

deren hineinzusetzen... Transspektion un-terscheidet sich von einem analytischen 'Verstehen' ebenso wie von 'Empathie'. Empathie ist eine Übertragung von Gefühlen zwischen Personen, die den gleichen Verstehenshintergrund haben. Transspektion ist das Bemühen, eine fremde Überzeugung, fremde Annahmen, eine fremde Perspektive, Gefühle in einem fremden Kontext und Folgen von Gefühlen in einem fremden Kontext so zu erfahren, als wären sie die eigenen." (zit. bei Augsburgsburger 1986:30)

² Anderson/Goolishian (1988: 378) benutzen Begriffe wie "language", "in language" und "languaging", um den gesellschaftlichen Prozeß zu beschreiben, in dem die intersubjektiven Wirklichkeiten geschaffen werden, die wir zeitweise miteinander teilen.

³ Zitiert nach: Reden und Gleichnisse des Tschuang-Tse. Deutsche Auswahl von Martin Buber, Zürich 1951, p.124f. Vgl. Rosenbaum/Dyckman 1995:41.

Literatur

Anderson, H. / Goolishian, H. (1988) "Human systems as linguistic systems: Preliminary and evolving ideas about the implications for clinical theory", in: *Family Process*, Vol. 27 (4), p. 371-393.

Augsburger, D.W. (1986) *Pastoral Counseling across Cultures*. Philadelphia.

Boyd, G.E. (1996) "Pastoral conversation: A social construction view", in: *Pastoral Psychology*, Vol.44 (4), p. 215-225.

Dyche, L. / Zayas, L.H. (1995) "The value of curiosity and naiveté for the cross-cultural psychotherapist", in: *Family Process*. Vol. 34, p. 389-399.

Falicov, C.J. (1995) "Training to think culturally: A multidimensional comparative framework", in: *Family Process*. Vol. 34, December, 1995. p. 373-388.

Goolishian, H. / Anderson, H. (1992) "Strategy and intervention versus nonintervention: a matter of theory?" in: *Journal of Marital and Family Therapy*. Vol 18, p. 5-15.

Krause, I. (1995) "Personhood, culture and family therapy", in: *Journal of Family Therapy* Vol. 17, p. 363-382.

Malan, R. (1990) *My Traitor's Heart*. London: The Bodley Head.

Rosenbaum, R. / Dyckman, J. (1995) "Integrating Self and System: An Empty Intersection?" in: *Family Process*. Vol. 34, March 1995, p. 21-41.

White, M. (1995) *Re-authoring Lives: Interviews and Essays*. Adelaide: Dulwich Centre Publications. ■

Karl H. Federschmidt

Erfahrungen mit interkultureller Seelsorge und Beratung

Überlegungen vor dem Hintergrund der Interkulturellen Seminare 1995 und 1996

Liesel-Lotte Herkenrath-Püschel, die sich vielfältig für die internationale Vernetzung der Seelsorgebewegung engagiert hat, schreibt im Blick auf ihre Erfahrungen mit internationalen Seelsorgekonferenzen, "daß Verletzungen unvermeidlich sind, wenn Angehörige verschiedener Systeme ernsthaft versuchen, zu wechselseitiger Verständigung zu kommen...; und natürlich ist man von einem Zusammenprall zwischen sehr eng benachbarten Systemen am stärksten betroffen." Am stärksten betroffen, weil man da am wenigsten damit rechnet und weil die plötzliche Erfahrung des Nicht-Verstehens und der Fremdheit am schmerzlichsten und irritierendsten ist und mich am meisten verunsichert. Und Herkenrath-Püschel vermutet, "daß solche Kränkungen für den interkulturellen Dialog geradezu typisch sind, immer dann nämlich, wenn die Beteiligten plötzlich der Gräben zwischen ihren Kulturen gewahr werden."¹

Man kann diese Feststellung auch als einen Kommentar lesen zu den mittlerweile zehn "Internationalen Seminaren für Interkulturelle Seelsorge und Beratung", in deren Tradition das Seminar in Ustron/Polen stattfand. Es ist eine Erfahrung, die offenbar immer wieder und immer wieder ähnlich gemacht wurde. Diese Erfahrung von Verletzungen und Verständigungsproblemen war es ja auch, die überhaupt nach der kulturellen Dimension von Seelsorge und Beratung fragen ließ und (zumindest was die Seelsorgebewegung bei uns in Deutschland betrifft) überhaupt erst das Interesse am Thema "interkultureller Seelsorge" entstehen ließ. Das kann wohl auch nicht anders sein, denn meine Kultur umgibt mich normalerweise wie die Luft, die ich nicht spüre, solange ich nicht durch ein Problem darauf gesto-

ßen werde – weil sie fehlt, weil sie sich plötzlich verändert. Ich spüre die Luft erst, wenn es zieht; und so ist es auch mit der Kultur.

