



TZI

THEMENZENTRIERTE INTERAKTION THEME-CENTERED INTERACTION / TCI

... »muss nur noch kurz die Welt retten.« Das gesellschaftspolitische Anliegen der TZI

Christoph Holbein und Jan-Hendrik Herbst

Die TZI als Ansatz humanistischer Gesellschaftstherapie: Reaktualisierung eines ureigenen Anspruchs im Spiegel radikaler Demokratietheorien

Bernhard Lemaire

TZI und Gesellschaft – ein therapeutisches Verhältnis?

Annelies van der Horst

From Intentions to Instrumentation. *The Role TCI Can Play in Society*

Lucia Hubig und Bernd Steinmetz

Gesellschaftspolitische Entwicklungsprozesse mit TZI initiieren und begleiten – ein Beispiel aus der Praxis kommunaler Politik

Susanne Stein

TZI und trauma-sensible Pädagogik: Hilfe für geflüchtete Menschen in unseren Gruppen

Antje Röckemann

**»Miteinander am Thema bleiben in bewegter, lebendiger Weise.«
*Erfahrungen aus dem ersten TZI-Grundkurs für Migrantinnen 2013–2015***

Matthias Scharer

TZI als »Third Space« transreligiöser Begegnungen

Agnes Christ-Fiala

Lebendiges Lernen braucht partizipierende Leitung

TZI als »Third Space« transreligiöser Begegnungen

Abstract

Der Autor schließt an die Überlegungen von Helmut Reiser zur Bedeutung von Religion und Religiosität im Konzept von Ruth Cohn im letzten Heft dieser Zeitschrift (1/2017, S. 60–65) an. Er möchte TZI »als relativ neutrales Werkzeug« (Raguse, 1997, S. 30) verstanden wissen, das als solches einen offenen Begegnungsraum für vielfältige Weltanschauungen und religiöse Überzeugungen eröffnet. Angeregt durch Erfahrungen mit TZI in Indien wird in diesem Beitrag der transreligiöse Begegnungsraum, den eine TZI-Gruppe darstellen kann, mit der Theorie des indisch-amerikanischen Literaturwissenschaftlers Homi K. Bhabha beleuchtet und damit aus einer neuen Perspektive heraus erschlossen.

The author links up to the thoughts expressed by Helmut Reiser on the significance of religion and religiosity in Ruth Cohn's approach, published in the previous issue of this journal (1/2017, pp. 60–65). He wishes TCI to be deemed a »relatively neutral tool« (Raguse, 1997, p. 30), which as such discloses an open space for encounters among diverse outlooks and religious beliefs. Inspired by experience with TCI in India, this contribution introduces the theory of the Indian-American scholar of literature Homi K. Bhabha in order to discuss the space for transreligious encounters which can be generated by a TCI group, thus examining it from a new perspective.

Erfahrungen in Indien

»Fragen der Religion und der Religiosität sind so wichtig, dass sie ohne den Geruch von Weihrauch und Räucherstäbchen angeboten werden sollten für jede Person, gleichgültig ob sie oder er sich fühlt als Agnostiker oder Pantheist, Christ oder Moslem, Hindu oder Buddhist – wer sollte es sonst machen, wenn nicht wir?« (Reiser, 2017, S. 64).

Es ist Ende Januar 2017. Ich bin auf der Rückreise aus Indien. Wie schon in den vergangenen Jahren liegen auch diesmal intensive Erfahrungen in TZI-Workshops hinter mir. Neben vielem anderen, das die TZI in Indien so speziell macht, ist es die religiöse und kulturelle Vielfalt der Teilnehmer/-innen. Am liebsten leite ich TZI-Gruppen mit Teilnehmer/-innen aus unterschiedlichen Religionen. Solche Gruppen ermöglichen transreligiöse Begegnungen. Bei transreligiös denke ich nicht an einen synkretistischen Mix oder an ein Patchwork unterschiedlicher Weltanschauungen und Religionen. Es geht dabei auch nicht primär um die Gemeinsamkeiten, die sich durch alle Religionen ziehen. Vielmehr

bezieht sich das »Trans« auf den Lern- und Veränderungsprozess in der je eigenen Weltanschauung oder Religion, der bei einer Begegnung mit den Anderen ausgelöst werden kann (vgl. Baier, 2004).

