

Dieses Dokument bietet einen unveränderten Textauszug aus:

Handbuch Interkulturelle Seelsorge

herausgegeben von

**Karl Federschmidt, Eberhard Hauschildt,
Christoph Schneider-Harpprecht, Klaus Temme
und Helmut Weiß**

Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2002

Das copyright für diese elektronische Ausgabe liegt bei den Herausgebern.

Bis auf weiteres darf der Text, unverändert und mit Nennung von Autor und Quelle, für nichtkommerzielle und wissenschaftliche Zwecke verwendet werden.

Was ist Interkulturelle Seelsorge?

Eine praktisch-theologische Annäherung

Christoph Schneider-Harpprecht

1 Warum Interkulturelle Seelsorge?

1.1 Erfahrungen

Wie kann ich Menschen aus anderen Kulturen angemessen begegnen? Beim ersten Hinsehen scheint dies nicht zu den zentralen Fragen heutiger Seelsorgerinnen und Seelsorger zu gehören. Böse Zungen behaupten sogar, die Seelsorge reite, nachdem die Pastoralpsychologie in die Kritik geraten und auch die Kämpfe um die Selbsterfahrung in der Seelsorgeausbildung abgeebbt seien, nun auf der Multikulti-Welle. Hofft sie, nachdem das Geheimnis des Unbewussten entzaubert ist, durch die Faszination des Fremden auf einen neuen „Kick“? Schweift sie angesichts der heimischen Krise in die Ferne und kehrt dabei insgeheim zurück zur romantisierenden Begeisterung für die schönen und geheimnisvollen Wilden? Wenn dem so wäre – sehr weit würde die Seelsorge damit nicht kommen. Der Massentourismus sorgt dafür, dass das Fremde immer mehr an Reiz verliert. Die ethnischen und religiösen Konflikte zwischen den Völkern des Balkans, in der Türkei, in Afrika oder im fernen Indonesien haben auch die Romantiker ernüchtert. Multikulturalität – das scheint eher eine Störung und Gefahr als eine Bereicherung. Gerade an dieser Störung kommen wir jedoch nicht vorbei. Sie drängt sich auch in die Seelsorge und verlangt nach Aufmerksamkeit, ganz gleich, ob es uns gelegen kommt oder nicht. Einige kurze Beispiele illustrieren das:

Eine engagierte Kindergottesdienstmitarbeiterin in einer Stadtgemeinde ist mit einem Pakistani verheiratet. Sie möchte ihre Kinder bewusst im christlichen Glauben erziehen und damit auch ein Gegengewicht setzen gegen starken islamischen Einfluss der Familie ihres Mannes. Die Kinder sollen sich eines Tages entscheiden können, welchem Glauben sie folgen möchten. Der Ehemann akzeptiert dies zunächst, macht ihr nach einem längeren Aufenthalt bei seiner Familie in Pakistan jedoch zunehmend Schwierigkeiten. In Gesprächen deutet die Frau an, dass sie unter Druck steht und sich in absehbarer Zeit entscheiden muss, ob sie mit ihrem Mann ganz nach Pakistan gehen will. Eigentlich habe sie keine andere Wahl, da sie sonst die Kinder verlieren werde.

In der psychiatrischen Abteilung einer großen diakonischen Einrichtung begegnet der Seelsorger in Gesprächsgruppen und Einzelgesprächen regelmäßig Patientinnen und Patienten, die aus Russland, Bosnien, Serbien, der Türkei stammen. Teilweise sind sie Kinder aus bikulturellen Ehen. Eine junge Frau mit asiatischem Aussehen

schildert ihr Problem mit ihrer kulturellen Identität: „Meine Eltern sind nicht meine leiblichen Eltern. Ich wurde adoptiert und war als Baby in einem Heim in Asien. Die Leute sehen, dass ich asiatisch aussehe, und fragen mich, wo ich herkomme. Ich bin aber Deutsche. Ich bin biologisch und genetisch eine Asiatin, seelisch aber eine Deutsche. Gegen ausländerfeindliche und rassistische Angriffe kann ich mich inzwischen besser wehren.“

In den Gottesdiensten des Krankenhauses kommen Menschen aus verschiedenen Kulturen und Religionen zusammen. Wie kann der Pfarrer sie ansprechen, wie ihren kulturellen Hintergrund erfassen und ihnen helfen, ihn ins Gespräch zu bringen?

Auf der inneren Station eines Großkrankenhauses liegt ein Asylant aus Afghanistan im Sterben. Er hat einen Hirntumor und leidet große Schmerzen. Sprachlich kann er sich kaum verständigen. Angesichts seines Zustandes kommt eine Heimkehr nicht in Frage. Der Mann ist Moslem. Das Pflegepersonal ist ratlos, kann sich nicht mit ihm verständigen und meidet sein Zimmer. Die Seelsorgerin ist konfessionell für ihn nicht zuständig, wird jedoch darauf aufmerksam, wie einsam er ist.

Die multikulturelle und multireligiöse Realität hat die Seelsorge eingeholt. Sie ist eine Störung, die sich auf die Dauer nicht ausblenden lässt. Sie mag zunächst durch den Hauch des Exotischen faszinieren, entpuppt sich aber bald als eher irritierend und unangenehm, denn im Umgang mit Fremden merken Seelsorgerinnen und Seelsorger, dass sie mit ihrem Latein schnell am Ende sind, weil die sprachliche Verständigung nicht klappt, weil es zu Missverständnissen kommt oder weil sie keine Interventionsmöglichkeit sehen und sich ohnmächtig fühlen.

1.2 Fakten

Die Zahl der ausländischen Mitbürgerinnen und Mitbürger in Deutschland steigt durch Migration und geburtenbedingt jedes Jahr erheblich an (ca. 280.000 ohne Berücksichtigung der Aussiedler). Nach dem Ausländerbericht der Bundesregierung lebten im Jahr 1998 rund 7,3 Millionen Ausländer in Deutschland. Ihr Bevölkerungsanteil beträgt ca. 9%. Die stärkste Bevölkerungsgruppe sind Türken (ca. 2 Millionen), gefolgt von Menschen aus den Balkanstaaten, Italien und Griechenland. Der Ausländeranteil in den alten Bundesländern ist erheblich höher als in den neuen Bundesländern. Ein Großteil dieser Menschen bleibt für lange Zeit (19,6% über 25 Jahre, 29,6% zwischen 10 und 25 Jahre, 29,8% 4 bis 10 Jahre).¹ Deutschland ist faktisch zu einem Einwanderungsland geworden.² Die Gesellschaft steht vor der doppelten Aufgabe, die Fremden zu integrieren und gleichzeitig der Pluralität der Kulturen Rechnung zu tragen. Dazu gibt es keine ernst zu nehmende Alternative, zumal die deutsche Gesellschaft in Zukunft schon aus

¹ Vgl. <http://www.isoplan.de/isoplan.htm>

² Vgl. auch den „Bericht zur Lage der Ausländer in Deutschland“ der Beauftragten der Bundesregierung für Ausländerfragen, in dem die Bundesregierung die „Migration als Tatsache“ anerkennt (FAZ, 10. Februar 2000, 7).

demografischen Gründen auf die Präsenz und Mitarbeit von ausländischen Mitbürgerinnen und Mitbürgern angewiesen sein wird.

1.3 Mangel an Wahrnehmung in der Kirche

Kirchliche Seelsorge kommt aufgrund dieser Fakten an den Schwierigkeiten und Konflikten nicht vorbei, die sich durch das Zusammenleben von Einheimischen und Menschen ergeben, die eine andere Kultur, Hautfarbe und teilweise auch Religion haben. Nicht nur in ausländischen Gemeinden in Deutschland, auch in Ortsgemeinden der deutschen Landeskirchen und in verschiedenen Zweigen der Sonderseelsorge (z.B. Krankenhaus, Justizvollzugsanstalten, Jugend- und Schulseelsorge, Kindergartenarbeit, Altenarbeit, Flughafenseelsorge, Seemannsmission) wächst der Bedarf an „interkultureller Seelsorge“. Er ist regional unterschiedlich, in den Großstädten, in denen jede dritte Ehe mit einer Ausländerin oder einem Ausländer geschlossen wird, vermutlich stärker als in ländlichen Gebieten. Er wird von Seelsorgefrauen und Seelsorgern in den Ortsgemeinden oft nicht ausreichend wahrgenommen, da sie wenig Kontakt zu ausländischen Mitbürgerinnen und Mitbürgern, aber auch zu Gemeinden fremder Sprache oder Herkunft haben und sich im Umgang mit Menschen aus anderen Kulturen nicht kompetent fühlen. Immer noch lässt sich eine Tendenz beobachten, die Arbeit mit Ausländern in der Gemeinde-, aber auch in der Krankenseelsorge als Sache von Spezialisten zu betrachten. Dies könnte auch damit zu tun haben, dass die Kirchengemeinden sich trotz mancher ökumenischer Kontakte und Initiativen von Kirchenasyl und offener Jugendarbeit zunehmend auf die Subkultur der Kerngemeinden reduzieren, in denen die aktiven Christinnen und Christen auch eine kulturell eher homogene Gruppe bilden. Zudem gibt es bisher kaum Ausbildungsangebote in Interkultureller Seelsorge, auch die Theoriebildung steckt noch in den Anfängen. Das Gewicht des Themas der multikulturellen Gesellschaft wird von Kirchenleitungen unterschätzt. Die Verlautbarung der EKD und der evangelischen Freikirchen zum Thema „Protestantismus und Kultur“³ geht beispielsweise darauf nicht ein.