Interessant auch, daß – zumindest bei uns – das kulturelle Thema zunächst nicht durch die Fragen der praktischen Arbeit in einem multikulturellen Umfeld aufbrach, sondern sozusagen "von innen" heraus: Durch Differenzenerfahrungen im (vermeintlich) eigenen und sicheren Haus, unter uns SeelsorgerInnen und BeraterInnen selbst, die wir doch so viel gemeinsam haben, bis hin zu den Standards unserer Ausbildung.² Ich finde das wichtig, denn es macht mir bewußt, daß das Fremde und die andere Kultur nicht nur das Exotische ist, sondern daß sie gewissermaßen schon gleich hinter meinem Gartenzaun beginnt. Selbst im Nahbereich meiner eigenen Tradition muß ich mich auf Verschiedenheit und kulturelle Fremdheit gefaßt machen – auf Schwierigkeiten des Verstehens und auf Verletzungen, die nicht aus bösem Willen oder aus mangelnder Verständigungsbereitschaft resultieren, sondern in der unterschiedlichen kulturellen Färbung wurzeln, die mich von meinem Gegenüber unterscheidet.

Welche besonderen Komponenten bringt der so ins Bewußtsein gerückte interkulturelle Aspekt in die konkrete Arbeit ein? Zunächst ganz einfach die Erkenntnis, daß alles noch etwas komplizierter ist als angenommen. Es sind in der interkulturellen seelsorgerlichen Begegnung noch mehr Aspekte und Faktoren zu beachten und in Betracht zu ziehen, die die Begegnung beeinflussen. Die Konzentration auf die individuelle Begegnung genügt nicht; der gesellschaftliche, politische und auch spirituelle Rahmen, in dem Menschen leben, wird wichtig;³ die Gruppenprozesse werden noch komplexer – und am Ende wird noch mehr offen bleiben, von dem ich sagen muß: Ich habe es nicht

Dr. Karl H. Federschmidt:
Evang. Gemeindepfarrer, Wuppertal

verstanden. Aber nun muß ich mit dem Verstandenen wie mit dem Unverstandenen leben und damit (in menschlicher und seelsorglicher Hinsicht) möglichst sinnvoll umgehen.

Dazu noch einmal Liesel-Lotte Herkenrath-Püschel. Sie meint: "Nur wenn wir ... die Begrenzungen anerkennen, die der Verständigung zwischen den Kulturen gesetzt sind, können wir einigermaßen erfolgreich sein. Dazu gehört der Verzicht auf übertriebene Hoffnungen beiderseits..."⁴

Mögliche Formen der Begegnung mit dem Fremden

Der Kontext, in dem Seelsorge und Beratung in Westeuropa geschieht, hat sich in den letzten Jahren und Jahrzehnten sehr verändert. Augenfällige kulturelle Vielfalt ist alltäglich geworden, ein Teil des Staßenbildes unserer Städte. Wie begegne ich in einer multikulturell gewordenen Welt anderen Menschen aus einem anderen Lebenskontext, einer anderen Kultur? Welche Haltung kann ich ihnen gegenüber einnehmen?

Es gibt viele destruktive Formen der Begegnung. Aber wenn wir davon absehen und nach den positiven Zugängen fragen, dann gibt es immer noch eine ganze Reihe sehr verschiedener Möglichkeiten. Einige mögliche Haltungen möchte ich skizzieren – idealtypisch und sicher nicht erschöpfend:

Der vermeintliche Weltbürger

Ich kann dem Fremden mit einer universalistischen Haltung begegnen, mit der Haltung des Weltbürgers. Dann nehme ich die Unterschiede wahr als etwas, was besteht und was die Begegnung tatsächlich zunächst erschweren kann, was aber durch bessere Kenntnis der Hintergründe, durch Studium und Kontakt, im Prinzip überwunden werden kann. Das entspricht ja z.T. auch meiner Erfahrung: Das zunächst Fremde wird durch bessere Kenntnis vertraut. Aber wenn Fremdheit grundsätzlich etwas Vorläufiges, etwas zu Überwindendes ist – dann läuft dieser Ansatz am Ende darauf hinaus, gerade das Fremde am Fremden zu Negieren. Von einer höheren Warte aus gesehen gibt es eigentlich gar keine Fremdheit, und wenn mir etwas fremd ist, ist das nur ein Zeichen meines beschränkten Horizontes. Ich habe den Eindruck, daß die Vorstellung von Seelsorge im kirchlichen Raum immer noch überwiegend

diesem universalistischen Ideal verpflichtet ist. Unser Anspruch ist: Nähe und Verstehen ist im Prinzip immer möglich und darum immer auch anzustreben. Nur die Erfahrung sieht oft anders aus. Auch manche optimistischen Modelle einer multikulturellen Gesellschaft gehen von dieser Vorstellung aus: Die Überwindung der Fremdheit ist nur ein Problem des Lernens. Und dieses Lernprogramm tritt oft mit einem erheblichen moralischen Anspruch auf.