Zurück zu einem der TZI-Workshops in Indien: Die Teilnehmer/-innen waren zu je einem Drittel Hindus, Muslime und Christen. Wir arbeiteten an einem Thema, das der indische Mitleiter vorgeschlagen hatte: »Humanity is one, beliefs are many. Where do we meet and move forward?« Obwohl das Thema sehr allgemein formuliert war, wurde es im besagten Workshop möglich, nicht nur über die eigene Religion und die der anderen zu sprechen, sondern zu transreligiösen Begegnungen *in der* jeweiligen religiösen Praxis zu kommen. Bereits während der ersten Tage war in der Gruppe ein überraschend hohes Maß an wechselseitigem Vertrauen gewachsen. Mit der ausdrücklichen Zustimmung jeder einzelnen Teilnehmerin und jedes einzelnen Teilnehmers wurde es ab der Mitte des Kurses möglich, einander *aus* dem religiösen Alltag zu erzählen und *in* Texten und Liedern, *im* Beten und Feiern sich als religiöse Menschen zu *zeigen*. Ohne künstlich eine besondere spirituelle Atmosphäre »mit Weihrauch und Kerzen« herzustellen, waren wir auf die Ebene des »performativen Religionsvollzugs« gestoßen. Manches davon war bereits durch die Verschiedenheit in der Kleidung und in den Essenskulturen sichtbar geworden. Nun fanden auch die *heiligen Schriften*, welche die Religionen der Gruppenteilnehmer/-innen repräsentierten, einen Ehrenplatz in der Gruppe. Wie sensibel damit in transreligiösen Begegnungen umgegangen werden muss, zeigte mir ein eigener Fehler, den ich aus einer besseren Kenntnis des Korans heraus hätte vermeiden können: Ich legte den Koran, das heilige Buch der Muslime, neben die Bhagavad Gita, dem Buch der Hindus und neben die Bibel auf ein schönes Tuch auf den Boden. Nicht das Nebeneinander der heiligen Bücher erregte bei den muslimischen Teilnehmern Anstoß, sondern dass ich den Koran auf den Boden gelegt hatte, was für Muslime verboten ist.

Religion im Vollzug ist in der Regel auch mit Tabus verbunden, die mich als partizipierenden Leiter vor besondere Herausforderungen stellen. Einerseits muss ich eine Grundkenntnis der Traditionen haben, die bei den Teilnehmern vertreten sind, um mich grundsätzlich transreligiös verständigen zu können. Schon diesbezüglich gibt es bei Europäern in der Regel ein Bildungsdefizit. Doch Grundkenntnisse über die eigene religiöse Tradition und die der Anderen sind zu wenig. Das Spezifische in einer TZI-Gruppe ist, dass das Vertrauen untereinander vor allem dadurch wächst,

Als religiöser Mensch
authentisch berührbar

dass ich selbst als religiöser Mensch, der in einer spezifischen Tradition lebt, authentisch berührbar bin, ohne die Selektivität zu vergessen, welche die jeweilige Situation herausfordert. Nach meiner Erfahrung in TZI-Gruppen vor allem in Indien öffnen sich religiöse Menschen gegenüber Teilnehmern und Leitern mit anderen religiösen und weltanschaulichen

Überzeugungen umso eher, je authentischer sich diese auf die Begegnungen einlassen und Widerstände, Tabus, Störungen und Betroffenheit spüren lassen und benennen. Wobei ich mich als gläubiger Christ in Indien nicht selten zum Anwalt nichtreligiöser Humanisten mache, weil eine solche Überzeugung dort kaum vorstellbar ist.

