

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.

Seelsorgelehre

Interkulturelle Seelsorge als Musterfall für eine Theorie radikal interaktiver Seelsorge

Eberhard Hauschildt

1 Kennzeichen des Phänomens interkulturelle Seelsorge

„Die multikulturelle und multireligiöse Realität hat die Seelsorge eingeholt“ (Schneider-Harpprecht, 39¹). Die Erfahrungsberichte aus dem zweiten Teil dieses Buches zeigen: Wer heute im Krankenhaus, in der Schule, in der Beratung, im Gefängnis, an sozialen Brennpunkten oder auch eben in einer „ganz normalen Ortsgemeinde“ seelsorglich tätig ist, gerät in interkulturelle Begegnungen. Die Seelsorgepraxis wird, ob man will oder nicht, zunehmend interkultureller werden. Veränderungen in der Praxis verunsichern. Christoph Schneider-Harpprecht fügt seinem oben zitierten Statement sogleich die folgenden Beobachtungen hinzu:

„Sie ist eine Störung, die sich auf die Dauer nicht ausblenden lässt. Sie mag zunächst durch den Hauch des Exotischen faszinieren, entpuppt sich 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.“ (39)

1.1 Fragile Ambivalenzen

Wer sich auf Interkulturelle Seelsorge einlässt, gerät in fragile Ambivalenzen. Die jeder seelsorglichen Tätigkeit innewohnende Spannung zwischen Allmachts- und Ohnmachtsgefühlen tritt hier besonders prägnant hervor. Da mag zunächst ein – oft gar nicht eingestandenes – Gefühl der wissenden Überlegenheit sein: Ich, der Seelsorger, die Seelsorgerin, helfe dir, der du in deinen vormodernen Traditionen verstrickt bist, noch unhinterfragten Traditionen dich unterwirfst, noch vor deiner eigentlichen Selbstwerdung stehst. Aber im Verlauf der interkulturellen Begegnung kippt das Gefühl der Überlegenheit um in ein Gefühl der Ohnmacht: Ich kenne deine Wirklichkeit gar nicht, weiß nicht, wie sie

¹ Seitenverweise ohne weitere Kennzeichnung beziehen sich auf die Artikel im vorliegenden Handbuch. – Ausführlich hat SCHNEIDER-HARPPRECHT seine Theorie und seine interkulturelle Seelsorgearbeit dargestellt in der ersten deutschsprachigen Monographie zum Thema: Interkulturelle Seelsorge, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2001.

funktioniert, weiß nicht, welche Wirkungen mein Handeln in deinem Kontext auslösen wird; eigentlich kann ich als Seelsorger, als Seelsorgerin gar nichts tun. Klaus Temme hat in seiner Beschreibung des seelsorglichen Kontakts des Religionslehrers mit einem Schüler aus einer Aussiedlerfamilie (109-118) besonders stark herausgearbeitet, in welcher ein großes Maß an Verunsicherung die interkulturelle Konstellation führt. Es wird deutlich: Schlicht und einfach viele Kenntnisse über andere Kulturen sind nötig. Sie verhelfen dazu, das fremde Verhalten, Denken und Reden zu deuten als das, was es in der fremden Kultur bedeutet. Aber Kenntnisse allein führen noch längst nicht automatisch zu gelingender interkultureller Kommunikation.

Neben die Ambivalenz von Überlegenheit und Unterlegenheit in kultureller Kompetenz tritt eine weitere: Die in jeder seelsorglichen Begegnung bestehende Dynamik zwischen der anziehenden und der abstoßenden Fremdheit des Anderen gerät in der interkulturellen Begegnung in die Ambivalenz von Xenophobie und Xenophilie. Allüberall begegnet man in einer interkulturell werdenden Gesellschaft – und dies gilt wohl leider ganz besonders für Deutschland – der Furcht vor dem Fremden. Besonders eindrücklich hat dies in diesem Buch Stefan Pohl-Patalong für die Situation im Gefängnis beschrieben (136-142). Seelsorgerinnen und Seelsorger tendieren dann leicht dazu, gegen diese Xenophobie eine Xenophilie zu setzen – prinzipielle Verteidigung des Fremden als des Besseren. Alle Fremden sind gute Menschen, es darf nichts Abstoßendes an ihnen sein. Aber das ist natürlich auch eine Verzerrung der Wirklichkeit.

1.2 Das Thema Kultur

Im Umgang mit der Verunsicherung durch die interkulturelle Begegnung entdecken Seelsorgerinnen und Seelsorger ein Thema, das lange in der Seelsorge unbeachtet geblieben war, das der Kultur. Die interkulturelle Praxis ruft nach einer Klärung des Begriffes und der Bedeutung von Kultur und Kulturen (vgl. z.B. Schneider-Harpprecht, 51; Helmut Weiß, 26 und 35f). Seelsorgerinnen und Seelsorger kommen nicht umhin, kulturelle Analyse zu betreiben (vgl. James N. Poling, 63-78). Dachte man früher im Gegensatz von Kultur und Unkultur, so tut sich heute eine nebeneinander existierende Vielfalt von Kulturen auf, nicht nur der verschiedenen Sprachen und Völker, sondern auch der verschiedenen Milieus innerhalb einer Gesellschaft². Seelsorge wird im umfassenden Sinne zur Kulturarbeit (vgl. Gotthard Fermor, 81-90).

„Diese Sicht aber ist verbunden mit theologischen Einsichten, nämlich dass sich das Bild des menschengewordenen Gottes in den Frauen und Männern, den Kindern und

² Vgl. zu den unterschiedlichen kulturellen Welten innerhalb der Gruppe der Deutschen in der Bundesrepublik z.B. G. SCHULZE, Die Erlebnis-Gesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart, Frankfurt a.M.: Campus 1992, 8. Aufl. 2000.

Alten, den Lachenden und Weinenden aller Kulturen zeigt und wir ihnen zu Nächsten werden können und sollen; dass Gott nur in und durch Kultur geglaubt werden kann und es von daher immer wieder nötig ist, die Frage nach Gott und Kultur zu stellen, und dass Gott kulturstiftend auf ein Reich hin wirkt, in dem die Fülle des Lebens Raum und Zeit bekommt.“ (Weiß, 37)

1.3 Divergierende Ziele

Seelsorgerinnen und Seelsorger sehen sich unterschiedlichen Erwartungen an die Ziele Interkultureller Seelsorge ausgesetzt.

„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 Lebenszyklus zum Tragen kommen und verarbeitet werden“ (Schneider-Harpprecht, 42).

Das sind durchaus unterschiedliche Ausrichtungen Interkultureller Seelsorge, die miteinander in Konflikt geraten können: zum einen die Vermittlung von immer auch kulturell geformten Einsichten an Mitglieder einer anderen Kultur, zum anderen die Bewahrung der Identität, zu der dann auch immer Bewahrung des mit der Identität verbundenen kulturellen Ausdrucks gehört, und zum dritten die Aufgabe der Integration unterschiedlicher kultureller Kontexte oder gar der Versöhnung angesichts von Verletzungsgeschichten im Kampf der Kulturen.

Ambivalente Gefühle bei denen, die Seelsorge ausüben, einander widersprechende Erwartungen an die Ziele der Arbeit und die Entdeckung eines neuen Themas (Kultur/en) samt der dafür nötigen Wissens-erweiterungen – in diesem Problemfeld steht Interkulturelle Seelsorge. Die Offenheit dieser Situation ruft zum einen nach Theorie, nämlich nach distanzierender Betrachtung der Gründe für Gefühle, nach situationenübergreifender Klärung des Verhältnisses unterschiedlicher Ziele und nach Konsolidierung der Begriffe und Kenntnisse. Die Offenheit dieser Situation ruft zum anderen nach spezialisierterer Praxis, d.h. nach Anstrengungen in Richtung auf ein professionelleres Umgehen mit der interkulturellen Situation (vgl. dazu die hier vorgestellten Ausbildungsmodelle, 262ff und 275ff). Wenn die Situation Interkultureller Seelsorge nach Seelsorgetheorie verlangt, so bringt die schon bestehende

Praxis Interkultureller Seelsorge in die allgemeine Seelsorgetheorie ihre besonderen Perspektiven und Erwartungen ein.

