu einem erträglichen Gott, [↑](#footnote-ref-39)
40. CASANOVA, José: Europas Angst vor der Religion, Berlin: University Press 2009. [↑](#footnote-ref-40)
41. CASANOVA, José: Europas Angst, 14. [↑](#footnote-ref-41)
42. CASANOVA, José: Europas Angst, 15f. [↑](#footnote-ref-42)
43. KROEGER, Matthias: Themenzentrierte Seelsorge: Über die Kombination klientzentrierter und themenzentrierter Arbeit nach Carl R. Rogers und Ruth C. Cohn in Theologie und schulischer Gruppenarbeit, Stuttgart: Kohlhammer 4. Aufl.1989. [↑](#footnote-ref-43)
44. KROEGER, Matthias.: Themenzentrierte Seelsorge, 119. [↑](#footnote-ref-44)
45. KROEGER, Matthias: Themenzentrierte Seelsorge. [↑](#footnote-ref-45)
46. SCHARER, Matthias: TZI in der kirchlichen Praxis, in: LöHMER, Cornelia/ STANDHARDT, Rüdiger (Hg.): TZI: pädagogisch-therapeutische Gruppenarbeit nach Ruth C. Cohn, Stuttgart 1992, 312-325. [↑](#footnote-ref-46)
47. Vgl. HONSEL, Bernhard: Der rote Punkt: Eine Gemeinde unterwegs, Düsseldorf 1983. [↑](#footnote-ref-47)
48. FUNKE, Dieter: Verkündigung zwischen Tradition und Interaktion: Praktisch-theologische Studien zur Themenzentrierten Interaktion (TZI) nach Ruth C. Cohn, Frankfurt/M.: Lang 1984. [↑](#footnote-ref-48)
49. FUNKE, D.: Verkündigung, 200-343 [↑](#footnote-ref-49)
50. Mehr als 30 Bücher und zahlreiche Artikel in theologischen Zeitschriften wurden dazu in der Zwischenzeit im Kontext der Kommunikativen Theologie geschrieben. Einige auch in Englisch; das neueste Buch auf Kroatisch. Damit ist TZI in Bereichen bekannt geworden, wo sie bisher völlig unbekannt war. [↑](#footnote-ref-50)
51. KäSTLE, Daniela/ KRAML, Martina/ MOHAGHEGHI, Hamideh (Hg.): Heilig - Tabu: Christen und Muslime wagen Begegnungen, Ostfildern: Matthias-Grünewald-Verl. 2009. [↑](#footnote-ref-51)
52. Vgl. N. MITRA: The Hindu World View. [↑](#footnote-ref-52)
53. Vgl. ABRAHAM, Thomas: TCI and Indian Wisdom: Towards a Concordance, in: International Journal of Theme-Centred Interaction Inaugural Issue (2006) 17-29; Ds.: TCI in India: An Indian's response to its relevance - an analysis of the concept and its application, in: Themenzentrierte Interaktion

theme-centered interaction 1/2006 (2006) 55-64; Ds.: From Communication to communion. How does TCI help in this pilgrimage?, in: Indian Journal of Theme - Centred Interaction March 2009 5 (2009) 66-69. [↑](#footnote-ref-53)
54. Vgl. BUBER, Martin: Ich und Du, Heidelberg: Lambert Schneider 111983; Ds.: Das dialogische Prinzip, Gütersloh: Gütersloher Verl.- Haus 10. Aufl.2006. [↑](#footnote-ref-54)
55. Vgl. u.a. LéVINAS, Emmanuel/ KREWANI, Wolfgang Nikolaus: Totalität und Unendlichkeit: Versuch über die Exteriorität, Freiburg: Alber 2., unveränd1993 (= Alber-Reihe Philosophie); Ds./ NEMO, Philippe/ ENGELMANN, Peter: Ethik und Unendliches: Gespräche mit Philippe Nemo, Wien: Passagen-Verl 3., unveränd1996 (= Edition Passagen 11). [↑](#footnote-ref-55)
56. RICOEUR, Paul: Wege der Anerkennung: Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1. Aufl.2006. [↑](#footnote-ref-56)
57. JOHACH, Helmut: Historische und politische Grundlagen, in: SCHNEIDER-LANDOLF, Mina/ SPIELMANN, Jochen/ ZITTERBARTH, Walter (Hg.): Handbuch Themenzentrierte Interaktion (TZI), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2009, 27–32; hier: 31. [↑](#footnote-ref-57)
58. JOHACH, Helmut: Historische und politische Grundlagen, 32. [↑](#footnote-ref-58)
59. JOHACH, Helmut: Historische und politische Grundlagen, 32. [↑](#footnote-ref-59)
60. JOHACH, Helmut: Historische und politische Grundlagen, 32. [↑](#footnote-ref-60)