2 Der soziale und politische Kontext der Interkulturellen Seelsorge

2.1 Die Situation von Ausländerinnen und Ausländern in Deutschland

Interkulturelle Seelsorge geschieht im Kontext der besonderen Situation und der Schwierigkeiten von ausländischen Migranten und der Bezie-

³ Rat der EKD, Präsidium der Vereinigung Evangelischer Freikirchen: Protestantismus und Kultur. Ein Diskussionspapier, 1999.

hung zwischen Deutschen und Ausländern, die in der Berufswelt, in der Nachbarschaft, in Familie, Kindergarten, Schule, Krankenhaus und in der Kirchengemeinde immer wieder zu Konflikten führen kann. Darum ist es nötig, diesen Kontext zumindest knapp zu umschreiben. Die ausländische Bevölkerung in Deutschland ist sehr heterogen und die Lebenssituation der verschiedenen Teilgruppen ausgesprochen unterschiedlich: Ausländische Arbeitnehmer und ihre Familien, Erwerbstätige, Senioren und Jugendliche, Studierende und Praktikanten, Flüchtlinge und Asylbewerber, nicht zuletzt die vielen nationalen Gruppierungen – allein diese wenigen Merkmale kennzeichnen die große Vielfalt, die sich hinter der Kategorie „Ausländer“ verbirgt.⁴ Einige typische Charakteristika und Grundprobleme dieser Bevölkerungsgruppe lassen sich dennoch benennen. Überdurchschnittlich viele Ausländerinnen und Ausländer sind arbeitslos oder dürfen wegen ihres Asylantenstatus nicht arbeiten. Sie verfügen über geringe finanzielle Ressourcen und werden, wenn sie Arbeit finden, wegen ihrer teilweise geringen beruflichen Qualifikation in eher instabilen und schlechter bezahlten Arbeitsverhältnissen beschäftigt. Viele haben Schwierigkeiten, sich in der Landessprache zu verständigen, auch wenn sie schon in der zweiten oder dritten Generation in Deutschland sind. Diese Situation verstärkt das wechselseitige Erleben von Fremdheit. Wer im Anzug oder Kostüm mit Handy, festem Arbeitsvertrag und geregelter Einkommen an der globalisierten Business-Kultur westlichen Zuschnitts partizipieren kann, wird weniger als Fremder erlebt als jemand aus einer Randgruppe. Ein südamerikanischer oder indischer Arzt steht seinen deutschen oder amerikanischen Kollegen kulturell näher als einem Mitglied aus der Unterschicht seines Heimatlandes. Armut und soziale Marginalisierung verstärken die Fremdheit und sind ein prägendes Element der sozio-kulturellen Situation und des Selbstverständnisses vieler Ausländerinnen und Ausländer.⁵

Unter ihnen gibt es ein Bedürfnis nach sozialen Beziehungen innerhalb der eigenen Volks- und Kulturgruppe und zur Teilnahme an religiösen Gemeinden, in denen man in der eigenen Sprache und Tradition Gottesdienst feiern kann. Begleitet wird dies teilweise von Tendenzen der Isolierung und der Ghattobildung. In Gemeinden mit einem hohen Ausländeranteil kommt es zu sozialen Spannungen zwischen Deutschen und Ausländern. Die Zahl der ausländerfeindlichen Straftaten ist nicht unerheblich.⁶ Die Konfrontation mit Rassismus und Fremdenhass im Alltag fördert die Abwehrhaltung gegenüber der fremden deutschen

⁴ Siehe Anm. 1.

⁵ Vgl. Karin PRIESTER, Über die Fremdheit und das Fremde, in: Die neue Gesellschaft (Frankfurter Hefte 7/1999), 1999, 601.

⁶ Im Dezember 1999 wurden z.B. nach Angaben des Bundeskriminalamtes 140 fremdenfeindliche Straftaten begangen, darunter 2 Brandanschläge und 30 tätliche Angriffe gegen Ausländer (vgl. HiB: Heute im Bundestag vom 10. Februar 2000 zit. nach: <http://www.bundestag.de/aktuell/hib>).

Kultur und den Rückzug auf die eigene Volks- und Kulturgruppe. Dies wiederum kann die Abwehrhaltung der deutschen Bevölkerung verstärken und macht sich mancherorts bis in die Kirchengemeinden hinein bemerkbar. Vor allem die sichtbare Präsenz des Islam kann dort als Bedrohung erlebt werden und Widerstand hervorrufen.

Das Zusammenleben mit der deutschen Kultur bringt tiefgreifende Veränderungen für die kulturelle Orientierung der Ausländerinnen und Ausländer mit sich, die sich oft als Generationenkonflikt manifestieren. Während die Generation der Eltern und Großeltern an Werten, Haltungen, Bräuchen und Verhaltensweisen der Ursprungskultur festhält, orientiert sich die Generation der Kinder und Enkel an den Maßstäben der Kultur westlicher Industrieländer, die von den Älteren nicht verstanden oder abgelehnt werden. Das führt bei vielen zu erheblichen familiären Spannungen. Auch die kulturellen Sinnsysteme wandeln sich in diesem Prozess. Es kommt teilweise zu einer Öffnung für neue Elemente, aber auch zur Abschottung und fundamentalistischen Radikalisierung. So entwickelt sich derzeit etwa eine europäische Variante des Islam, der „Euro-Islam“, „bei dem sich eine lockere Form privater religiöser Orientierung mit einer offenen gesellschaftlichen Lebensweise sowie der Hinwendung zu Demokratie, Toleranz und Menschenrechten verbindet“⁷. Ethnische und religiöse Konflikte aus den Heimatländern werden von den Migranten in die neue Heimat getragen und fortgesetzt. Sie können eine Quelle der Verunsicherung, Bedrohung und Angst sein.

2.2 Anforderungen des Kontextes an die Interkulturelle Seelsorge

Angesichts dieser Situation bewegen sich Seelsorgerinnen und Seelsorger auf einem schwierigen Terrain. In Gemeinden mit hohem Ausländeranteil wird ihnen teilweise eine komplizierte Vermittlungsfunktion zugewiesen. An der Tradition orientierte Gemeindeglieder erwarten von ihnen, dass sie die christliche Identität angesichts der massiven Präsenz von Nachbarn aus anderen Kulturen und Religionen verteidigen. Andere Gemeindeglieder und ein Teil der ausländischen Nachbarn wünschen, dass sie den interkulturellen Dialog voranbringen, Integrations- und Versöhnungsarbeit leisten. Von ihnen wird „interkulturelles und interreligiöses Konfliktmanagement“ mit dem Ziel eines friedlichen Zusammenlebens von Nachbarn aus verschiedenen Kulturen (Konvivenz) verlangt. Im Umgang mit Zweierbeziehungen und Familien von Deutschen und Ausländern stehen sie vor der Frage, ob und wie eine Integration des Partners / der Partnerin aus der anderen Kultur in die vorhandenen Formen des Gottesdienstes und Gemeindelebens möglich ist, wo Raum für die Pflege der eigenen Tradition ist, wie kulturelle Differenzen in Übergangs-, Konflikt- und Krisensituationen im Lebens-

⁷ Die neue Gesellschaft, Frankfurter Hefte 7/1999, 613.

zyklus zum Tragen kommen und verarbeitet werden. Auch deutsche Partnerinnen und Partner, die Anschluss an die afrikanische, koreanische oder lateinamerikanische Gemeinde in Deutschland suchen, zu der ihr Partner gehört, brauchen bisweilen Begleitung. Die Arbeit mit Flüchtlingen und Asylanten konfrontiert die Beteiligten mit Menschen, die oft traumatisiert sind durch die Erinnerung an Verfolgung und Folter, in einer rechtlich unsicheren Situation leben, Probleme mit der Aufenthalts- und Arbeitserlaubnis haben, sich um die Angehörigen in der Heimat sorgen und Angst davor haben, dass Verfolgung und Repression im Gastland fortgesetzt werden.

Notwendig ist hier ein ganzheitlicher Ansatz von Seelsorge, der offen ist für diakonische und sozialarbeiterische Angebote. Ein nur individualpsychologischer oder spiritueller Ansatz von Seelsorge ist unzureichend. Es bedarf der umfassenden, multisystemischen Wahrnehmung der Situation des anderen Menschen, welche die psychische, soziale und religiös-spirituelle Dimension seiner Lebenswirklichkeit erfasst und diese Dimensionen in das seelsorgliche Handeln einbezieht.

3 Selbstverständnis und Ziele Interkultureller Seelsorge

3.1 Soziale Integration als Voraussetzung und politisches Ziel Interkultureller Seelsorge

Aus dem bisher Gesagten wird deutlich, dass interkulturelle Seelsorge in einem spezifischen politischen und sozialen Kontext geschieht. Sie hat es mit Beziehungen zu Menschen zu tun, die als Ausländer oft den Status des „armen Anderen“ bekommen und dadurch erst recht fremd werden. Sie leistet, ob sie es will oder nicht, einen Beitrag zur sozialen, politischen und kulturellen Integration oder Isolation dieser Menschen. Interkulturelle Seelsorge geschieht stets kontextbezogen, kann sich ihr Selbstverständnis und ihre Ziele aber nicht einfach von den Anforderungen, die der Kontext an sie stellt, vorgeben lassen. Zur Zielbestimmung gehört auch die Reflexion über die politische Zielsetzung und deren theologische Begründung. Einen Anhaltspunkt dafür findet sich in der alttestamentlich bezeugten Pflicht zur Aufnahme und zum Schutz der Fremdlinge (Ex 22,20; 23,6.9) und in der im Neuen Testament verkündigten Versöhnung der kulturell Verschiedenen in Christus und ihrer Einbindung in seine Gemeinde (Eph 2,19f; Hebr 12,22f). Die Ausbildung einer kulturell bestimmten Identität von Einzelnen und Gruppen ist dann ebenso wünschenswert wie eine Integration in die zivile Gemeinde als Gemeinschaft von sozial und kulturell verschiedenen Individuen. Die Fremden sind aus christlicher Perspektive geliebte Geschöpfe Gottes und als Christen „Mitbürger der Heiligen“. Darum ist ihr sozialer Status als ausländische Mitbürgerinnen und Mitbürger rechtlich abzusichern und sind sie für die Zeit ihres Aufenthalts sozial

und politisch in die Zivilgesellschaft zu integrieren. Das erst macht es möglich, die Differenz der Kulturen im offenen Dialog wahrzunehmen und zur Geltung kommen zu lassen. Die Interkulturelle Seelsorge kann sich deshalb nicht von der Sorge um die Garantie dieser politischen Voraussetzung dispensieren.