Im Folgenden soll erörtert werden, inwiefern die jüngeren Entwicklungen in der Seelsorgetheorie dem Phänomen Interkultureller Seelsorge gerecht werden. Eine allgemeine Seelsorgetheorie heute muss so abgefasst sein, dass mit ihr auch die Praxis Interkultureller Seelsorge begreifbar wird. Interkulturelle Seelsorge wird so zum Testfall für die Qualität poimenischer Theoriebildung. Drei Perspektiven muss eine Seelsorgetheorie zusammenhalten:

- Wir sind alle Menschen (und insofern alle gleich);
- Menschengruppen sind unterschiedlich;
- jedes Individuum ist ein Einzelfall.³

Es ist deutlich, dass Interkulturelle Seelsorge die Seelsorgetheorie dazu bewegt, die Bedeutung des zweiten Satzes genauso sorgfältig auszuarbeiten wie die der beiden anderen. Wie gehen Seelsorgekonzeptionen der Gegenwart mit dem Gefüge dieser drei Sätze um? Wie können sie die Konstellationen Interkultureller Seelsorge klären?

2 Defizite in der Seelsorgetheorie hinsichtlich Interkultureller Seelsorge

2.1 Vertrauen auf globale Angleichungen?

Die Seelsorgebewegung ist der erste Fall einer eindeutig globalisierten Praktischen Theologie. Hatte man bislang immer argumentiert, dass eine Praktische Theologie auch als Theorie immer nur im Hinblick auf eine bestimmte Kirche entworfen werden könne, und war dies durch die unterschiedliche kirchliche Situation etwa in den USA, verglichen mit Deutschland, auch plausibel, so änderte sich dies mit der modernen beratenden, psychologisch professionalisierten Seelsorge. Im Zuge der westlichen Modernisierung wurde die religiöse Situation von Individuen immer ähnlicher, so dass es für die Seelsorge de facto kaum noch einen Unterschied ausmachte, ob sich nun der Seelsorge-Suchende in einer deutschen volkswirtschaftlichen Situation oder einer amerikanischen Situation der Pluralität der Denominationen befand. Ausgehend von den USA ergriff die Theorie und Praxis der Seelsorgebewegung immer mehr andere Länder. Dies führte vor allem ab Ende der 70er Jahre zu internationalen Konferenzen der Seelsorgebewegung. Sie waren zunächst einmal Ausdruck dafür, dass in der Tat Angleichungen über

³ „Every individual is, in some respects, like all others, like some others, and like no other.“ Dieser Grundsatz Interkultureller Seelsorge (D. W. AUGSBURGER, *Pastoral counseling across cultures*, Philadelphia: Westminster Press 1986, 49; E. Y. LARTEY, *In living colour. An intercultural approach to pastoral care and counseling*, London: Cassell 1997, 12ff) geht zurück auf C. KLUCKHOHN / H. MURRAY, *Personality in nature, society and culture*, New York: Knopf 1948, 35.

Sprachen und Kontinente hinweg stattgefunden hatten, übrigens auch über die Grenzen von Konfessionen hinweg. Das Problem unterschiedlicher Seelsorgetraditionen erschien zunächst nur als ein Problem der noch nachhängenden Vergangenheit: Es gab halt immer noch einige in Sachen Seelsorge unterentwickelte Länder und Personen, doch das würde sich mit der Zeit schon ändern. Die Seelsorgebewegung entwickelte ein ausgeprägtes Verständnis dafür, dass jedes Individuum ein Einzelfall ist und deshalb verallgemeinernde ethische Normsetzungen im individuellen Seelsorgefall immer neu ausgehandelt werden können und müssen. Sie ging davon aus, dass ihre Prinzipien der Gesprächsführung universal für alle Menschen Gültigkeit haben. Dass Menschengruppen unterschiedlich sind – diese Einsicht trat demgegenüber in den Hintergrund.

Die inzwischen immer weiter fortschreitende Globalisierung in den Bereichen von Wirtschaft, Information und Medien spricht in der Tat dafür, dass es auch in Sachen individueller Religiosität zu weiteren Angleichungen kommen wird: Religion wird überall stärker zu einer Sache der individuellen Wahl werden, wenigstens einer Zugehörigkeit, zu der es global vielfältige Alternativen gibt. Das Verhältnis von Religion, religiöser Gemeinschaft und Individuum ist von den Einzelnen zu gestalten und kann unterschiedlich gehandhabt werden. Mit der abnehmenden Bindungskraft traditioneller Werte und Normen werden die Individuen in Konflikten zunehmend vor die Aufgabe gestellt, diese Konflikte individuell zu lösen. Das alles lässt vorhersagen, dass es auch in der Seelsorge immer mehr zu globalen Angleichungen kommen wird. Die internationalen Konferenzen der Seelsorgebewegung mit ihren Teilnehmern aus den verschiedensten Erdteilen beweisen dies geradezu.

Und doch: Gerade auf diesen internationalen Konferenzen machte man eine gegenläufige Erfahrung. Es zeigte sich, dass nicht einmal alle seelsorgebewegten Seelsorgerinnen und Seelsorger so gleich sind, wie man gedacht hatte (vgl. zu dieser Entwicklung: Helmut Weiß, 17ff). Liesel-Lotte Herkenrath-Püschel hat schon früh dafür Sensibilität entwickelt.⁴

Es zeigte sich: Die sogenannte vormoderne Seelsorgepraxis bleibt weiterhin präsent, besonders in nichtwestlichen Kulturen. Der Globalisierungsprozess führt nicht einfach zur Gleichmachung in der Seelsorge, sondern er lässt zugleich die kulturell-regionalen Besonderheiten unterschiedlicher Seelsorgewelten erst in das Bewusstsein treten.⁵ Es gibt nicht die eine Seelsorge, sondern unterschiedliche Seelsorgekul-

⁴ L.-L. HERKENRATH-PÜSCHEL, Seelsorge – transkulturell, in: *Pastoraltheologie* 71, 1982, 288-295.

⁵ Zu dieser Doppellentwicklung und ihrer Bedeutung für die Praktische Theologie überhaupt vgl. E. HAUSCHILDT, Die Globalisierung und Regionalisierung der Praktischen Theologie. Beschreibung und Plädoyer, in: *Praktische Theologie* 29, 1994, 175-193.

turen. In einer globalisierten Welt aber treffen immer häufiger unterschiedliche Seelsorgekulturen aufeinander.

2.2 Vertrauen auf die Archaismen in der eigenen Tradition?

Wenn denn die Seelsorgebewegung die vormodernen Seelsorgekulturen nicht einfach ausrotten konnte und vielmehr diese nun verstärkt ins Bewusstsein auch der Seelsorgerinnen und Seelsorger im modernisierten Westen treten, liegt dann der gemeinsame Grund nicht vielleicht eben in der Rückkehr zur vormodernen Seelsorge? Wird Interkulturelle Seelsorge nicht da möglich, wo man die vormodernen Traditionen wiederentdeckt?

Dieser Logik folgt der jüngst erschienene Seelsorgeentwurf von Manfred Josuttis: *Segenskräfte. Potentiale einer energetischen Seelsorge*⁶. Josuttis rät der deutschen Seelsorge zu den Rückkehrbewegungen „Von der Identität zur Konversion“, „Vom Selbst zur Seele“, „Vom Sinn zum Segen“, „Vom Theologen zum Geistlichen“.⁷ Nicht um Entwicklung und Wachstum geht es in der Seelsorge, sondern um die Erfahrung einer überwältigenden Macht; göttliche Kräfte und Energien wirken dabei auch – und das ist Josuttis besonders wichtig – unabhängig vom Bewusstsein.⁸ „Seelsorge würde dann darin bestehen, das Kraftfeld des heiligen Geistes ... so zu realisieren, dass schädigende Mächte beseitigt werden und heilende Ströme neue Strukturen schaffen.“⁹ Josuttis gewinnt so Anschluss an die vormodernen Seelsorgevorstellungen, er re-mythologisiert die Seelsorgetheorie. Er empfiehlt der christlichen Seelsorge, zur Vorstellung von Seelsorge als Austreibung böser Mächte durch gute Mächte zurückzukehren.

Sämtliche interkulturellen Kommunikationsprobleme der westlichen christlichen Seelsorge im Umgang mit fremden Seelsorgekulturen, wie sie etwa in Teil 3 dieses Handbuchs dargestellt werden, erscheinen damit zunächst wie mit einem Schlag gelöst. Eine gemeinsame Sprache scheint gefunden zu sein. Der Preis wäre freilich der, dass Seelsorgerinnen und Seelsorger von modernen naturwissenschaftlichen Heilungstheorien und Heilungspraktiken sich abwenden, aus der Welt der Schulmedizin, der Tiefenpsychologie und der Verhaltenstherapie auswandern. Der Preis wäre also eine künstliche Abschottung von moderner Kultur. Der interkulturelle Kontakt mit ihr wird so gerade beendet.