Zurück zum konkreten Seminar: Gegen Ende des Kurses kam aus der Gruppe der Vorschlag, den Freitag mit der Rezitation einer Koransure zu beginnen und das muslimische Freitagsgebet gemeinsam zu verrichten. Am Samstag nahmen wir alle an der religiösen Feier in einem kleinen Hindutempel teil und durften, dank der Vermittlung durch unsere hinduistischen Kollegen, bis in das Innerste, sozusagen das »Allerheiligste« des Tempels gehen. Und am Sonntag feierten wir einen christlichen Gottesdienst. Wie eine solche transreligiöse Begegnung in einem TZI-Seminar

Menschen in ihrer religiösen Einstellung verändern kann, wurde mir deutlich, als zum Abschluss des Seminars ein teilnehmender Imam die Hindus und Christen dazu einlud, den nächsten Workshop in der Moschee zu halten.

In TZI-Kreisen ist noch kaum reflektiert, welche Möglichkeiten sich durch die religiöse Vielfalt der Lehrenden – über den humanistischen, jüdischen und christlichen Traditionsraum hinaus – für die TZI eröffnen. Aller Voraussicht nach wird noch 2017 mit Dr. Hafiz Mohamad aus Calicut der erste Muslim graduiert. Mit Dr. Nishi Mitra vom Berg aus Mumbai ist bereits 2016 die erste indische Frau und mit Motti Thomas Zachariah der erste Mann in das Lehrkollegium aufgenommen worden, die Hindu sind.

Erfahrungen in Österreich

Ich kenne ähnliche Erfahrungen, wie ich sie in Indien mache, eingeschränkt auf transreligiöse Begegnungen von Muslimen und Christen, auch aus Österreich. In Österreich besteht ja seit über hundert Jahren, also noch aus der Österreichisch-Ungarischen Monarchie kommend, das offenste Islamgesetz Europas. Der Kaiser hatte den (bosnischen) Muslimen, die in seinem Heer kämpften, praktisch dieselben Rechte verliehen, wie er sie den Protestanten einräumte. So ist der Bau von Moscheen oder der Islamische Religionsunterricht an Österreichs Schulen seit der ersten Welle der Gastarbeiter/-innen selbstverständlich. Im Vergleich zum Umgang der Österreichisch-Ungarischen Monarchie mit Muslimen, erscheinen die islamskkeptischen und teilweise islamfeindlichen Tendenzen in der Europäischen Union als rückschrittlich.

Nachdem ich noch als aktiver Professor für Katholische Religionspädagogik an der Universität Innsbruck für die Errichtung einer Islamischen Religionspädagogik eingetreten bin und das Engagement auch erfolgreich war, saßen in meinen Vorlesungen und Seminaren muslimische und christliche Studierende gemeinsam. Die Zusammenarbeit mit meinen muslimischen Kollegen und Kolleginnen gestaltet sich bis heute freundschaftlich. Öfters leitete ich auch TZI-Seminare mit muslimischen und christlichen Studierenden, die für mich besonders herausfordernd und lehrreich waren. Manchmal verließ ich dafür die säkularen Räume der Uni. Bewusst suchten wir religiös kodierte Räume auf, wie eine Moschee oder eine christliche Hochschulgemeinde.

In diesem Zusammenhang erinnere ich mich an ein Seminar in der bosnischen Moschee am Stadtrand von Innsbruck. Wir hatten über Tage nach Ruth Cohns Konzept muslimisch-christlich bedeutsame Themen bearbeitet. Nicht wenige Tabuthemen lagen am Beginn des Seminars unter dem Teppich. Wir holten sie hervor und gaben ihnen eine Sprache, die lebendiges Miteinander-Lernen von Muslimen und Christen ermöglichte. Dann stand das muslimische Freitagsgebet an. Alle Studierenden – auch die christlichen – wollten daran teilnehmen. Wir thematisierten das Freitagsgebet, seinen Sinn und seine Tradition und was es den muslimischen Studierenden persönlich bedeutet. Ein Thema war, inwieweit »Andersgläubige« willkommen seien oder störten. Die Christen wurden willkommen geheißen. Der Gebetsraum war vor allem mit jungen Muslimen gefüllt, die Großteils Tiroler Dialekt sprachen. Sie waren Kinder bzw. Enkel von Muslimen aus der ersten Gastarbeitergeneration. Beim Verlassen der Moschee hörte ich einen christlichen Studenten leise zu seinem Nachbarn sagen: »Das sind ja lauter Tiroler!« Beim Freitagsgebet hatte der Student gelernt, dass viele österreichische Muslime »echt tirolerisch« sprechen und selbst-

