

# HANDBUCH

# INTERKULTURELLE

# SEELSORGE

herausgegeben von  
Karl Federschmidt  
Eberhard Hauschildt  
Christoph Schneider-Harpprecht  
Klaus Temme  
Helmut Weiß



# Handbuch Interkulturelle Seelsorge

Herausgegeben

von

Karl Federschmidt, Eberhard Hauschildt,

Christoph Schneider-Harpprecht, Klaus Temme

und Helmut Weiß

Erstmals erschienen

im Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 2002

Unveränderte elektronische Fassung

Düsseldorf 2012

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Handbuch interkulturelle Seelsorge / hrsg. von Karl Federschmidt ... –  
Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2002  
ISBN 3-7887-1870-6

Redaktion und Druckvorlage: Karl Federschmidt

Unverändert wieder aufgelegt in elektronischer Form durch die  
Gesellschaft für interkulturelle Seelsorge und Beratung e.V. (SIPCC),  
Düsseldorf 2012  
[www.sipcc.org](http://www.sipcc.org)

Alle Rechte vorbehalten

# Inhalt

Einführung .....	9
1 INTERKULTURELLE SEELSORGE: EINE HERAUSFORDERUNG	
Die Entdeckung Interkultureller Seelsorge Entwicklung interkultureller Kompetenz in Seelsorge und Beratung durch internationale Begegnungen <i>Helmut Weiß</i> .....	17
Was ist Interkulturelle Seelsorge? Eine praktisch-theologische Annäherung <i>Christoph Schneider-Harpprecht</i> .....	38
Wahrnehmung kultureller Differenz und die Machtfrage Drei Stufen kultureller Analyse <i>James N. Poling</i> .....	63
2 ARBEITSFELDER DER SEELSORGE: INTERKULTURELLE ERFAHRUNGEN UND REFLEXIONEN	
Gemeinde I Ort der Begegnung mit Kultur und Kulturen <i>Gotthard Fermor</i> .....	81
Gemeinde II (Spät-)Aussiedler, Fremde, Neubürger <i>Jörn-Erik Gutheil</i> .....	91
Jugendarbeit „Wir haben kein Bock mehr auf die Randalen“. Begleitung einer multikulturell zusammengesetzten Jugendclique <i>Wilfried Drews</i> .....	103

## Schule

- Wechselnde Gelegenheiten und tägliches Risiko bei der Begegnung mit Schülerinnen und Schülern ‚ausländischer‘ Herkunft  
*Klaus Temme* ..... 109

## Krankenhaus

- „Außen bin ich Deutsche, aber innen Südländerin“. Seelsorge und Beratung bei Menschen mit einer multikulturellen Identität  
*Ursula Josuttis* ..... 119

## Psychiatrie

- Interkulturelle Szenen der Suche nach Menschenwürde  
*Gábor Hézser* ..... 129

## Gefängnis

- Anderssein entdecken. Kulturelle Kontroversen im Knast  
*Stefan Pohl-Patalong* ..... 136

## Ehebegleitung

- Gott hat viele Namen. Bireligiöse Beratung am Beispiel eines deutsch-tunesischen Paares  
*Eva Butt* ..... 143

- Ehevorbereitungstage für religionsverschiedene Paare in der Erzdiözese München und Freising  
*Elisabeth Hausa* ..... 152

## Psychosoziale Beratung

- Therapeutische Arbeit mit traumatisierten Flüchtlingen  
*Taufiq Alkozei* ..... 155

### 3 FREMDE SEELSORGEKULTUREN: AFRIKA – ASIEN – LATEINAMERIKA

## Afrika in Deutschland

- „Du musst Gottes Gesalbter sein, um jemanden zu befreien“  
 Ein interkulturelles Gespräch  
*Evans Nwiku / Claudia Währisch-Oblau* ..... 167

## Westafrika

- Kultur, Spiritualität und Seelsorge aus einer afrikanisch-christlichen Perspektive  
*J. Kwabena Asamoah-Gyadu* ..... 183

## Ostasien

- Unterwegs auf den Straßen des Übernatürlichen. Die Geisterwelt  
in der Seelsorge  
*Robert Solomon* ..... 202

## Indien

- Probleme der Anwendung westlicher Beratungsmodelle  
*Nalini Arles* ..... 216

## Lateinamerika

- Heilung und Seelsorge in den Religionen Brasiliens  
*Valburga Schmiedt Streck* ..... 224

#### 4 ERTRAG UND AUSBLICK: IMPULSE FÜR SEELSORGELEHRE UND SEELSORGEAUSBILDUNG

## Seelsorgelehre

- Interkulturelle Seelsorge als Musterfall für eine Theorie  
radikal interaktiver Seelsorge  
*Eberhard Hauschildt* ..... 241

## Seelsorgeausbildung

- Begegnung in der Differenz. Einübung interkultureller  
Wahrnehmung für Seelsorge und Beratung  
*Helmut Weiß* ..... 262

## Fort- und Weiterbildung

- Integration und Zusammenleben mit Migrantinnen und Migranten  
in Gemeinden und kirchlichen Einrichtungen  
*Christoph Schneider-Harpprecht / Gábor Hézszer* ..... 275

## ANHANG

- Autorinnen und Autoren ..... 285  
Literaturhinweise ..... 287  
Adressen ..... 298





## Einführung

Begegnungen mit Menschen anderer Herkunft und Kultur sind in den kirchlichen und diakonischen Arbeitsbereichen auch in Deutschland nichts Ungewöhnliches mehr; vielfach gehören sie längst zum selbstverständlichen Alltag. Welche Implikationen sich daraus für die Seelsorge- oder Beratungstätigkeit ergeben – diese Fragestellung jedoch ist in der deutschen Seelsorgedebatte und Seelsorgetheorie noch relativ jung<sup>1</sup>. Das vorliegende *Handbuch Interkulturelle Seelsorge* will hier eine Lücke schließen: Es will gegenwärtige Diskussionsstränge und Praxis-Erfahrungen zu dieser Fragestellung zusammenführen und zugänglich machen.

Die Beiträge zu diesem Handbuch widmen sich dem Thema aus verschiedenen Perspektiven und teilweise auch mit unterschiedlichen Ansätzen. Daran wird deutlich, dass es bei der „Interkulturellen Seelsorge“ nicht um die Einführung eines neuen geschlossenen Seelsorgemodells geht. Wohl aber geht es darum, Sensibilität und Kenntnis zu fördern für Aspekte, die sowohl in traditionellen wie in modernen Seelsorgemodellen bislang weitgehend ausgeblendet waren. So konzentrierten sich die klassischen Seelsorgemodelle, seien sie nun eher kerygmatisch oder eher psychologisch orientiert, durchweg auf die interpersonale Kommunikation mit dem einzelnen Gegenüber. Skeptisch im Blick auf allzu steile theologische Aprioris, schenkte die Seelsorgebewegung der individuellen Situation und den Bedürfnissen des Einzelnen methodisch geschärfte Beachtung. Mit großer Aufmerksamkeit wurde nach der biografischen Situation des Gegenübers gefragt, wurden biografische Prozesse, emotionale Beziehungen, Rollenmuster etc. angesprochen und analysiert. Den psychologischen Kategorien, die bei der Deutung der je individuellen Situation Verwendung fanden, wurde dabei – meist stillschweigend – allgemeine, universal-menschliche Relevanz zuerkannt.

*Interkulturelle Seelsorge* beginnt mit der irritierenden Erfahrung, dass vieles von dem, was ich als selbstverständlich und als universal unterstelle, sich im tatsächlichen Kontakt mit Menschen aus anderen Lebenskontexten und kulturellen Traditionen als nur begrenzt gültig entpuppt. Weit entfernt von individueller Beliebigkeit, gibt es prägende Struktu-

---

<sup>1</sup> Für die einschlägigen Veröffentlichungen zum Thema vgl. das Literaturverzeichnis.

ren des Verhaltens und Erlebens, die für Gruppen von Menschen charakteristisch sind, ohne deshalb jedoch für alle zu gelten. Interkulturelle Seelsorge bemüht sich – bei bleibender Aufmerksamkeit für die individuellen Lebenssituationen –, auch diesen *überindividuellen und doch spezifischen Kontext* von Menschen in den Blick zu nehmen. Sie fragt nach den geschichtlichen Bedingungen, in denen jemand lebt, nach den prägenden kulturellen Werten, nach den konkreten ökonomischen und politischen Verhältnissen und Abhängigkeiten, die das persönliche Leben des Gegenübers und die mich selbst bestimmen. Auch die Frage nach spirituellen Traditionen, nach der Bedeutung bestimmter religiöser Symbole und Lebensentwürfe für mein Gegenüber und für mich selbst als SeelsorgerIn oder BeraterIn gehört in diesen „interkulturellen“ Fragekreis mit hinein. Interkulturelle Seelsorge fragt also nach der „Kultur“ des Seelsorgers bzw. der Seelsorgerin und seines bzw. ihres Gegenübers in einem sehr weiten Sinne.

Solch ein relativ weites Verständnis von „Kultur“ ist für die Seelsorge besonders sinnvoll, weil interkulturelle Aspekte längst nicht nur bei der Begegnung mit Menschen aus mir auffällig fremden Kulturkreisen eine Rolle spielen. Im Gegenteil: Ist der Blick für die Fragestellung erst einmal geöffnet, erweist sie ihre Fruchtbarkeit auch z.B. bei der Wahrnehmung unterschiedlicher gesellschaftlicher Milieus, sozialer Schichten, diverser Lebenswelten und „Subkulturen“ innerhalb der eigenen Kultur. Gerade diesen Aspekt der *Interkulturalität innerhalb der eigenen Kultur* greifen eine ganze Reihe der hier vorliegenden Beiträge ausdrücklich mit auf.

So umfasst die Bemühung um interkulturelle Seelsorge am Ende also weit mehr als nur die Reflexion eines seelsorglichen Spezialaspekts. Vielmehr erweist sich die bewusste Wahrnehmung des kulturellen (also auch ökonomischen, sozio-politischen, spirituellen...) Kontexts, in dem Menschen ihre individuelle Lebensgeschichte gestalten, als eine wichtige Horzonterweiterung für jede seelsorgliche Begegnung. Damit hilft interkulturelle Seelsorge, unterschiedlich geprägten Menschen in ihren jeweiligen Situationen besser gerecht zu werden.

Und noch eine weitere Dimension ist zu nennen, auf die das Stichwort „Interkulturelle Seelsorge“ verweist: eine bewusstere und reflektiertere Wahrnehmung der kulturellen Prägung meines eigenen Verständnisses von dem, was eigentlich „Seelsorge“ ist und wie sie methodisch vonstatten geht. Auch diese *Frage nach der eigenen Seelsorgekultur im Vergleich zu anderen Seelsorgekulturen* gehört unabdingbar mit in den Reflexionsbereich Interkultureller Seelsorge hinein.

Der Aufbau des vorliegenden Buches erschließt sich durch die Überschriften wohl weitgehend selbst; die einzelnen Beiträge aber sollen hier kurz vorgestellt werden:

Im *ersten Teil* wird zunächst der Begriff „Interkulturelle Seelsorge“ in historischer und systematischer Hinsicht entfaltet. Interessanterweise ist die Diskussion um kulturelle Faktoren in der Seelsorge im deutschen Sprachraum zuerst nicht durch konkrete Praxiserfahrungen angestoßen worden, sondern durch Irritationen und Verletzungen, die SeelsorgerInnen bei internationalen Tagungen „unter sich“ erleben mussten.<sup>2</sup> In diesem Zusammenhang berichtet *Helmut Weiß*, wie er im Verlauf der von ihm organisierten internationalen Seelsorgeseminare zur „Entdeckung Interkultureller Seelsorge“ gelangte, welche Erschütterungen und Probleme, aber auch welche wesentlichen Einsichten und Aufschlüsse diese Begegnungen mit sich brachten.

Sodann stellt *Christoph Schneider-Harpprecht* in systematischer Hinsicht das Anliegen sowie die wichtigsten Problembereiche und methodischen Ansätze interkultureller Seelsorge dar. Entscheidende Einsichten aus der (in dieser Hinsicht schon wesentlich fortgeschritteneren) US-amerikanischen Seelsorge-Diskussion, aber auch aus Nachbarwissenschaften wie Ethnologie und Ethnopschoanalyse werden dabei aufgenommen und auf den deutschen Kontext bezogen.

Der dritte Beitrag des ersten Teils entstammt selbst der US-amerikanischen Diskussion: *James N. Poling* macht nachdrücklich darauf aufmerksam, dass die Frage nach kulturellen Unterschieden immer auch die Frage nach den politischen und gesellschaftlichen Machtstrukturen einschließen muss. In seinem Modell einer dreistufigen kulturellen Analyse geht es nicht nur darum, in der Seelsorgearbeit kulturelle Differenzen überhaupt wahrzunehmen, sondern auch nach den Unterschieden in den jeweiligen Machtpositionen zu fragen und schließlich sensibel zu werden für jede Form kultureller Dominanz und Unterdrückung auch in der seelsorglichen Begegnung.

Im *zweiten Teil* sind konkrete interkulturelle Erfahrungen aus unterschiedlichen Arbeitsfeldern der Seelsorge und Beratung in Deutschland zusammengetragen. Die betreffenden Arbeitsfelder sind breit gestreut und haben exemplarischen Charakter. Mit Seelsorge ist hier nicht nur das bewusst gesuchte und thematisch gezielte Gespräch über Lebens- und Glaubensfragen gemeint, sondern auch die zufälligen Gelegenheiten „alltäglicher“ Seelsorge bei der Arbeit und Begegnung mit anderen Menschen. Jeder Beitrag bietet eine allgemeinere Bestandsaufnahme der interkulturellen Problematik für das eigene Arbeitsgebiet, die dann an einem oder mehreren Praxisbeispielen konkret exemplifiziert wird. Exemplarisch sind diese Beiträge nicht nur im Blick auf das Spektrum der verschiedenen Arbeitsfelder, sondern auch dadurch, dass die Autorinnen und Autoren (teilweise natürlich bedingt durch ihr Arbeitsfeld) durchaus unterschiedliche Zugangswege zur interkulturellen Problema-

---

<sup>2</sup> Vgl. Liesel-Lotte Herkenrath-Püschel, Kulturelle Faktoren im seelsorgerlichen Dialog, in: *Wege zum Menschen* 40, 1988, 50-64.

tik einschlagen. Um nur einige Andeutungen zu geben: Neben der Bemühung um sehr direkte und pragmatische Lösungsstrategien (*Eva Butt*, Eheberatung) steht das intensive Nachdenken über die zahlreichen Aporien, in die interkulturelle Erfahrungen führen können, ohne dass schnelle Lösungen zur Hand wären (*Klaus Temme*, Schule). Neben sozialarbeiterisch orientierten Erfahrungen (*Wilfried Drews*, Jugendarbeit) wird anderswo ein eher klassisches Seelsorge-Setting vorausgesetzt (*Ursula Josuttis*, Krankenhaus). Neben einem psychotherapeutischen Verständnis der eigenen Tätigkeit (*Taufiq Alkozei*, Flüchtlingsberatung) wird die interkulturelle Chance einer Seelsorge betont, die gerade nicht therapeutisch auftritt (*Gábor Hézsér*, Psychiatrie). Neben der Bemühung, unter den Bedingungen unfreiwillig und zwangsmäßig erlebter kultureller Verschiedenheit einen nicht-abwertenden Umgang mit Unterschieden einzuüben (*Stephan Pohl-Patalong*, Gefängnis), steht das Anliegen, in Kirchengemeinden kulturelle Vielfalt als erwünschte Bereicherung zu erfahren – mit allen Problemen, die auch hier zwischen Vision und Realität noch offen bleiben (*Gotthard Fermor* und *Jörn-Erik Gutheil*, Gemeinde).