Dieser Ansatz einer energetischen Seelsorge überzeugt auch nicht in seiner theoretischen Begründung. Josuttis bietet zunächst viel Material aus ethnologischen Beschreibungen.¹⁰ Insoweit leistet er einen wichti-

⁶ M. JOSUTTIS, *Segenskräfte. Potentiale einer energetischen Seelsorge*, Gütersloh: Kaiser u. Gütersloher Verlagshaus 2000.

⁷ Ebd., 65-124.

⁸ Ebd., 89.

⁹ Ebd., 39.

¹⁰ Ebd., bes. 31-34.

gen Beitrag für die Wahrnehmung anderer Seelsorgekulturen in der Poimenik. Nur schließt er von diesen Beschreibungen von Geister- und Machterfahrungen auf die Existenz des Gedeuteten:

„Es gibt schädigende Machterfahrungen ... durch den eindringenden Einfluss fremder Personen (z.B. Fluch) ... Auf der anderen Seite gibt es auch befreiende Machterfahrungen ... durch Austreibung negativer Kräfte, ... durch die Erfüllung mit göttlichen Worten und heiligen Namen. Schließlich gibt es auch Personen, die beim Vollzug dieses Transitus helfen, nämlich ... Gegenzauberer, ... Medizinmänner, ... spirituelle Lehrerinnen und Lehrer.“¹¹ Das ist gerade Josuttis' Anliegen: plausibel zu machen, dass solche Kraftwirkungen nicht bloße Vorstellungen sind, sondern dass es sie tatsächlich gibt. „Vor allem: wie sieht eine Wirklichkeit aus, in der die Rede vom heiligen Geist nicht nur als Metapher erscheint, sondern eine machtvolle Realität bezeichnet?“¹²

Zum Wirklichkeitserweis energetischer Wirkungen dient nicht nur der Rekurs auf das Konzept der wirksamen Atmosphären des Philosophen Hermann Schmitz, sondern auch auf die – innerhalb seiner Zunft höchst umstrittene – Hypothese des englischen Biochemikers Rupert Sheldrake über morphische Resonanz. Freilich, an der Wirklichkeit der Geister und Mächte überhaupt ist Josuttis dann doch nicht interessiert, sie bleiben als schädliche Mächte namenlos und undifferenziert. Ihm kommt es nur darauf an, die Wirkweise des Heiligen Geistes in der christlichen Seelsorge erklärt zu haben. Hier enthält die Theorie dann keine interkulturelle Offenheit mehr.

Für die Seelsorgepraxis bietet die energetische Seelsorge wenig Neues und Aufregendes, wenn man einmal davon absieht, dass der Seelsorger bei seiner Seelsorge nun an die Realexistenz solcher transsubjektiven Energien glauben soll und seine Arbeit als Exorzismus und Infusion¹³ deuten soll. Es wird nämlich lediglich – wie auch sonst gegenwärtig überall – für eine stärker auch Rituale und Leiblichkeit einbeziehende Seelsorgepraxis plädiert.¹⁴ Taufe, Herzensgebet, Salbung, Vaterunser und die Vorstellung von Engeln werden stark gemacht.¹⁵ Die wilde Archaik new-age-bewegter Energien-Religiosität ist dann doch sehr bundesrepublikanisch kirchlich gezähmt.

Der Ansatz der energetischen Seelsorge löst sich von der Konzentration auf den Einzelfall. Nicht auf die Identitätsbildung im Individuum, sondern auf die transpsychischen Vorgänge ist die Aufmerksamkeit gerichtet. Alle Menschen werden als den guten und schlechten Mächten ausgesetzt vorgestellt. Unterschiedlich sind dann also nicht bestimmte Menschengruppen und deren kulturelle Konstruktionen, sondern die Unterschiede kulturell bestimmten Bewusstseins werden gewisserma-

¹¹ Ebd., 35f.

¹² Ebd., 36.

¹³ Ebd., 174.

¹⁴ Ebd., 176f.

¹⁵ Ebd., 181-262.

ßen unterlaufen durch den Unterschied, dass entweder es zur Geistwirkung kommt oder es bei der Wirkung böser Mächte bleibt. Der heilige Geist im Sinne des christlichen Glaubens wird als Energie gedacht. Andere Energien und Vorstellungen anderer Religionen über energetische Wirkungen und damit auch die entsprechenden Kulturen, die diese Vorstellungen vertreten, bleiben ausgegrenzt. Was zunächst aussah wie der Gewinn einer allgemeinen Basis durch Rückgang auf die archaischen Traditionen christlicher Seelsorge, entpuppt sich damit als eine erneute Setzung eines einzigen abendländisch-christlichen Vorstellungszusammenhangs, der zur Voraussetzung für die Theorie der Seelsorge gemacht wird. Seelsorge ist so wieder einmal nichts anderes als die Vermittlung, die Durchsetzung des eigenen Verständnisses von Seelsorge. Eine wirklich interkulturelle Begegnung, die nicht die Andersartigkeit des Gegenübers aufheben will, bleibt aus.

3 Seelsorge als hochgradig interaktives Interpretationsgeschehen

In der jüngeren Seelsorgedebatte wird zunehmend Kritik geübt an denjenigen Seelsorgetheoriemodellen, die einen einzigen bestimmten Rahmen von vornherein festsetzen, denn damit wird ein Machtgefälle geschaffen und aufrechterhalten.¹⁶ Das Modell „Gespräch“, an dem sich die Seelsorge der Wort-Gottes-Theologie (vgl. Thurneysen: „Seelsorge als Gespräch“¹⁷) ebenso wie die Seelsorgebewegung ausrichtete (vgl. Scharfenberg, „Seelsorge als Gespräch“¹⁸), wird so nicht konsequent genug umgesetzt. Die Kommunikationsweise „Gespräch“ setzt voraus, dass beide Seiten sich je Eigenes zu sagen haben, beide berechtigt sind, das Wort zu führen, zu hören und zu reden, und geht insoweit von einer Gleichwertigkeit beider Gesprächspartner (und damit auch ihrer gegebenenfalls unterschiedlichen Kulturen) aus. Nicht erst an dem Phänomen Interkultureller Seelsorge, sondern schon an der Erfordernis eines Gesprächs unter gleichberechtigten Partnern scheitert ein Modell, das wie die klassische Seelsorgebewegung einen therapeutisch-psychologischen Rahmen zur Voraussetzung jeder Seelsorge macht, ebenso wie ein Modell energetischer Seelsorge, das sich Mächte wünscht, die

¹⁶ Vgl. M. NICOL, Gespräch als Seelsorge. Theologische Fragmente zu einer Kultur des Gesprächs, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1990, 107ff; Th. HENKE, Seelsorge und Lebenswelt. Auf dem Weg zu einer Seelsorgetheorie in Auseinandersetzung mit soziologischen und sozialphilosophischen Lebensweltkonzeptionen, Würzburg: Echter 1994, 70-73; R. SCHIEDER, Seelsorge in der Postmoderne, in: Wege zum Menschen 46, 1994, 26-43.

¹⁷ So lautet der § 5 von E. THURNEYSEN, Die Lehre von der Seelsorge, Zürich: Theologischer Verlag 1948, 87-99.

¹⁸ J. SCHARFENBERG, Seelsorge als Gespräch. Zur Theorie und Praxis der seelsorgerlichen Gesprächsführung, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1972.

jenseits kommunikativer Ausmittlung agieren. Interaktion wird hier nicht radikal genug konzipiert.

Nicht zufälligerweise sind es gerade Frauen gewesen, die darauf hingewiesen haben, dass Seelsorgetheorie sich nicht auf Theorie einzelner Subjekte (Psychologie) beschränken kann, sondern dass die soziale Situation, die Zugehörigkeit zu sozialen Konstellationen und Gruppen in den Blick zu nehmen sind und darum die Seelsorgetheorie gut daran tut, einen Blick auf soziologische Theoreme zu werfen. Menschengruppen sind unterschiedlich, Frauen und Männer etwa sind es de facto, so wie sie in unserer Gesellschaft sozialisiert sind.¹⁹ Der feministische Blick²⁰ hat deutlich gemacht: In der Seelsorgebeziehung spielt die Zugehörigkeit zu Gruppen eine unbedingt wahrzunehmende Rolle. Die Seelsorgebeziehung geschieht zwischen Mann und Frau oder zwischen Männern oder zwischen Frauen. Die Seelsorgetheorie kommt an einer Theorie des größeren sozialen Kontextes nicht vorbei.