Das Fremde als Folie des Eigenen

Das Fremde Negieren: das kann aber auch noch subtiler geschehen. Bei vielem, was unter dem Stichwort "Postmoderne" modisch geworden ist, wird das Fremde und die Andersartigkeit ja geradezu gesucht, herausgestellt und betont. Aber so, daß solche fremdartigen Elemente gerade aus ihrem Kontext herausgelöst werden. Die ganze Welt wird für mich dann zur Collage und zum Museum, in dem ich mich selbst erleben will. Das aus seinem angestammten Kontext herausgelöste Fremde wird zur Projektionsfläche des Eigenen, Fremdheit wird zur Exotik, die mich anregt, aber nicht mehr in Frage stellt. Das entsprechende Seelsorgemodell wäre wohl die Haltung der Beliebigkeit, die alle Äußerungen, alle religiösen und kulturellen Formen schießlich friedlich nebeneinander stehen lassen will.

Eine Variante davon ist die Rolle, die das kulturell Fremde in der Malerei seit der Jahrhundertwende gespielt hat. In den Kreisen der Expressionisten z.B. waren eine zeitlang afrikanische Skulpturen groß in Mode. Auch Picasso hat solche Sachen gesammelt, Gauguin ist nach Tahiti gezogen – aber nicht, um den Lebenskontext der Leute dort zu teilen! Das Fremde diente als Gegenbild und war interessant, weil es die Fremdheitserfahrungen, die Brüche und Differenzen in der eigenen Gesellschaft spiegelte.⁵ In diese Richtung gehen Seelsorgemodelle oder Therapieansätze, die das Problem der Fremdheit ganz auf das Problem des "Fremden in mir" reduzieren. Das Fremde, das mich irritiert, ist dann nur ein Ausdruck des verdrängten Eigenen – Erklärungsmodelle, wie sie aus psychoanalytisch orientierten Darlegungen bekannt sind. Ich denke, diese Deutungen bieten viele wichtigen Einsichten, aber als ausschließliches Erklärungsmuster greifen sie zu kurz.

Hermeneutik des Fremden

Auch wenn es altmodisch klingen mag: Hilfreicher als die bislang genannten Modelle scheint mir der Weg, den die klassische Hermeneutik versucht. Es geht dabei um den Versuch, das Fremde zu "verstehen", ohne dabei seine Andersartigkeit und Fremdheit zu eliminieren. Es geht um die Bemühung, nicht vorschnell zu verallgemeinern, sondern das Gegenüber in seiner Einzigartigkeit und in seinem ganz spezifischen Kontext wahrzunehmen – wobei ich zugleich hoffe (und in gewissem Maß auch damit rechne), daß ein Verstehen auch über Grenzen hinaus möglich ist.

Es geht mir nicht um den grandiosen Anspruch hermeneutischer Virtuosen, die gemeint haben, sie könnten durch methodisches Vorgehen einen Autor besser verstehen als er sich selbst verstand. Im Gegenteil, mir ist die Erinnerung wichtig, daß unsere abendländische Hermeneutik ihren Ursprung in der Auslegung der Heiligen Schrift hat und damit, zumindest in ihrem Ursprung, auch bestimmten theologischen Voraussetzungen verpflichtet ist. Bei der Schriftauslegung geht es um den Versuch, ein Gegenüber zu verstehen, das ich niemals ganz verstanden haben werde, das mir immer wieder voraus sein wird, weil es mir als Text der göttlichen Offenbarung gegenübertritt und darum unausschöpflich ist. Hermeneutik, von der Schriftauslegung her gedacht, geht gerade nicht davon aus, daß "Gleiches nur durch Gleiches erkannt wird", wie Aristoteles sagt. Nein, in Begegnung mit dem biblischen Text erschließt sich mir immer wieder etwas Ungeahntes, etwas Neues, was für mich und mein Selbstverständnis und mein Leben aber wichtig ist. Bezeichnenderweise hat der Gründungsvater der Seelsorgebewegung, A. Boisen, die seelsorgerliche Begegnung ebenfalls vom Modell der Schriftauslegung her entwickelt: Er beschreibt das Gegenüber als "living human document", das mit den gleichen Methoden auszulegen sei, mit denen wir auch die Dokumente der Schrift auslegen. Das heißt: Boisen hat offenbar ganz bewußt diese Spannung auch in der Seelsorgebegegnung gesehen: Daß gelingende Begegnung etwas divinatorisches hat, eine Art Offenbarungscharakter für mich – und daß sie geschehen kann, ohne daß die letzte bleibende Fremdheit gegenüber dem anderen damit je aufgehoben würde. Hier zeigt sich, wie meine Vorstellung von der Gottesbeziehung auch die Opti-

onen prägt, die ich für die Beziehung zu Menschen habe.