Der *dritte Teil* ist der Frage nach verschiedenen „Seelsorgekulturen“ gewidmet. Die reflektierte Wahrnehmung der eigenen Seelsorgekultur vor dem Hintergrund anderer Seelsorgekulturen ist, wie eingangs erwähnt, eine wichtige Teilaufgabe Interkultureller Seelsorge. Die hier zusammengestellten Beiträge präsentieren beispielhaft Modelle und Problemanzeigen aus verschiedenen Erdteilen. *Evans Nwiku* und *Claudia Währisch-Oblau*, ein nigerianischer Gemeindeleiter und eine deutsche Pastorin, eröffnen diese Reihe mit einem Gespräch über die Form von Seelsorge, wie sie in einer afrikanischen Gemeinde in Oberhausen praktiziert wird. „Afrika bei uns“ – in jeder Hinsicht. Denn zum einen gehören zu dieser charismatisch geprägten afrikanischen Gemeinde auch deutsche Gemeindeglieder, zum andern belässt Währisch-Oblau es nicht bei einer Betrachtung des Exotischen, sondern tritt in ein interkulturelles Gespräch und – tastend – auch schon in eine kritische Auseinandersetzung ein.

Die Ausführungen von *Kwabena Asamoah-Gyadu* über afrikanische Spiritualität werfen ein erhellendes Licht auch auf manche Aussagen des vorangehenden Beitrags. Irdische Existenz und die Zugehörigkeit zur transzendenten Wirklichkeit gehören im afrikanischen Lebensverständnis viel enger und selbstverständlicher zusammen, als uns das – geprägt von einem säkularen Lebensgefühl – vorstellbar scheint. Christliche Seelsorge, so plädiert Asamoah-Gyadu, muss aber das afrikanische Lebensverständnis in Rechnung stellen und aufnehmen, will sie für Menschen in Afrika relevant sein.

Vor dem ostasiatischen Hintergrund weist *Robert Solomon* auf die Virulenz des kosmologischen „Mittelbereichs“ hin – die Welt der Geister, angesiedelt zwischen Himmel und Erde und aufs engste verquickt

mit den Alltagssorgen. Er diskutiert verschiedene Modelle, wie Seelsorge darauf reagiert und reagieren kann, und plädiert gegen die völlige Negierung dieses Mittelbereichs und für eine Haltung der „kritischen Offenheit“.

*Nalini Arles* erörtert vor dem indischen Hintergrund die Schwierigkeit, non-direktive Beratungsmodelle, wie sie insbesondere von Carl Rogers entwickelt wurden, in einem kulturellen Kontext anzuwenden, in dem z.B. Individualität und Persönlichkeit völlig anders bewertet werden als bei uns. Ein Fallbericht macht darüber hinaus die zahlreichen sozialen Probleme deutlich, vor denen eine bloß beraterische Hilfestellung im gesprächstherapeutischen Sinne versagt.

*Valburga Schmiedt Streck* schließlich beschreibt neuere Entwicklungen und Tendenzen im Bereich von Heilung und Seelsorge in Kirchen und religiösen Kulturen Brasiliens. Nachdrücklich betont sie die Notwendigkeit einer „popularen Hermeneutik“, die die Erkenntnisbegriffe des armen Volkes nicht intellektualistisch überspringt. Heilung und Seelsorge, wollen sie wirksam sein, müssen verankert bleiben im Solidaritätsnetz der Gemeinschaft bzw. des Gemeinwesens, und dabei kommt den Frauen eine zentrale Rolle zu.

Der abschließende *vierte Teil* des Handbuchs wendet sich der Frage von Seelsorgetheorie und -ausbildung zu: *Eberhardt Hauschildt* resümiert den Ertrag der vorangegangenen Beiträge für eine Seelsorgetheorie, die den hier aufgeworfenen interkulturellen Fragestellungen standhält. Die Herausforderungen interkultureller Seelsorge versteht er als den entscheidenden „Testfall für poimenische Theoriebildung“, dem die bislang vorgelegten Entwürfe aber noch kaum gerecht werden. Am besten verständlich werden die interkulturellen Erfahrungen und Problemstellungen, wenn man Seelsorge radikal *interaktiv* konzipiert, als ein „hochgradig interaktives Interpretationsgeschehen“. Hauschildt zieht die Linien dieses Ansatzes in verschiedener Richtung aus, auch im Blick auf neue Anforderungen an die Seelsorgeausbildung.

Diesen konkreten Fragen von Seelsorgeausbildung und -fortbildung sind schließlich die letzten beiden Beiträge gewidmet:

*Helmut Weiß* beschreibt seine Erfahrungen aus Seelsorgekursen und Supervisionen und erläutert an konkreten Beispielen ein analytisches Modell, das sehr hilfreich ist, um inter-kulturelle und sozio-kulturelle Faktoren, die in Seelsorgebegegnungen eine Rolle spielen, der Reflexion zugänglich zu machen.

*Christoph Schneider Harpprecht* und *Gábor Hézsér* stellen in ihrem letzten Beitrag ein Weiterbildungskonzept im Schnittpunkt von interkultureller Seelsorge und interkulturellem Lernen vor. Das Konzept wurde für kirchliche haupt- und ehrenamtliche MitarbeiterInnen, die im Arbeitsfeld „Integration“ tätig sind, entwickelt und wird z. Zt. als Pilotprojekt in Kooperation mit Landeskirchen, diakonischen Werken und Hochschulen erprobt.

Es sei nicht versäumt, auf ein Desiderat dieses Handbuchs hinzuweisen – gemeint ist eine gesonderte thematische Behandlung der interreligiösen Aspekte unseres Themas. Inter-*kulturelle* Begegnungen sind oftmals gleichzeitig inter-*religiöse* Begegnungen, und auch die Frage nach unterschiedlichen „Seelsorgekulturen“ könnte noch erweitert werden zur Frage nach Formen und Traditionen von Seelsorge außerhalb des christlichen Kultur- und Religionsbereichs. Die meisten der hier versammelten Beiträge beziehen den interreligiösen Aspekt selbstverständlich in ihre Überlegungen mit ein. Doch als eigenes Thema wird diese Fragestellung im vorliegenden Handbuch nicht systematisch vertieft, und die angeführten Beispiele fremder Seelsorgekulturen überschreiten ganz bewusst nicht den christlich geprägten Raum. Eine besondere thematische Behandlung der interreligiösen Fragestellung hätte, unter anderem, erforderlich gemacht, die sehr umfangreiche und kontroverse theologische Diskussion zur Frage des interreligiösen Dialogs und interreligiöser Begegnungen darzustellen. Das aber hätte den Rahmen dieses Buches gesprengt. Zur Vertiefung dieses speziellen Aspekts sei daher auf die einschlägige Literatur verwiesen.

Bleibt an dieser Stelle noch, Dank zu sagen: den Teilnehmerinnen und Teilnehmern der Seminare und Konsultationen der *Gesellschaft für Interkulturelle Seelsorge e.V. (SIPCC)*, deren Anregungen an vielen Stellen in dieses Buch mit eingeflossen sind; den Autorinnen und Autoren, den Übersetzern und denen, die Korrektur gelesen haben, für ihr unentgeltliches Engagement; dem Verlag für die gute Kooperation; last not least: der *Evangelischen Kirche im Rheinland*, dem *Kirchlichen Entwicklungsdienst der Evangelischen Kirche in Deutschland* (durch den Ausschuss für entwicklungsbezogene Bildung und Publizistik, ABP) und der *Bruderhilfe – Pax – Familienfürsorge* (Geschäftsstelle Bielefeld) für ihre finanzielle Unterstützung dieser Publikation.

Karl H. Federschmidt  
für den Herausgeberkreis

INTERKULTURELLE SEELSORGE: **1**  
EINE HERAUSFORDERUNG





# Die Entdeckung Interkultureller Seelsorge

Entwicklung interkultureller Kompetenz in Seelsorge und Beratung durch internationale Begegnungen

*Helmut Weiß*

Die intensivsten Anregungen, sich mit interkulturellen Fragestellungen auseinander zu setzen, habe ich durch die Begegnungen mit Menschen aus anderen Kulturen bekommen. Diese Begegnungen haben mich herausgefordert und Antworten suchen lassen, wie ich persönlich und in meiner Arbeit als Seelsorger und Supervisor sensibel, verständnisvoll und offen mit Fremden und Fremdem umgehen kann. Sie haben mich gefördert, Menschen differenzierter zu sehen, mich an ihrer Vielfalt zu erfreuen und ihnen mehr Ehrfurcht entgegenzubringen. Sie haben meinen Glauben gestärkt, dass Gott viele Gesichter hat und auf vielfältige Weise wirkt. Die Begegnungen mit Menschen aus anderen Kulturen sind für mich oft beglückend, manchmal schmerzhaft und verletzend. Ich komme immer wieder an Grenzen. In den Begegnungen mit Fremden habe ich Demut und Bescheidenheit gelernt wie sonst nirgendwo.

Interkulturelle Begegnungen – und damit Interkulturelle Seelsorge – leben vom Erzählen. Interkulturelle Seelsorge ist narrative Seelsorge. In *Geschichten* von Begegnungen, Ereignissen und Personen scheinen kulturelle Eigenheiten auf. Durch Austausch mit Menschen aus fremden Kulturen wird man gewahr, dass man selbst und der Andere auf eine Weise redet, sieht, hört und deutet, die sich nicht von selbst versteht. Man ist aufgefordert, innezuhalten, zu reflektieren und zu fragen, mit welchen *Annahmen und Voraussetzungen* („assumptions“) wir reden, sehen, hören und deuten. Und dann beginnt das Fragen nach dem Anderen und nach sich selbst.

Interkulturelle Begegnungen – und damit Interkulturelle Seelsorge – leben vom Fragen. Wie lebt der andere Mensch? Warum lebt er so? Wie bewältigt er seinen Alltag? Was macht ihm Freude? Was treibt ihn um? Welche Fragen darf ich stellen, ohne dass es peinlich wird? Was kann er verstehen, wenn ich ihm von mir erzähle? Durch Fragen zeige ich mein Interesse, durch Fragen setze ich mich dem Anderen aus und zeige meine Begrenzung.

Es ist darum m.E. von der Sache her richtig, wenn ich meine Bewegung auf eine Interkulturelle Seelsorge hin im Folgenden so darstelle, dass ich von Begegnungen erzähle und Fragen stelle. Wo ich vorläufige Antworten gefunden habe, gebe ich sie, um das Gespräch anzustoßen. Ich gehe in meinem Erzählen und mit meinen Fragen an den internationalen Seminaren entlang, die seit 1986 stattfinden und die für mich jedes Mal große Herausforderungen darstellten. Diese Seminare haben

dann schließlich zu der Gründung der „Gesellschaft für Interkulturelle Seelsorge und Beratung“ (*Society for Intercultural Pastoral Care and Counselling – SIPCC*) geführt, die sich als ein Forum für interkulturelle Fragestellungen im Hinblick auf Seelsorge und Beratung versteht.

## 1 Das erste „Internationale Seminar“ 1986

Im Jahre 1985 plante ich als Leiter des Seelsorgezentrums im Diakoniewerk Kaiserswerth das erste Internationale Seminar für Seelsorge und Beratung. Es sollte ein Treffen werden, das praktizierenden und lehrenden Seelsorgerinnen und Seelsorgern Gelegenheit gab, sich auf internationaler Ebene miteinander auszutauschen. Dieser Austausch wurde von einigen wenigen bereits betrieben, doch schien es nützlich, die Basis dafür zu erweitern.

Zugleich waren politische Motive mit verantwortlich, solch ein Seminar zu planen. Die 80er Jahre waren vom West-Ost Konflikt geprägt. Durch jährliche Besuche in der DDR und in der Kursarbeit mit dortigen Kollegen und Kolleginnen war der Wunsch entstanden, Trennungen zu überwinden und danach zu fragen, wie wir uns gegenseitig anregen könnten, seelsorglich kompetent zu sein. Es war deutlich, dass die jeweiligen gesellschaftlichen und politischen Bedingungen auch die seelsorgliche Arbeit prägten. Wäre es deshalb nicht nötig, diese Bedingungen genauer in den Blick zu nehmen, um sie für die jeweilige seelsorgliche Arbeit fruchtbar zu machen?

Die 80er Jahre waren geprägt von der Frage nach Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung. Nicht nur der Ost-West Konflikt, auch die Trennung von Nord und Süd und die Gefährdung der Umwelt traten deutlich in den Vordergrund. Wie hatte Seelsorge damit zu tun, konnte sie zu diesen Problemen Beiträge leisten?

Die Trennungen in Ost und West, also in Sozialismus und Kapitalismus, in Nord und Süd, also in Reichtum und Armut waren wesentliche Motive, Seelsorgerinnen und Seelsorger aus unterschiedlichen Weltgegenden zu Begegnung, Gespräch und Austausch einzuladen. Wie kann in solch einer Welt Hilfe für Menschen durch Seelsorge und Beratung geleistet werden? Wie können in solch einer Welt Seelsorgerinnen und Seelsorger öffentlich Verantwortung übernehmen? Wie bekommen Seelsorge und Beratung politische und soziale Verantwortung?

Das erste Internationale Seminar fand vom 16. bis 20. Juni 1986 in Kaiserswerth statt. Als Thema war gewählt worden: *Hoffnung und Heil in einer gefährdeten Welt – Hope and Wholeness in a Threatened World*. Als Referent kam Prof. Howard Clinebell, der vor allem auch durch sein Buch *Modelle beratender Seelsorge* hier in Deutschland bekannt war<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> H.J. CLINEBELL, *Modelle beratender Seelsorge*, München: Kaiser (u.a.) 1971.

Gleich am zweiten Tag kam es zum ersten Konflikt: Zwei Teilnehmer aus den Niederlanden verließen verärgert das Seminar, weil sie anderes erwartet hatten, als jetzt geboten wurde. Der Referent fand mehr und mehr ein zwiespältiges Echo: Manche waren angetan, sogar begeistert, andere waren enttäuscht von seinen Ausführungen. Ein ganz wichtiger Aspekt war die Zweisprachigkeit des Seminars, englisch und deutsch. Ich hatte im Vorfeld mit dem Referenten abgesprochen, dass er seine Referate vorher einreichen solle, damit sie ins Deutsche übersetzt werden könnten. Er sollte dann in Englisch referieren, andere könnten die Ausführungen in Deutsch lesen. Leider hielt er sich nicht daran, so dass dauernd übersetzt werden musste, was manche sehr ungeduldig machte.