Die Praxis Interkultureller Seelsorge zeigt ihrerseits, wie unausweichlich es ist, die Interaktion beider Seiten radikal zu denken. In der Seelsorge müssen nicht nur beide Seiten mit ihren jeweiligen einzelnen Vorstellungen und Werten zu Wort kommen, sondern auch beide Seiten mit ihrem kulturell geformten Verständnis vom Reden und Handeln überhaupt, von dem, was Seelsorge ist und wie Seelsorge wirkt, Beachtung finden. In der Seelsorgebeziehung erst wird beiderseitig ermittelt, was gemeinsam nun Seelsorge sein kann und wie sie vonstatten gehen wird. Das bedeutet: Seelsorgetheorie muss nicht nur erfassen, wie es geschieht, dass Aussagen vom seelsorglichen Gegenüber gedeutet werden, sondern wie es geschehen kann, dass ganze Deutungswelten in Interaktion miteinander geraten. In interkulturellen Situationen wird deutlich: Die Deutungswelten sind so radikal unterschiedlich, dass es nicht darum gehen kann, dass der Seelsorger vom Gegenüber verlangt, des Seelsorgers Deutungsrahmen – sei er nun psychologisch-therapeutisch, energetisch oder traditionell dogmatisch – zu übernehmen und den eigenen aufzugeben. So kann die Krankenhausseelsorgerin nicht mit der Muslima reden und die Beraterin nicht ein deutsch-tunesisches Ehepaar begleiten und können nicht der afrikanische Seelsorger und die deutsche Seelsorgerin miteinander ins Gespräch über ihre Seelsorge kommen. In den hier vorgestellten Erfahrungsberichten (Teil 2 dieses Handbuchs) werden andere Wege beschritten. Seelsorgetheorie muss

¹⁹ U. POHL-PATALONG, Seelsorge zwischen Individuum und Gesellschaft. Elemente zu einer Neukonzeption der Seelsorgetheorie, Stuttgart u.a.: Kohlhammer 1996; I. KARLE, Seelsorge in der Moderne. Eine Kritik der psychoanalytisch orientierten Seelsorgelehre, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1996, darin 173-192: „Zweigeschlechtlichkeit als soziale Konstruktion“.

²⁰ Vgl. des weiteren U. RIEDEL-PFÄFFLIN / J. STRECKER, Flügel trotz allem. Feministische Seelsorge und Beratung, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1998; R. BONSTORM, The incredible woman. Listening to women's silences in pastoral care, Nashville: Abingdon 1996.

also auch konzeptionalisieren, wie es zu einem wirklichen Austausch zwischen den kulturellen Welten in der Seelsorge kommt. Es ist noch zu früh, hier bereits eine in sich geschlossene Gesamtheorie zu entfalten. Aber wichtige Aspekte auf dem Weg zu einem solchen radikal interaktiven Seelsorgeparadigma können benannt werden.²¹

3.1 Seelsorge als Hermeneutik helfenden Gesprächs

Ich schlage vor, Seelsorgetheorie zu konzeptionalisieren als Hermeneutik: Als Lehre davon, wie das Verstehen zwischen Individuen vor sich geht, genauer zwischen Individuen samt den ihnen zugehörigen Interpretationswelten (Kulturen). Und weiter präzisiert: Eine Theorie von Seelsorge könnte sich begreifen und damit von anderen Wissenschaftsbereichen auch unterscheidbar machen als Hermeneutik des helfenden Gesprächs, als Klärung dessen, wie diese Interaktion zu denken ist, wenn sie von den Partnern als Gespräch vollzogen wird, das deswegen hilft, weil noch nicht gehandelt wird, weil im Gespräch Handlungsmöglichkeiten durchgespielt, Handlungsspielräume erprobt werden können, bevor dann – nach und außerhalb der Seelsorge – solches Handeln beginnt, bei dem das Gespräch nicht mehr das sonstige Tun unterbricht, sondern es höchstens gegebenenfalls begleitet.²² Wie geschieht Verstehen im interkulturellen Gespräch? Noch bei M. Nicol wie bei vielen anderen Seelsorgekonzepten wird eine Einheit, das gemeinsame christliche Verständnis, als Voraussetzung für das Seelsorgegespräch festgesetzt.²³ Im Vergleich dazu war schon Hans-Georg Gadamer vielschichtiger, wenn nicht sogar widersprüchlicher, wenn er zwar die eine gemeinsame Sache betont, die dem Gespräch vorausgeht, aber auch zum Ausdruck bringt, dass sie im Gespräch selbst erst hervortritt, ja erst entsteht.²⁴ Interkulturelle Hermeneutik wird noch vorsich-

²¹ Vgl. auch den Abschnitt: „Auf dem Weg zu einem Paradigma interaktiver Seelsorge“, in: E. HAUSCHLDT, Art. „Seelsorgelehre“, in: Theologische Realenzyklopädie Bd. 31, 2000, 54-74, hier: 66-70.

²² Die Praxis Interkultureller Seelsorge ist ‚ganzheitlich‘, ist ‚offen für diakonische und sozialarbeiterische Angebote‘ (so Schneider-Harpprecht, 43), ist zugleich Diakonie und Seelsorge. Und in der Tat ist auch sonst etwa die Grenze zwischen Seelsorge und Diakonie schwer so zu ziehen, als hätten beide einen unterschiedlichen Gegenstand. Ist ein Beratungsgespräch noch Seelsorge? Ist Schuldnerberatung nur Diakonie? Der Unterschied zwischen Seelsorge und Diakonie liegt in der Deutung des – gegebenenfalls gleichen – Sachverhalts: Wird das Gespräch verstanden als Unterbrechung des Handelns, abgesetzt vom diakonischen Tun (also als helfendes Gespräch = Seelsorge), oder wird es gedeutet als Vorbereitung des Handelns und das heißt: mit ihm zusammen insgesamt als helfendes Handeln (= Diakonie)?

²³ Vgl. M. NICOL, a.a.O., 164ff.

²⁴ H.-G. GADAMER, Wahrheit und Methode, 2. Aufl., Tübingen: Mohr 1965, 360: „Jedes Gespräch setzt eine gemeinsame Sprache, oder besser, es bildet eine gemeinsame Sprache heraus. Es ist da etwas in der Mitte niedergelegt, wie die Griechen sagen, an dem die Gesprächspartner teilhaben und worüber sie sich miteinander

tiger sein, als Gadamer es ist, bei der Voraussetzung einer einheitlichen Sache und bedeutend skeptischer als er im Hinblick auf die Verschmelzung von Horizonten. Eine gewisse Gemeinsamkeit zwischen den beiden in der Seelsorgebeziehung aufeinander treffenden Seiten (den beiden Individuen samt den in ihnen beteiligten Kulturen) wird im Verlauf des Gesprächs erst hergestellt.²⁵ Oder noch pointierter: Interkulturelle Seelsorge konstruiert im interkulturellen Verstehen Gemeinsamkeit.²⁶

Gespräche, Seelsorgegespräche, interkulturelle Seelsorgegespräche sind Wagnisse. Sie können leicht scheitern. Auf dem Spiel steht nicht nur, ob die Seelsorge ausübende Seite sich als Helfende erweisen wird, auf dem Spiel steht auch die ganze Deutungswelt der Seelsorge ausübenden Seite, sei sie nun psychologisch-therapeutisch, energetisch oder traditionell dogmatisch. Das ist die tiefste Verunsicherung, die jede ernst gemeinte Seelsorge bei dem Seelsorger oder der Seelsorgerin hervorruft und die in der Interkulturellen Seelsorge besonders deutlich wird.

In der theologischen Debatte wird diese Verunsicherung artikuliert in der Frage, was denn noch *christliche* Seelsorge sei – im Unterschied zu anderen hilfreichen Gesprächen. Nun wird man im Modell radikal

austauschen. Die Verständigung über die Sache, die im Gespräch zustande kommen soll, bedeutet daher notwendigerweise, dass im Gespräch eine gemeinsame Sprache erst erarbeitet wird. Das ist nicht ein äußerer Vorgang der Adjustierung von Werkzeugen, ja es ist nicht mal richtig zu sagen, dass sich die Partner aneinander anpassen, vielmehr geraten sie beide im gelingenden Gespräch unter die Wahrheit der Sache, die sie zu einer neuen Gemeinsamkeit verbindet. Verständigung im Gespräch ist nicht ein bloßes Sichausspielen und Durchsetzen des eigenen Standpunktes, sondern eine Verwandlung ins Gemeinsame hin, in der man nicht bleibt, was man war.“

²⁵ Zu den Gründen für ein solches und noch weiter zu präzisierendes Verständnis von Hermeneutik, das sich durchaus auf Schleiermacher berufen kann, und zu einem korrelativen statt vereinheitlichenden Verständnis der Hermeneutik der Seelsorge, das in den 80er Jahren in den USA Charles Gerkin und Donald Capps entfaltet haben, vgl. E. HAUSCHILDT, Seelsorge und Hermeneutik. Vom Verstehen helfender Gespräche, in: U. KÖRTNER (Hg.), Glauben und Verstehen. Perspektiven hermeneutischer Theologie, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2000, 75-96. Von hier aus ist es meines Erachtens vielversprechend für die Erarbeitung einer Theorie interkultureller Hermeneutik, sich mit konstruktivistischen Konzeptionen auseinanderzusetzen.