Worauf es mir mit diesen Überlegungen ankommt: Es geht bei der Begegnung um beides, um Vertrautwerden und zugleich um Offenhalten des Fremden. Und: Bei gelungenem Verstehen geschieht etwas, es findet ein Prozeß und eine Veränderung statt, und zwar auf beiden Seiten. Es geht also um die Bemühung um Begegnung im Sinne eines nie abschließbaren Prozesses.

Konkretionen: Problemfelder interkultureller Seelsorge und Beratung

Gibt es eine besondere "interkulturelle" seelsorgerliche Grundhaltung? David Augsburg, dessen Buch "Pastoral Counseling Across Cultures" (1986) immer noch als ein Standardwerk zu unserem Thema gelten kann,⁶ unterscheidet drei verschiedene positive Haltungen in der Begegnung: "Sympathie" als spontanes und meist unreflektiertes Mitfühlen mit dem Gegenüber, indem ich meine Gefühle einfach auf den andern projiziere oder sie beim andern wiederentdecke. "Empathie" (so, wie dieser Begriff aus der Gesprächstherapie und aus der Seelsorgeausbildung bekannt ist): Das Mitfühlen als bewußte affektive Einstellung auf den anderen, als Einfühlung in den anderen, als "aktive Imagination" seiner Gefühle – ohne daß ich dabei den Unterschied zwischen der Gefühlswelt des anderen und mir vergesse. Und drittens die "Interpathie". Mit "Interpathie" meint Augsburg auch eine Form bewußter Empathie, die sich aber bemüht, sich so auf die ganz andersartige Erlebniswelt, die andersartige Wertehierarchie und die andersartigen Denkvoraussetzungen des Gegenübers einzulassen, daß die eigenen Voraussetzungen eine zeitlang gleichsam in Klammern gesetzt und hintangestellt werden. Es geht hier also um mehr als um Empathie; denn wenn ich mit unterschiedlichen Werten und Normensystemen rechne, stellt sich z.B. auch ganz neu die Frage: Was ist normal, was ist abweichend? Was ist gesund, was ist krank?

Einigen Beispiele aus den letzten Interkulturellen Seminaren mögen verdeutlichen, worum es hier gehen könnte und wie groß hier die Unterschiede sein können:⁷

Die Frage der Weltsicht

Welche Weltsicht, welche Kosmologie unterstelle ich? Nicht philosophisch und theologisch reflektiert, sondern im alltäglichen Reden und Tun? Auf dem Seminar vor zwei Jahren hat Robert Solomon aus Singapur dargestellt, welche große Bedeutung in seinem Land ein eigentümlicher Erfahrungsbereich hat, der irgendwo zwischen Empirie und Transzendenz angesiedelt ist: Eine "Mittelzone", die einerseits ganz präsent ist im alltäglichen Handeln und doch nicht den Naturgesetzen unterliegt; ein Bereich, der religiöse Aspekte hat und doch unabhängig ist von konkreten Gottesvorstellungen und einer bestimmten Religion und darum von vielen Buddhisten, Muslimen und Christen gleichermaßen als real erlebt wird. In diesem Bereich spielen z.B. Geister eine große Rolle. Wo seelsorgerlicher Beistand gesucht werde, gehe es in der Mehrzahl um Themen aus diesem Bereich – und die Seelsorge müsse dies ernstnehmen, wenn sie nicht an den Menschen vorbeigehen will. Auch ich begegne in meiner seelsorglichen Arbeit als Pfarrer immer wieder solchen Themen – vielleicht spielt dieser "Zwischenbereich" ja auch bei uns eine viel größere Rolle, als gemeinhin angenommen.