Es wurde bald klar, dass die verschiedenen Teilnehmerinnen und Teilnehmer mit unterschiedlichen Annahmen und Erwartungen gekommen waren, und diese führten zu Spannungen. Etwa sechs Wochen bevor das Seminar begann, war das Reaktorunglück von Tschernobyl geschehen. Natürlich erwarteten die Europäer, dass der Referent darauf eingehen würde. Er aber berichtete von einem Besuch in Hiroshima und über seine Betroffenheit als Amerikaner über den Abwurf der Atombombe. Er führte in einem Vortrag aus, welche Schritte von Kirchengemeinden getan werden könnten, um sich an der Friedensarbeit zu beteiligen. In der Diskussion aber stellte sich heraus, dass die Gemeinden in Ost- und Westdeutschland und den Niederlanden schon längst eine Vielfalt von Friedensaktivitäten praktizierten. Er betonte, dass seine Ansichten in den USA kaum akzeptiert würden, viele Teilnehmende fanden ihn jedoch ‚typisch amerikanisch‘.

Gerade diese Unterschiede, Spannungen und Auseinandersetzungen wurden zu Herausforderungen und dadurch zu fruchtbaren Momenten. Die eigenen Annahmen mussten überprüft werden. Was den Einen selbstverständlich war, war anderen fremd oder gar unbekannt.

## 2 Sprache im interkulturellen Dialog

Vom ersten Moment an hat sich Sprache als wesentliches Element in interkulturellen Begegnungen herausgestellt. Begegnung zwischen Menschen unterschiedlicher Kulturen ist Übersetzungsarbeit, die allerdings nur bedingt gelingt. Wovon sprechen wir, wenn wir bestimmte Wörter benutzen, und meint das Äquivalent in der anderen Sprache wirklich Gleiches oder etwas anderes? Frauen und Männer, die durch die Seelsorgebewegung geprägt waren, hatten beim Wort „Seelsorge“ andere Assoziationen als ‚konservative Pfarrer‘ aus der BRD oder als Kolleginnen und Kollegen aus kommunistischen Ländern. Und kann Seelsorge tatsächlich durch „pastoral care“ übersetzt werden?

Zu dieser Außenseite von Sprache, die schon recht kompliziert ist und zu vielen Irritationen und Missverständnissen führen kann, kommt noch eine Innenseite: Seelsorge findet nicht nur im Gespräch statt, sie *ist*

Gespräch. Das ist ein wesentliches Kennzeichen von Seelsorge. Menschen kommen miteinander in Beziehung und tauschen sich persönlich aus. Sprache ist also hauptsächliches Kommunikationsmittel in der Seelsorge. In welcher Sprache teilt sich eine Person mit, wenn sie ihr Inneres ausdrücken will? Welche Bilder wählt sie dafür? Welche Emotionen entstehen in welchen Zusammenhängen, und welche Worte finden sich dafür? Wie kann Seelsorge Sprachhilfe werden? Diese Fragen entstehen auch bei Menschen aus gleichem Sprach- und Erfahrungsbereich. Sie werden aber besonders problematisch bei Menschen mit unterschiedlichen Muttersprachen und kulturellen Prägungen. Hier wird unmissverständlich deutlich, dass Seelsorge Übersetzungsarbeit ist, und zwar nicht nur der gesprochenen Worte, sondern des inneren und äußeren Lebens. Dafür allerdings braucht es eine Hermeneutik. Welche Hermeneutik ist für eine interkulturelle Seelsorge sinnvoll und brauchbar? Ist vielleicht sogar eine neue Hermeneutik zu finden, um die Übersetzungs- und Verständigungsarbeit über Kulturen hinweg möglich zu machen?

Die Frage nach dem Umgang mit Sprache ist auch nach Jahren vielfacher Erfahrung ein zentraler Punkt in den interkulturellen Begegnungen geblieben. Ein Beispiel aus dem Jahr 1999: Mit englischen Kolleginnen und Kollegen sitzen wir zusammen, um das Thema für das Seminar im Jahre 2000 zu formulieren. Sie schlagen vor: *Human Dignity, Culture and Health*. Mit *health* meinen sie Gesundheit, Wohlergehen, Wohlfahrt und gleichzeitig das gesamte Gesundheitssystem in ihrem Lande. Sie finden *health* ein zentrales Problem ihrer Arbeit, des täglichen, sozialen und politischen Lebens. Wir als deutsche Vertreter haben große Mühe, uns auf *health* einzulassen, da wir kein Wort im Deutschen finden, das diese vielen Aspekte beinhaltet. Unsere englischen Freunde sehen unser Zögern – und deuten es als Widerstand, uns auf sie einzulassen. Es dauert, bis deutlich wird, aus welcher unterschiedlichen Zusammenhängen wir jeweils hören und reden.

### 3 Ausweitungen nach Süden

Trotz der großen Spannungen im ersten Seminar 1986 war deutlich geworden, dass es wichtig und gut war, sich auszutauschen. Allerdings regte Prof. Clinebell an, in Zukunft so intensiv wie möglich Teilnehmende aus der südlichen Hemisphäre zu gewinnen. So entschied ich, das zweite Seminar im Jahre 1988 unter das Thema *Seelsorge und Befreiung – Pastoral Care and Liberation* zu stellen und Referenten aus Asien, Afrika und Lateinamerika einzuladen. Aus Zaire kam Masamba Mpolo, aus Indien Salim Sharif und aus Brasilien Lothar Hoch. Ihre

Beiträge eröffneten für die meisten Anwesenden ganz neue Perspektiven<sup>2</sup>.

### 3.1 Seelsorge mit Armen

Wie kann Seelsorge aussehen mit Menschen, die arm sind? Therapeutische Ansätze, wie sie in der Seelsorgebewegung bevorzugt wurden, tragen nicht, wenn Menschen hungern und von täglicher Gewalt bedroht sind. Die Ausführungen des Kollegen aus Brasilien mahnten, nach einer „Seelsorge für die Unterschichten“ zu suchen – gerade auch im europäischen und deutschen Kontext.

### 3.2 Seelsorge und rituelles Handeln – Krankheit und Gesundheit – Religion in allen Lebensäußerungen

Der Kollege aus Zaire brachte Heilung und Befreiung zusammen und führte die Zuhörenden in die Vorstellungswelten Afrikas, die grundlegende Bedeutung von Familie und Gemeinschaft, in völlig andere Krankheitsbilder wie Besessenheit und in traditionelle afrikanische Heilungsmethoden ein, die vor allem auf rituellen Handlungen beruhen. Wieder waren diese Ausführungen eine Infragestellung eigener Annahmen: dass Seelsorge nicht individualistisch ausgerichtet ist und in seltenen Fällen in einer Zweierbeziehung geschieht, sondern in Familie und Sippe; dass Seelsorge dann therapeutisch wird, wenn sie spirituell ist; dass Afrika eine erfolgreiche Tradition von körperlicher und psychischer Heilung vorweist und ein verzweigtes Netz von Heilerinnen und Heilern hat; dass Seelsorge nicht nur von Gespräch, sondern gerade auch von rituellen Handlungen lebt.

Erstaunlich war auch, dass das afrikanische Verständnis von Gesundheit und Krankheit eine ganz eigene Prägung hat. Krankheit ist immer mit Störungen im sozialen Umfeld verbunden bzw. durch solche Störungen verursacht. Gesundheit kann also nur hergestellt werden durch die Beseitigung der sozialen Störungen. Dabei sind nicht nur die Lebenden im Blick, sondern gerade auch die verstorbenen Ahnen – sie gehören in den Familien- und Sippenverbund. Um aber die Störungen zu beseitigen, gilt es, durch rituelle Handlungen Frieden herzustellen. Wir lernten weiter, dass Religion und Spiritualität alle Lebensbereiche der Menschen durchzieht. Das Verständnis von Welt, Mensch von Geburt bis zum Tod und über den Tod hinaus, Familie und Ahnen, Alltag und Feier muss religiös verstanden und gedeutet werden.

---

<sup>2</sup> Die Beiträge zu diesem Seminar sind in der Zeitschrift *Wege zum Menschen* erschienen, als Heft 3 / April 1990.

### 3.3 Politische Methoden als Anregung für Seelsorge

Der Referent aus Indien knüpfte an die politischen Befreiungsmethoden Mahatma Gandhis im Unabhängigkeitskampf Indiens an und zeigte auf, wie diese auch für seelsorgliche Arbeit fruchtbar gemacht werden können. Wieder ein Ansatz, der ungewöhnlich war: politische Methoden zur Hilfe auch für einzelne Menschen. Eindrücklich war mir, dass er von der heilenden und befreienden Aura sprach, die von Menschen ausgehen müsse, um helfen zu können. Seine Ausbildung sei darauf ausgerichtet, dass Seelsorger und Berater – weiblich und männlich – ihre Aura entdeckten. Hier gab es Anklänge an bekannte Stichworte wie „Echtheit“ und „Authentizität“, und doch schwang hier etwas mit, was von mir und anderen kaum nachzuvollziehen war.

## 4 Die Umbrüche im Ostblock und das Seminar in Groß-Dölln

In den nächsten zwei Seminaren, die in der Evangelischen Akademie in Mülheim/Ruhr stattfanden, drängten sich wieder die Ost-West Ereignisse in den Vordergrund. Im September 1989 kamen die Teilnehmenden aus der DDR und Ländern Osteuropas in den Westen mit dem Gefühl, dass sich „etwas tue“, aber niemand ahnte, wohin dies führen würde. Sie erzählten von den Lebensbedingungen unter dem Kommunismus und von den Schwierigkeiten kirchlicher und seelsorglicher Arbeit und waren begierig, vom Westen zu lernen, da sie sich von neueren Entwicklungen in der Seelsorge abgeschnitten fühlten. Allerdings brauchte es für sie einige Zeit, bis sie ungefähr verstehen konnten, was mit Pastoralpsychologie und der Verbindung von Seelsorge und Humanwissenschaften gemeint war. Seelsorge in Polen, Ungarn, in der Tschechoslowakei und Rumänien hatte vor allem den Charakter von Ermahnung und Ratschlag. Ich hatte den Eindruck, dass es vielen im Westen schwer fiel, dies ernst zu nehmen und zu würdigen. Vor allem war es nahezu unmöglich, dass sich die „Ostler“ in der Öffentlichkeit, also in den Plenarsitzungen, äußerten – außer einigen wenigen, die sich hervortaten. Wie konnten wir ihnen verhelfen, ihren Erfahrungen und Fragestellungen Raum zu geben, und zwar als Partner?

Interkultureller Dialog kann nur geschehen, wenn die Beteiligten sich auf die gleiche Ebene begeben. Julian Müller aus Südafrika hat das in einem späteren Seminar folgendermaßen ausgedrückt: In der Seelsorge begegne ich dem anderen in der Position des Nicht-Wissens („*not knowing*“). Ich bin nicht Experte, um zu belehren, und habe nicht eine ‚höhere Position‘, sondern ich stelle mich auf mein Gegenüber ein, bin so weit wie möglich offen und betrachte ihn oder sie als die Person, die viele Ressourcen hat. Er führte das aus als weißer Südafrikaner mit der Geschichte der Apartheid und ihrer rassistischen Dominanz.

Wie könnte dies umgesetzt werden in der Begegnung mit Kolleginnen und Kollegen aus dem Osten, wo doch feststand, dass das westliche System, auch die westlich geprägte Seelsorgepraxis „fortschrittlicher“ war?

Weil die Kolleginnen und Kollegen aus dem Osten sich relativ zurückhielten und weniger wagten, in der Öffentlichkeit zu reden und ihre Erfahrungen einzubringen, kamen schon im Frühjahr 1989 Überlegungen auf, mit den Seminaren in den Osten zu gehen, um die Teilnehmenden der dortigen Situation auszusetzen und die dortigen Verhältnisse zu erleben. Wie aber sollte das angesichts der bestehenden Mauern geschehen? Wie sollten etwa 80 Personen aus aller Herren Ländern und der BRD Einreisevisa für die DDR erhalten?

Und dann war plötzlich die Lage ganz anders. Zur Eröffnung des Seminars im September 1990 war eine große Gruppe aus der DDR angereist, unter ihnen der Rostocker Pfarrer Joachim Gauck, und diese Kolleginnen und Kollegen berichteten von den Erlebnissen und Erfahrungen der vorangegangenen Monate. Sie erzählten, wie kirchliche Aktivitäten zum Protest beigetragen hatten, wie die Sorge um die Menschen und um Frieden und Freiheit politisch geworden war und wie neue Verhältnisse die Seelen der Menschen aufatmen und zugleich ängstigen ließen. Freude und Enttäuschung, Erleichterung und Bangen mischten sich, und die Menschen aus den anderen ehemals kommunistischen Staaten ergänzten und variierten. Die Zuhörenden aus dem westlichen Europa und aus Übersee hörten gebannt zu, und es ergaben sich lange und intensive Gespräche. Allerdings betonten die Freunde aus dem Osten immer wieder: Was das bedeute, unter einer kommunistischen Diktatur zu leben, das könnten andere nur bruchstückhaft begreifen und nachvollziehen. Dieses System habe ja alle Bereiche durchdrungen und in vieler Hinsicht beschädigt.

Am Ende des Seminars von 1990 lud dann Klaus-Dieter Cyranka, der Leiter des Seelsorgeseminars in Halle/Saale, der die letzten Seminare schon mit vorbereitet hatte, nach Groß-Dölln ein, in ein Tagungszentrum der Diakonie in der Schorfheide nördlich von Berlin. Es sollte ein schwieriges Seminar werden, voller Spannungen und Gegensätze.

Während im Jahr davor noch Freude vorherrschte über die Entwicklungen in der DDR, brachen jetzt gleich zu Anfang die Auseinandersetzungen zwischen den vereinigten Deutschen aus. Die Enttäuschung der Teilnehmerinnen und Teilnehmer aus dem Osten machte sich in Vorwürfen und Klagen Luft, mit denen die anderen kaum umgehen konnten. In Hoyerswerda war gerade während des Seminars ein Heim für Asylbewerber angezündet worden, es hatte Tote gegeben. Eine Gruppe wollte, dass wir als Seminar eine Resolution an den Außenminister Deutschlands erstellten, deren Inhalt die Leitung nicht unterstützen konnte. So gab es heftige Konflikte zwischen Leitung und Teilnehmenden. Immer waren wir als Leitung für politische Relevanz der Seelsorge eingetreten, aber als es ernst wurde, konnten wir uns nicht

dazu durchringen, eine einseitige Position zu übernehmen. Die Leitung fühlte sich instrumentalisiert, die betroffenen Teilnehmenden unverstanden und dominiert.

Ebenfalls während des Seminars brach ein Bürgerkrieg in Zaire aus. Truppen rebellierten gegen den Machthaber Mobutu, Frankreich schickte Truppen zu seiner Unterstützung. Ein Teilnehmer aus Zaire verfolgte diese Aktivitäten mit besonderem Interesse. Er machte sich Sorgen um seine Familie und um die Jugendlichen, die er in Kinshasa betreute. Sehr direkt und offen wies er darauf hin, dass viele Schwierigkeiten Afrikas auf die Aufteilung des Kontinents durch die europäischen Kolonialmächte bei einem Kongress 1875 in Berlin – also ganz in der Nähe – zurückzuführen seien und wir deshalb mit Verantwortung trügen. Aber wie? Wie konnten wir dieser Verantwortung gerecht werden? Durch Hilfe zur Demokratisierung und nicht durch die Unterstützung korrupter Diktatoren, war seine Antwort. Aber wie konnten wir dazu beitragen?