Es genügt darum nicht, einfach dem Ideal einer multikulturellen Gesellschaft das Wort zu reden und durch Interkulturelle Seelsorge die kulturelle und ethnische Identität der Gesprächspartnerinnen und -partner zu fördern, ohne sich über die Ziele und die Anforderungen der politischen und ökonomischen „Integration“ und des Zusammenlebens in einer pluralistischen Gesellschaft Klarheit verschafft zu haben. Wer sich dafür einsetzt, dass Menschen aus ethnischen Minderheiten ihre kulturelle Identität entwickeln können, muss sich darüber im Klaren sein, dass damit auch „kulturelle Selbstbehauptungsstrategien“ (Klaus Leggewie) gestützt werden können, welche die Integration von ethnischen Randgruppen, den kulturellen Austausch und die emanzipative Veränderung von einzelnen Menschen und ihren Kulturtraditionen verhindern können. Die Basis für die Ausbildung kultureller Identität ist in der pluralistischen Gesellschaft nicht die Ethnizität, sondern das Einverständnis über die Einhaltung demokratischer Spielregeln. Die Gesellschaft lebt davon, dass ihre Mitglieder sich im freien Diskurs aufeinander beziehen, die verschiedenen kulturellen Überlieferungen kritisch überprüfen können, die Option haben, sie zu verändern, „von anderen Traditionen zu lernen oder zu konvertieren“⁸. Das ist eine Grundbedingung der interkulturellen Kommunikation überhaupt, ohne die auch die interkulturelle Seelsorge nicht stattfinden würde. Sie optiert also implizit für eine ideologisch neutrale pluralistische Gesellschaft, in der kulturelle Traditionen dargestellt, respektiert und geschützt werden, aber auch miteinander konkurrieren und sich vermischen können. Damit erteilt sie absoluten Geltungsansprüchen bestimmter kultureller Ausprägungen eine Absage und begnügt sich damit, auch die christliche Position, so wie sie der Seelsorger oder die Seelsorgerin im Rahmen der eigenen Kultur versteht, als eine Stimme im interkulturellen Dialog zu vertreten.

3.2 Interkulturelle Seelsorge als kulturell sensible, christliche Hilfe zur Lebensgestaltung

3.2.1 *Die Entwicklung der Diskussion um ein Konzept Interkultureller Seelsorge*

Was ist das Selbstverständnis der interkulturellen Seelsorge? Es leuchtet ein, dass dies nur im Rahmen eines interkulturellen Dialogs geklärt werden kann. Die internationalen Seminare der *Gesellschaft für Inter-*

⁸ Kersten KNIPP, Jenseits der multikulturellen Gesellschaft, in: Die neue Gesellschaft, Frankfurter Hefte, 7/1999, 608.

kulturelle Seelsorge und Beratung (SIPCC),⁹ in denen Seelsorgerinnen und Seelsorger aus verschiedenen Kulturen ihr Seelsorgeverständnis formulieren, ins Gespräch bringen und in der Diskussion von Praxisbeispielen überprüfen, sind seit etwa einem Jahrzehnt ein Forum für diesen Dialog. In den USA haben ethnische und kulturelle Minderheiten, ausgehend von der Bürgerrechtsbewegung der „African Americans“ und ermutigt von der Frauenbewegung, auf ihre Benachteiligung aufmerksam gemacht und die Gesellschaft für die kulturelle Diversität und die Rechte von Minderheiten sensibilisiert. In Psychologie, Psychotherapie und Beratung, Sozialwissenschaften und Pädagogik wurde die Fragestellung aufgegriffen und eine Fülle von Studien und Lernprogrammen zur interkulturellen Kommunikation entwickelt.

Besonders einflussreich für die Seelsorge war dabei der Ansatz des „Cross Cultural Counseling“¹⁰, der in David Augsburgers Buch *Pastoral Counseling Across Cultures* erstmals aufgegriffen und in ein umfassendes theologisches Konzept von interkultureller Seelsorge und Beratung integriert wurde. Augsburger hat den Begriff der Sensibilität der „intercultural counselors“ geprägt¹¹ und ein umfassendes Beratungsmodell vorgelegt, das die Ausbildung von „culturally capable counselors“ ermöglichen soll. Es geht ihm um die kulturelle Kompetenz in Seelsorge und Beratung.¹² Sie besteht darin, dass Seelsorgerinnen und Seelsorger sich über ihre eigenen Wertvorstellungen und Grundannahmen im Klaren sind, dass sie die Weltanschauung anderer Menschen wertschätzen können, ohne nach deren Legitimität zu fragen. Sie sind sensibel für die Effekte des Rassismus, wirtschaftlicher Ausbeutung, politischer Unterdrückung, geschichtlicher Tragödien und religiöser Vorurteile. Sie sind in der Lage, über das Modell ihrer Seelsorgetheorie hinauszugehen und in einer Weise eklektisch mit Methoden und Techniken zu arbeiten, die dem kulturellen Kontext entspricht. Sie verstehen sich selbst als Weltbürger, die auf alle menschlichen Wesen bezogen, aber als Individuen auch von allen verschieden sind. Sie entwickeln die Fähigkeit zur Interpathie, das heißt zur zeitweisen Einfühlung in die Situation eines anderen Menschen auf der Grundlage seiner Kultur, Weltanschauung und Erkenntnistheorie.¹³ – Das Problem von Augsburgers Ansatz be-

⁹ Vgl. die Zeitschrift *Interkulturelle Seelsorge und Beratung*, Nr. 1-8, Düsseldorf 1996-2001; bes. Karl FEDERSCHMIDT, Erfahrungen mit Interkultureller Seelsorge und Beratung. Überlegungen vor dem Hintergrund der Interkulturellen Seminare 1995 und 1996, in: *Zeitschrift für Interkulturelle Seelsorge* Nr. 2, 1997, 9-13.

¹⁰ Wichtige Aspekte des „cross cultural counseling“ sind zusammengefasst bei Paul B. PEDERSEN u.a., *Counseling across cultures*, 4. Aufl., Thousand Oaks u.a.: Sage 1996; ders. (Hg.), *Handbook of cross cultural counseling and therapy*, Westport CT: Greenwood Press 1985.

¹¹ David W. AUGSBURGER, *Pastoral counseling across cultures*, Philadelphia: Westminster Press 1986, 77.

¹² Vgl. dazu ebd., 14ff.

¹³ Ebd., 30f.

steht darin, dass er ein überforderndes Idealbild kulturell kompetenter Seelsorgerinnen und Seelsorger theologisch zur Norm erhebt. Sie sollen in ihrem Sein und Tun die Gnade und Liebe des in Jesus Christus Mensch gewordenen Gottes repräsentieren, der sich im kirchlichen Amt präsent macht.¹⁴ Wer aber kann das leisten?

Studien zur Seelsorge und Beratung im Umfeld kultureller Minderheiten, aber auch der Frauenkultur in den USA wurden vorgelegt.¹⁵ Im deutschsprachigen Raum beeinflussen die Ethnopschoanalyse und die feministische Theologie die Auseinandersetzung mit der Frage der Interkulturalität.¹⁶ Vor allem Forscherinnen und Forscher, die bei Auslandsaufenthalten mit dem Problem der kulturellen Differenz konfrontiert waren, haben sich des Themas angenommen.¹⁷ Darüber hinaus hat Albrecht Grözinger in einem beachtenswerten Essay die Aufgabe der Interkulturellen Seelsorge mit der Forderung nach einer Politik der Anerkennung der verschiedenen kulturellen Lebenswelten verbunden. Das verlange eine „Differenz-Blindheit“, wenn es um die rechtliche Gleichbehandlung der Fremden gehe, zugleich aber eine „Differenz-Aufmerksamkeit“, die Wahrnehmung der kulturell Anderen „mit dem-

¹⁴ Ebd., 38.

¹⁵ Vgl. Archie SMITH, *The relational self. Ethics and therapy from a Black Church perspective*, Nashville: Abingdon 1982; Edward P. WIMBERLEY, *African American pastoral care*, Nashville: Abingdon 1991; Jeanne St. MOESSNER, *Through the eyes of women. Insights for pastoral care*, Minneapolis: Augsburg Fortress Press 1996; Christie C. NEUGER (Hg.): *The arts of ministry. Feminist-womanist approaches*, Louisville: Westminster John Knox Press 1996.

¹⁶ Vgl. Christina KAYALES, *Gottesbilder von Frauen auf den Philippinen. Die Bedeutung der Subjektivität für eine Interkulturelle Hermeneutik*, Münster 1998; dies.: *Interkulturelle Seelsorge und Beratung. Brücken zu Menschen aus fremden Kulturen*, in: Uta POHL-PATALONG / Frank MUCHLINSKY (Hg.), *Seelsorge im Plural*, Hamburg: E.B.-Verlag 1999, 63-73. Nach Kayales ist es Aufgabe der interkulturellen Seelsorge, „Möglichkeiten zu zeigen, wie eine Wahrnehmung der bestehenden Differenzen umgesetzt werden kann, auf welche Weise die erlebten Spannungen und Kränkungen reflektiert werden können und welche Dynamiken und Reaktionen besonders zu beachten sind“ (ebd., 69f). Kayales fordert im Anschluss an Habermas eine methodische „selbstreflexive Vorgehensweise“, um die „Beziehungsdynamik“ zu analysieren und „Projektionen, Ängste, Idealisierungen“ zu erkennen, also die „Vorurteilsstruktur“ bewusst zu machen. Damit greift sie auf Georges Devereux' ethnopschoanalytische Methode der Analyse der Gegenübertragung in der Ethnopschoanalyse zurück. Devereux hat vorgeschlagen, die Subjektivität der Beobachtung zum „Königsweg“ der Erkenntnis in den Verhaltenswissenschaften zu machen. Er möchte damit Prozesse kontrollieren, in denen die Angst, mit der Verhaltenswissenschaftler wie Ethnologen, Psychoanalytiker, Psychotherapeuten und Soziologen auf die Fremdheit ihrer Forschungsobjekte reagieren, die Erkenntnis verzerrt (vgl. Georges DEVEREUX, *Angst und Methode in den Verhaltenswissenschaften*, 2. Aufl., Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1988, 17). Die interkulturellen Aspekte feministischer Seelsorge werden aufgezeigt bei Ursula RIEDEL-PFÄFFLIN / Julia STRECKER, *Flügel trotz allem*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2. Aufl. 1999.