»Das sind ja lauter Tiroler!«

verständlich zu uns gehören. Im christlichen Sonntagsgottesdienst, an dem wir auch alle teilnahmen, hieß der katholische Priester ausdrücklich die muslimischen Studierenden willkommen. Die transreligiöse Begegnung im Seminar hatte nicht nur einen neuen Horizont für die Studierenden eröffnet, sondern zeigte auch bei den Teilnehmern am muslimischen Freitagsgebet und am Sonntagsgottesdienst Wirkung.

Auf Homi K. Bhabha's Spuren

Nicht obwohl, sondern gerade weil TZI als ein weltanschaulich und religiös relativ neutrales Werkzeug verwendet werden kann, öffnet sie einen *Raum* für weltanschaulich und religiös vielfältige Begegnung, die zu tiefen existenziellen Erfahrungen für die Beteiligten werden können. Die Metapher des *Raumes*, der Prozesse ermöglicht, beschäftigt mich schon lange Zeit (vgl. Scharer, 1995). Um das Geschehen in transreligiösen Begegnungsräumen besser verstehen zu können, bin ich auf einen Denker gestoßen, der mir ein weiteres Fenster auf die Bedeutung von weltanschaulicher und religiöser Vielfalt in TZI-Gruppen geöffnet hat, obwohl oder vielleicht gerade weil sein Ansatz kulturtheoretischer und nicht theologischer Natur ist. Es ist der indisch-amerikanische Literaturwissenschaftler Homi K. Bhabha, den manche auch als *Vater des Dritten Raumes* bezeichnen.

The Third Space – Der Dritte Raum

Der Begriff des *Dritten Raumes* hat sich in den sogenannten postkolonialen Theorien, vor allem der Kultur- und Literaturwissenschaften und der Kunst etabliert. Postkoloniale Theorien thematisieren nicht nur historisch-koloniale Strukturen, sondern auch »Effekte kolonialer Denkweisen und Imaginationen« (Kerner, 2013, S. 9), die relativ unabhängig von tatsächlichen kolonialen Konstellationen bis heute nachwirken. Die gegenwärtige Hilflosigkeit und Angst Europas im Hinblick auf größere Migrationsbewegungen speziell aus Syrien und Afrika mit einem hohen Anteil an Muslimen kann wohl als Nachwirkung kolonialer Denkweisen und Vorstellungen begriffen werden. Bhabha erschließt ein spezifisches Verständnis für das *Miteinander von Kulturen*, das ich in diesem Beitrag auf das *Miteinander von Religionen und Weltanschauungen* hin rezipiere, welches zu den entscheidenden Herausforderungen pluraler Gesellschaften zählt.

Kulturelle Differenz als
stetige Wechselwirkung
zwischen Kulturen

Bhabha's zentrales Werk »The Location of Culture« erschien 1994 (Dt.: »Die Verortung der Kultur«, 2000). Darin analysiert er das Verhältnis zwischen den Kolonisierenden und den Kolonisierten und diskutiert die Unterschiede innerhalb kultureller Identitäten. Bhabha's Ausführungen sind höchst differenziert. Ich muss mich hier auf einige wenige Kategorien und Argumentationsstränge aus seinem Werk beschränken, die mir für das Verstehen transreligiöser Begegnungen in TZI-Gruppen wichtig erscheinen.