Zugleich brachte dieser christliche Kollege ein eigenes Problem in eine Kleingruppe ein: Er solle demnächst von seinem Vater die Häuptlingswürde für seinen Stamm übernehmen. Dazu aber müsse er noch eine Frau nehmen, es sei Stammesvorschrift, dass Häuptlinge mindestens zwei Frauen hätten. Was würden wir ihm raten als Christen? Dass die Gruppe verwirrt war, lässt sich leicht verstehen. Die üblichen KSA-Selbsterfahrungsmethoden, wo jeder und jede einen eigenen Weg finden muss, verfangen nicht. Er wollte eine klare Weisung, und zwar aus der Schrift. Er wollte eine Lösung des Konfliktes zwischen eigener Kultur und dem Wort Gottes. Die Gruppe konnte ihm nicht helfen.

## 5 Ehe, Familie und Geschlechterbeziehungen

1992 sollte dann ein Experiment stattfinden. Bisher hatte ein kleiner Leitungskreis, bestehend aus Frau Pfarrerin Engel-Hiddemann von der Evangelischen Akademie Mülheim/Ruhr, Pfarrer Klaus-Dieter Cyranka vom Seelsorgeseminar Halle/Saale und mir, die Themen gesucht und die Struktur der Seminare erarbeitet. Die Besucherinnen und Besucher aus dem Ausland mussten sich diesen Themen, die uns wichtig vorkamen, stellen. Jetzt kam der Vorschlag, interessierte Ausländer sollten ein Thema vorschlagen. So saß ich beim Internationalen Kongress in Nordwijkerhout in den Niederlanden im August 1991 mit einer kleinen Gruppe aus Übersee zusammen, um für das folgende Jahr ein Thema zu überlegen. Für mich unerwartet wurde eigentlich ohne viel Diskussion das Thema „Ehe und Familie“ vorgeschlagen. Ehe und Familie – das war nun gar nicht in meinem Horizont gewesen. Was sollte daran wichtig und brisant sein? Natürlich kam das Thema in Seelsorge und Beratung vor; aber sollten wir darüber eine ganze Tagung machen?



Ich kam mit diesem Vorschlag in die Planungsgruppe zurück – und stiftete Verwirrung. Wir bekamen keinen ordentlichen Titel zustande, wir wussten nicht, wie wir das Seminar gestalten sollten. Wir berichteten anderen von diesem Vorhaben – und fanden wenig Echo. Wir erlebten, was die Kolleginnen und Kollegen aus Übersee oft erlebt hatten, wenn sie zu uns gekommen waren, nämlich dass diese Fragen und Themen nur am Rande interessierten.

Bei näherer Betrachtung fiel uns auf, dass die afrikanischen Referentinnen und Referenten bisher immer das Thema Ehe und Familie behandelt hatten, ganz gleich zu welchem Thema sie sprachen. Uns fiel ein, was im Jahr davor Daisy Nwachuku vorgetragen hatte zu den Spannungen zwischen dem traditionellen Ehe- und Familienverständnis in Afrika und dem westlichen Einfluss, der dieses Verständnis massiv störte.

Erst im Seminar selbst wurde deutlich, dass Ehe und Familie die zentralen Fragen in traditionellen Kulturen sind und alles andere dadurch bestimmt wird. Traditionelle Kulturen denken nicht in „Gesellschaft“, sie denken in Familienverbund (*extended family*), in Sippe (*clan*) und Sippenverbund (*tribe*). Ausgeklügelte Beziehungsstrukturen halten die Gemeinschaften zusammen, die unterschiedlichen Rollenverteilungen ermöglichen Differenzierung und Arbeitsteilung. Das alles bricht zusammen durch Industrialisierung und Urbanisierung. Das Aufkommen der Kleinfamilie stört die gesamten sozialen Strukturen oder hebt sie sogar auf. Das aber durchdringt das gesamte Leben: Die persönlichen und sozialen Beziehungen, das Verständnis von sich als Frau und Mann, die ökonomischen Voraussetzungen und das religiöse und spirituelle Verständnis sind in Mitleidenschaft gezogen. Wenn also Familie und Ehe zur Disposition stehen, steht alles auf dem Spiel.

Es brauchte eine lange Zeit, bis wir erkannten, welche überragende Bedeutung Familie und Geschlechterrolle für die allermeisten Menschen in sehr vielen Kulturen spielen. Familie ist da ein mehrere Generationen übergreifender ökonomischer und emotionaler Verbund von einer Komplexität und manchmal auch einer Ästhetik, die wir kaum nachvollziehen können. Eine hilfreiche seelsorgliche und beratende Arbeit mit Menschen aus solchen Kulturen kann aber nur geschehen, wenn die jeweiligen Familienstrukturen verstanden und gewürdigt werden. Natürlich ist dabei auch zu sehen, wie traditionelle Strukturen in bestimmten Zusammenhängen nicht mehr funktionieren können. Aber dennoch können alte kulturelle Familienregeln nicht über Bord geworfen werden, denn dann wird ein Netzwerk von Bezugssystemen verlassen – und was bleibt dann?

Die Rolle der Geschlechter und geschlechtliches Leben wird in vielen Gesellschaften und Kulturen anders gesehen, als wir es tun. Geschlechterrollen sind anders verteilt und häufig festgelegt. Hier wird für uns das Gespräch oft schwierig, weil wir uns Fragen ausgesetzt sehen, ob unser Umgang zwischen den Geschlechtern produktiv oder destruktiv sei.

Noch eine Frage kommt hier auf: Wie können sich Seelsorger, die sich gesellschaftlich engagieren, mit Seelsorgern verständigen, die nicht „gesellschaftlich“ zu denken gewohnt sind? Was heißt in interkulturellen Begegnungen überhaupt „Gesellschaft“? Wie können Beraterinnen, die Emanzipation und Individuation als Ziel ihrer Tätigkeit propagieren, sich mit Frauen aus Kulturen verständigen, die durch Emanzipation und Individuation in ihrem Selbstverständnis gefährdet werden?

## 6 Interkulturelle Seelsorge – erste Fragen und Versuche

Nach etlichen Jahren hatten wir viele Erfahrungen mit Menschen aus anderen Kulturen gemacht. Wir hatten erfahren, dass sie Seelsorge und Beratung anders sehen und dass sie für unser Verständnis und unsere Arbeit Herausforderungen waren. Aber wie sollten wir deren Beiträge praktisch und theoretisch verarbeiten?

Etwa 1992/1993 sprachen wir in unserem Vorbereitungskreis für die Seminare zum ersten Male von einer „Interkulturellen Seelsorge“ – ohne genau benennen zu können, was wir damit meinten. Uns war deutlich: Seelsorge musste „kontextuell“ sein und damit auf die soziale und politische Dimension der betroffenen Menschen eingehen. Wir verstanden: Die jeweilige Kultur ist grundlegend, um Menschen zu verstehen. Wir hatten erfahren: Der Prozess des gegenseitigen Verstehens von Fremden kann schmerzhaft und beglückend sein. Aber wir hatten keine Theorie und keine Hermeneutik, um unsere Fragen und Gedanken zu ordnen.

In anderen Disziplinen – etwa in der Pädagogik – begann man, Modelle für interkulturelles Lernen zu entwickeln. Wir studierten manches davon, hatten aber den Eindruck, dass das Material für die Seelsorge nur bedingt brauchbar sei. Vieles kam uns zu „technisch“ und „methodisch“ vor. Wir hatten den Eindruck, dass die Seelsorge interkulturelle Fragestellungen noch nicht entdeckt habe, und nahmen uns vor, uns mit den bescheidenen Mitteln, die wir zur Verfügung hatten, an die Arbeit zu machen.

In den Seminaren 1992 und 1993 begleitete Frau Professorin Liesel-Lotte Herkenrath-Püschel, die schon seit etlicher Zeit an den Seminaren teilnahm, das Leitungsteam als Beraterin. Sie war in der Deutschen Gesellschaft für Pastoralpsychologie zuständig für internationale Beziehungen und Tagungen und engagierte sich sehr stark für die Pastoraltheologie in Afrika durch die Veröffentlichung von Büchern afrikanischer Autorinnen und Autoren. Frau Herkenrath-Püschel ging mit uns die Sitzungen durch und fragte immer wieder, wie wir die abgelaufenen Prozesse sähen, welches die persönlichen und welches die kulturellen Faktoren seien, die dabei eine Rolle spielten. Es war nicht leicht für uns, diese Ebenen auseinander zu halten. Wenn im Plenum die deutschen und westeuropäischen Teilnehmenden sich auseinander setzten

und osteuropäische und asiatische Frauen und Männer schwiegen, hatte das nicht mit ihrer Zurückhaltung zu tun, die sie im Laufe der Zeit aufgeben würden? Als das allerdings nicht „von selbst“ geschah, kam die Überlegung auf, diesen „Minderheiten“ den Vorrang in Diskussionen zu lassen. Als die Leitung das einbrachte, kam der – berechtigte – Vorwurf, hiermit würden kulturelle Überlegenheit und Unterlegenheit befestigt.

Wir hatten erkannt, wie sehr sich die persönliche und die kulturelle Ebene vermischen und bedingen, aber wir fanden zunächst keine Mittel, sie hilfreich zu unterscheiden. In informellen Begegnungen, in Einzelgesprächen und in Kleingruppen war das meist nicht so dramatisch, da man einander erzählen konnte und deutlicher war, wer jetzt gerade in der Position des Redenden und des Zuhörenden war. Im Plenum brachen Konflikte auf, weil weniger erzählt wurde, stattdessen immer wieder Aussagen und Statements abgegeben wurden – so wie das auch sonst in der Öffentlichkeit geschieht.

Wenn Konflikte aufbrachen, fragten wir die Kolleginnen und Kollegen aus anderen Kulturen – etwa aus Afrika –, wie sie in ihrer Kultur Konflikte lösten. Sie erzählten es, aber es führte kaum weiter, da im Seminar die Voraussetzungen dafür nicht gegeben waren. Die Klärung eines Konfliktes in Afrika geschieht nach Ordnungen und Vorgaben: Bestimmte Personen haben die Autorität, die Beteiligten zusammenzurufen; wer wann sprechen darf ist klar geregelt; die Personen, die in den Konflikt verwickelt sind, nehmen Auflagen der Autoritäten an. Es wäre illusorisch, solche Abläufe für eine Plenum-Veranstaltung zu installieren. Wie aber sollten wir im Seminar Voraussetzungen schaffen, dass unterschiedliche Kulturen auch im Plenum – also in der Öffentlichkeit – zu einem fruchtbaren Austausch kommen?

Wir gestalteten Plena, in denen die kulturellen Unterschiede deutlich werden sollten. In kulturell heterogenen Kleingruppen sollten Erfahrungen zu bestimmten Fragestellungen ausgetauscht werden, die dann im Gesamtplenum noch einmal reflektiert werden sollten. Aber dies gelang nur selten – so wie es meist nicht sehr anregend ist, wenn Grupeerfahrungen im Plenum noch einmal berichtet werden. Wir überlegten, welches Bild wir für diese Sitzungen im Plenum ohne Vorträge finden könnten. Wir erfanden den „Markt“ und nannten das Plenum „*Interkulturelles Forum*“. Aber als in der ersten Sitzung eines Seminars die Leitung von Markt redete, stand ein Inder auf und gab seinem Unwillen Ausdruck: Markt erinnere ihn an „*free market*“, und der sei für Indien eine Katastrophe; er könne sich hier im Seminar nicht auf solch ein Bild einlassen. Niemand hatte bei der Vorbereitung mit solch einer Reaktion gerechnet. Dort war an römische, mittelalterliche und afrikanische Märkte mit ihrer Buntheit und Vielfalt gedacht worden und an öffentliche Rede, nicht an imperialistische Weltwirtschaft.

Von Jahr zu Jahr haben wir weiter an dem Interkulturellen Forum gearbeitet. Es ist zu einem Markenzeichen der Seminare geworden. Gegenwärtig haben wir für das Seminar 2000 in London formuliert:

Das Interkulturelle Forum dient der Reflexion der kulturellen Selbst- und Fremdwahrnehmung. Dabei geht es vor allem auch um eigene Bilder und Vorurteile. Die Erfahrungen kultureller Verschiedenheiten, Ähnlichkeiten und Gemeinsamkeiten sollen nicht nur erlebt, sondern auch angesprochen, so weit wie möglich öffentlich gemacht und in einen interkulturellen Dialog eingebracht werden. Die Erweiterung der gegenseitigen Wahrnehmung hat folgende Lernziele:

- sich den Fragen in Bezug auf eigene und andere Kulturen zu öffnen;
- gegenseitige kulturelle Achtung und Würdigung zu stärken;
- fremden Kulturen angstfreier zu begegnen und Toleranz zu leben;
- mit unterschiedlichen und gegensätzlichen Prägungen Gemeinschaft zu bilden;
- im eigenen seelsorgerlichen und beraterischen Arbeitsfeld mit unterschiedlichen kulturellen Mustern bewusster zu arbeiten.

Für diese Lernziele sind folgende Einstellungen wichtig: Bereitschaft zum aktiven Zuhören und zum offenen Sprechen / gegenseitige Wertschätzung / Geduld miteinander und Mut, Spannungen auszuhalten / Bereitschaft, sich auf Fremdes einzulassen / die eigene persönliche, kulturelle und spirituelle Prägung einzubringen und dafür Verantwortung zu übernehmen / gelungene Schritte der Verständigung zu würdigen.

Im interkulturellen Dialog ist es wichtig, einander Geschichten von sich zu erzählen und auch, wie man andere wahrnimmt. Diese Geschichten werden von guten und schmerzlichen Erfahrungen, von der Freude des Zusammentreffens und der Angst, Fremdem zu begegnen, handeln. Ebenso ist es wichtig, im interkulturellen Dialog Fragen zu stellen und zuzuhören, um neue Einsichten zu gewinnen. Im Interkulturellen Forum wird die Arbeitsweise sein, einander von interkulturellen Erfahrungen zu erzählen und folgenden Fragen nachzugehen:

- Was habe ich gelernt?
- Welches sind die kulturellen Hintergründe für meine Erfahrungen und mein Lernen?
- Könnten gewonnene Einsichten fruchtbar werden für die eigene pastorale Arbeit?

Die Frage nach der kulturellen Selbst- und Fremdwahrnehmung setzt sich in den Reflexionsgruppen fort. Deshalb sind sie mit Mitgliedern verschiedener Kulturen zu besetzen. Fragen und Impulse aus den Reflexionsgruppen können in das nächste Forum eingebracht werden.