¹⁷ Vgl. Robert J. WICKS / Barry K. ESTADT (Hg.): *Pastoral counseling in a global Church. Voices from the field*, Maryknoll NY: Orbis Books 1993.

selben Ernst..., mit dem wir selbst wahrgenommen werden wollen“¹⁸. Für Grözinger ist die Differenzwahrnehmung ein ästhetisches Phänomen. Er fordert: „Christliche Seelsorge soll die Menschen befähigen, befreiende und produktive Differenzenerfahrungen zu machen“¹⁹. Seelsorgegespräche sind ein „Eingriff“, in dem die Alltagssprache auf der Grundlage der biblischen Gotteserzählung kreativ verwandelt wird. Seelsorge zielt auf die Rekonstruktion von Lebensgeschichten im Zusammenhang der biblischen Gotteserzählung, welche die Erfahrung der Differenz, die es dem Menschen möglich macht, sich zu sich selbst und zu anderen zu verhalten, als Gegebenheit des Menschseins als Ebenbild des dreieinigen Gottes versteht, der in sich differenziert ist und in der Beziehung lebt. In der Seelsorge machen Menschen Differenzenerfahrungen und setzen sich dem Wagnis der „Bewillkommnung“ des Fremden aus. Ein Nachteil von Grözingers Konzept besteht in einem Mangel an methodischer Klarheit in der Seelsorgepraxis bei der gleichzeitig hohen Anforderung biografischer Rekonstruktion.

In der Mehrheit sind sich die Forscherinnen und Forscher darin einig, dass Interkulturelle Seelsorge den Übergang von einem existenzialontologisch-anthropologischen Seelsorgemodell, das die Autonomie der Persönlichkeit und des individuellen Selbst in den Mittelpunkt stellt, zu einem systemischen Seelsorgemodell erforderlich macht,²⁰ das von der wechselseitigen Bezogenheit verschiedener sozialer Systeme und Subsysteme ausgeht. Die Art und Weise, wie diese Systeme strukturiert und organisiert werden, ist ebenso abhängig von kulturellen Vorgaben wie das Verstehen der Beziehungen, die sich in ihnen ereignen, und die Bedeutung, die Menschen ihrem Verhalten in ihnen zuweisen.

3.2.2 *Definition*

Auf diesem Hintergrund lässt sich die Interkulturelle Seelsorge im Zusammenhang eines systemischen Seelsorgekonzepts verstehen: Seelsorge ist kulturell sensible, christliche Hilfe zur Lebensgestaltung von Individuen und Gruppen im Kontext des Ökosystems durch die christliche Gemeinde für ihre Mitglieder und die Außenstehenden, die sie suchen. Aufgrund der Voraussetzung des christlichen Glaubens zielt sie auf die Befähigung von Menschen und Gruppen zu selbstorganisiertem Verhalten im Alltag und in Konflikt- oder Krisensituationen, in dem diese ihre Möglichkeiten, als geliebte Geschöpfe Gottes zu handeln, wahrnehmen. Ihre soziale Basis ist die menschliche Kommunikation, ihr Spezifikum die Einladung zum glaubenden Verstehen und zur Ver-

¹⁸ Albrecht GRÖZINGER, Differenz-Erfahrung. Seelsorge in der multikulturellen Gesellschaft, Waltrop: Spenner 1995, 24.

¹⁹ Ebd., 27.

²⁰ Vgl. Larry K. GRAHAM, Care of persons, care of worlds. A psychosystems approach to pastoral care and counseling, Nashville: Abingdon 1992, 32-41.

änderung von Situationen und Konflikten des Lebens im Dialog mit der jüdisch-christlichen Überlieferung.

3.2.3 *Gemeinde- und Ressourcenorientierung im Ökosystem*

Seelsorge ist nach dieser Definition eine Dimension des Lebens der christlichen Gemeinde. Sie geschieht in der vielfältigen Weise des täglichen Zusammenlebens, in dem sich Menschen im Umfeld der Gemeinde begegnen, über Themen und Probleme ihres Lebens kommunizieren, sich beistehen, trösten, orientieren und herausfordern. Sie fällt in den Verantwortungsbereich aller, die sich als Christen verstehen. Der Begriff der Hilfe ist bewusst offen formuliert, damit Seelsorge nicht auf die Handlungsform des Gesprächs beschränkt bleibt, sondern die vielfältigen Ressourcen in verschiedenen Bereichen des Ökosystems einbezogen werden können. Körperkontakt kann ebenso eine Hilfe sein wie der kreative Ausdruck in Tanz und bildender Kunst, die Teilnahme an der Abendmahlsliturgie, das gemeinsame Vorbereiten einer Mahlzeit in der Familie oder in einer Volksküche im Slum. Die seelsorgliche Hilfe kann sich vieler Instrumente bedienen. Seelsorge geschieht als Kommunikation im umfassenden Sinne.

3.2.4 *Empowerment und Beziehungsgerechtigkeit*

Seelsorge zielt auf die Befreiung von Individuen und Gruppen zu selbstorganisiertem und selbstverantwortlichem Verhalten. Sie schöpft aus der Quelle der biblischen Befreiungstraditionen, ihren reformatorischen und befreiungstheologischen Interpretationen. Sie orientiert sich am Bild des von sozialen, psychischen und teilweise auch kulturellen Bedingungen geknechteten Menschen, der durch die bedingungslos gnädige Zuwendung der Liebe Gottes in Christus dazu befreit ist, eigenverantwortliches Subjekt in der Beziehung zu anderen zu sein. Von daher beteiligt sie sich an der Konstruktion von Subjektivität, die von den Einzelnen und Gruppen ausgeht. Seelsorge baut auf die Botschaft der Befreiung durch die Rechtfertigung aus Gnade allein als Voraussetzung einer Subjektivität, die fähig ist, zu entscheiden, für sich einzustehen, eigene Wünsche und Ziele zu entwickeln, ihre Verpflichtungen wahrzunehmen, einen eigenen, fragmentarischen Lebensentwurf zu wagen. Das aus der amerikanischen Bürgerrechtsbewegung stammende Konzept des „empowerment“ beschreibt diesen an der Freisetzung und den Fähigkeiten von Menschen orientierten Ansatz.²¹ Der Begriff des „empowerment“ verbindet eine Basisorientierung, die von der Initiative der von einem Problem Betroffenen ausgeht, und eine Orientierung an den Kompetenzen und Ressourcen der Einzelnen und ihrer sozialen Netzwerke. In Sozialarbeit und Therapie zu einem zentralen Konzept geworden, fordert er einen „Perspektivenwechsel“, die Abwendung von

²¹ Vgl. dazu Norbert HERRIGER, *Empowerment in der sozialen Arbeit. Eine Einführung*, Stuttgart u.a.: Kohlhammer 1997, 23-34.

der Vormacht der Experten und die Hinwendung zu einer neuen „Kultur des Helfens“, die „das Selbstbestimmungsrecht der Adressaten und die Anerkennung ihrer Lebensentwürfe auch dort, wo diese aus den Normalitäts- und Toleranzonen herausfallen“²², zum Fundament machen. Das „empowerment“-Konzept entspricht also der Grunderfahrung der Freiheit, um die es in der Seelsorge geht, und kann darum ein Modell für seelsorgliche Hilfe sein. Aus christlicher Sicht gründet es jedoch nicht in einer „Philosophie der Menschenstärken“²³, sondern in der passiven Erfahrung der Selbstbegründung durch die von Gott in Christus aus unverdankter Gnade geschenkte Freiheit.

Die Realisierung der Freiheit in der Gemeinschaft wird im Alltag jedoch stets unter sozialen und kulturellen Rahmenbedingungen verwirklicht, gefördert oder verhindert. Es genügt darum nicht, in der Seelsorge Befreiung durch Haltungen wie „nicht wertendes Akzeptieren“ oder „bedingungslose Wertschätzung“ erfahrbar machen zu wollen. Erst wenn wahrgenommen wird, wie die Bedingungen der Rasse, sozialen Schicht und Herkunft, der Differenz der Geschlechter oder der sexuellen Orientierung auf die Lebenssituation von Menschen Einfluss haben, wird deutlich, was „bedingungslose Wertschätzung“ konkret bedeutet und wie sie als seelsorgliche Haltung wirksam werden kann. Für beides, die Situationswahrnehmung und die Intervention, gilt der ethische Maßstab der „Beziehungsgerechtigkeit“. Eine Beziehung kann dann als gerecht gelten, wenn die Beteiligten an ihr voll und mit den ihnen zur Verfügung stehenden Möglichkeiten partizipieren. Beziehungsgerechtigkeit sucht die ungerechte Verteilung von Macht in Beziehungen, auch zwischen den Helfenden und denen, die Hilfe empfangen, auszubalancieren. Seelsorge will die volle Teilnahme von Leidenden, Ausgeschlossenen, zum Objekt gemachten Menschen an den sozialen Beziehungen. Seelsorgerinnen und Seelsorger haben darum die Funktion, als „Anwälte“ für die Freiheit und Partizipation ihrer Seelsorgepartner einzutreten.²⁴

3.2.5 *Das Proprium der Seelsorge*

Innerhalb der vielfältigen Formen von seelsorglicher Kommunikation lässt sich als Spezifikum, als das Proprium der Seelsorge ausmachen, dass Menschen mit der biblischen und kirchlichen Überlieferung in Berührung und ins Gespräch kommen, so dass sie ihren Alltag, die Probleme, Krisen und Konflikte, die sie erleben, mit den Aussagen, Geschichten, Symbolen und Metaphern der Überlieferung vernetzen können. Das verändert und erweitert ihre Sicht der Wirklichkeit,

²² Ebd., 35.

²³ Ebd., 73.

²⁴ Vgl. Larry K. GRAHAM, From relational humanness to relational justice, in: Pamela D. COUTURE / Rodney J. HUNTER (Hg.), Pastoral care and social conflict, Nashville: Abingdon 1995, 220-234, dort 223f.

eröffnet neue Interpretations- und Verhaltensmöglichkeiten. Im Kern ist Seelsorge also ein hermeneutisches Geschehen, die individuelle und gemeinschaftliche Konstruktion von Deutungen der Wirklichkeit im Dialog mit der Tradition, die motivierend und orientierend für das Verhalten sein kann.