Bei der Frage nach der grundlegenden Kosmologie (Weltsicht) ist auch zu bedenken, daß es z.B. Kulturen und Religionen gibt, die nicht "theistisch" sind, also keine personale Gottesvorstellung haben. Dies gilt insbesondere für den Buddhismus. Es gibt Studien über Sterbeprozesse in Japan, die gezeigt haben, daß es dort auch so etwas wie Trauerphasen gibt, ähnlich wie Kübler-Ross sie beschrieben hat. Aber z.B. die Phase des "Verhandelns" im Sterbeprozess kommt dort anscheinend nicht vor.⁸ Wenn es kein personales Gegenüber gibt, keinen Gott und auch keine irgendwie persönlich greifbare Schicksalsmacht, mit wem soll ich dann verhandeln? Der Unterschied ist darum so interessant, weil wir bei uns ja oft genug beobachten können, wie auch Menschen, die keiner Religion bewußt angehören, die sich selbst als irreligiös, als Agnostiker verstehen, angesichts von einschneidenden Schicksalsschlägen gleichwohl anfangen, "mit dem Schicksal zu hadern" – als gäbe es da eben doch irgendein wie auch immer verschwommenes Gegenüber. Das sind offenbar kulturelle Merkmale, die viel tiefer liegen als ein bewußtes religiöses Bekenntnis!

Der Personbegriff

Eine andere Kosmologie heißt auch: ein anderer Personbegriff. Das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft ist in anderen Kulturen zum Teil völlig anders. Nalini Arles aus Indien hat auf dem letzten Seminar dargelegt, wie schwierig es ist, Grundannahmen der klientenzentrierten Gesprächstherapie auf ihr Land zu übertragen. Therapeutische Ziele wie "Ich-Stärkung" oder "Entwicklung des Selbst" greifen nur sehr bedingt; denn das einzige "Selbst", das in der indischen Kulturtradition bekannt ist, ist "jiva" (die individuelle Seele), die gerade als vorläufig gilt, als das, was überwunden werden soll um zur Identifikation mit dem "atman", der Weltseele zu gelangen. Auch hier findet man die kosmologischen Grundannahmen bei den meisten Menschen natürlich nicht in philosophisch ausgearbeiteter Form; und doch prägen sie sehr subtil das Denken und Fühlen.

Der Einzelne und die Gesellschaft

Auf der gesellschaftlichen Ebene kann man unterscheiden zwischen "individuum-zentrierten" und "gemeinschaft-zentrierten" Gesellschaften. Die meisten nicht-westlichen Gesellschaften sind viel weniger individuum-zentriert als unsere. Traditionsleitung, die Einbindung des Einzelnen in die Großfamilie, all das spielt eine viel größere Rolle – mit der Folge, daß auch die Rolle des/r SeelsorgerIn bzw. BeraterIn eine andere sein muß. Die indische Kollegin hat berichtet, daß die Konzentration des Kontakts auf die Beratungssituation, wie sie im psychotherapeutischen Setting bei uns üblich ist, in Indien kaum funktionieren kann. Wenn sie eine seelsorgerliche Beziehung aufbaut, etwa zu einem Studenten (sie arbeitet an einem christlichen College), dann besteht ganz selbstverständlich die Erwartung, daß sie diesen Studenten etwa auch in Prüfungen begleitet und unterstützt, daß sie an familiären Ereignissen teilnimmt, u.s.w. Sich dem zu entziehen, würde als Vertrauensbruch aufgefaßt, als Zeichen, daß es mit der "Annahme" des anderen eben doch nicht so weit her ist. Als Beraterin wird ihr automatisch auch die Rolle einer persönlichen Mentorin übertragen – und in dieser Rolle wird sie auch in Anspruch genommen, bis hin zur Vermittlung von Jobs. Im gewisser Weise ist das ja ein sehr ganzheitliches Modell von Seelsorge, im Unterschied zum professionell therapeutischen Set-

ting. Auf der anderen Seite ist es, was den Einzelnen betrifft, aber auch viel weniger emanzipativ. Das Schulmodell des klientenzentrierten Beraters, der mit dem Klienten Handlungsmöglichkeiten erarbeitet und dabei ganz bewußt non-direktiv bleibt und die Entscheidungsfindung ganz dem Klienten überläßt – das ist im indischen Kontext jedenfalls kaum vorstellbar, denn ein Berater ist immer auch einer, der als Mentor Wegweisung gibt, Ratschläge bis hin zu klaren Anweisungen.

In dem Zusammenhang stellen sich viele Fragen auch nach dem seelsorgerlichen oder therapeutischen Ziel. Etwa: Will ich im Konfliktfall den Einzelnen gegenüber seiner Gruppe (seiner Familie) in seiner Unabhängigkeit stärken – oder versuche ich, ihm zu helfen, sich einzugliedern?