## 7 Fragen der Ökonomie

Fragen der Ökonomie beschäftigten uns zunehmend in den Seminaren, je mehr Kolleginnen und Kollegen aus Ländern aus Übersee teilnahmen. Sie schilderten, wie sie Seelsorge und Beratung angesichts von Armut und Unterdrückung machten. Unvergesslich bleibt mir ein Vortrag von Professor Ronaldo Sathler Rosa aus Sao Paulo in Brasilien, der von seiner Arbeit mit Hausbediensteten und Reinigungskräften an einer Universität erzählte. Da es zeitlich nicht anders ging, trafen sich Männer und Frauen aus dieser Schicht nachts zwischen 23.00 und 24.00 Uhr in einer Gruppe von 8 bis 10, um miteinander auszutauschen, was

sie beschäftigte: wie schwierig es sei, die Kinder durchzubringen; dass der Mann verschwunden sei; dass die öffentlichen Verkehrsmittel nicht dorthin führen, wo sie wohnten. Herr Sathler Rosa legte dar, wie hilfreich und stärkend diese Runde für die Beteiligten war. Er intervenierte kaum – diesen Frauen und Männern war es eine große Hilfe, dass ein *Doctore* sie ernst nahm. Herr Sathler Rosa ist Professor für Praktische Theologie. Er sieht seine Aufgabe darin, die Lebensbedingungen für Menschen zu verbessern. Auf seine Initiative hin sind verschiedene soziale Projekte in seiner Heimatstadt entstanden, unter anderem ein Hilfsprojekt für Straßenkinder. Er möchte weg von „*pastoral care*“, hin zu „*pastoral action*“.

Aber die Kolleginnen und Kollegen aus dem Süden der Welt erzählten nicht nur von ihren seelsorglichen Aktivitäten. Sie zeigten sehr deutlich, wie sehr eine beratende und therapeutische Seelsorge in Westeuropa und Nordamerika angebunden bleibt an eine relativ reiche Mittelschicht. Sie aber haben es mit Massen von Armen und Unterprivilegierten zu tun, auch wenn sie selbst der Mittelklasse in ihrem Land angehören. Sie drängten darauf, die Bedingungen der Ökonomie auf die Tagesordnung von Seelsorge und Beratung – und unserer Seminare – zu nehmen. So gaben wir dem Seminar 1993 den Titel: *Ökonomie und Gewalt – Herausforderungen für die Seelsorge*.

Ein Pfarrer aus Malaysia berichtete von den großen japanischen Firmen, die den Urwald in den Tropen ausbeuten. Er hatte in einem Dorf in Malaysia mit den Bewohnern gegen Abforstung gekämpft, war aber dann von der eigenen Regierung bedroht worden. Deshalb ging er in die Niederlande, um dort zu dem Thema Umweltzerstörung in seiner Heimat eine Doktorarbeit zu schreiben. Ist das Seelsorge, was dieser Pfarrer getan hat? Ist es politische Aktion? Er hatte auf jeden Fall versucht, die Menschen dafür zu stärken und zu ermächtigen, für sich, ihre Rechte und ihre Lebensgrundlage einzutreten. Aber war das nicht nostalgisch, die Dorfbewohner in ihrer traditionellen Lebensweise zu belassen? Wie lange würden sie so noch leben können? Wäre es nicht wichtiger, sie auf die neuen Realitäten einer globalen Wirtschaft vorzubereiten? In den Diskussionen wurde deutlich, in welche Konflikte sich Seelsorge hineinbegibt, wenn sie sich für öffentliche Belange einsetzt.

George Euling kam aus dem zentralen Hochland von Papua Neuguinea ins Seminar. Er war Pfarrer in einer Goldmine, arbeitete sozusagen als „Werkspastor“. Etwa zehn Jahre zuvor lebten die Menschen dort noch sehr abgeschirmt auf traditionelle Weise von der Jagd. Dann hatten australische Firmen Gold entdeckt und mit schwerem Gerät begonnen, im Tagebau Gold abzubauen. Innerhalb weniger Jahre hatte sich alles geändert. Jetzt wohnten die Bewohner in Hütten mit Wellblech, jetzt kauften die Jäger in den Läden Konservendosen, jetzt gingen manche Kinder in die Schule, andere hingen zu Hause herum. Die bisherige Ordnung war mit einem Schlag zerstört, neue Lebensweisen wurden importiert. Das Land, das dem ganzen Stamm gehört hatte

und ihnen heilig war, war der Minengesellschaft übergeben worden. Er hatte dafür eine Entschädigung erhalten, die aber gering war, während die Gewinne der Gesellschaft enorm stiegen. Das ganze Land war verseucht, die Fische im Fluss starben. Pfarrer Euling war von der Minengesellschaft angestellt worden und wurde von ihr bezahlt, um die einheimischen Arbeiter und die Dorfbewohner zu betreuen. Aber wie sollte er sich verhalten? Die Verhaltensweisen der Minengesellschaft konnte er nicht unterstützen, denn er sah, welche Folgen dies für die Menschen hatte. Musste er dann nicht ausscheiden aus diesem Dienst? Oder sollte er in der Gesellschaft auf Verbesserungen hin wirken?

Nach diesem Seminar hörten wir von ihm: Er war nach Hause gegangen und hatte mit australischen Rechtsanwälten zusammengearbeitet, um in einem Prozess eine wesentlich höhere Entschädigungssumme zu erstreiten. Außerdem hatte er sich für eine Verbesserung der Lebensbedingungen durch Brunnenbohrungen eingesetzt. Und er hatte regelmäßige Sprechstunden eingeführt, in denen die Menschen zu ihm kommen konnten, um ihm ihre Beschwerden vorzutragen. Er nannte das sein *counselling centre*. Er hatte nämlich im Seminar gelernt, wie wichtig es ist, Menschen mit ihren individuellen Sorgen und Nöten ernst zu nehmen und ihnen zuzuhören. Er hatte berichtet, dass in seiner Kultur die Autoritätsperson (Älteste des Stammes oder in der Gemeinde, Pastoren, Lehrer etc.) Rat und Anweisung geben, weil sie ja die Probleme der Menschen kennen. Das aber träfe auf ihn in der neuen Situation nicht zu. Oft wüsste er nicht, was die Einheimischen bewege, zumal er aus einem anderen Landesteil komme. Den Rat in einer Kleingruppe des Seminars, auf die Menschen mit ihren Sorgen und Nöten zu hören, hatte er auf seine Weise umgesetzt. Ich war glücklich, als ich von diesen Entwicklungen hörte und erfuhr, was unser interkultureller Austausch bewirken konnte. Und noch etwas wurde mir deutlich: Interkulturelle Seelsorge lebt vom Geben und Nehmen, von der gegenseitigen Bestärkung.

Diese Beispiele zeigen, dass es unter manchen Umständen nicht hilfreich ist, Grenzen zwischen *care* und *action* und zwischen Seelsorge und öffentlichem Handeln zu ziehen. Diese Beispiele zeigen, dass ein „therapeutisches“ Verständnis von Seelsorge unter manchen Bedingungen sogar schädlich sein kann. Hier geht es wahrlich nicht darum, die erschütterten Seelen der Menschen zu heilen, sondern Lebensbedingungen zu schaffen, mit denen sie die Erschütterungen ertragen können. Seelsorge hat sich hier bestimmten Interessen zu stellen, die sehr mächtig sind: wirtschaftliche Interessen von Aktiengesellschaften, deren Aktionäre weltweit nach Gewinn fragen; politische und wirtschaftliche Interessen der Regierung, die durch den Goldexport Devisen beschafft; Interessen von Maschinenfirmen, die schweres Gerät verkaufen wollen; Interessen von Arbeitern aus aller Welt, die gut verdienen wollen. Wie damit umgehen?

Interkulturelle Seelsorge stellt immer die Frage nach Werten. Denn im interkulturellen Austausch werden unterschiedliche Werte sichtbar. Interkulturelle Seelsorge schließt also ethische Fragestellungen ein. Allerdings kann es nicht darum gehen, eigene Werte anderen aufzudrängen, sondern danach zu suchen, wie Betroffene zu Entscheidungen und Konfliktlösungen finden. Oft haben uns die Kolleginnen und Kollegen aus Übersee auf die Frage, was wir hier in Europa tun können, geantwortet: Setzt euch dafür ein, dass bei euch der Wirtschaftsimperialismus begrenzt wird. Europäische und deutsche Firmen und Banken operieren weltweit, nicht immer zur Förderung der Interessen der Menschen dort. Sie haben uns gemahnt, Seelsorgerinnen und Seelsorger mit einem kritischen Gewissen zu werden, wenn es um wirtschaftliche Macht geht.

## 8 „Alles bricht zusammen“

Ein bleibender Höhepunkt in der Geschichte der Internationalen Seminare ist für mich das erste Seminar außerhalb Deutschlands 1994 in Prag (*Seelsorge und Beratung als Antwort auf gesellschaftlichen und kulturellen Wertewandel*). Es war schwierig gewesen, in Prag Kooperationspartner zu finden. Aber es gelang, die Ökumenische Diakonie in der Tschechischen Republik mit ihrem Leiter Dr. Karel Schwarz zu gewinnen. Es war nicht leicht, die Finanzierung sicherzustellen und einen geeigneten Tagungsort zu finden. Es war nicht leicht, das Seminar mit der tschechischen Gruppe inhaltlich vorzubereiten. Und auch der Beginn war ein Schock: Am ersten Tag des Seminars wurde mir vom Parkplatz des Tagungsortes mein Auto gestohlen.

Aber dennoch wurden es Tage, die erfüllt waren von Energie und vielen Impulsen für die Zukunft. Die gesamte Gruppe lernte, wie viel für die Menschen aus den ehemaligen kommunistischen Ländern zusammengebrochen war und welche Ängste und welche Energien das freisetzte. Dr. Karel Schwarz führte uns an Hand von Befragungen ein in den Wertewandel in der tschechischen Gesellschaft vor und nach der „sanften Revolution“. Er berichtete aber auch über die Enttäuschungen der Menschen, die sich erhofft hatten, sie würden schneller reich, das politische System sei schneller zu ändern. Und die anderen Kolleginnen und Kollegen aus den „neuen Bundesländern“ der BRD, aus Polen, Rumänien und Ungarn brachten ihre Erfahrungen, Hoffnungen und Frustrationen ein. Wie aber sollte Seelsorge unter diesen Umständen arbeiten? Wie könnte sie Hoffnung machen? Welchen Wertewandel sollte sie unterstützen?

Aber noch eine andere Frage kam auf: Wie kann Seelsorge und Beratung in Kirchen aufgebaut werden, die sich durch kommunistische Regime bisher vor allem auf Gottesdienste zu beschränken hatten und wo öffentliche Aktivitäten nur sehr begrenzt geduldet waren? Beraterin-

sche und therapeutische Aktivitäten wurden in Prag begonnen, vor allem in der Diakonie. Es war aber deutlich, dass Kirche viel weiter und breiter seelsorglich werden musste, wenn sie gesellschaftlich eine Rolle spielen und bei den Fragen und Nöten der Menschen sein wollte. So wurde unser Seminar ein Anstoß, danach zu fragen, wie sich Seelsorge in den postkommunistischen Staaten organisieren könne und ins Bewusstsein von Kirche und Gesellschaft gelange. Nach und nach wurde in der Tschechischen Republik und in anderen osteuropäischen Ländern an solchen Organisationen gearbeitet, und hier und da konnten die Internationalen Seminare dafür Anregungen geben. Sie haben also mitgeholfen, ein Netzwerk von Seelsorge in Europa zu fördern.

Jan Urban, ein Dissident der siebziger und achtziger Jahre und Fernsehjournalist, erzählte von seiner Unterstützung der Opfer im ehemaligen Jugoslawien. Sein Vortrag war für viele Teilnehmende ein inhaltlicher Höhepunkt. Er erzählte Geschichten von Kriegs- und Folteropfern und machte deutlich, dass diejenigen mit diesen Opfern am hilfreichsten arbeiten könnten, die selbst Opfer gewesen waren und trotz ihrer traumatischen Erfahrungen Hoffnung gewonnen hatten. Nicht „professionelle“ Helfer seien für die Opfer die wichtigsten Kontaktpersonen, sondern Menschen mit Leidenserfahrungen. Seine tiefe Humanität, gebildet durch eine Biographie eigener Verfolgungen, war eine großartige Anregung für uns Seelsorgerinnen und Seelsorger, Beraterinnen und Berater, nach unserer Menschlichkeit zu fragen und sie zu kultivieren.

Der letzte Vortrag kam von Dick Thielemann aus den Niederlanden: ein Plädoyer dafür, die säkulare Situation in Europa wahrzunehmen und in dieser Situation neue Formen von Seelsorge zu entwerfen – eine Seelsorge, die sich vor allem an Humanität orientiere. Seine Ausführungen bewogen uns dann, für das nächste Jahr ein Seminar über Seelsorge und Beratung in postmoderner Welt zu planen.

Das Seminar in Prag war ein großer Erfolg. Wichtig war, dass es trotz aller Widrigkeiten gelang und wir ermutigt wurden, mit der internationalen Arbeit fortzufahren und sie organisatorisch neu zu begründen.

## 9 Die Gründung von SIPCC und die Ausweitung interkultureller Aktivitäten

Am 17. Oktober 1995 fand die Gründungsversammlung für die Gesellschaft für Interkulturelle Seelsorge und Beratung / Society for Intercultural Pastoral Care and Counselling – SIPCC in Düsseldorf statt. Damit war die Basis geschaffen, die Arbeit neu zu formieren und auszuweiten. Von jetzt an wurden neben den jährlichen Seminaren jedes Jahr auch ein- oder zweitägige Konsultationen zur Theoriebildung durchgeführt, Publikationen wurden herausgegeben (eine Schriftenreihe) und Studienreisen organisiert. Neben dem Vorstand wurde die



Planungsgruppe zur Vorbereitung der Seminare erweitert und ein Redaktionskreis für die Publikationen gebildet. Der Kreis der Mitarbeitenden vergrößerte sich und wurde international.

Die Gründung von SIPCC fand während des 9. Internationalen Seminars zum Thema „*Seelsorge und Beratung in postmoderner Zeit – Menschenbilder und Lebensgeschichten in verschiedenen Kulturen und Religionen*“ statt. Zum ersten Mal stellten wir uns thematisch der Frage, wie es zu bewerten sei, dass wir in einer Welt leben, die sich auf allen Feldern immer weiter differenziert. Es gibt eben nicht mehr die eine „große Erzählung“, die eine verbindliche Sichtweise der Dinge, sondern vielfältige Gesichtspunkte aus verschiedenen Perspektiven. Den Teilnehmenden ging es dabei unterschiedlich: Manchen war eine Welt mit so vielen Optionen unheimlich, für andere wirkte sie befreiend. Und wir stellten fest, dass diese Empfindungen beileibe nicht nur individuell, sondern stark kulturell geprägt sind. Es gibt Kulturen, in denen die kulturelle und religiöse Differenzierung eine lange Tradition hat und selbstverständlich ist, es gibt andere, die Differenz ängstlich betrachten. Auch der Zugang zu einer interkulturellen Betrachtung von Seelsorge und Beratung ist in manchen Ländern – etwa den USA, Großbritannien oder Singapur – viel selbstverständlicher als etwa in Deutschland oder in osteuropäischen Ländern.