3.2.6 *Seelsorge als christliche Hilfe*

Wenn Seelsorge als christliche Hilfe verstanden wird, dann bedeutet dies, dass auf Seiten des oder der Helfenden ein vom christlichen Glauben geprägtes Selbstverständnis vorausgesetzt wird, das seine Motivation zur Hilfe, seine Einstellung zum anderen und seiner oder ihrer Situation, aber auch die Form der Hilfe bestimmt. Die Zumutung der Orientierung am Christentum gilt in der Seelsorge zuallererst denen, die Seelsorge üben, und erst in zweiter Linie denen, die Seelsorge erfahren. Es könnte nämlich sein, dass diese Menschen sich aus verschiedensten Gründen nicht, nicht mehr oder noch nicht als Christen verstehen können, in der Begegnung mit Seelsorgerinnen oder Seelsorgern aber dennoch Lebenshilfe erfahren. Ihr Glaube oder Unglaube entscheidet nicht darüber, ob die Hilfe Seelsorge war. Wichtig sind vielmehr die Einstellung, die Absicht und der mit dem kulturell geprägten christlichen Selbstverständnis übereinstimmende Umgang mit Methoden seelsorglicher Hilfe auf Seiten des Seelsorgers oder der Seelsorgerin. Entscheidend aber ist, was Gottes Geist daraus macht. Auf dieser Grundlage können Seelsorgerinnen und Seelsorger helfende Beziehungen zu Menschen aufbauen, deren kulturelle Orientierung anders ist, auch zu solchen, die sich nicht als Christen verstehen, sofern diese eine solche Beziehung wünschen oder akzeptieren. Mit Christen aus anderen Kulturen verbindet sie der gemeinsame Rückbezug auf die jüdisch-christliche Überlieferung. Für die Beziehung zu Nichtchristen wird das christliche Bild des Menschen als eines von Gott geliebten, zur Freiheit und verantwortlichen Selbstbestimmung in der Gemeinschaft berufenen Geschöpfes maßgeblich. Andere können menschliche Hilfe erwarten, auch wenn sie keine Christen sind. In der Begegnung mit ihnen kann es zu einem Dialog über die religiösen und weltanschaulichen Grenzen hinweg kommen, in dem Seelsorgerinnen und Seelsorger ihr Selbstverständnis darlegen und Elemente ihrer Überlieferung kritisch ins Gespräch bringen, ohne den Respekt vor der weltanschaulichen Position der anderen aufzugeben. Seelsorge wird interkulturell, wenn sie zwischen Partnern aus verschiedenen Kultursystemen stattfindet. Sie ist Glaubenshilfe und Lebenshilfe, offen für das interreligiöse Gespräch und für helfende Begegnungen auch über die Schranken von Religion und Weltanschauung hinaus, behält jedoch durch den Bezug der Seelsorgerinnen und Seelsorger zur christlichen Überlieferung ihre christliche Prägung.

3.3 Das Kulturverständnis

Mit welchem Kulturverständnis arbeitet die interkulturelle Seelsorge? Es ist sinnvoll, hier von der Ethnologie und Kulturanthropologie zu lernen. Sie haben eine Vielzahl von Kulturbegriffen entwickelt, in denen sich die Ausprägungen verschiedener ethnologischer Schulen widerspiegeln: Kultur kann evolutionistisch als Gesamtheit von „Wissen, Glauben, Kunst, Moral, Recht, Sitte, Brauch und alle(r) anderen Fähigkeiten und Gewohnheiten“ beschrieben werden, die der Mensch im Prozess der Evolution erworben hat. Sie kann lerntheoretisch als System von Verhaltensmustern begriffen werden, welches adaptiv das Überleben von Gesellschaften sichert, als kognitives Konstrukt oder im Sinne des Strukturalismus als Zeichen- und Symbolsystem. Am angemessensten und für die Seelsorge hilfreichsten ist das Kulturverständnis der interpretierenden Anthropologie. Kultur ist, so der amerikanische Kulturanthropologe Clifford Geertz, das Netz von Bedeutungen der Welt, das die Menschen selbst entworfen haben, um ihr Verhalten zu steuern, und das sie jeden Tag, in jedem Akt der Interaktion neu erfinden. Durch „Traditionen, Pläne, Instruktionen“ entwickeln Menschen Bedeutungssysteme zur Steuerung ihrer Lebensäußerungen. Geertz sagt: „Man is precisely the animal most desperately dependent upon such extragenetic, outside-the-skin control mechanisms, such cultural programs, for ordering his behavior“²⁵. Wenn verschiedene Kulturen, das heißt unterschiedliche Systeme, die Welt zu deuten, aufeinander treffen, sind Missverständnisse und Konflikte vorprogrammiert. Für Seelsorge und Beratung ergibt sich daraus die Anforderung, den Fremden und ihrer Weltsicht kulturell sensibel zu begegnen, das heißt, Fremdheit und Differenz wahrzunehmen und auszuhalten, sich trotzdem verstehend an die kulturellen Muster des oder der anderen anzunähern, sich zu bemühen, im Rahmen des Bedeutungssystems, das für den oder die andere plausibel ist, zu intervenieren.

4 Interkulturelle Hermeneutik und Kommunikation

Wie können Menschen mit verschiedenen kulturellen Bezugssystemen einander verstehen? Und wie kann das Evangelium im interkulturellen Dialog mitgeteilt werden und zur Geltung kommen? Diese Fragen rühren das Grundproblem der Kommunikation zwischen Fremden an, führen aber auch in das unwegsame Gelände des Verhältnisses des biblisch bezeugten Evangeliums von Jesus Christus und der Kultur. Je mehr im ökumenischen Gespräch jedoch die Kritik an der zerstörerischen Dominanz der Idee der (westlichen) christlichen Kultur und unter der Über-

²⁵ Clifford GEERTZ, *The interpretation of cultures*, New York: Basic Books 1973, 44.

schrift der Kontextualität und Katholizität die Interpretation des Evangeliums im Kontext regionaler Kulturen ernst genommen wurde, desto deutlicher wurde, dass eine Verständigung über das Evangelium im interkulturellen Dialog Regeln für die Auslegung und Verständigung braucht, also eine interkulturelle Hermeneutik und Kommunikationstheorie.²⁶ Beides gehört im interkulturellen Dialog zusammen. Dies gilt auch für Seelsorge und Beratung. Eine Theorie interkultureller Hermeneutik und Kommunikation kann im Anschluss an Überlegungen von Sally McFague, Paul Ricoeur und Johann Baptist Metz ansetzen beim Erzählcharakter der biblischen Überlieferung, die in der Gemeinde als Erzählgemeinschaft, die „gefährliche Erinnerungen“ an Gottes befreiendes Handeln bewahrt, ihren Ort hat.²⁷ Als fiktionales Geschehen beziehen die biblischen Überlieferungen die Hörer in das Handeln Gottes und das Kommen seines Reiches ein. Narrativität ist auch ein Grundzug menschlichen Denkens, der im Alltag bis hin zu komplexen humanwissenschaftlichen Theoriemodellen präsent ist.²⁸ Im Vollzug des Verstehens verschränken sich die Geschichten der Überlieferung auf je individuelle und kulturspezifische Weise sinnhaft mit den „Stories“ des Alltags, der Biografie und den wissenschaftlichen Sinndeutungen der Wirklichkeit.²⁹ Dies geschieht auch im seelsorglichen Gespräch. Basis solch sinnhaft deutenden Verstehens ist jedoch, wie Ulrich Körtner im Anschluss an die Rezeptionsästhetik gezeigt hat, das Unverständnis, denn die ursprüngliche Aussageabsicht des Autors und des Gesprächspartners können wir nicht mehr erfassen.³⁰ Wir bleiben füreinander Fremde, welche die Äußerungen des anderen interpretierend lesen wie einen Text. Das wird durch die konstruktivistische Kognitions- und Sprachtheorie von Maturana und Varela bestätigt. Sie lehrt uns, dass Menschen als autopoietische lebende Systeme relativ unspezifische Sinneswahrnehmungen komplex durch das zentrale Nervensystem verarbeiten. Sie sind nach außen abgeschlossen und auch in der sprachlichen Interaktion mit anderen nur strukturell verkoppelt. Das Verhalten und die sprachliche Äußerung des anderen wird nicht decodiert, son-

²⁶ Vgl. dazu Robert J. SCHREITER, *Constructing local theologies*, Maryknoll NY: Orbis 1983, 49ff (deutsch: *Abschied vom Gott der Europäer*, Salzburg 1992); Bernhard WALDENFELS, *Topographie des Fremden. Studien zu einer Phänomenologie des Fremden I*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1997; Theo SUNDERMEIER, *Den Fremden verstehen. Eine praktische Hermeneutik*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1996.

²⁷ Vgl. Sally MCFAGUE, *Metaphorical theology. Models of God in religious language*, Philadelphia: Fortress Press 1982; Paul RICOEUR / Eberhard JÜNGEL, *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*, München: Kaiser 1974; Johann Baptist METZ, *Kleine Apologie des Erzählens*, in: *Concilium (D)* 9, 1973, 334-341.

²⁸ Vgl. Jerome BRUNER, *Acts of meaning*, Cambridge / London: Harvard University Press 1990.

²⁹ Vgl. Dietrich RITSCHL / Hugh JONES, *„Story“ als Rohmaterial der Theologie (Theologische Existenz Heute, 192)*, München: Kaiser 1976.

³⁰ Vgl. Ulrich H.J. KÖRTNER, *Der inspirierte Leser. Zentrale Aspekte biblischer Hermeneutik*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1994.

dem löst die Eigenaktivität der sinnhaft deutenden Verarbeitung aus. Informationen werden also nicht kommunikativ vermittelt, sondern individuell konstruiert.³¹ Verstehen ist dann ein unverfügbares Geschehen zwischen bleibend Fremden. Theologisch lässt es sich mit dem Symbol des Heiligen Geistes, der weht, wo er will, und aus dem Unverständnis der in verschiedenen Sprachen sprechenden Menschen Verstehen schafft, als ein pneumatisches Geschehen interpretieren. Der Heilige Geist verbindet die kulturell Verschiedenen in der Interkulturellen Seelsorge.

Interkulturelle Seelsorge muss darum als der Versuch einer verstehenden Annäherung von einander Fremden begriffen werden, die gemeinsam eine Welt der Bedeutungen konstruieren, innerhalb derer sie ihre Geschichten mit denen des Evangeliums verschränken, die eigene Lebenssituation glaubend zu verstehen suchen und narrativ an ihrer Umgestaltung arbeiten. Das Evangelium verweist sie auf Jesus Christus als unverfügbaren Dritten³², ein Bezug, der sie hindert, die Geltungsansprüche ihrer Deutung und ihrer Geschichten absolut zu setzen.