Wenn die Einbindung in die Gruppe (und die Einbindung in die jeweilige Rolle, die die Gruppe zuweist) so stark ist, wirft das auch methodische Fragen auf. Bei uns arbeitet man z.B. gern mit Rollenspielen, bis hin zum Bibliodrama, um alternative Handlungsmöglichkeiten erlebbar zu machen, zu erschließen, durchzuspielen. Bei Menschen, die ohnehin so stark in gesellschaftlichen Rollen leben, hat das möglicherweise keine befreiende, sondern eine einengende Wirkung.⁹

Die Frage der Religion

"Interpathie" als Bemühung, mich auf die Normen und die Weltsicht einer anderen Kultur einzulassen – das führt mich unvermeidlich auch in den Bereich der Religiosität. Die Fragen der Kosmologie, des Personbegriffs, haben alle auch eine religiöse Seite. Eine Trennung von Kultur und Religion, wie sie bei uns oft gemacht wird, ist im Blick auf Asien oder Afrika kaum möglich. Und auch bei uns hängt beides enger zusammen, als wir meist denken. Auf den Seminaren wurde mir das deutlich, als die KollegInnen aus Osteuropa uns fragten: Wo kommt in eurer Arbeit euer Glaube, eure Religion vor? Ich empfand das z.T. als eine berechtigte Anfrage. Andererseits: Wir können es uns bei unserem Tun auch eher leisten, Fragen des Glaubens außen vor zu lassen, weil wir als PastorInnen (oder BeraterInnen in kirchlicher Anstellung) sozusagen stillschweigend immer noch von dem ganzen Rahmen kirchlichen Lebens und christlichen Glaubens zehren. Ein Pastor kommt eben von der

Kirche, das ist klar, das muß er gar nicht erst groß erwähnen. Gott kann unausgesprochen bleiben, weil er irgendwie doch mitgedacht wird. In vielen anderen Ländern ist das aber ganz anders.

Wie ist das mit meinem Glauben, wenn ich jemandem aus einer anderen Kultur und Religion begegne? Wie weit will ich und kann ich mich auf den Glauben eines anderen einlassen, wenn ich versuche, mich auf seine Kultur einzulassen? Ich denke, wir müssen für uns selbst hier eine klare, auch theologisch verantwortete Position finden. In einer interkulturellen Seelsorge stellt sich eigentlich immer auch die interreligiöse Frage, und der interreligiöse Dialog – nicht auf einer abstrakt akademischen Ebene, sondern eingebettet in den Lebensvollzug – ist sicher ein Zentralthema interkultureller Seelsorge. Aber hier gibt es für uns alle noch viele Unklarheiten.

Bei der Gründung unserer "Gesellschaft für interkulturelle Seelsorge und Beratung" gab es einen heftigen Streit um eine Formulierung in der Satzung. Welche Rolle spielt es, daß wir aus der christlichen Tradition kommen, wenn wir interkulturelle Seelsorge und Beratung fördern wollen? Natürlich wollen wir die Zusammenarbeit mit Menschen auch aus anderen religiösen Traditionen. Aber welche Rolle spielt es, daß die allermeisten von uns christliche SeelsorgerInnen sind und *das* unsere Motivation ist? Die eigene Identität zu zeigen schafft Reibungspunkte – es kann aber auch zu mehr Klarheit verhelfen.

Vor zwei Jahren nahm ein buddhistischer Mönch als Referent an unserem Seminar teil. Es war hoch interessant, was er von seiner seelsorgerlichen Arbeit in Thailand berichtete. Am Abend bot er eine Meditationsstunde an, zum Kennenlernen. Keine Frage, daß wir Westeuropäer daran teilnahmen – wo sonst können wir so etwas so authentisch kennenlernen? Aber für eine Reihe asiatischer und afrikanischer Kolleginnen und Kollegen, mit denen ich sprach, war das anders. Ihnen war bewußt, daß buddhistische Meditation nicht nur ein interessantes kulturelles Phänomen ist, sondern eine ganz dezidierte Form religiöser Praxis – eine religiöse Praxis, die nicht die ihre ist (und in der Tat: auch nicht die meine). Ich möchte hier nicht für Abgrenzung plädieren, aber ich denke, wir müssen an dieser Stelle – jede/r für sich – eine Position finden, die auch in ihren theolo-

gischen Konsequenzen deutlich und verantwortet ist. Denn eine *unbedarft*e Offenheit würde heißen, daß ich den anderen gerade in seiner *besonderen* Religiosität nicht wirklich ernst nehme.