### 9.1 Beginn eines interreligiösen Dialogs

1995 kamen zum ersten Mal Buddhisten zum Seminar, und zwar aus Thailand. Dies hat intensiv und lange nachgewirkt. Ein buddhistischer Mönch hielt einen Workshop zu spiritueller Heilung und bot Meditationen an. Es war interessant zu sehen, wie dieser heilige Mann eine Aura um sich schuf und damit beeindruckte. Er durfte nicht berührt werden, Frauen durften nicht neben ihm sitzen, er durfte nur zu bestimmten Zeiten essen und musste Reinigungsriten einhalten. Besonders schwierig wurde es, als er sich eine Erkältung zuzog und gepflegt werden musste – und da Frauen an sich heran lassen musste. Auf jeden Fall sah ich hier mit Erstaunen, wie klar und bestimmt Einstellungen und Glauben gelebt wurden, ohne einengend auf andere zu wirken.

Zwei Jahre später ist dann eine kleine Gruppe bei der ersten Studienreise von SIPCC nach Thailand gefahren, um dort ursprüngliche und traditionelle Heilungsmethoden kennen zu lernen und zu erleben und auch die Freunde zu besuchen, die nach Deutschland gekommen waren. Diese Reise hat mir neue Sichtweisen dafür erschlossen, wie Heilung geschehen kann und wie Menschen mit völlig anderen Vorstellungen vom Menschen und von der Welt wirken können. Ich erlebte, wie Meditation, Massage und gesunde Ernährung einem querschnittsgelähmten Mann helfen, beweglicher zu werden, oder wie ein buddhistischer Mönch mit Meditation und Anleitung Drogensüchtige und Verängstigte heilte und Eheprobleme löste.

## 9.2 Die Bedeutung der Geisterwelt

Im Seminar 1995 hielt Dr. Robert Solomon aus Singapur einen für mich wichtigen Vortrag über Seelsorge im asiatischen Kontext<sup>3</sup>. Er kam darin auf das Verständnis von Geistern zu sprechen, das in Asien und anderen Kulturen sehr ausgeprägt ist und immer stärker in den Vordergrund kommt, gerade auch in christlichen Gemeinden. Immer mehr Pastoren und Gemeindeglieder greifen zum Mittel des Exorzismus, auch im modernen Singapur. Aber ist das Seelsorge? Was sollen wir damit? Auf jeden Fall stellen die „Geister und Mächte“ die Frage danach, wovon Menschen gefangen genommen werden und wie sie frei werden können. Welche Bedeutung solche Fragestellungen für uns in Seelsorge und Beratung haben oder ob wir sie ohne weiteres abtun dürfen, dazu bedarf es noch mancher Debatten und Diskussionen.

Ich brauche die inhaltlichen Beiträge dieses Seminars und der folgenden Seminare nicht zu skizzieren, sie liegen in den Heften der Schriftenreihe *Interkulturelle Seelsorge und Beratung* vor, die im Jahr 1996 begonnen wurde<sup>4</sup>. Ich möchte aber erwähnen, dass jetzt die Diskussion um das Selbstverständnis von interkultureller Seelsorge an Schubkraft gewann, gerade auch durch die *Konsultationen*. Ein Höhepunkt dazu war sicherlich die Konsultation 1998 in Lakitelek, Ungarn, wo Emmanuel Lartey uns sein Buch *In Living Colour* vorstellte, das sich sehr intensiv mit Seelsorge und Interkulturalität auseinandersetzt<sup>5</sup>. Zum ersten Mal hat sich hier ein Pastoraltheologe aus Afrika zu diesem Thema in das Gespräch direkt eingemischt, nachdem es bis dahin von den nordamerikanischen Kolleginnen und Kollegen literarisch geführt wurde. Ausführlich setzt sich Emmanuel Lartey mit dem bahnbrechenden Buch von David Augsburg *Pastoral Counseling Across Cultures* auseinander<sup>6</sup> und entwickelt eine seelsorgliche Hermeneutik aus der Befreiungstheologie.

## 10 Auseinandersetzungen zum Thema Gewalt

Die drei nächsten Seminare setzten sich besonders intensiv mit dem Thema Gewalt auseinander. Während des Seminars in Ustrón (Polen) 1996 besuchten wir das ehemalige Konzentrationslager Auschwitz.<sup>7</sup> Es waren sehr bewegende Momente, diese Stätte des Grauens und Mor-

---

<sup>3</sup> Vgl. dazu auch den Beitrag von R. Solomon in diesem Handbuch, 202-215.

<sup>4</sup> *Interkulturelle Seelsorge und Beratung* (englische Ausgabe: *Intercultural Pastoral Care and Counselling*), Düsseldorf: SIPCC 1996ff (bisher 8 Nummern erschienen).

<sup>5</sup> Emmanuel LARTEY, *In living colour. An intercultural approach to pastoral care and counselling*, London: Cassell 1997.

<sup>6</sup> David W. AUGSBURGER, *Pastoral counseling across cultures*, Philadelphia: Westminster Press 1986.

<sup>7</sup> Vgl. *Interkulturelle Seelsorge und Beratung* (a.a.O.), Nr. 2, 1997.

dens mit Menschen aus sehr unterschiedlichen Ländern zu durchwandern und ihre Nähe zu spüren. Natürlich kamen Fragen nach Tätern und Opfern, nach Schuld und Vergebung, Scham und Reue, und alle konnten wir mit großem Ernst und in großer Offenheit aussprechen und teilen. Geschichten von Unrecht, Unterdrückung, Vertreibung und Tod aus vielen Ländern der Welt wurden teilweise sehr persönlich erzählt, am Ort vom Verbrechen ohne Beispiel wurde die Allgegenwart der Sünde und des Todes präsent. In einem Gottesdienst am Schluss des Tages voller Erschütterungen reichten wir uns die Hände – ein Zeichen, dass Menschen aus unterschiedlichen Weltgegenden angesichts vergangener und gegenwärtiger Gewalt aneinander gegenseitig Seelsorge getan hatten und tun konnten.

Die nächste Konsultation 1997 mit Prof. Dr. James Poling aus Chicago hatte den Titel *Traumatisierung und Heilung*. Jim Poling hat im Bereich von Vergewaltigung und seelsorglicher Arbeit mit den Tätern sehr intensiv gearbeitet und publiziert und schärfte uns ein, wie wichtig es ist, die Täter auf keinen Fall aus ihrer Verantwortung für ihre Tat zu entlassen, gerade aus seelsorglichen Gründen. Dies bedeutet aber eine sehr intensive emotionale Auseinandersetzung, weil es auch darum geht, die eigene Verachtung den Tätern gegenüber zu bearbeiten, um so mit den Tätern deren Selbstverachtung aushalten und im günstigen Falle ansatzweise überwinden zu können. Das auf diese Konsultation folgende Seminar beschäftigte sich mit der Theorie des Kulturanthropologen René Girard über die Entstehung und Überwindung von Gewalt. Wir versuchten, seine Gedanken fruchtbar zu machen, um auch für die Seelsorge zu verstehen, wie Gewalt entsteht, wie es dazu kommt, dass ganz bestimmte Personen oder Gruppen zu Opfern gemacht werden, und wie es möglich wird, Gewalt zu überwinden.<sup>8</sup>

Im Seminar 1998 in Ungarn führten uns die Gastgeber in ihre Geschichte aus Unterdrückung und Zersplitterung ein – und setzten Geschichten der Hoffnung dagegen. Wie kann sich Seelsorge noch deutlicher mit Gewalt auseinandersetzen und sich gegen Gewalt einsetzen? Das ist mit die wichtigste Frage einer interkulturellen Seelsorge.

## 11 Eine erste Definition von Interkultureller Seelsorge und Beratung

Die Fragen, wie Interkulturalität zu verstehen und Interkulturelle Seelsorge zu umschreiben sei, ist in Seminaren und anderen Treffen häufig diskutiert worden. Die Planungsgruppe hat inzwischen folgendermaßen formuliert:

---

<sup>8</sup> Beiträge der Konsultation und des Seminars sind dokumentiert in: Gewalt und Opfer (Interkulturelle Seelsorge und Beratung, Nr. 4), Düsseldorf: SIPCC 1998.

**Interkulturalität**

- bezeichnet Begegnung und Austausch zwischen Kulturen – bei Bewahrung der eigenen kulturellen Identität;
- nimmt die kulturelle Vielfalt der Menschen, Völker und Gruppen wahr und würdigt sie – was gerade in Zeiten der Globalisierung und kulturellen Nivellierung von Bedeutung ist;
- erkennt, dass Menschen in vieler Hinsicht gleich sind – und arbeitet deshalb daran, rassistische, sexistische und andere menschenverachtende Einstellungen zu überwinden;
- begreift menschliche Verhaltensweisen, Einstellungen, Überzeugungen und religiöse Glaubensaussagen von den jeweiligen geschichtlichen und räumlichen Lebenszusammenhängen her (Kontextualität);
- fordert heraus, Fremdheit anzuerkennen und einen Dialog mit Fremden zu führen;
- deckt auf, wie sehr Menschen, Kulturen und Völker aufeinander Einfluss nehmen – und zwingt, den eigenen Lebensstil kritisch zu hinterfragen;
- regt an, Menschen aus anderen Kulturen in der eigenen Nachbarschaft angstfreier, mit weniger Vorurteilen und hilfreicher zu begegnen;
- sieht jeden einzelnen Menschen als unverwechselbare Person mit seiner eigenen Würde.

**Interkulturelle Seelsorge und Beratung**

- verbindet Interkulturalität mit religiösen Wahrheiten, christlichem Glauben und psychosozialen Erkenntnissen;
- hilft Personen, die in Seelsorge, Beratung, Therapie und anderen helfenden Berufen arbeiten, ihre Professionalität mit ihrer kulturellen Identität zu verbinden;
- entwickelt Einstellungen und Methoden, Menschen aus verschiedenen Kulturen auf kompetente und professionelle Weise Lebensbegleitung anzubieten.

Wahrscheinlich ist aber interkulturelle Seelsorge und Beratung noch weiter zu fassen:

- Es geht um kompetente Seelsorge mit Menschen aus anderen Kulturen – und dazu brauchen wir in Deutschland besonders viel Nachhilfeunterricht.
- Es geht darum, die Vielfalt der „Kulturen“ und Milieus in unserem eigenen Umfeld zu entdecken – etwa die Lebenswelten von Jugendlichen, von Angehörigen der sozialen „Unterschicht“, von Menschen, die im Beruf stark gefordert werden und vielen anderen. Seelsorge und Beratung brauchen inhaltliche und methodische Differenzierung und Vielfalt, um für unterschiedlich geprägte Menschen in unterschiedlichen Situationen hilfreich werden zu können.
- Es geht darum, wahrzunehmen und aufzunehmen, wie in anderen Kulturen und Religionen Seelsorge, Beratung und Hilfe für Menschen ausgeübt wird – und vieles davon stellt unsere Praktiken und Methoden in Frage und regt an, Neues auch in unserem Kontext zu bedenken.

Auf jeden Fall brauchen wir in Seelsorge und Beratung mit Menschen aus anderen Kulturen und Milieus neue Perspektiven für eine ganze Reihe von Themen wie Sprache, Familie, Rolle der Geschlechter, Auto-

rität, Arbeitswelt und ökonomische Verhältnisse, Gewalt, Werte, Religion, Gesundheit und Krankheit, da diese sehr vielfältig ausgeformt sind.

## 12 Interkulturelle Seelsorge und Beratung – eine „psychokulturelle“ Sicht

Interkulturelle Seelsorge braucht „neue Augen und Ohren“ dafür, aus welchen Traditionen und Werten Menschen leben und wie sie sich damit auseinandersetzen. Christoph Morgenthaler schreibt in seinem Buch *Systemische Seelsorge* unter der Überschrift *Einzelne Menschen und ihre Systeme*: „In systemischer Seelsorge geht es weder darum, den einzelnen Menschen im System aufgehen zu lassen, noch ihn als unbeschränkt autonom in seinen Systemen zu sehen und zu denken.“<sup>9</sup> Diese Betrachtung möchte ich für eine interkulturelle Seelsorge übernehmen: Es wird darum gehen, eine *psychokulturelle* Sichtweise für Seelsorge und Beratung zu entwickeln und sensibel zu werden für die kulturellen Zusammenhänge, in denen Menschen leben und von denen sie geprägt sind. Erst dann werden sie gewürdigt, und erst dann kann ihnen entsprechend beigestanden werden. Diese Sicht aber ist verbunden mit theologischen Einsichten, nämlich

- dass sich das Bild des menschengewordenen Gottes in den Frauen und Männern, den Kindern und Alten, den Lachenden und Weinenden aller Kulturen zeigt und wir ihnen zu Nächsten werden können und sollen,
- dass Gott nur in und durch Kultur erkannt und 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.

---

<sup>9</sup> Chr. MORGENTHALER, *Systemische Seelsorge. Impulse der Familien- und Systemtherapie für die kirchliche Praxis*, 2. erw. Aufl., Stuttgart u.a.: Kohlhammer 2000, 75.

# 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).<sup>1</sup> Deutschland ist faktisch zu einem Einwanderungsland geworden.<sup>2</sup> 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

---

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

<sup>2</sup> 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“<sup>3</sup> 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-

---

<sup>3</sup> 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.<sup>4</sup> 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.<sup>5</sup>

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 Ghettobildung. In Gemeinden mit einem hohen Ausländeranteil kommt es zu sozialen Spannungen zwischen Deutschen und Ausländern. Die Zahl der ausländerfeindlichen Straftaten ist nicht unerheblich.<sup>6</sup> Die Konfrontation mit Rassismus und Fremdenhass im Alltag fördert die Abwehrhaltung gegenüber der fremden deutschen

---

<sup>4</sup> Siehe Anm. 1.

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

<sup>6</sup> 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“<sup>7</sup>. 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-

---

<sup>7</sup> 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“<sup>8</sup>. 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-*

---

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

*kulturelle Seelsorge und Beratung* (SIPCC),<sup>9</sup> 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“<sup>10</sup>, 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“ geprägt<sup>11</sup> 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.<sup>12</sup> 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.<sup>13</sup> – Das Problem von Augsburgers Ansatz be-

---

<sup>9</sup> 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.

<sup>10</sup> 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.

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

<sup>12</sup> Vgl. dazu ebd., 14ff.

<sup>13</sup> 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.<sup>14</sup> Wer aber kann das leisten?

Studien zur Seelsorge und Beratung im Umfeld kultureller Minderheiten, aber auch der Frauenkultur in den USA wurden vorgelegt.<sup>15</sup> Im deutschsprachigen Raum beeinflussen die Ethnopschoanalyse und die feministische Theologie die Auseinandersetzung mit der Frage der Interkulturalität.<sup>16</sup> Vor allem Forscherinnen und Forscher, die bei Auslandsaufenthalten mit dem Problem der kulturellen Differenz konfrontiert waren, haben sich des Themas angenommen.<sup>17</sup> 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-

---

<sup>14</sup> Ebd., 38.

<sup>15</sup> 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.

<sup>16</sup> 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.