5 Lernen beim Blick über den Zaun: Kulturelle Differenzen als Thema von Psychoanalyse und Psychotherapie

Welche Elemente aus Psychologie und Psychotherapie können für die interkulturelle Seelsorge bedeutsam sein? Bei genauerer Untersuchung fallen die Ethnopsychanalyse, die neue Strömung der „Cultural Psychology“ und des „Cross Cultural Counseling“ ins Auge, die ein kulturell variables Verständnis des Selbst, der Geschlechtsrolle als Mann und Frau und der kulturellen Bedeutung der Rasse eröffnen. Diese drei Ansätze sollen kurz skizziert werden, damit Parallelen und Unterschiede zu Theorie und Praxis der interkulturellen Seelsorge deutlich werden, sie ihren Standort in der interdisziplinären Diskussion benennen und begründet einige methodische Anleihen machen kann.

In der neueren Ethnopsychanalyse zeichnet sich eine Entwicklung hin zum kulturellen Pluralismus, der narrativen Relativierung der psychoanalytischen Theorie und Deutungsarbeit und zum Einbeziehen des sozialen Kontextes ab. Sie nimmt den Weg von Freuds Sicht der Kultur als Produkt der Triebunterdrückung und Sublimation³³ über Georges Devereux' Begriff des „ethnischen Unbewussten“ und seiner Methode der ethnopsychanalytischen Behandlung im angstbestimmten Spiel

³¹ Vgl. Francisco J. VARELA, Erkenntnis und Leben, in: Fritz B. SIMON (Hg.): Lebende Systeme. Wirklichkeitskonstruktionen in der systemischen Therapie, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1997, 52-68.

³² Zur Bedeutung des ‚Dritten‘ in der interkulturellen Kommunikation vgl. B. WALDENFELS, Topographie des Fremden (a.a.O.), 124.

³³ Vgl. Sigmund FREUD, Das Unbehagen an der Kultur. Studienausgabe Bd. IX, Frankfurt a.M.: Fischer 1982, 37-68.

von Übertragung und Gegenübertragung³⁴ bis hin zu Tobie Nathans an der Sprachspieltheorie orientierter These, Kultur und Psyche eines Individuums seien identisch, die Kultur sei also ein untrennbarer Teil menschlichen Wesens³⁵. Freuds psychischer Apparat, so Nathan, ein Schüler und Nachfolger von Devereux an der Universität von Paris, sei eine Maschine, die sich auf der Grundlage einer anderen Maschine, der sprachlich verfassten Kultur, selbst reguliert³⁶.

Die Konsequenz dieser Annahme ist für Nathan eine Relativierung der Psychopathologie und der psychotherapeutischen Interventionen im Blick auf die Kultur. Alle Diagnosen in der Behandlung der Psyche sind Ergebnisse von Interaktionen und hängen vom kulturellen System der Therapeutinnen und Therapeuten oder der Patientinnen und Patienten ab. Wenn ein Psychoanalytiker feststellt, dass eine Frau an einer hysterischen Neurose leidet, die nach der Geburt ihres ersten Sohnes begann und auf unaufgelöste ödipale Elternbindungen zurückgeht, die Patientin selbst jedoch davon überzeugt ist, dass sie von einem *djinn* besessen ist, d.h. nach einer arabischen Vorstellung: vom Geist eines kleinen Kindes, dann stimmen die Symbolsysteme nicht überein. Beide haben ihr theoretisches Fundament: der Psychoanalytiker die Theorie der kindlichen Sexualität, die Patientin oder ein Mediziner, der derselben Kultur entstammt, eine Theorie über die Welt der *djinn*s und die Fragilität der Schwangeren. Beide halten ihre Interpretation für etwas Natürliches. Der technische und theoretische Bezugsrahmen des Therapeuten ist ein inneres Regelsystem, das er für natürlich hält. Es hat die Funktion, Fakten zu organisieren, auch wenn sie kontingent sind. Der Effekt der Therapie hängt von der Annahme dieses Regelsystems durch die Patientin ab. Deswegen fordert Nathan, dass die Ethnopsychanalyse keine un-theoretische, vielmehr eine „pluri-theoretische“ Technik entwickelt. Sie nimmt in jedem Fall die implizite Theorie des Patienten auf. Die Psychoanalyse und traditionelle Therapien sind kulturell aufeinander hin relativierbar. Nathan zeigt auf, dass sie technisch und pragmatisch Gemeinsamkeiten haben: Sie verlegen die existenzielle Krise an einen jeweils kulturspezifisch festgelegten anderen Schauplatz, distanzieren den Patienten von der Welt der Bedeutungen, in der er lebt, führen ihn ein in eine besondere, technisch manipulierbare Wirklichkeit und demonstrieren, dass allein der Therapeut oder die Therapeutin in der Lage ist, zwischen dem Patienten und dieser Sonderwelt zu vermitteln.³⁷ Psychoanalyse und Psychotherapie werden hier eingeführt in die „Pragmatik der Interaktion“ und situiert in einem an Winnicotts Über-

³⁴ Vgl. Georges DEVEREUX, Angst und Methode in den Verhaltenswissenschaften (a.a.O.); Matthias ADLER, Ethnopsychanalyse. Das Unbewusste in Wissenschaft und Kultur, Stuttgart / New York: Schattauer 1993, 30.

³⁵ Tobie NATHAN, Fier de n'avoir ni pays ni amis, quelle sottise c'était. Principes d'ethnopsychanalyse, Paris: La Pensée sauvage 1993, 36.

³⁶ Ebd., 38.

³⁷ Ebd., 43.

gangspänomene erinnernden intermediären Raum von Bedeutungen. Therapie wird pragmatisch zur Inszenierung und zur kulturspezifischen Initiation, durch die Symptome einerseits dargestellt, andererseits aber auch bewusst gemacht und deutend relativiert werden.

Nathans Verweigerung gegenüber der Metapsychologie mit ihrer Theorie des psychischen Apparates und der Instanzen ist typisch für die post-moderne Sicht des Feldes der Psychologie und Psychotherapie. Hier rechnet man mit „conversational realities“³⁸, sprachlich verfassten, situationsbezogenen narrativen Entwürfen, die sich in vielfältigen „indigenen Psychologien“ niederschlagen, und wehrt sich gegen die westliche Annahme eines universalen psychischen Prozessors, der kulturell geformt wird, jedoch nicht an der Ausbildung der kulturellen und psychischen Realität beteiligt ist.

Die Kritik der cross-cultural psychology am Ethnozentrismus der Beratungspraxis, der Farbige, Frauen und ethnische Minderheiten oft verfehlt und ausgeschlossen hat, lenkt das Augenmerk auf soziale und politische Aspekte der psychischen Entwicklung, aber auch von Therapie und Beratung. Daraus erwächst eine neue Sicht der psychosozialen Entwicklung im Lebenszyklus von Individuen und Familien. Alternative Formen der systemischen Therapie wie die strukturelle Familientherapie, die Kurzpsychotherapie und die narrative Therapie, die in der Arbeit mit ethnischen und sozialen Minderheiten erprobt wurden, machen es möglich, Therapie und Beratung pragmatisch als Arbeit an der Lösung von Situationen, die als problematisch wahrgenommen werden, zu begreifen. Dabei wird der Einzelne in seiner Verwobenheit mit verschiedenen sozio-kulturellen Subsystemen (Familie, Arbeitswelt, Institutionen) wahrgenommen. Sie werden in die von der Beratung angestrebte Verhaltensänderung strategisch einbezogen. Diese wird durch narrative Methoden angestoßen, die eine neue Sicht der Probleme und den Zugang zu verschütteten Ressourcen erlauben. Ziel kulturell sensibler Seelsorge wird dann die Stärkung der Ressourcen zur Problemlösung und Lebensbewältigung im Kontext der Kultur der Gesprächspartnerinnen und -partner. Exemplarisch zeigt dies die von Nancy Boyd Franklin vertretene „multisystemische“ Familientherapie mit schwarzen Familien in den USA³⁹, die in sechs Schritten am Ziel des „empowerment“ arbeitet: 1) Kontaktaufnahme und therapeutisches Bündnis, 2) Initiale Beobachtung und Einschätzung, 3) Problemlösung, 4) Familienrollenspiel, Verschreibungen und Aufgaben, 5) Sammeln von Informationen mit dem Genogramm, 6) Restrukturierung der Familie und des Multisystems. Vertreterinnen und Vertreter der Kirchengemeinde, von sozialen Hilfsinstitutionen, die Großfamilie, die Nachbarschaft, der

³⁸ Vgl. John SHOTTER, *Conversational realities. Constructing life through language*, London / Thousand Oaks: Sage Publications 1993.

³⁹ Nancy B. FRANKLIN, *Black families in therapy. A multisystems approach*, New York / London: Guilford Press 1989.

Freundes- und Kollegenkreis werden in die Therapie einbezogen. Die von der systemischen Therapie in ihren verschiedenen Ausprägungen angebotenen therapeutischen Techniken (Arbeit mit reflektierenden Teams, narrative Problemlösung durch Externalisierung von Problemen, Erinnerungsarbeit und biografisches Lernen, Kontextualisierung von Lebenserfahrungen im biografischen Dialog, der Kompetenzdialog) sind Methoden. Die Seelsorge kann sie für sich fruchtbar machen und findet in der pragmatischen und narrativen Begründung interkultureller Psychotherapie eine in vielem ähnliche Grundorientierung. Sie kann jedoch ihren eigenen Standpunkt und ihre weltanschauliche Bindung nicht aufgeben und einfach pragmatisch funktionalisieren, wie dies die Therapie letztlich tut.

6 Wie arbeitet Interkulturelle Seelsorge?

6.1 Multisystemische Wahrnehmung

Erinnern wir uns an die Kindergottesdienstmitarbeiterin, die mit einem Pakistani aus einer muslimischen Familie verheiratet ist, ihre Kinder mit dem christlichen Glauben vertraut machen will, um ein Gegengewicht gegen die islamische Prägung der Familie ihres Mannes zu setzen, damit sie eines Tages für sich entscheiden können, welcher Religion sie folgen. Sie wendet sich mit ihrem Problem nicht direkt an den Gemeindepfarrer, sondern an seine Frau, die ebenfalls Pastorin ist, und an zwei weitere Frauen. Sie alle arbeiten im Kindergottesdienst mit. Den Ehemann stellt sie dem Pfarrer beiläufig vor, als er sie einmal von der Kindergottesdienstvorbereitung abholt. Sie lädt die drei Frauen mit ihren Kindern zu einem Kindergeburtstag ein, bei dem diese auch ihre Eltern kennen lernen. Während die Kinder miteinander spielen, spricht sie beim Kaffeetrinken ihre Situation an.