²⁶ M.E. ist der Konstruktivismus ein für interkulturelle Hermeneutik ebenso wie für das Verständnis von Seelsorge hochrelevanter Theorieansatz. Vgl. dazu etwa die Kritik der sog. „cultural psychology“ am Universalismus der „cross cultural psychology“ (siehe Chr. SCHNEIDER-HARPPRECHT, Interkulturelle Seelsorge, a.a.O., 154) und die unterschiedlichen Grade an Konstruktivität innerhalb der systemischen Seelsorge (P. HELD, Systemische Praxis in der Seelsorge, Mainz: Matthias-Grünwald 1998, und Chr. MORGENTHALER, Systemische Seelsorge. Impulse der Familien- und Systemtherapie für die kirchliche Praxis, Stuttgart u.a.: Kohlhammer 1999 (2. Aufl. 2000)).

interaktiver Seelsorge nicht mehr sagen können und wollen, der Seelsorger solle im Gespräch die Führung übernehmen und es in bestimmte liturgische Gesprächsformen (Bibelwort, Beichte, Gebet) hin münden lassen²⁷ – damit sei es als christlich erwiesen. Eine solche Zielsetzung verhindert radikale Interaktivität. Man wird auch nicht mehr sagen können und wollen, der Seelsorger müsse darauf achten, dass er die Regeln therapeutischer Gesprächsführung einhalte, und sein Gegenüber überzeugen, dies auch zu tun, weil erst dann die christlicher Rechtfertigung entsprechende wirkliche Annahmebeziehung geschaffen sei.²⁸ Wann aber ist ein helfendes Gespräch mit jemandem, der aus einer anderen Kultur helfender Beziehung, womöglich aus einer anderen Religion als der christlichen kommt, ein christliches?²⁹ Ich möchte Folgendes dazu zu bedenken geben: Die Frage, ob etwas noch christliche Seelsorge sei oder nicht, ist schon dann nicht angemessen gestellt, wenn vorausgesetzt wird, dass es zu Urteilen kommen soll entlang einer klaren Entweder/Oder-Logik. Sie denkt sich die Entscheidung über die Christlichkeit der Seelsorge in räumlicher Logik, gewissermaßen im Bild des Schrebergartens: Ist es noch innerhalb oder außerhalb des christlichen Gebietes, meines christlichen Gebietes? Ein Gespräch jedoch entwickelt sich, von beiden gemeinsam dazu Beigetragenem entwickelt sich in der Zeit und vergeht dann wieder. An diesen Prozess eine Entweder/Oder-Logik anzulegen, ist unangemessen. Für die Seelsorge ist die Logik des Mehr oder Weniger hingegen adäquater. Seelsorge ist immer nur graduell christlich, in einem Moment besonders christlich, später wieder weniger, von der einen Seite her mehr, von der anderen weniger. Wenn Seelsorge als Hermeneutik des helfenden Gesprächs definiert ist, dann lässt sich Seelsorge als in dem Maße christlich denken, wie christliche

²⁷ So THURNEYSSENS Seelsorgelehre, a.a.O.

²⁸ Vgl. als Beispiel für diese meist unausgesprochene Voraussetzung in der Seelsorgebewegung: D. STOLLBERG, Wahrnehmen und Annehmen, Seelsorge in Theorie und Praxis, Gütersloh: Mohn 1978.

²⁹ Solange der Seelsorger das Deutungsmonopol hat und den Deutungsrahmen festlegt, wird man auch dazu neigen, den Begriff Seelsorge (der nicht einmal ursprünglich aus dem Christentum, sondern aus der platonischen Philosophie kommt, vom Christentum dann aber geformt wurde – vgl. Th. BONHOEFFER, Ursprung und Wesen der christlichen Seelsorge, München: Kaiser 1985) für helfende Gespräche im Christentum zu reservieren; und es gibt dann kein Wort dafür, inwiefern es das Gleiche ist, wenn Nichtchristen miteinander helfende (religiöse) Gespräche führen. Es kann und darf dann keine muslimische, buddhistische etc. Seelsorge geben, ja auch nicht einmal eine jüdische. Ein solch eingeschränkter Seelsorgebegriff verdeckt die Phänomene. Von daher müsste überdacht werden, welchen Status eine Aussage hat wie die von SCHNEIDER-HARPPRECHT, der als Definition anbietet: „Seelsorge ist ... christliche Hilfe zur Lebensgestaltung ... durch die christliche Gemeinde...“ (in diesem Handbuch S. 47). Auf internationalen Seelsorgekonferenzen sprechen natürlich auch jüdische Rabbis; zur Geschichte von „pastoral care“ präsentiert E. LARTEY, a.a.O., 23-25, als „an Islamic exemplar“ einen indischen Sufi des 14. Jahrhunderts.

Interpretationen in ihr eine Rolle spielen.³⁰ Das wird bei einem interkulturellen Kontakt, der noch dazu ein interreligiöser ist, immer nur teilweise der Fall sein. Aber das Ziel Interkultureller Seelsorge für einen christlichen Seelsorger wird sein, christliche Interpretationen und die des Gegenübers mit seiner anderen Religion möglichst eng interpretativ in Beziehung zu bringen – eine auch für den christlichen Seelsorger höchst spannende, lehrreiche und Horizont erweiternde Angelegenheit. Da entsteht dann ein gemeinsames Interpretationsmosaik, das die beiden Kulturen miteinander verknüpft, ohne ihre Gegensätze zu nivellieren.

Im Zusammenhang eines radikal interaktiven Modells christlicher Seelsorge und der Erfahrungen mit Interkultureller Seelsorge werden bestimmte Themen besonders bearbeitet werden müssen; dabei kann durchaus auf schon entwickelte Theoreme zurückgegriffen werden.

3.2 Zum Verhältnis von Macht und Interpretation in der Seelsorge

Gerade wenn Seelsorge, statt das Machtgefälle von Seelsorge-Übenden und Seelsorge-Suchenden festzuschreiben, sich an dem Modell interaktiver Gleichberechtigung orientiert, wird nur umso deutlicher: De facto findet Seelsorge, finden ihre Interpretationen nicht im herrschaftsfreien Raum statt. Im miteinander Reden wird immer auch Macht ausgeübt.³¹ Die energetische Seelsorge hat die Vorstellung der Ausübung von Macht in den Zusammenhang von Seelsorge verstärkt wieder eingeführt. Dabei zieht allerdings die Orientierung an transsubjektiven Mächten die Aufmerksamkeit davon ab, wie Macht, woher auch immer sie kommen mag, sich *zwischen* den am Gespräch Beteiligten manifestiert. Die Seelsorgebewegung hatte demgegenüber darauf geachtet, dass der Seelsorger kontrolliert auf seine Macht der Führung durch Wertung weitgehend verzichtet und das Gegenüber mit seinen Assoziationen und Gefühlen zur Geltung kommt. Die Macht der Deutungen aber wurde nur unter der Prämisse geteilt, dass der Klient sich dem vom Seelsorger gegebenen Deutungsrahmen dessen, was Seelsorge sei, anschloss. Damit erwies sich die Kultur, der die Seelsorge ausübende Person anhing, weiterhin als die dominierende. Nur war sie im Vergleich zu dem

³⁰ Genauer: insoweit der Rückgriff auf transzendente Größen oder theologische Aussagen oder die Tatsache, dass Vorgänge religiöse Funktionen erfüllen, verstanden werden als etwas, das in einer auf Christus sich beziehenden Perspektive zu sehen ist oder in Beziehung zur christlichen Institution Kirche steht. Evangelisch wird christliche Seelsorge dann, wenn und insoweit die christlichen Interpretationen als Interpretationen von *sola scriptura*, *solus Christus*, *sola gratia* und *sola fide* vollzogen werden (vgl. E. HAUSCHILDT, Art. „Seelsorgelehre“, a.a.O., 69f).