Die Frage der Politik

So, wie die interkulturelle Begegnung zur Frage der Religion führt, so führt sie auch zur Frage der Politik. Dies wurde auf vielen der Workshops in Ustroń deutlich. Da einige dieser Beiträge auch in dieser Dokumentation abgedruckt sind, genügt der Verweis darauf. Soviel ist deutlich: Wenn etwa in Papua-Neuguinea durch die Folgen der forcierten Modernisierung die traditionelle Sozialstruktur zusammenbricht und Familien zerrüttet werden, dann sind das seelsorgerliche Herausforderungen, die nicht auf einer individuellen Ebene zu lösen sind, sondern nur auf einer politischen. Und dabei geht es letztlich nicht nur um die Politik der Regierung Papua Neuguineas, sondern auch um Politik auf der Ebene weltwirtschaftlicher Vorgänge.

Die politische Dimension der Seelsorge – wie steht es bei uns damit?

Strategien zur Reduzierung der Komplexität

Wenn also bei einer interkulturellen Seelsorge so viele Faktoren ins Spiel kommen, wenn alles so viel komplexer wird, stellt sich die Frage: ist Begegnung und Verständigung dann überhaupt noch möglich? Ich kann ja unmöglich immer alle auch nur halbwegs relevanten Aspekte präsent haben. Zum Glück zeigt die Erfahrung, daß das auch nicht nötig ist. Es gibt (und gab in unseren Seminaren) intensive Begegnungen auch über kulturelle Grenzen hinweg, der Kontakt zum andern kann gelingen – und gelingt auch, Gott sei Dank, immer wieder, auch ohne daß ich alle Aspekte seiner Kultur verstanden hätte.

Kulturübergreifende Grunderfahrungen

Tatsächlich muß ich ja in der Praxis die interkulturelle Komplexität immer irgendwie reduzieren. Meist geschieht es unbewußt, und oft ist das auch gut so. Es gibt aber auch methodische Vorschläge dazu. So ist es naheliegend, auf menschliche Grunderfahrungen zurückzugreifen, die gewissermaßen kulturübergreifend sind. John Fosketts Überlegungen zum "Unbewußten in der In-

terkulturellen Kommunikation", vor allem seinen Rekurs auf unsere eigenen Geburtserfahrungen, verstehe ich als eine wichtige Anregung in diese Richtung.¹⁰ Erfahrungen von Geburt, Freude, Tod sind so existentiell menschlich, daß sie sich wohl nie kulturell völlig "fesseln" lassen. Auch die ahnungsweise Begegnung mit dem Grauen in Auschwitz während des Seminars war eine elementare Erfahrung, die ihre Wirkung hatte. Eine vielschichtige Wirkung allerdings. Denn diese Erfahrung verband – aber sie trennte auch.

In einer bekannten deutschsprachigen Zeitschrift der Seelsorgebewegung hat Albrecht Grözinger kürzlich vorgeschlagen, in der interkulturellen seelsorglichen Begegnung auf menschliche "Grundsymbole" und existentielle "Gesten" zurückzugreifen.¹¹ Er nennt z.B. das Symbol des Wassers, das ja in vielen Religionen und Kulturen – bis hin zur modernen Literatur – die Bedeutung des Bedrohlichen und zugleich Heilenden hat. Läßt sich mit solchen Grundsymbolen kulturübergreifend arbeiten? Wahrscheinlich sollten wir uns auch hier vor "übertriebenen Hoffnungen" hüten. Ich denke an die unerwartete Wirkung, die das verbindende Symbol der 'Erde aus dem Heiligen Land' beim Abschlußgottesdienst eines früheren Seminars auf eine der damaligen Teilnehmerinnen hatte. Eine Frau (Ehefrau eines Pastors, ihre Vorfahren stammten aus der Karibik) verließ weinend den Gottesdienst: "Wenn wir in der Karibik es mit Erde zu tun kriegen," erklärte sie später, "kriegen wir's mit dem Bösen zu tun. Wenn uns jemand Erde auf die Hand tut, ist das Böse präsent."¹²

Bei den grundlegenden Gesten – man mag an die Segensgeste denken – ist es wahrscheinlich nicht anders. Wieviel körperliche Nähe oder Distanz braucht oder verträgt der andere, um sich wohl zu fühlen? Das ist von Kultur zu Kultur ja sehr unterschiedlich. Unsere Körpersprache, die wir kaum bewußt kontrollieren, ist eminent kulturell geprägt. Welche Bedeutung es zum Beispiel hat, mit welcher Hand ich einen Afrikaner begrüße – auch da gab es schon interessante Erlebnisse auf den Seminaren!

Toleranz

Freilich: Verletzungen sind bei einer interkulturellen Begegnung nie zu vermeiden. Das nüchtern zu sehen, kann auch entlastend sein. Wir müssen uns darin üben, solche Verletzungen auszuhalten. Eben das heißt: sich in Toleranz üben ("tolerare" heißt aushalten, ertra-

gen). Und so ist für das Gelingen interkultureller Begegnungen wohl zweierlei erforderlich: Zum einen, Toleranz zu üben gegenüber anderen und gegenüber uns selbst; zum andern aber natürlich auch, Wege zu suchen, um die Verletzungen möglichst gering zu halten.