Multisystemische Wahrnehmung achtet auf den Kontext und das „Setting“ der Beziehung zur Seelsorgerin oder zum Seelsorger, das von den Gesprächspartnern geschaffen wird, und ebenso auf die in die Situation involvierten sozialen Systeme und Subsysteme. Es dürfte kein Zufall sein, dass die Frau vom Pfarrer Abstand hält und es arrangiert, dass sie mit der Pastorin und den Bekannten ins Gespräch kommt. Der Ehemann würde es auf dem Hintergrund der islamischen Kultur nicht verstehen, wenn sie allein das Gespräch mit einem anderen Mann sucht, der als Pfarrer zudem noch eine andere, von ihm zwar vorläufig tolerierte, aber von seiner Familie in Pakistan als Konkurrenz erlebte Religion repräsentiert. Das Gespräch unter Frauen, die alle ebenfalls Mütter sind, wird von ihm problemlos akzeptiert. Die Pastorin und ihre Kolleginnen werden hier zu Seelsorgerinnen gemacht, für eine begrenzte Zeit aber auch zu Bündnispartnerinnen, die aus der gleichen Kultur und Kirche stammen und mit denen sie offen reden möchte, während ihr

Mann nicht da ist. Von ihnen wird erwartet, dass sie die problematische Situation der Frau und ihrer Eltern anhören, ernst nehmen, ihnen Mitgefühl entgegenbringen, sie zumindest emotional unterstützen und begleiten. Es kommt also darauf an, Seelsorge in einem Setting zu betreiben, das kulturell adäquat ist und dabei flexibel auf die ausgesprochenen und unausgesprochenen Rollenerwartungen und Bündnisangebote achtet, die der Seelsorgerin oder dem Seelsorger entgegengebracht werden. Multisystemische Wahrnehmung rechnet mit der Differenz der Kultursysteme und bemüht sich, ihre Wirklichkeitssicht zur Geltung kommen zu lassen, sich ihr anzunähern und durchlässige Stellen oder „Brücken“ zwischen den Systemen zu entdecken oder zu bauen.

In die Situation involviert sind, soweit die Pastorin es überblicken kann, die Familiensysteme der Frau und ihres Mannes, ihr jeweiliger Freundes- und Bekanntenkreis, und einzelne Mitglieder der Kirchengemeinde. Es ist hilfreich, die Struktur, die Dichte und die besondere Qualität dieser sozialen Netzwerke wahrzunehmen und zu verstehen, wie die in Frage stehende Situation aus der Perspektive der verschiedenen Beziehungssysteme aussieht und welchen Einfluss sie haben.

Die Frau berichtet, sie habe mit ihrem Mann einige Jahre in Pakistan gelebt und sich in seiner Familie wohlfühlt. Sie sei durch die Sprachbarriere natürlich in ihren Kontakten eingeschränkt gewesen und habe zurückgezogen im Raum der Familie gelebt. Die Sehnsucht nach ihren Eltern sei immer stärker geworden, obwohl sie nicht unglücklich gewesen sei. Auch die Eltern betonen, wie sehr sie sich nach der Tochter geseht und auch um sie Sorgen gemacht haben. Dann habe der Ehemann nach der Geburt des zweiten Kindes den Entschluss gefasst, mit der Familie nach Deutschland zu ziehen, damit er eine besser bezahlte Arbeit findet. So sei sie mit ihm und den beiden Kindern in ihre Heimatstadt zurückgekehrt. Hier habe sie engen Kontakt mit den Eltern, einen Kreis von alten Freundinnen, Freunden und Bekannten. Ihr Mann habe sich als Autohändler selbstständig gemacht. Er habe überwiegend geschäftliche Kontakte, gerade auch zu Landsleuten. Die finanzielle Situation sei oft schwierig. Er habe nichts dagegen gehabt, dass sie eine Arbeit als Vertreterin für Kosmetikartikel angenommen habe, die sie gut mit Familie und Haushalt verbinden könne.

Durch die räumliche Trennung von der Familie hat jeweils einer der Partner ein eingeschränktes soziales Netz. Der Freundes- und Bekanntenkreis fällt weitgehend weg und muss durch familiäre oder professionelle Kontakte ersetzt werden. In der aktuellen Situation ist der Ehemann weitgehend abgeschnitten von seiner Herkunftsfamilie, hat relativ wenige intensive, meist eher oberflächliche Außenbeziehungen, ist auf die familiären Beziehungen zu Frau und Kindern stärker angewiesen, auch ökonomisch von ihr und ihrer Familie abhängig, lebt aber zugleich in einem System von Beziehungen zu Geschäftspartnern und Landsleuten, das weitgehend von dem Sozialsystem seiner Frau getrennt ist. Die Einbindung der Frau in das soziale Netz ihrer Herkunftsfamilie und in

verschiedene Kreise am Heimatort ist stark. Sie lebt in der vertrauten Kultur, mit einer Fülle von Kontakten, einem eigenen Freundes- und Bekanntenkreis, und hat die Möglichkeit, finanziell auf eigenen Beinen zu stehen. Die Sozialstruktur weist ein Ungleichgewicht auf, das die Familie bisher dadurch zu lösen versucht hat, dass sie zeitweise in Deutschland und in Pakistan gelebt hat.

Multisystemische Wahrnehmung betrachtet die Situation unter verschiedenen Perspektiven. Sie fragt nach der Machtverteilung und dem Umgang mit Macht in den Beziehungen, nach der Art und Weise, wie die Beziehung zwischen den Geschlechtern gelebt wird, und nach der Bedeutung von Religion und Spiritualität. In dieser bikulturellen Ehe gibt es ein Ungleichgewicht an sozialer Macht zwischen den Partnern. Der Partner, der in seiner Kultur und seinem vertrauten Umfeld lebt, hat jeweils die größere Beziehungsmacht, also mehr Möglichkeiten, Beziehungen zu knüpfen, zu gestalten, für sich und die Familie zu nutzen. Dieses Machtgefälle ist verknüpft mit der kulturellen Differenz der beiden Partner und mit der Geschlechterbeziehung. In der islamischen Kultur, in der die Familie des Mannes steht, kommt den Männern die Entscheidungsmacht zu. Die Frau berichtet, sie habe nach islamischem Ritus geheiratet. Daher könne sie, wenn er beschließt, nach Pakistan zurückzugehen und die Kinder mitzunehmen, wenig dagegen unternehmen. Von einem pakistanischen Gericht werde sie die Kinder niemals zugesprochen bekommen. Die Entscheidung, ob sie bleiben oder gehen, fällt letztlich ihr Mann. Sie hat wenig Möglichkeiten, ihn daran zu hindern. Das macht ihr zu schaffen, denn zu ihrem Selbstverständnis gehört es, dass sie gleichberechtigt an Entscheidungen beteiligt ist. Nach dem islamischen Verständnis ist der Mann das Familienoberhaupt, die Frau zum Gehorsam verpflichtet. Der Vater ist verpflichtet, für die islamische Erziehung seiner Kinder zu sorgen. Er oder ein nahestehender männlicher Verwandter behält im Fall einer Scheidung das Sorgerecht. Kleinkinder bleiben bei Jungen bis zum 7., bei Mädchen bis zum 9. Lebensjahr in der Obhut der Mutter. Möglicherweise toleriert es der muslimische Partner deswegen, dass die kleinen Kinder mit der Mutter am Kindergottesdienst teilnehmen. Die Beziehungsmacht, die sie durch ihre Kontakte und ihre Arbeit aufgebaut hat, kann als eine Art von Gegenmacht interpretiert werden, welche die Entscheidungsmacht des Mannes ausbalanciert oder konterkariert. Es gibt in dieser Beziehung eine Art von Konkurrenz um Zugehörigkeit und Einfluss der Ehepartner und der Kinder: eine Konkurrenz der Kultursysteme, der Familien und der Partner, die auch die religiöse Orientierung betrifft. Dabei geht es weniger um einen persönlichen Machtkampf als um eine durch die Differenz der Kulturen und die Loyalität der Partner gegenüber ihrer Ursprungsfamilie sich ergebende Konkurrenz, in die beide Partner und ihre Kinder einbezogen sind. Unter dem Gesichtspunkt der Beziehungsgerechtigkeit müssen die Seelsorgerinnen der Frage nachgehen, wie groß für die Frau die Bedrohung ist, die von ihrer Situation

ausgeht, ob und in welchem Maß sie das Bündnis mit den Frauen sucht, weil sie sich in ihrer Rolle als Frau ohnmächtig fühlt und Angst hat. Zugleich sollten sie vorsichtig damit sein, sich vorschnell auf ein Bündnis einzulassen, das sie in einen Gegensatz zum muslimischen Ehepartner und dessen Kultur bringt.

6.2 Fokussierung auf Probleme und Lösungen.

Interkulturelle Seelsorge ist sich dessen bewusst, dass ihre Möglichkeiten einzugreifen und die Reichweite ihrer Interventionen begrenzt sind. Sie erhebt nicht den Anspruch, ganze Lebensgeschichten rekonstruieren und verändern zu können. Sie arbeitet an der Veränderung von Situationen, die von Menschen als problematisch wahrgenommen werden. Sie sucht mit ihnen nach Verstehensmöglichkeiten und Verhaltensalternativen, also nach Lösungen spezifischer Lebensprobleme, und sie begleitet die Menschen auf dem Weg ihrer Suche. Dieses Vorgehen ist zeitlich begrenzt und entspricht dem, was Gemeindeglieder von der Seelsorge erwarten. Sie haben häufig in spezifischen Übergangs-, Krisen- und Konfliktsituationen im Lebenszyklus Kontakt mit Seelsorgerinnen und Seelsorgern und sind mit der Lösung spezifischer Probleme beschäftigt. Die Kindergottesdiensthelferin etwa steht vor einer Entscheidung. Sie berichtet, ihr Mann trage sich mit dem Gedanken, nach Pakistan zurückzugehen, weil er geschäftlich in Schwierigkeiten geraten sei und für sich in Deutschland keine Zukunft sehe. Sie liebe ihn und wolle ihn nicht verlieren. Sie wisse, dass er die Kinder niemals hergeben werde. Aber sie habe Schwierigkeiten bei der Vorstellung, wieder in Pakistan und ganz bei seiner Familie zu leben. Ihre Eltern bringen zum Ausdruck, dass sie ihre Tochter und ihre Enkel nicht verlieren und weit weg in einer unsicheren, fremden Umgebung haben wollen, sondern in der Nähe.