³¹ Das zeigen schon sozio-linguistische Untersuchungen zur gemeinsamen Abstimmung über den Wechsel im Rederecht, das sogenannte *turn-taking*: H. SACKS / E. SCHEGLOFF / G. JEFFERSON: A simple systematics for the organization of *turn-taking* for conversation, in: *Language* 50, 1974, 696-735.

dogmatischen Traditionalismus der dialektischen Theologie (der Seelsorge-Suchende soll sich als Getaufter vor Gott als Sünder bekennen, der von Gott gerechtfertigt wird) säkularisiert erweitert: Der Seelsorge-Suchende soll sich als in einem psychischen Konflikt befindlich erkennen, der sich mit den Mitteln therapeutischer Gesprächsführung lösen lässt. In der radikal interaktiven Seelsorge, wie sie sich in der Interkulturellen Seelsorge ergibt, wird aber eben diese Zugehörigkeit beider Seiten zu ihren jeweiligen Kulturen mit in den Blick genommen werden. Das heißt kulturelle Analyse: erkennen, dass und worin hier unterschiedliche Kulturen aufeinandertreffen, sich darüber verständigen, wie diese Kulturen machtmäßig zueinander stehen und zu einer Versöhnung trotz der Machtkonstellation finden. Die Artikel von J. Poling (63ff) und von H. Weiß (262ff) bieten dazu Verfahren an.

3.3 Zum Verhältnis von Projektionen und Interpretation in der Seelsorge

Eine der wichtigen Erkenntnisse der Psychologie für den Gesprächsprozess, von der Seelsorgebewegung für die Seelsorge fruchtbar gemacht, ist diese: Im helfenden Gespräch tauchen Projektionen auf. Im Aufbau von Interpretationen neigt der Seelsorge-Suchende dazu, seine Welt (der frühen Kindheit) auf die aktuelle Seelsorgebeziehung zu projizieren. Mit dem Seelsorger, der Seelsorgerin wird die alte Vater/Mutter-Beziehung aktualisiert. Der Übertragung aufseiten des Seelsorge-Suchenden entspricht die Dynamik der Gegenübertragung von der anderen Seite her.³² Diese Prozesse im Gespräch gelten in der Tiefenpsychologie als unausweichlich und als der psychischen Heilung förderlich, solange sie vom Therapeuten zugleich kontrolliert werden können. In der Interkulturellen Seelsorge finden nun nicht nur Projektionen individueller lebensgeschichtlicher Zusammenhänge statt, sondern ebenso Projektionen kultureller Verknüpfungen. Unweigerlich werden Klienten, die sich kulturell von der die Seelsorge ausübenden Person unterscheiden, in die Deutungsmuster, die ihnen vom modernen westlichen Seelsorger angeboten werden, die ihrer eigenen Kultur plausiblen Deutungen projizieren. Sie mögen zwar die modernen psychologisch-therapeutischen Vokabeln und Verhaltensweisen äußerlich übernehmen, dennoch bedeuten diese für die Klienten etwas ganz anderes. In analoger Weise machen modern-westliche Seelsorger und Seelsorgerinnen sich ein Bild von der Kultur ihres Gegenübers, ein Bild, das geprägt ist von der eigenen modern-westlichen Perspektive; und so wird die fremde Kultur des Gegenübers etwa als besonders unwissenschaftlich

³² Dies hat die Seelsorgebewegung als für die Seelsorgetheorie unerlässliche Einsicht geltend gemacht; vgl. etwa J. SCHARFENBERG, Seelsorge als Gespräch, a.a.O. (Anm. 19), 65ff und H. J. THILO, Beratende Seelsorge, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1971, 45ff.

relativiert oder als besonders ganzheitlich idealisiert. Hilfreich für Interkulturelle Seelsorge sind dann die Einsichten der interkulturellen Psychologie oder der Ethnopschoanalyse (vgl. Schneider-Harpprecht, 53-56), um die indigene Psychologie des Gegenübers möglichst perspektivisch unverzerrt wahrzunehmen. Die Seelsorgetheorie muss die Erforschung indigener Psychologien verschiedener Kulturen rezipieren und nach den Mustern fragen, die diese indigenen Psychologien haben, um mit Psychologien anderer Kulturen umzugehen. Zwei solcher Muster westlicher Seelsorge, um mit anderen Psychologien fertig zu werden, haben wir ja oben kritisch diskutiert (Vertrauen auf globale Angleichungen in der Seelsorgebewegung; Archaisierung der christlichen Seelsorge in der energetischen Seelsorge). Ziel einer interkulturellen Seelsorgebeziehung ist es dann, nach Übertragung und Gegenübertragung der jeweiligen Psychologien zu einer an der Realität abgeglichenen Übertragung zu kommen – eine Realität, für die im Prozess des Gesprächs der Kontakt mit dem Gegenüber entsteht. Nach Augsburg wäre es das Ziel, die eigenen Kategorien in der Sprache des Gegenübers zu reformulieren.³³ Vorsichtiger sind die Ethnopschoanalytiker, die davon ausgehen, dass eine pluritheoretische Technik der Beratung die Theorien des Beraters und des Klienten jeweils gegenseitig relativieren (vgl. Schneider-Harpprecht, 53-55).

3.4 Zum Verhältnis von System und Interpretation in der Seelsorge

Die systemische Seelsorge³⁴ hat jüngst deutlich gemacht, wie sehr Seelsorge auf Handlungs- und Deutungssysteme der unmittelbaren Umwelt (vor allem Familie) des Seelsorge-Suchenden trifft und mit diesen Systemen zu arbeiten hat.³⁵ Eine Seelsorgelehre im Horizont Interkultureller Seelsorge wird darüber hinaus darauf ihr Augenmerk legen, dass

³³ D. W. AUGSBURGER, *Conflict mediation across cultures*, Louisville KY: Westminster 1992, 38.

³⁴ Vgl. vor allem Chr. MORGENTHALER, *Systemische Seelsorge*, a.a.O. (Anm. 26).

³⁵ Ein Seelsorgeansatz, der auf Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme rekurriert, hat darüber hinaus die Seelsorgebeziehung beschrieben als eine, bei der der Kontakt lediglich innerhalb des sozialen Systems der Kommunikation stattfindet. Zwar liege bei den daran beteiligten Individuen jeweils eine strukturelle Koppelung mit ihrem jeweiligen innerpsychischen System vor, doch gebe es keinerlei Zugang zum Unbewussten des Gegenübers (I. KARLE, a.a.O., 128-144 u. 219-222). So heilsam die Abkehr von der selbstverständlichen Reifizierung des Theoriekonstrukts ‚das Unbewusste‘ und der Skeptizismus hinsichtlich der direkten therapeutischen Einwirkung durch Bewusstsein auch sind, so unbefriedigend ist es, wenn in der Luhmann'schen Theorie ihrerseits nun die Gefühle zu einem Sekundärphänomen interner Anpassungen an interne Problemlagen psychischer Systeme degradiert werden (vgl. Niklas LUHMANN, *Soziale Systeme*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1987, 371). Es ist eben doch die Frage, ob sich die Einsicht in die Existenz von Systemen in der Hinsicht generalisieren lässt, dass nun die Geschlossenheit von Systemen auch zur Basis der Anthropologie wird.

in der unmittelbaren sozialen Umwelt die größeren kulturellen Systeme präsent sind. Interpretationen, so zeigt die systemische Seelsorge, sind systemisch verortet. Sie dienen der Aufrechterhaltung des je eigenen (kulturellen) Systems. Interpretationen, die von außerhalb des (familiären) Systems kommen – und genau solche bringt eine Seelsorgebeziehung immer mit sich –, werden als Differenz wahrgenommen. Für Interpretationen, die in der Interkulturellen Seelsorge von außerhalb des kulturellen Systems kommen, gilt das umso mehr. Systemische Seelsorge lehrt nun aber, genau mit dieser Differenzerfahrung produktiv zu arbeiten.³⁶ Interkulturelle Seelsorge bedarf darüber hinaus der gezielt multisystemischen Wahrnehmung (vgl. Schneider-Harpprecht, 56-59, und Weiß, 268-273, mit Fallbeispielen).