Für Bhabha sind Kulturen dynamische, sich stetig wandelnde Gebilde, die verschieden machtvoll und einflussreich sein können. Beim Aufeinandertreffen zweier Kulturen handelt es sich demnach immer um ein ungleiches Gefälle. Bhabha spricht nicht von der Diversität von Kulturen, sondern von deren *Differenz*. Kulturelle Diversität würde ein Bild von vielen verschiedenen, statischen Gesellschaftsgruppen vermitteln, die es aber so nicht gibt. Demgegenüber vermeidet der Begriff der Differenz die für Bhabha negative Konnotation, dass Menschen aus vorgegebenen, statischen

Kulturen einander begegnen. Mit kultureller Differenz wird die stetige Wechselwirkung zwischen Kulturen und deren flexibler Natur respektiert und unterstrichen. Gerade das ist auch ein Kennzeichen transreligiöser Prozesse.

Kulturen sind nach Bhabha nicht nur different, sie sind auch *porös*, also durchlässig. Das zeigt sich auch bei Religionen. Am deutlichsten wird die Durchlässigkeit zwischen den Religionen in der *mystischen Praxis*, die sie wie ein *spirituelles Grundwasser* miteinander verbindet. Gleichzeitig besteht in den meisten Religionen ein Vorbehalt gegenüber der Mystik, weil dadurch die abgrenzende Ordnung der jeweiligen Religion gestört werden könnte. In den einschlägigen TZI-Gruppen, die ich geleitet habe, stimulierte die Differenz zwischen den Religionen und das gleichzeitige Erleben ihrer Porosität die transreligiösen Begegnungen. Weder verließen die TeilnehmerInnen ihre Religion bzw. Weltanschauung noch gingen sie unverändert aus den Begegnungen mit den Anderen hervor. Das tiefe Verständnis für die Anschauung und den religiösen Vollzug der Anderen, ja gewisse gemeinsame mystisch-spirituelle Erfahrungen, machen das *Eigene für das Andere* und das *Andere auf das Eigene hin* durchlässig.

Das ereignet sich allerdings nur zwischen Menschen, die in ihrer Weltanschauung oder Religion einerseits *gefestigt* und andererseits *nicht fundamentalistisch* verhärtet sind. Starke Verunsicherungen in der eigenen weltanschaulichen oder religiösen Identität können dazu führen, dass Menschen in den Zwang geraten, das Eigene ständig gegenüber dem Anderen verteidigen zu müssen oder das Andere abzuwerten. Übrigens gibt es fundamentalistische Verhärtungen nicht nur in religiösen, sondern auch in säkularen Kontexten. *Säkularistische Fundamentalisten* wollen den öffentlichen Raum von jeglichem symbolischen Ausdruck der Religionen befreien, wie er sich in spezifischer Kleidung oder in Essensvorschriften, in öffentlichen Riten oder auch in religiösen Gebäuden wie Moscheen, Synagogen oder Kirchen zeigt. Ein solcher Fundamentalismus kann in einer *kämpferischen Verhärtung* agnostischer, atheistischer oder auch deistischer Weltanschauungen begründet sein, so wie religiöse Fundamentalismen in einer ideologischen Erstarrung von Religionen begründet sind. Beide haben Schwierigkeiten mit dem Menschen- und Grundrecht auf Freiheit der Religion bzw. Weltanschauung. Im Moment erleben wir, wie sich religiöse und säkularistische Fundamentalisten wechselseitig aufschaukeln. *Religiöse und nichtreligiöse fundamentalistische Tendenzen* sind wohl das größte Hindernis für *friedliche Lösungen* von Weltanschauungs- und Religionskonflikten.

Fundamentalistische Verhärtungen in religiösen und in säkularen Kontexten

Tiefe *fundamentalistische Verhärtungen* über transreligiöse Begegnungen in TZI-Gruppen aufzubrechen, wird kaum möglich sein; zumindest habe ich bisher keine Erfahrungen damit gemacht, weil sich davon betroffene Menschen diesen Gruppen von vornherein verweigern. Fundamentalismen gegenüber hilft möglicherweise nur die *klare Abgrenzung* und der *solidarische Zusammenschluss aller Menschen Guten Willens* über Religions- und Weltanschauungsgrenzen hinweg, wie er in transreligiösen TZI-Gruppen gestärkt werden kann. Speziell die Erfahrungen mit meinen muslimischen Freundinnen und Freunden ermuntern mich immer wieder dazu, couragiert für das *Miteinander aller friedensliebenden Menschen* in einer *offenen und vielfältigen Gesellschaft* einzutreten und zu arbeiten. Muslime leiden im Moment am allermeisten unter der tödlichen Gewalt von religiösen Fundamentalisten, die mit einer bestimmten Koranauslegung ihren Terror gegen die Menschheit rechtfertigen wollen. Prävention im Sinne transreligiöser Begegnungen ist ein Gebot der Stunde für die es kein Zuwarten gibt.