Was das letztere betrifft, habe ich durch unsere interkulturellen Seminare die Bedeutung von Umgangsformen neu würdigen gelernt. In Seelsorge-Kreisen gilt ja Offenheit und Direktheit in der Auseinandersetzung, auch Konfliktbereitschaft als anzustrebende Umgangsform untereinander. Die Art und Weise, wie etwa Deutsche oder Briten auf den interkulturellen Seminare gelegentlich ihre Frustrationen und Spannungen agiert haben, war eindrucksvoll. Asiaten, Afrikaner, auch Osteuropäer standen fassungslos davor. "Wie geht ihr miteinander um?" fragten sie.

In der chinesischen Kultur geht es bei allem, was ich tue, darum, dem anderen sein Gesicht nicht zu nehmen. Mein Gesicht wahren, dem andern Gesicht geben – das ist ganz wichtig im Umgang miteinander. Oder ein Kollege aus Ghana erklärte in Ustrof: Wir würden im Konfliktfall immer die persönlichen Interessen gegenüber den Interessen der Gruppe zurücknehmen. Für mich ist beides kein Ideal, das ich einfach übernehmen wollte. Aber die Sensibilität, mit der etwa der Kollege aus Ghana seine traditionellen Umgangsformen erläutert hat, z.B. die unterschiedliche Bedeutung der Hände, der Respekt vor dem Alter und ähnliche Dinge (die übrigens von den anwesenden Asiaten, soweit ich sehen konnte, sofort verstanden und bestätigt wurden) – die Differenziertheit seiner Sensibilität in diesen Fragen hat mir doch zu denken gegeben. Und mir ist deutlich geworden: Solche Umgangsformen sind nicht immer nur Ausdruck gesellschaftlicher Repression. Sie sind auch ein hohes kulturelles Gut – und eine große Hilfe für den Umgang mit dem Fremden.

Anmerkungen

¹ Liesel-Lotte Herkenrath Püschel: Kulturelle Faktoren im seelsorgerlichen Dialog, in: *Wege zum Menschen* 40 (1988) S. 50-64, Zitat S. 54.

² Vgl. H.Weiß/Klaus Temme: Etappen eines Weges. Die 'Interkulturellen Seminare' 1986-1995, in: *Menschenbilder und Lebensgeschichten in der Viel-*

falt der Kulturen, hg. v. U. Atkins / K. Federschmidt, Düsseldorf 1996, S. 6-12.

³ Für die Arbeit in den Seminaren haben wir versucht, die verschiedenen relevanten Aspekte unter drei Rubriken zu fassen, die bei der Analyse interkultureller Seelsorge- und Beratungssituationen dann jeweils als Zirkel durchzugehen wären:

• **Interpersonale Kommunikation:** biographische Situation, biographische Prozesse, emotionale Beziehungen, Rollen, etc.

• **Kontext der Personen:** geschichtliche Bedingungen, ökonomische Verhältnisse, gesellschaftliche und politische Zusammenhänge, kulturelle Werte, etc.

• **Glaubenserfahrungen:** religiöse Symbole, religiöse und kirchliche Traditionen, Lebensentwürfe und Glaubenssätze, religiöse und spirituelle Kräfte, etc.

⁴ L. Herkenrath-Püschel, a.a.O. S. 56.

⁵ Vgl. Th. Sundermeier, *Den Fremden verstehen. Eine praktische Hermeneutik*, Göttingen 1996, S. 40-42.

⁶ David W. Augsburg: *Pastoral Counseling Across Cultures*, Philadelphia 1986. Zum folgenden vgl. dort S. 27-32.

⁷ Zu den folgenden Beispielen aus vorangegangenen Seminaren vgl. *Menschenbilder und Lebensgeschichten in der Vielfalt der Kulturen* (a.a.O.), dort insbesondere: R. Solomon, Pastorale Beratung im asiatischen Kontext (S. 23-27); N. Arles, Westliche Beratung im indischen Kontext (S.27-29).

⁸ Vgl. D. Augsburg, a.a.O., S. 66.

⁹ Vgl. L. Herkenrath-Püschel, a.a.O. S. 61.

¹⁰ Siehe den nachfolgenden Beitrag.

¹¹ A. Grözinger, Seelsorge im multikulturellen Krankenhaus, in: *Wege zum Menschen* 47 (1995), S. 389-400.

¹² Zitiert bei H.Weiß/K.Temme, a.a.O., S.10. ■