Diese Perspektive der Problem- und der Lösungsorientierung ist aus der Kurzpsychotherapie der Gruppe von Palo Alto⁴⁰ und der Hypnotherapie Milton Ericksons entliehen. Beide gehen davon aus, dass Schwierigkeiten, Probleme, Konflikte und ihre Lösungen Konstrukte sind, die in den Kommunikationssystemen von Menschen entstehen und aufrechterhalten werden. Ein Problem wird in diesem Zusammenhang begriffen als eine Schwierigkeit, die jemand mit Hilfe des ihm zur Verfügung stehenden Verhaltensrepertoires nicht bewältigen kann. Der Schlüssel zu einer weiterführenden Veränderung liegt darin, dass der problemerhaltende Feedbackzirkel, also der Kommunikationszusammenhang, der das Problem aufrechterhält, unterbrochen wird und alternative Lösungen zweiter Ordnung ins Auge gefasst werden, die

⁴⁰ Paul WATZLAWICK u.a., *Lösungen*, Bern/Stuttgart/Toronto: Hans Huber 1974; Steve DE SHAZER, *Kurztherapie*, in: *Familiendynamik* 3, 1986, 182-205; ders.: *Clues. Investigating solutions in brief therapy*, New York: W.W. Norton 1988.

nicht das Problem, sondern die versuchte Lösung verändern. Von zentraler Bedeutung ist dabei die Definition des Problems. Als Problem, mit dem gearbeitet wird, wird das genommen, was die betroffene Person im Rahmen ihrer Kulturauffassung als Problem definiert. Es kommt darauf an, ungenaue und generalisierende Problembeschreibungen zu konkretisieren und bearbeitbar zu machen. Probleme sind narrative Konstrukte, die sich oft einer dominanten Art und Weise verdanken, eine Schwierigkeit darzustellen, in der kulturelle Werte und Haltungen, aber Aspekte des Familiensystems einfließen. Die Unterbrechung des Kommunikationszirkels geschieht auch als eine Dekonstruktion der problembeladenen Erzählung, als deren narrative Veränderung durch das Erzählen alternativer Geschichten von anderen Erfahrungen, möglichen oder imaginierten Lösungen.⁴¹

Im Alltagsleben sind Menschen häufig mit der Lösung von Problemen befasst. Auch wenn die Seelsorgerinnen keine Psychotherapieausbildung haben, so können sie hilfreich interkulturelle Seelsorge leisten. Die Pastorin kann dabei ein gewisses Fachwissen unterstützend zur Geltung bringen und helfen, das Problem auf den Punkt zu bringen, Erwartungen zu klären und bei der Suche nach Lösungsmöglichkeiten moderieren. Sie tut gut daran, darauf zu achten, dass die drei Frauen sich nicht unbesehen zu Verbündeten gegen den Ehemann machen und sich damit im problematischen Zirkel der Kommunikation dieses Paares verstricken. Die Problembeschreibungen der Ehefrau umkreisen die Frage des Beziehungsgleichgewichts: „Ob in Pakistan oder in Deutschland, immer fühlt sich einer von uns schwächer, unterlegen und isoliert.“ Das Gespräch über Lösungen kann dann erwägen, was hilft, ein Gleichgewicht zu finden. Was kann den Mann so stärken, dass er mit seiner Frau und den Kindern in der fremden Umgebung Deutschlands leben kann – und umgekehrt? Was wären ihre Bedingungen für ein Leben mit ihm in Pakistan oder an einem dritten Ort, in dem keiner von den beiden zu Hause ist? Was kann sie dafür tun, und wie kann er ihr dabei helfen?

6.3 Arbeit mit Erzählungen, Symbolen, Metaphern

Seelsorge bewegt sich im Fluss der Erzählungen, Symbole und Metaphern wie ein Fisch im Wasser. Das Erzählen der problematischen Situation entlastet, weil die Belastung mit-geteilt wird. Die Erzählung entwirft eine individuelle Sicht der Wirklichkeit, die Version der Erzählerin. Sie kann sich zu dieser Version verhalten, sich mit ihr identifizieren, sich distanzieren oder sie verändern. Kommentare, Anfragen, alternative Überlegungen der Gesprächspartnerinnen machen es unumgänglich für die Erzählerin, sich zunächst von ihrer Geschichte etwas zu

⁴¹ Vgl. Michael WHITE / David EPSTON, *Narrative means to therapeutic ends*, New York / London: W.W. Norton 1990.

distanzieren, zu vergleichen, abzuwägen, ob das Gesagte zutrifft oder nicht, und sich dadurch mit der Geschichte auseinander zu setzen. In diesem Prozess kommt es zu Veränderungen. Neue Schwerpunkte können gesetzt werden, marginale Aspekte betont oder nicht Beachtetes bedeutsam werden. Im Akt des Erzählens und Umerzählens verschiebt sich die Perspektive auf die Wirklichkeit, und es entsteht eine neue Sicht. Es wird ein Spielraum eröffnet, um Neues zu denken, zu sehen und zu tun. Das kann durch das Gespräch unterstützt werden, etwa wenn die vier Frauen sich vorstellen, wie ein Leben für den Mann aus Pakistan aussehen müsste, das ihm ein Bleiben in Deutschland ermöglicht. Das ist auch ein spannender Gesprächsstoff für die beiden Partner, führt also vielleicht ein neues Element in ihre Beziehung ein, das mehr Balance schafft.

Die Erinnerung an biblische und andere Erzählungen aus der christlichen Überlieferung fügt sich ein in den fiktionalen Prozess des Erzählens und kann eine Hilfe werden zur Neubeschreibung des Lebens. Die Geschichte von Ruth etwa, die den Kindergottesdiensthelferinnen vertraut ist, stellt ein Verhaltensmodell in einer vergleichbaren Situation vor, mit dem eine klärende Auseinandersetzung möglich ist. Die Frauen können über die Unterschiede und Gemeinsamkeiten zwischen der Situation Ruths und der ihrer Kollegin nachdenken, also ihre Geschichte mit der biblischen Erzählung interpretierend vernetzen und dadurch ihren Standpunkt klären. Interkulturelle Seelsorge arbeitet pragmatisch mit biblischen und anderen Geschichten und nimmt sie als Angebote von Lebenshilfe.

6.4 Systemische Intervention

Ob sie beabsichtigt sind oder nicht, Interventionen in Seelsorgegesprächen haben stets Einfluss auf die Beziehungssysteme, innerhalb derer sie artikuliert werden. Systemische Seelsorge macht sich die Einsicht bewusst und gezielt zunutze, dass die Veränderung eines Elements zu Umgestaltungen des Ganzen führt.⁴² Sie rechnet mit der unterschiedlichen Kultur von Familien, Gruppen, Institutionen und Völkern und geht davon aus, dass innerhalb dieser Systeme Wirklichkeit auf Grund geschichtlich gewordener eigener Interpretationsmuster konstruiert wird. Sie hat es mit der Berührung, Grenzüberschreitung und Durchdringung von Kultursystemen in pluralistischen Gesellschaften zu tun und will dazu beitragen, dass Menschen aus verschiedenen Kulturen die Grenzen durchlässig halten und zusammenleben können. Unter der Voraussetzung der kulturellen Differenz sucht sie nach den Ressourcen in verschiedenen Kontexten des Ökosystems, die bei aller Fremdheit und Differenz helfen, die Situation zu bewältigen. Die Lage zwischen dem

⁴² Vgl. Christoph MORGENTHALER, *Systemische Seelsorge*, Stuttgart u.a.: Kohlhammer 1999.

auf Heimkehr drängenden pakistanischen Ehemann und seiner deutschen Frau ist brisant und enthält viel Sprengstoff. Unumgänglich erscheint darum, dass sie sich über ihre Rechte informiert und Vorsorge trifft, wie sie und ihre Kinder vor einem Übergriff geschützt werden können, der nach der Auffassung des Mannes nichts weiter wäre als die Wahrnehmung seiner Verpflichtung als muslimisches Familienoberhaupt. Einladungen der Familie, die ausdrücklich den Ehemann einbeziehen, können vertrauensbildend sein. Sinnvoll ist es auch, wenn sie den Mann dabei unterstützt, die Beziehungen zu seiner Kultur und zur islamischen Gemeinde zu pflegen, ihn dabei begleitet und mit ihm vereinbart, dass er sich hin und wieder eine „kulturelle Auszeit“ nehmen kann, in der er sich ganz in das ihm vertraute Milieu zurückzieht.

7 Schluss

Die Zukunft wird erweisen, ob sich die Kirchen der Herausforderung der Interkulturellen Seelsorge öffnen oder im Binnenraum der christlichen, katholischen, lutherischen oder reformierten Subkultur bleiben. Sie begeben sich damit in das soziale Konfliktfeld der Ausländerpolitik, setzen sich ideologischen Spannungen und bisweilen dramatischen Krisen aus, etwa wenn Menschen abgeschoben werden oder plötzlich verschwinden. Die Erfahrung von Fremdheit und Unverständnis kann diejenigen, die sich um Verständnis, Integration und das gleichberechtigte Zusammenleben mit Menschen aus anderen Kulturen bemühen, immer wieder frustrieren und kränken. Sie bietet zugleich die Chance, Neues zu erfahren, eigene Grenzen kennen zu lernen und zu überwinden, in der Annäherung an die Fremden und in der Auseinandersetzung mit ihnen eine bereichernde Distanz zum Eigenen zu gewinnen, sich persönlich bis hinein in die Glaubenserfahrung verändern zu können, in der „Vielstimmigkeit der Rede“ den Klang der eigenen Stimme neu zu vernehmen und sie im Konzert mit den anderen zum Klingen zu bringen. Im Geben und Nehmen des interkulturellen Dialogs kann die Differenzerfahrung zur beglückenden Horizonterweiterung werden. Die Arbeit und Last, die mit der Begegnung der Verschiedenen verbunden ist, gehört zum ureigensten Auftrag der Seelsorge, Belastungen gemeinsam zu tragen (Gal 6,2).