Wir leben mit »Übersetzungen«

Eine weitere Argumentation in Bhabha's Werk besteht darin, dass *kulturelle Originale* nie greifbar sind. Die Originale sind immer schon überlagert durch Übersetzungen; deshalb ist nichts originaler als etwas Anderes. Auf der nationalistischen Ebene wird die Frage nach dem Originalen dort politisch missbraucht, wo etwa ein Schutz des *christlichen Abendlandes* gefordert wird, das es immer schon gegeben haben soll. »Im Anschluss an den Differancebegriff von Jaques Derrida geht Bhabha davon aus, dass wir nie über die Bedeutung von Begriffen und Vorstellungen verfügen können, da Bedeutungen ständigen Verschiebungen unterworfen sind und in der jeweiligen Gegenwart immer nachholend neu erarbeitet werden müssen« (Engel u. Lewicki, 2005, S. 1).

Auf der Ebene der *monotheistischen Traditionen* wissen jüdische, christliche und muslimische Exegeten der jeweiligen heiligen Schriften schon lange um die *vielfachen Überlagerungen der Traditionstexte*. Ähnliches lässt sich auch am Verständnis heiliger Texte in anderen Religionen zeigen. Nur Fundamentalisten lesen die Texte ihrer heiligen Schriften wörtlich. Jüdische und christliche Bibelwissenschaftler fragen nach dem »Sitz im Leben« der Texte. Schon ein einfacher Blick auf die zeitlich weit auseinanderliegenden Schöpfungserzählungen in der hebräischen Bibel oder auf die Verschiedenheiten in den vier neutestamentlichen Evangelien zeigt, dass eine *wortwörtliche Leseweise zu großen Missverständnissen* führt, weil die Texte nicht auf einen Nenner zu bringen sind, sondern nur aus ihrem Entstehungskontext heraus verstanden werden können.

Auch in der islamischen Theologie wird die Bedeutung der Suren im *Koran nicht wortwörtlich und unterschiedslos* angenommen. Vielmehr fragen muslimische Theologen bei jeder einzelnen Sure nach den Gründen, warum sie »herabgesandt«, das heißt vom Engel Gabriel an den Propheten Muhamed weitergegeben wurde. Die Gründe sind immer anthropologischer und kontextueller Natur. Wer diese »Herabsendungsgründe« kennt, wird zum Beispiel gewaltstimulierende Koransuren anders bewerten als solche, die der Hauptintention der muslimischen Tradition entsprechen, die eine Friedensbotschaft ist.

In transreligiösen Begegnungen erlebe ich immer wieder die *befreiende und gleichzeitig solidarisierende Wirkung von Textinterpretationen*. Sie fördern das gemeinsame Verständnis umstrittener Traditionstexte und bilden eine Basis, mit unterschiedlichen weltanschaulichen und religiösen Überzeugungen befreiend umzugehen, was ein wichtiges Widerstandspotenzial gegenüber Fundamentalismen und Gewalttendenzen jedweder Art darstellt.