<sup>17</sup> 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“<sup>18</sup>. Für Grözinger ist die Differenzwahrnehmung ein ästhetisches Phänomen. Er fordert: „Christliche Seelsorge soll die Menschen befähigen, befreiende und produktive Differenzenerfahrungen zu machen“<sup>19</sup>. 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,<sup>20</sup> 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-

---

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

<sup>19</sup> Ebd., 27.

<sup>20</sup> 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.<sup>21</sup> 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

---

<sup>21</sup> 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“<sup>22</sup>, 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“<sup>23</sup>, 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.<sup>24</sup>

### 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,

---

<sup>22</sup> Ebd., 35.

<sup>23</sup> Ebd., 73.

<sup>24</sup> 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“<sup>25</sup>. Wenn verschiedene Kulturen, das heißt unterschiedliche Systeme, die Welt zu deuten, aufeinandertreffen, 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-

---

<sup>25</sup> 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.<sup>26</sup> 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.<sup>27</sup> 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.<sup>28</sup> 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.<sup>29</sup> 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.<sup>30</sup> 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-

<sup>26</sup> 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.

<sup>27</sup> 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.

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

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

<sup>30</sup> 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.<sup>31</sup> 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 Dritten<sup>32</sup>, 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 Sublimation<sup>33</sup> über Georges Devereux' Begriff des „ethnischen Unbewussten“ und seiner Methode der ethnopsychanalytischen Behandlung im angstbestimmten Spiel

---

<sup>31</sup> 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.

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

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

von Übertragung und Gegenübertragung<sup>34</sup> 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 Wesens<sup>35</sup>. 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 reguliert<sup>36</sup>.

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 Medizinmann, 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.<sup>37</sup> Psychoanalyse und Psychotherapie werden hier eingeführt in die „Pragmatik der Interaktion“ und situiert in einem an Winnicotts Über-

<sup>34</sup> 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.

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

<sup>36</sup> Ebd., 38.

<sup>37</sup> 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“<sup>38</sup>, 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 USA<sup>39</sup>, 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

---

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

<sup>39</sup> 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 Alto<sup>40</sup> 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

---

<sup>40</sup> 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.<sup>41</sup>

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

---

<sup>41</sup> 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.<sup>42</sup> 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

---

<sup>42</sup> 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 Differenzenerfahrung 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).

# Wahrnehmung kultureller Differenz und die Machtfrage

## Drei Stufen kultureller Analyse

*James N. Poling*

Kulturanalyse ist eine dringende Notwendigkeit für Pastoraltheologie und Seelsorge, weil Dienst- und Ausbildungsprogramme in vielen Ländern der Welt zunehmend interkulturell werden. In diesem Artikel entwickle ich drei Ebenen von Kulturanalyse in der Pastoraltheologie und Seelsorge, in die ich Beispiele aus meiner Praxis und Erfahrung einfließen lasse. Danach biete ich eine Form theologischer Reflexion an, um uns als pastoralen Begleitern größere kulturelle Kompetenz zu vermitteln.<sup>1</sup>

### 1 Die Bedeutung der kulturellen Analyse

Während meiner akademischen Ausbildung in Pastoraltheologie und Seelsorge in den 1960er und 1970er Jahren ging ich davon aus, dass die Grundsätze der Pastoraltheologie und Seelsorge ziemlich universal seien, bei einigen Variationen entsprechend der jeweiligen individuellen Erfahrung. In unserem Arbeitsgebiet sind die folgenden Grundsätze von bleibender Bedeutung: a) *Empathie* ist eine Grundlage zum Verstehen und zur Veränderung. Menschen ändern sich am ehesten, wenn sie ein vertrauensvolles Verhältnis zu ihren Beratern aufbauen, und dies Vertrauen entsteht, wenn der Berater warmherzig, aufmerksam und authentisch ist. b) Die *persönliche Lebensgeschichte* ist wichtig zum Verständnis eines hilfesuchenden Menschen. Wir haben gelernt, die Geschichte der Kindheit, die Beziehung zu den Eltern, den physischen Gesundheitszustand, die Tätigkeit, die Ausbildung und andere wichtige Lebenserfahrungen ernst zu nehmen. c) Das jeweilige *Familiensystem* ist wichtig, um den Ort zu verstehen, an dem sich der Einzelne im Familiengeschehen befindet. Wir haben gelernt, familiäre Vererbungslinien sehr eingehend zu studieren, um im Ablauf von Gesundheit und Funktionsstörungen wiederkehrende Muster zu entdecken. d) *Angst, Depression* und andere Symptome müssen klar diagnostiziert werden, weil die Menschen durch die Spannungen des alltäglichen Lebens bestimmt werden und am besten reagieren, wenn sich der Berater an der Verbesserung ihres Befindens interessiert zeigt. Wir haben gelernt, das

---

<sup>1</sup> Ich danke den Kolleginnen, die mir während der Ausarbeitung dieses Aufsatzes kritische Rückmeldungen gaben: Pam Couture, Brenda Ruiz und Linda Crockett.

psychiatrische ‚Handbuch für Diagnose und Statistik‘ zu benutzen; so konnten wir den Umfang des menschlichen Krankheitsbildes verstehen. e) *Religion* ist eine bedeutende Kraft im menschlichen Leben und bietet einen reichen Schatz für Heilung und Ganzheitlichkeit. Wir haben verschiedene „Alltagstheologien“ kennen gelernt, die von den Leuten im täglichen Leben angewendet werden, und wir haben gesehen, wie persönlicher Glaube neu bearbeitet werden kann, um Menschen eine umfassendere Perspektive auf sich selbst, auf andere und die Welt zu vermitteln. In einer guten Seelsorgebeziehung fangen die Menschen an, sich besser zu fühlen, und beginnen, sich selbst und ihre Situation in einem anderen Licht zu sehen.

Alle diese Grundsätze sind nach wie vor wichtig für mich, und ich unterrichte sie in meinen Kursen in Pastoraltheologie und Seelsorge. Dennoch habe ich seither gelernt, die Voraussetzung zu hinterfragen, die hinter der oben genannten Liste steht, nämlich dass derartige Prinzipien universal und für alle Situationen angemessen seien. John Cobb kritisiert die Annahmen der Universalität wegen der „fälschlichen Annahme einer Konkretheit, die hier nicht gegeben ist... Das Problem liegt darin, dass wir das Ausmaß der Abstraktion unserer Konzepte nicht berücksichtigen und daher auch den Teil der Realität, von dem sie abstrahiert worden sind, unberücksichtigt lassen..., oder wie Whitehead sagt: Wir bleiben einfach bei einer bestimmten Reihe von Abstraktionen willkürlich stehen“<sup>2</sup>. Mein Kollege in Nicaragua, Ruben Pak, ein Religionssoziologe, nennt das „Funktionssoziologie“. Talcott Parsons ist ein Beispiel für jemanden, der glaubte, die wesentlichen Strukturen des Familienlebens seien für alle Kulturen in gleicher Weise gültig. Freud, Erikson, Piaget und Kohlberg glaubten ebenfalls, ihre Theorien seien universal. Heute wissen wir, dass ihre Theorien eine männliche, westeuropäische Prägung haben, die die Erfahrungen vieler Menschen verzerrt.

Verallgemeinerungen sind nur dann vertretbar, wenn sie, bei vollem Wissen um ihre Begrenztheit, kontextuell angelegt werden. Emmanuel Lartey hilft uns, die Beziehung zwischen Kultur und Erfahrung zu verstehen, wenn er sagt: Jedes Individuum ist „wie alle anderen, wie einige andere, und wie kein anderes... Wir werden alle hilflos geboren, wir wachsen heran von Abhängigkeit zu relativer Selbständigkeit, wir treten in Beziehung zu anderen Wesen und zur natürlichen Umwelt, und zehn von zehn sterben!“<sup>3</sup> Aber diese „universalen Erfahrungen“ sind nicht notwendigerweise von größerer Bedeutung als die kulturellen und individuellen Unterschiede zwischen uns. „Der Teufel liegt im Detail“, das

---

<sup>2</sup> John B. COBB / Herman E. DALY, *For the common good. Redirecting the economy toward community, the environment and a sustainable future*, Boston: Beacon 1989, 36-37.

<sup>3</sup> Emmanuel Y. LARTEY, *In living colour. An intercultural approach to pastoral care and counselling*, London: Cassell 1997, 12.



heißt: Kulturelle und individuelle Unterschiede sind die interessantesten Aspekte des Menschseins. In den letzten fünfundzwanzig Jahren haben wir gelernt, dass Unterschiede der Kultur und der Machtposition von ganz enormer Bedeutung sind, ganz gleich ob diese Unterschiede sich von der Sprache, der Religion, der Nationalität, dem Geschlecht, der Rasse, der Klasse, der sexuellen Veranlagung, von Behinderung oder aus andern sozialen Aspekten herleiten.

## 2 Drei Stufen einer sozio-kulturellen Analyse

### 2.1 Die Anerkennung kultureller Unterschiede

Dass Seelsorgerinnen und Seelsorger eine sorgfältige Einschätzung kultureller Unterschiede vornehmen müssen, scheint fast zu selbstverständlich, als dass es noch erwähnt werden müsste. Aber selbst heute noch werden viele Artikel und Bücher geschrieben, als ob es keine wichtigen kulturellen Unterschiede gäbe, als kennten wir die universalen Prinzipien, die in jeder Kultur nutzbringend angewendet werden können. Um ein Beispiel zu nennen: Die meisten Artikel im *Dictionary of Pastoral Care and Counseling*<sup>4</sup> sind geschrieben, als ob kulturelle Unterschiede nebensächlich seien. Während es Artikel zu verschiedenen Arten von „spezialisierter Seelsorge“ gibt (Afro-Amerikaner, Indianer, Hispano-Amerikaner, Frauen etc.), erwähnen die meisten Artikel Kultur als Beurteilungsvariable kaum.

Welche Definition von Kultur müssen wir anwenden, damit auf unserem Gebiet in jeder Theorie und Praxis die Differenzen erkennbar werden? Clifford Geertz definiert Kultur als „ein historisch überliefertes System von Bedeutungen, die in symbolischer Gestalt auftreten, ein System überkommener Vorstellungen, die sich in symbolischen Formen ausdrücken, ein System, mit dessen Hilfe die Menschen ihr Wissen vom Leben und ihre Einstellungen zum Leben mitteilen, erhalten und weiterentwickeln“<sup>5</sup>. Emmanuel Lartey sagt: „Unter Kultur verstehe ich die Art und Weise, wie soziale Gruppen unterschiedliche Lebensmuster entwickeln und ihrer sozialen und materiellen Lebenserfahrung ‚expressive Form‘ geben“<sup>6</sup>.

---

<sup>4</sup> Rodney J. HUNTER (Hg.), *The dictionary of pastoral care and counseling*, Nashville: Abingdon 1990.

<sup>5</sup> Clifford GEERTZ, *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 5. Aufl. 1997, 46. Vgl. Linda E. THOMAS, *Under the canopy. Ritual process and spiritual resilience in South Africa* (Studies in comparative religion), University of South Carolina 1999.

<sup>6</sup> LARTEY, a.a.O., 9. Siehe auch St. HALL / B. GIEBEN (Hg.), *Formations of modernity*, Cambridge: Polity Press and Open University 1992, 229-237. – David W. AUGSBURGER, *Pastoral counseling across cultures*, Philadelphia: Westminster Press 1986. – Robert J. WICKS u.a. (Hg.), *Pastoral counseling in a global Church*.

Diese Definitionen ähneln vielen Definitionen von Religion und zeigen damit, wie wichtig Kultur für die persönliche Identität ist. Viele Seelsorger und Seelsorgerinnen wissen, dass die sorgfältige Beachtung von Kultur für Diagnose und Behandlung in Seelsorge und Beratung entscheidend ist. Dazu ein Beispiel aus meiner eigenen, vor kurzem gemachten Erfahrung:

Ich korrespondiere per E-Mail mit Brenda Ruiz, einer Pastoralberaterin aus Nicaragua, einer Kollegin, die ich aufgrund von Besuchen und gegenseitigen Konsultationen seit acht Jahren als meine Freundin betrachte.<sup>7</sup> Wir haben viele Gespräche über die Probleme familiärer und häuslicher Gewalt in unseren beiden Ländern geführt. Sie schrieb: „Ich komme gerade vom Workshop über häusliche Gewalt mit Multiplikatoren aus dem Gesundheitswesen aus Probadenic nach Hause zurück. Ich bin erschöpft. Die Leute waren sehr aufmerksam und stellten sehr gute Fragen. Aber als wir zum Thema Interventionen kamen, da fühlte ich mich sehr entmutigt hinsichtlich der Frage, was sie denn tun könnten. Das System eignet sich wirklich nicht besonders für rechtzeitige Interventionen, vor allem nicht in den ländlichen Gebieten.“ Ich gab ihr einige Anregungen, die sich in meinem Kontext bewährt haben; vor allem regte ich die Einrichtung von Schutzhäusern an, die von Frauen organisiert werden, wobei man sich bei Zugriffen von außen allerdings auf die Polizei verlassen können muss. Sie antwortete: „Der Hauptgrund für meine Sorge bezüglich der Täter ist der, dass es, solange diese frei herumlaufen, für die Opfer nur sehr geringen Schutz gibt. Unser Rechtssystem ist nicht so gut entwickelt, dass es die Täter wirklich angemessen abschreckt, und Mittel für die Polizei sind sehr knapp, außerdem gibt es genug Möglichkeit zur Bestechung und Einflussnahme. Frauen haben hier weniger Ausweichmöglichkeiten (Nicaragua ist auch ein sehr kleines Land), und wegen der wachsenden Armut ist es für Verwandte und Freunde schwieriger, andere Familienangehörige aufzunehmen, vor allem wenn es sich um viele Kinder handelt. Es gibt im ganzen Land nur ein einziges Schutzhaus (für etwa zehn Frauen), und das ist in Esteli (zwei Autostunden von der Hauptstadt entfernt). So ist das Sicherheitsproblem hier nicht so leicht zu lösen.“

Diese Situation zeigt mir den kulturellen Unterschied. Als Berater in Sachen Seelsorge und familiäre Gewalt bin ich von einer Reihe von Annahmen ausgegangen, die sich auf meine eigene soziale Lage stützen: Ich setzte das Vorhandensein eines Rechtssystems voraus, das häusliche Gewalt als Verbrechen einstuft; ich setzte voraus, dass es ein Netz von Schutzhäusern und Krisen-Diensten für Frauen gäbe; ich ging davon aus, dass genügend materielle Mittel vorhanden seien, so dass die Leute einander helfen können; ich setzte das Vorhandensein einer Frauenbewegung der Mittelklasse mit politischer Macht voraus. Ich bin

---

Voices from the field, Maryknoll NY: Orbis 1993. – Paul B. PEDERSEN (Hg.), Handbook of cross-cultural counseling and therapy, Westport CT: Greenwood 1985. – P.B. PEDERSEN u.a. (Hg.), Counseling across cultures, 3. Aufl., Honolulu: University of Hawaii Press 1989.