3.5 Dialog um die Interpretation des Phänomens Seele

Für diesen letzten Aspekt gilt ganz besonders, dass hier die Seelsorgetheorie noch ganz am Anfang steht. Im Zuge der naturwissenschaftlichen Destruktion einer stofflichen Vorstellung von der Seele, die schon am Anfang des 19. Jahrhunderts stattfand, hat auch die Seelsorgetheorie im Verlauf des 19. Jahrhunderts aufgehört, eine Theorie von der Seele zu entwerfen. Im 20. Jahrhundert steht in der dialektischen Theologie ‚Seele‘ dann für den Menschen vor Gott überhaupt, und innerhalb der Seelsorgebewegung tritt die Rede vom Selbst und von Identität an die Stelle der Rede von der Seele. Manfred Josuttis' Forderung nach einer Bewegung „vom Selbst zur Seele“ entspricht der Beobachtung, dass aus der alltäglichen Sprache die Rede von der Seele nicht ganz entschwunden ist und die post-moderne Religiosität großes Interesse daran hat. In der Interkulturellen Seelsorge wird man unweigerlich auf andere Interpretationen von Seele stoßen. Damit stellt sich die Frage, welche Vorstellung sich denn eine christliche Seelsorgelehre, die die Wende zur Moderne mitgemacht hat, vom Begriff Seele machen will. Hier hat nun der Systematische Theologe Konrad Stock jüngst einen interessanten Interpretationsentwurf vorgelegt.³⁷ Der Begriff der Seele ist zu verstehen als Anzeige für eine christliche Ontologie, d.h. für ein christliches Verständnis von der schöpfungsmäßigen Verfasstheit des Menschen. Seele verweist auf das Innen des Menschen und das Wissen um dieses Innen. Dabei ist – im Anschluss an die reformatorische Tradition – Seele streng relational zu verstehen.³⁸ Relationalität besteht in dreifacher Hinsicht: Seele wird erfahren in der Bezogenheit auf andere und

³⁶ Zu den dabei angewandten Techniken vgl. MORGENTHALER, a.a.O., 141-159 (1. Aufl.).

³⁷ Vgl. zum Folgenden Konrad STOCK, Gottes wahre Liebe, Tübingen: Mohr Siebeck 2000, insbes. den Abschnitt „Die interne Struktur des Seelischen“ (118ff), und ders., Art. „Seele VI.“, in: Theologische Realenzyklopädie Bd. 30, 2000, 759-773.

³⁸ Pointiert drückt sich M. WEIMER (Die Seelsorgerolle als offenes System, in: Pastoraltheologie 90, 2001, 2-16, hier: 13) aus: „Seele gibt es nur zu zweit“.

auf Gott und auf sich selbst. Seele ist – im Anschluss an Schleiermacher – dem Menschen erschlossen im Selbstgefühl des Ich, das sich seiner Freiheit bewusst wird und sogleich darüber seiner Gesetztheit durch einen Urgrund als Bedingung der Möglichkeit eigener Freiheit. Seele wird sich ihrer selbst im Verstand bewusst und im Handeln erlebt, ist jedoch dabei immer auch affektiv gefärbt. Eine solche Konzeption von Seele sieht religiöse Gefühle nicht allein als Projektion von Selbst- und Weltverhältnis, sondern versteht das Gottesverhältnis als eine eigene – und der Logik des Seelischen nach die fundamentale – Instanz für die Ausgestaltung des Gestimmtseins. Damit wird einerseits gegenüber herkömmlichen modernen Psychologien die Relationalität des Ich noch fundamentaler verankert und die Rolle des Gefühls, des Gestimmtseins, noch bedeutender (Ziel kann nicht eine schlichte Überführung von Gefühl in Bewusstsein sein). Und es ergibt sich andererseits eine Anschlussmöglichkeit an die substanziellen Vorstellungen von Seele, nämlich an die dort zum Ausdruck gebrachte Passionalität von Seele und die mitlaufende religiöse Metaphorik; aber es braucht dann nicht die moderne Einsicht in das Leib-Körper-Kontinuum aufgehoben und die Bedeutung des Bewusstseins für die Erschlossenheit des Seelischen negiert zu werden. Wenn die Seelsorgetheorie auf dieser Linie praktisch-theologisch weiterarbeitet, dann hilft sie dazu, dass eine moderne christliche Seelsorge sich in den interkulturellen Dialog um die Seele begeben kann.

Zusammenfassend: Interkulturelle Seelsorge ist ein Modellfall für die Seelsorgelehre, der den Blick dafür schärft, dass Seelsorge ein Interpretationsgeschehen ist. Sie klärt in echtem Dialog übertragungsbewusst und systembewusst Beziehungs- und Machtkonstellationen auf und verändert sie.

4 Anforderungen an die Seelsorgeausbildung

Seelsorgeausbildung heute muss auch auf Interkulturelle Seelsorge vorbereiten. Gefordert ist die Ausbildung interkultureller Kompetenz.³⁹ Es geht also um Fortschreibung der in der Seelsorgebewegung erreichten Standards: Wahrnehmungsschulung, personales Lernen, learning by doing, Lernen in der Gruppe. Die in einem Konzept radikal interaktiver Seelsorge herausgearbeiteten Aspekte weisen dabei auf eine Erweiterung des Horizontes in mehrfacher Hinsicht:

³⁹ Vgl. Christoph SCHNEIDER-HARPPRECHT (in diesem Handbuch 45), mit Bezug auf David AUGSBURGER, Pastoral counseling, a.a.O., 14ff.

4.1 Wahrnehmungskompetenz erweitern zur Wahrnehmung des Fremden

Die Seelsorgebewegung hat die wichtigen Mittel bereitgestellt, innerhalb eines Gesprächs und in der Ausbildung zum Gespräch sich selbst und das Gegenüber genau wahrzunehmen. Dies kann und sollte weiter ausgebaut werden, wenn nicht nur ein individuelles fremdes Gegenüber wahrgenommen werden soll, sondern die in diesem begegnende kulturelle Fremdheit eingeschlossen werden soll. Dazu bedarf es zunächst einmal einer Ausweitung dessen, was in der Seelsorgeausbildung wahrgenommen wird. Transkriptionen von Gesprächen als Ergänzung der Verbatims verhelfen dazu, das genaue Gesprächsverhalten des Gegenübers nicht schon in der (begrenzten) Perspektive des Seelsorgers wahrzunehmen, sondern auch die scheinbar nicht-seelsorglichen Passagen im Gespräch mit zu beachten.⁴⁰ Eine Erweiterung der Anlässe und Situationen von Seelsorge über den Modellfall ‚am Krankenbett‘ hinaus ist vonnöten. Wenn die Teilnehmerschaft an Ausbildungsgruppen ebenfalls interkulturell ist, wird das den interkulturellen Blick weiter fördern.

4.2 Diagnostische Kompetenz erweitern zur kulturellen Analyse

Seelsorge betreibt Diagnose, betreibt Interpretationen, die der Seelsorger für sich ausführt, indem er den vorliegenden Fall am Muster bestimmter Fallkategorien vergleicht und Lösungsstrategien entwirft. Im Zusammenhang der Fallkategorien und Lösungsstrategien ist nun der Blick über innerpsychische und innerfamiliäre Konstellationen hinaus auszuweiten. Angewandte kulturelle Analyse ist zu erlernen: Grundmuster diverser Kulturen und Grundmuster des Umgangs der anderen Kultur mit der eigenen und der eigenen mit der anderen sind zu kennen. Von daher ergeben sich dann auch Lösungsstrategien, wie im konkreten Fall mit der kulturellen Divergenz umgegangen werden kann. Schließlich können innerpsychische und innerfamiliäre Kategorisierungen nicht sofort einfach auf andere Kulturen übertragen werden. Die Kunst besteht dann – wie immer in der Seelsorge – darin, auf der einen Seite mit Mustern zu arbeiten (z.B. Wie sieht die koreanische Kultur und koreanische Familienbeziehung aus? Was sind die Merkmale einer Depression, einer Depression bei Koreanern?), auf der anderen Seite aber möglichst genau den Einzelfall (z.B. diesen Koreaner, der schon seit soundsoviel Jahren in Deutschland ist und Einstellungen aus der

⁴⁰ Beispiele für das, was man bei Transkriptionen von der Praxis neu bzw. anders sehen lernt und für die Theorie gewinnt, finden sich bei Th. BLIESENER / H. HAUSENDORF / Chr. SCHEYTT, *Klinische Seelsorgegespräche mit todkranken Patienten*, Berlin u.a.: Springer 1988; E. HAUSCHILDT, *Alltagsseelsorge*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1996.

deutschen Kultur in bestimmten Mischungen auch übernommen hat) kennen zu lernen. Nur wo beides zusammenkommt, werden grobe Lösungsstrategien einigermaßen in die richtige Richtung führen können.