Hybridität und Mimikry

Bhabha's Überlegungen zur kulturellen Differenz und zur »Cultural Translation« führen zum Begriff der *Hybridität* (vgl. Bhabha, 2012) und damit zu Bhabha's Konzept des *Third Space*. Hybridität wird oft – der Herkunft des Begriffes aus der Biologie entsprechend – als Vermischung zweier Originale zu etwas Neuem verstanden. Wie wir gesehen haben, gibt es für Bhabha in kultureller Hinsicht keine Originale, aus denen etwas Drittes sozusagen zusammengemixt werden könnte. Vielmehr setzt der Third Space bei der Verweigerung einer solchen Mixtur an. Die »Symbole der Autorität [werden] hybridisiert und etwas Eigenes daraus gemacht. Hybridisierung heißt für mich nicht einfach Vermischen, sondern strategische und selektive Aneignung von Bedeutungen, Raum schaffen für Handelnde, deren Freiheit und Gleichheit gefährdet sind« (Bhabha, 2007, Interview). Es geht um das *Aushandeln neuer Bedeutungen* durch Menschen unterschiedlicher Herkunft und

Einstellungen. In diesem Prozess entstehen *Freiräume*. Solche Freiräume oder besser gesagt befreiende Räume können auch TZI-Gruppen darstellen, in denen *Symbole religiöser Autorität hybridisiert* werden, und dabei transreligiöse Begegnungen möglich werden, die bisherige binnenreligiöse Verständnisse aufbrechen.

Mit dem aus der Biologie stammenden Begriff *Mimikry* beschreibt Bhabha einen Schutzmechanismus von Menschen aus der schwächeren Kultur sich partiell anzupassen. Auf der religiösen Ebene kann man an Diasporasituationen denken, in denen sich heute in vielen Ländern Europas vor allem Muslime vorfinden. Durch die kulturelle bzw. religionsbezogene *Tarnung* gewinnt die unterdrückte Partei einerseits einen *Handlungsspielraum*, andererseits eröffnet sich im Raum dazwischen eine Möglichkeit für *Widerstand*. Für die Kolonialisierten kann diese Strategie Überleben bedeuten und Sicherheit verleihen. Der Kolonisierte versucht seinem Kolonisierer insofern zu *gehörchen*, als er sich verhält wie letzterer. Dies ist jedoch immer nur eine Art *kompromissvolle Farce*, weil weder der Kolonisierer noch der Kolonisierte sich in irgendeiner Weise vom anderen verändern und unterdrücken lassen will.

Überträgt man die »Mimikry« auf religionenbezogene Prozesse, dann wird die *politisch-gesellschaftliche Bedeutung* transreligiöser Begegnungen in TZI-Gruppen sichtbar. In einer wertebezogenen, auf Chairpersonship, selektiver Authentizität und partizipierende Leitung hin ausgerichteten Gruppe kann potenziell das *Spiel der Mimikry unterbrochen* und ein *alternativer Kommunikationsraum* eröffnet werden, in dem sich die traditionellen Machtverhältnisse verändern und vielleicht sogar auflösen. So könnte TZI in *muslimischen Ghettos*, die sich einer Integration in die freiheitlich säkulare Gesellschaft verschließen, um ihre Tradition zu »schützen«, und die gleichzeitig der Mehrheitsgesellschaft gegenüber Anpassung simulieren, ein wichtiges Veränderungspotenzial darstellen.

Es geht um das Aushandeln neuer Bedeutungen durch Menschen unterschiedlicher Herkunft und Einstellungen

Das »verknötete« Subjekt

Im Dritten Raum verändern sich die Subjekte. Der einzelne Mensch wird zu einem »Subjekt in Bewegung [...] einem Knoten- und Kreuzungspunkt der Sprachen, Ordnungen, Diskurse und Systeme, die es durchziehen, mit allen damit verbundenen Wahrnehmungen, Emotionen und Bewusstseinsprozessen. Bhabha's Metapher des »verknöteten Subjekts« verlagert Multikulturalität aus einer territorialen Vorstellung in eine Person« (Engel u. Lewicki, 2005, S. 2). Dritte Räume erweisen sich als ein Austauschprozess zwischen Fremdem und Eigenem. Ich muss die Perspektive wechseln: Erst wenn ich eine andere Position eingenommen habe, kann ich die eigene bedenken, kann ich in der Weise so übersetzen, dass immer ein Rest bleibt, der sich als produktiver Dritter Raum öffnet. Der Perspektivenwechsel, den bereits Ruth C. Cohn, aber unter anderem auch der TZI-Lehrer Michael Frickel immer wieder paradigmatisch einforderte (vgl. Frickel, 1997; Scharer, 1996), erweist sich als Grundkompetenz der TZI, die den Menschen tatsächlich in Bewegung bringt und hält; dies gerade auch dann, wenn es verfestigte weltanschauliche oder religiöse Positionen oder Praktiken auf ein produktives Drittes hin aufzubrechen gilt. Zusammenfassend gesagt lassen sich zentrale Kategorien von H. Bhabha's kulturtheoretischem Ansatz, der vor allem unter der Metapher des Dritten Raumes bekannt geworden ist, auch im Hinblick auf den transreligiösen Begegnungsraum, den eine TZI-Gruppe darstellen kann, fruchtbar