4.3 Dialogische Kompetenz erweitern zur produktiven Differenz

Schon immer gilt für die Seelsorge, dass die auf die ‚Diagnose‘ folgende Therapie komplex ist und dass Analyse und Therapie eng miteinander verwoben sind. Seelsorge ist ein Prozess mit ständigen Rückkoppelungsschleifen zur Korrektur und zur weiteren Klärung des Vorgangs und des Vorgehens. Schon bei Carl Rogers war in diesem Gesprächsprozess nicht nur Empathie und Annahme, sondern immer auch die Selbstkongruenz der therapierenden Person gefordert worden und damit eine Differenz zwischen den Beteiligten erlaubt gewesen.

In interkulturelle Kontakte geht der Seelsorger hinein als einer, der als Moderner und als Theologe in Differenz steht zu seinem aus einer anderen Seelsorgekultur und Religionskultur kommenden Gegenüber. Die Differenz wird nur dann nicht zum Kommunikationsproblem werden, wenn der Seelsorgeausübende darauf verzichtet, sein Seelsorgemodell unverändert durchzusetzen gegen das des Gegenübers, darauf verzichtet, vom Gegenüber zu erwarten, dass dieses sein eigenes angestammtes Modell verlassen sollte und zu dem des Seelsorgers herüberkommt.⁴¹ Die Metaphorik der ‚Anwendung von (Gesprächs-)technik‘, für die der Professionelle der Experte ist und die er überwacht, ist zu ergänzen durch andere weniger instrumentelle Metaphern für die dialogische seelsorgliche Kommunikation: Spiel, Unterhaltung, Kunst.⁴² Dabei erlaubt die Metapher Spiel auch, das *Kompetitive* in den seelsorglichen Dialog zu integrieren: Ein jeder soll ruhig seine eigenen Trümpfe ein- und ausspielen; ob sie stechen werden oder untergehen, hängt vom Gegenüber ab. Für einen interkulturellen Dialog hat die moderne christliche Seelsorge in der Tat Trümpfe anzubieten, die Trümpfe der christlichen Tradition⁴³ und die Trümpfe westlicher Psychologie etwa.

⁴¹ Dies finde ich bei A. GRÖZINGER, Differenz-Erfahrung. Seelsorge in der multikulturellen Gesellschaft, Waltrop: Spenner 1994, nicht deutlich genug herausgearbeitet; vgl. meine Rezension zu diesem Buch in: Wege zum Menschen 47, 1995, 122-124.

⁴² Es ist durchaus interessant und erfolgversprechend, dem nachzugehen, wo die bisherige Seelsorgetheorie und Seelsorgeausbildung diesen Aspekten schon Rechnung getragen hat, auch wenn sie dann von der dominierenden Technik-Vorstellung überdeckt wurden.

⁴³ E. HAUSCHILDT, Die „eigenen“ Trümpfe ausspielen. Christliche Seelsorge auf dem Psychomarkt, in: M. JOSUTTIS / H. SCHMIDT / St. SCHOLPP (Hg.), Auf dem Weg zu einer seelsorgerlichen Kirche. Theologische Bausteine (FS Chr. Möller), Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht 2000, 179-188.

Die Metapher Unterhaltung⁴⁴ macht auf untergründige Verbindungen aufmerksam zwischen nutritiven (Seelsorge gewährt Unterhalt, Unterstützung), kommunikativen (Seelsorge ist miteinander Sprechen) und vergnüglichen (Seelsorge ist humorvoll und interessant) Aspekten. Die Metapher Kunst leitet dazu an, besonders den Medien der Kommunikation und den kreativen Prozessen noch größere Aufmerksamkeit zu schenken.⁴⁵

4.4 Interpretationskompetenz als Handlungskompetenz

Kompetenz in der Hermeneutik des helfenden Gesprächs ist zu erweitern in den Bereich der Interpretation durch Aktion hinein. Schon bevor das Handeln außerhalb der Seelsorgebeziehung beginnt, wird in der Seelsorgebeziehung selbst Probehandeln vorgenommen. Schon die Diskussion möglicher Handlungsoptionen lässt sich als ein verbales erstes Ausprobieren zukünftiger Handlungen verstehen. Neuere Bereicherungen der Seelsorge laufen darauf hinaus, in der Seelsorge selbst stärker auch nonverbale Aktionen und Probehandeln zu fördern. Das gilt für die kreativ-kunsttherapeutischen Trends, es gilt insbesondere für die systemische Therapie und schließlich auch für die von der Seelsorgetheorie sträflich vernachlässigte Verhaltenstherapie. Mit dem Einbezug von nonverbaler Kommunikation und der Erweiterung der Seelsorgebeziehung in zielorientiertes Handeln hinein ergibt sich eine größere Nähe zu anderen Seelsorgekulturen, die theoretisch und in der Praxis noch weniger zwischen der reflexiven Betrachtung eines Konfliktes in der Seelsorge und der agierenden Einwirkung in die Lebenswelt unterscheiden (vgl. die Beispiele aus Teil 3 dieses Handbuchs). Die systemische Seelsorge macht darauf aufmerksam, dass der Therapeut in einem ersten Schritt sich einem System von Interpretationen und Aktionen anschließt (das sogenannte *Joining*), bevor er selbst nun mit Interventionen beginnt, etwa durch zirkuläres Fragen (was denkt, nach der Meinung von A, B über A?).⁴⁶ Die Verhaltenstherapie verschreibt Übungen zum Aufbau positiver Aktivitäten, der Veränderung von Kognitionen und der Verbesserung sozialer Fertigkeiten.⁴⁷ Dass in allen diesen Bereichen Religion äußerst wirksam ist, ist weder in der Verhaltenstherapie bislang genug thematisiert worden, noch hat die Seelsorge hier Anschlüsse gesucht, weil sie meinte, mit dem Eing-

⁴⁴ Vgl. dazu G. FERMOR, Parakletische Seelsorge, in: Pastoraltheologie 90, 2001, 17-21, hier: 20, sowie sein Beitrag in diesem Handbuch, 82f – mit Bezug auf H. SCHROETER-WITTKKE, Unterhaltung, Frankfurt a.M.: Lang 2000.

⁴⁵ Vgl. dazu G. SCHIBLER, Kreativ-emanzipierende Seelsorge. Konzepte der intermedialen Kunsttherapien und der feministischen Hermeneutik als Herausforderung an die kirchliche Praxis, Stuttgart u.a.: Kohlhammer 1999.

⁴⁶ Christoph MORGENTHALER, a.a.O., vor allem 142ff (1. Aufl.).

⁴⁷ Vgl. als ein Beispiel: Martin HAUTZINGER, Kognitive Verhaltenstherapie bei Depressionen, 5. überarb. Auflage, Weinheim: Beltz 2000.

hen auf das tiefenpsychologische Therapiemodell ein verhaltenstherapeutisches aus theologischen wie psychologischen Gründen ausschließen zu müssen.

4.5 Fazit

Die Erfordernisse der Ausbildung zu Interkultureller Seelsorge machen deutlich: Die schon immer komplexe Seelsorgekompetenz ist noch komplexer geworden. Das kann seinerseits Ängste auslösen: Was soll ich als Seelsorger/in noch alles wissen und können? Eine Seelsorgetheorie, die das Phänomen Interkultureller Seelsorge mitbedenkt, kann dazu helfen, das Komplexe zu ordnen, auf Grundstrukturen zurückzuführen. Eine geübte Praxis hilft dazu, das Komplexe zu routinisieren; in ihr kann erfahren werden, wie angesichts unbegrenzter Möglichkeiten und Anforderungen dennoch ein begrenztes seelsorgliches Handeln sehr hilfreich sein kann.

Interkulturelle Konstellationen produzieren geradezu kulturelle Konflikte, und diese werden dann in Individuen personalisiert ausgetragen. Interkulturelle Seelsorge, die Individuen in interkulturellen Konflikten interpretativ begleitet, leistet einen Beitrag für den besseren Umgang mit Konflikten in einer multikulturell gewordenen Welt überhaupt. Sie übt nicht nur zwischenmenschliches Miteinander, sondern darin auch spezifisch kulturelles Miteinander ein. Ein kulturelles Miteinander unter Gleichberechtigten aber – so das Gesprächsangebot christlicher Seelsorge an alle an Seelsorge Interessierte – wird dadurch gefördert, dass deutlich wird: Gott relativiert die Unterschiede.