machen. Für die Herausforderungen in einer mit öffentlicher Religion weitgehend überforderten, säkularen Gesellschaft könnten transreligiöse Begegnungen, wie sie themenzentriert-interaktionale Prozesse nach Ruth C. Cohn ermöglichen, von nicht geringer gesellschaftlicher Bedeutung sein: »Wer sollte es sonst machen, wenn nicht wir?« (Reiser, 2017, S. 64).

Literatur

- Bhabha, H. K. (1994). *The location of culture*. London: Routledge.
- Bhabha, H. K. (2000). *Die Verortung der Kultur*. Tübingen: Stauffenburg.
- Bhabha, H. K. (2007). Migration führt zu »hybrider« Gesellschaft. Interview von Lukas Wieselberg. auf science.ORF.at vom 09.11.2007. Zugriff am 18.04.2017 unter <http://sciencev1.orf.at/news/149988.html>
- Bhabha, H. K. (2009). In the cave of making. Thoughts on third space. In K. Ikaš, K. Wagner, G. Wagner (Hrsg.), *Communicating in the third space*. New York: Routledge.
- Bhabha, H. K. (2012). *Über kulturelle Hybridität. Tradition und Übersetzung*. Wien u. Berlin: Turia u. Kant.
- Engel, C., Lewicki, R. (2005). Konzepte von Interkulturalität (Vorwort). In C. Engel, R. Lewicki (Hrsg.), *Interkulturalität. Slawistische Fallstudien (= Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft: Slavica Aenipontana; Bd. 12)*. Innsbruck: Verlag der Institute für Sprachen und Literatur der Universität Innsbruck.
- Baier, K. (2004). *Transreligiöse Theorie und existenziale Interpretation*. Zugriff am 18.04.2017 unter <https://homepage.univie.ac.at/karl.baier/texte/pdf/TransreligiöseTheorie.pdf>
- Frickel, M. (1997). »Oder auch nicht«. *Tiefendimension einer Floskel. Themenzentrierte Interaktion*, 11 (2), 45–48.
- Kerner, I. (2013). *Postkoloniale Theorien zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Raguse, H. (1997). Theologische Implikationen der TZI. In K. J. Ludwig (Hrsg.), *Im Ursprung ist Beziehung. Theologisches Lernen als themenzentrierte Interaktion (S. 29–53)*. Mainz: Grünewald.
- Reiser, H. (2017). Werte, Sinn und Glaube bei Ruth Cohn und in der TZI (Teil 2). *Themenzentrierte Interaktion*, 31 (1), 60–65.
- Scharer, M. (1995). *Begegnungen Raum geben. Kommunikatives Lernen als Dienst in Gemeinde, Schule und Erwachsenenbildung*. Mainz: Grünewald.
- Scharer, M. (1996). Die andere Seite achten. In N. C. Korte (Hrsg.), *Unterwegs – woher? wohin? Weg-erfahrungen mit Michael E. Frickel (S. 107–111)*. Mainz: Grünewald.



Matthias Scharer
Sillgasse 5
D-6020 Innsbruck
matthias.scharer@uibk.ac.at

Matthias Scharer, Dr. theol., Jg. 1946, Em. O. Univ.-Prof. für Religionspädagogik der Universität Innsbruck, Lehrbeauftragter des RCI. www.matthiasscharer.com