<sup>7</sup> Vgl. Brenda RUIZ, *Violencia Contra la Mujer y la Ninez. Una Perspective de Salud*, Managua: UPOLI 1898; dies., *Counseling with women in a context of intense oppression*, in: *The Journal of Pastoral Care*, Vol. 48 No. 2, 1994. Die folgenden Zitate entstammen unserer Korrespondenz im Juni 1999

viele Male in Nicaragua gewesen, und ich weiß eine Menge über das Leben der Menschen dort. Aber diese Annahmen aus meiner USA-Erfahrung sind so tief verwurzelt in meinem alltäglichen Leben, dass es mir schwer fällt, mir die kulturellen Unterschiede in Nicaragua vorzustellen. Ich beratschlage mich weiter mit Brenda, um zu lernen, wie man eine kulturell eingebettete Theorie und Praxis von Seelsorge und Beratung entwickelt. Ich weiß, dass die Opfer von Gewalt in der ganzen Welt vom Terror befreit werden wollen, aber den Einfluss kultureller, institutioneller und materieller Bedingungen richtig einzuschätzen, bleibt noch eine große Aufgabe. Für mich bedeutet das, meine eigenen Theorien und Praktiken radikal zu revidieren, so dass sie in andern kulturellen Situationen wirksam werden können.

Kulturelle Unterschiede zu respektieren ist kompliziert, wenn wir versuchen, Probleme der Gewaltanwendung wie Folter, Vergewaltigung, Misshandlung von Frauen und Missbrauch von Kindern anzusprechen. Für jeden von uns muss der Respekt vor dem Leben und der Würde eines Menschen manchmal den Vorrang haben vor dem Respekt vor der anderen Kultur. Kulturen respektieren zu lernen, die sich von unserer eigenen Kultur unterscheiden, und gleichzeitig den Respekt zu bewahren für unsere eigenen tief verwurzelten Werte, gehört zu den besonderen Herausforderungen interkultureller Seelsorge.

## 2.2 Die Wahrnehmung von Machtunterschieden

Nicht alle Unterschiede zwischen Personen und Gruppen können auf Sprache, Wissen, Einstellung, soziale und materielle Erfahrung zurückgeführt werden. Manchmal gibt es Unterschiede, die als Ungleichheiten oder als Unrecht gekennzeichnet werden müssen. Das kann an dem obigen Beispiel abgelesen werden. Ich bin begrenzt in meinem Verständnis für die Multiplikatoren im Gesundheitswesen von Providencia in Nicaragua, nicht nur, weil ich nicht in Nicaragua lebe, sondern weil ich in einer reichen und privilegierten Situation lebe und Brenda in einer Situation von Armut und Ungerechtigkeit. Ich betrachte den Wohlstand und die Ressourcen meiner Situation als selbstverständlich, so dass ich mich selbst nicht leicht in die Rolle einer Beraterin von Frauen in Nicaragua hineinendenken kann. Brendas Erschöpfung und Frustrationsgefühle beruhen auf der Tatsache, dass sie drei Tage damit zugebracht hat, mit Frauen zu sprechen, die Erfahrungen mit häuslicher und familiärer Gewalt gemacht haben inmitten von Armut und Mangel an institutioneller Hilfe. Das ist nicht der Ort meines täglichen Dienstes, und daher ist mein Nutzen als Berater und Freund durch die Unterschiede in Bezug auf bestehende Machtverhältnisse und existierende Ungerechtigkeit begrenzt.

Meine Kollegin Linda Thomas schreibt über die Probleme von Macht und Unrecht in ihrer Untersuchung über Anthropologie und Theologie:

„Theologische Forschung muss auf die unterschiedlichen Herangehensweisen an Kultur empfindsam reagieren, aber besonders in Bezug auf die Kultur derer, die im Brennpunkt der Untersuchung stehen. Das betrifft zum Beispiel empirische Daten über die wirtschaftlichen Verhältnisse. Welche Auswirkungen haben bestimmte Wirtschaftsverhältnisse auf die Lage der Schwarzen innerhalb des untersuchten Zeitraums mit Bezug auf Probleme der Gesundheitsfürsorge, der Beschäftigung und der Umwelt? Sehr oft macht die Wissenschaft keine Aussagen zu Fragen der politischen Ökonomie des dargestellten Forschungsfeldes. Als ob menschliche Subjekte von der materiellen Wirklichkeit, in der sie leben, getrennt werden könnten! Ein anthropologischer Zugang zur Theologie in Bezug auf Kultur wird immer eine Untersuchung sowohl der wirtschaftlichen Verhältnisse der Menschen umfassen als auch eine Analyse verwandter Problemfelder wie der von brutaler Gewalt.“<sup>8</sup>

In unseren Forschungen für *Balm for Gilead* hatten Toinette Eugene und ich diese Lektion immer wieder neu zu lernen. In jeder Einzeluntersuchung über sexuelle und häusliche Gewalt mussten Fragen von Macht und Unrecht angesprochen werden neben den Fragen von Kultur. Eine unserer Studentinnen besuchte ein öffentliches Wohnungsbauprojekt für die Armen von Chicago und schrieb über eine Familie, in der sexueller Missbrauch über Generationen hinweg stattgefunden hatte. Doris wurde schwanger vom Freund ihrer Mutter, als sie elf Jahre alt war. Jahre später wurde sie verurteilt wegen Kindesmisshandlung, weil sie ihrer eigenen dreizehnjährigen Tochter Stiche mit einer Gabel (zum Zwecke einer Abtreibung) zugefügt hatte. Aber es bereitete ihr keinen Kummer, dass sie wegen Körperverletzung ins Gefängnis musste:

„Sie kümmern sich einen Dreck um arme schwarze Frauen, die von der Sozialhilfe leben in diesem Projekt. Sie sind zu bang, bloß um hierher zu kommen. Sie kümmern sich überhaupt nicht um mich oder meine Kinder, und sie zeigen nicht das geringste Interesse an einem dreizehn Jahre alten schwarzen Mädchen. Ich will sie nicht mehr sehen.“<sup>9</sup>

In unserm Kommentar schrieben wir:

„An dieser Geschichte können wir die Auswirkungen von Armut und Rassismus sehen und ein Sozialsystem, das es mit der Hilfe für Schwarze nicht ernst meint. Dem staatlichen Wohnungsbauprojekt gelang es nicht, der Frau einen sicheren Ort für sich und ihre Familie zu schaffen. Die Schulen versagten aufgrund ihrer ineffektiven Erziehung und mangelhaften Hilfe, als sie in Not war. Ihr Leben war eingegrenzt von ihrem Bewusstsein, dass eine schwarze alleinerziehende Mutter aus dem Projekt nur sehr geringe Möglichkeiten oder Mittel zur Verfügung hat, um ihre Situation zu verändern. Sie ist resigniert, da sie sieht, wie sich die Muster von Missbrauch und Benachteiligung schon in der dritten Generation wiederholen, weil nichts wirklich getan werden kann.“<sup>10</sup>

<sup>8</sup> Linda E. THOMAS, *Theology and culture*. A paper written for faculty discussion, February 22, 1999, Garrett-Evangelical Theological Seminary, Evanston IL, USA.

<sup>9</sup> Toinette EUGENE / James POLING, *Balm for Gilead*. Pastoral care for African American families experiencing abuse, Nashville: Abingdon 1998, 80.

<sup>10</sup> Ebd., 97-98.

In dieser Situation kommen kulturelle Unterschiede und Ungleichbehandlung zusammen. Eine Seelsorgerin, die in afrikanischen und afro-amerikanischen Kulturen gut ausgebildet ist, könnte einige Probleme in dieser Situation verstehen – Sprache, Überzeugung, Einstellungen und soziale Erfahrung. Aber es liegt auch Ungerechtigkeit vor, begründet in Machtsystemen. Doris lebt nicht nur in einer bestimmten afro-amerikanischen Kultur in Chicago, sondern sie ist auch von einer Geschichte des institutionalisierten Rassismus und Sexismus geprägt. Ich mache mir Sorgen darüber, dass viele Seelsorger und Seelsorgerinnen nicht wissen, wie man eine Analyse von Machtverhältnissen und Unrechtssituationen vornimmt, die für Menschen in extremen Unterdrückungssituationen hilfreich sein kann. Jemand mit einem bürgerlichen beruflichen Werdegang, ausgerüstet mit den traditionellen Seelsorgetheorien, wird kaum wissen, wie man Einfühlungsvermögen zeigt und Hilfe anbietet für jemanden wie Doris.

Emmanuel Lartey gibt uns zu verstehen, dass viele Seelsorgerinnen und Seelsorger und Beraterinnen und Berater dazu neigen, das Krankheitsbild des Einzelnen oder der Familie ins Blickfeld zu rücken, dabei aber Fragen nach Machtverhältnissen und Unrechtstrukturen außer Acht zu lassen. „Dominante oder einflussreiche Gruppen werden, bewusst oder unbewusst, immer versuchen, ihre Kultur und Betrachtungsweise allen andern aufzudrücken oder zumindest zu kontrollieren und zu bestimmen, was als erlaubt anzusehen ist.“<sup>11</sup> Wo Ungerechtigkeit zwischen Kulturen, Geschlechtern und sozialen Klassen existiert, müssen die, die die selber Macht haben, sich bei ihren Diensten darüber Rechenschaft ablegen. Dieses Verantwortungsbewusstsein ist in der Pastoraltheologie und der Beratung eine der wichtigsten Einstellungen. Wir müssen Wege finden, dies in unserem Tun und in unseren Diskursen auch strukturell zu verankern.<sup>12</sup>

### 2.3 Die Wahrnehmung von kultureller Dominanz in der direkten seelsorglichen und beraterischen Beziehung

Wir müssen in der Lage sein, Einzelnen und Familien Verständnis entgegenzubringen, deren Identitäten dadurch beschädigt sind, dass ihre Kultur durch die Kultur der Herrschenden beeinträchtigt oder zerstört worden ist. Dies zu verstehen und deutlich genug zu beschreiben, so dass es für unsere Theorie und Praxis pastoraler Theologie und Bera-

---

<sup>11</sup> E. LARTEY, a.a.O., 10.

<sup>12</sup> Vgl. dazu J. POLING, *Deliver us from evil. Resisting racial and gender oppression*, Minneapolis: Fortress 1996. Folgende Aspekte werden dort entfaltet: 1) Eine Spiritualität des Widerstands entwickeln; 2) in Solidarität mit Gemeinschaften des Widerstands leben; 3) eine Bestandsaufnahme der moralischen und materiellen Kräfte vornehmen; 4) dem Täter unmittelbar entgegenzutreten; 5) Personen in Entscheidungsposition konfrontieren; 6) mit Institutionen verhandeln.

tung nützlich werden kann, das ist die schwierigste Aufgabe soziokultureller Analyse.

Seit einigen Jahren arbeite ich mit der folgenden Definition für kulturelle Herrschaft und Unterdrückung, die von einer rassistisch gemischten Gruppe in den Vereinigten Staaten entwickelt worden ist:

„Vorherrschaft erwächst aus einem System von Einstellungen, Verhaltensweisen und Unterstellungen, das Menschen nach sozial konstruierten Kategorien wie Rasse, Geschlecht, Klasse etc. objektiviert und die Macht hat, diesen Personen Autonomie, Zugang zu Ressourcen und das Recht auf Selbstbestimmung zu verweigern, indem die Werte der vorherrschenden Gesellschaft als die Norm gesetzt wird, an der alles andere gemessen wird.“<sup>13</sup>

Nach dieser Definition beruht kulturelle Vorherrschaft a) auf einem System verkürzender Stereotypisierungen, das b) die materiellen Lebensgrundlagen kontrolliert und c) die eigene Kultur anderen als normativ aufzwingt. In den Vereinigten Staaten benutzen wir häufig Begriffe wie Rassismus, Sexismus, Klassengesellschaft etc., um diese Formen kultureller Herrschaft zu beschreiben. Auf der Ebene des internationalen Gesprächs wird die Situation jedoch komplizierter und komplexer. Kulturelle Dominanz kann in vielen ganz verschiedenen sozialen Zusammenhängen ausgeübt werden: Amerikaner europäischer Herkunft gegen die einheimischen Völker Amerikas, Deutsche gegen die Juden, Japaner gegen die Koreaner, Serben gegen die muslimischen Albaner in Jugoslawien, Hutus gegen Tutsis in Rwanda, Zulus gegen Xhosas, Israelis gegen die Palästinenser, die Vereinigten Staaten gegen Kuba. Wo immer Unterschiede der Macht und der Kultur existieren, können Gruppen um die Vorherrschaft kämpfen und eine Kultur als die Norm verwenden, um die anderen Kulturen zu verurteilen, zu beschädigen, ja sogar zu vernichten.

Aber wie stellt sich solche kulturelle Dominanz und Unterdrückung auf der Mikroebene von Seelsorge und Beratung dar? Woran erkennen ein Seelsorger und eine Seelsorgerin, dass kulturelle Dominanz vorliegt, da doch die Stimmen der unterdrückten Kulturen oftmals durch militärische oder andere Mittel zum Schweigen gebracht worden sind?

Viele Jahre meiner Praxis als Seelsorger hindurch habe ich die Stimmen der Frauen nicht vernommen, wie sie darum kämpfen, sich von der kulturellen Dominanz des Patriarchats zu befreien. Während der gesamten Zeit der schriftlich überlieferten Geschichte haben Männer die Wirtschaft, die Politik, die Erziehung und Bildung, die Schaffung und Veröffentlichung von Ideen kontrolliert. In den letzten Jahrzehnten haben Frauen sich befreit und damit begonnen, neue Ideen auf der Grundlage

---

<sup>13</sup> POLING, *Deliver us from evil* (a.a.O.), 8. Die Definition ist übernommen aus: THE CORNWALL COLLECTIVE, *Your daughters shall prophesy*, New York: Pilgrim 1980, 39.

jahrelanger Unterdrückung und gesammelter Weisheit zu entwickeln. Sobald aber ein paar Saatkörner dieser neuen Ideen Triebe bekommen haben, hat sich eine gewaltige, weltweite Gegenreaktion erhoben, um die Frauen wieder zum Schweigen zu bringen: Es gibt Kampagnen gegen Abtreibung und Geburtenkontrolle; der Fundamentalismus in christlichen, muslimischen, jüdischen und Hindu-Gemeinschaften wächst; Gewalt gegen Frauen in vielen Ländern nimmt zu. Wie finden die einzelnen Frauen ihre Stimme inmitten solcher Spannungen, und was tun Pastoraltheologie und Seelsorge, um ihre eigene kulturelle Vorherrschaft zu beenden?

Ebenso hat es mich viele Jahre gekostet, bis ich die Kulturdominanz erkannte, die in der Ideologie des „Weißseins“ steckt, die andere Kulturen pathologisiert und marginalisiert, indem die weiße Kultur zur Norm wird, an der „andere“ zu messen sind. Als jemand, der aus der Vorherrschaft des Weißseins Nutzen zieht, habe ich meine Schwierigkeiten, die Kulturen anderer zu verstehen. Doris in dem obigen Beispiel ist für die Mächte und Institutionen, die Sprache und soziale Praxis kontrollieren und definieren, einfach unsichtbar. Für Doris und andere Unterdrückte ist es auch schwer, den Definitionen Widerstand zu leisten, die ihnen von feindlichen Mächten entgegengestellt werden. Frantz Fanon nennt das „die Kolonisierung des Geistes“ und meint damit den Druck auf die Unterdrückten, die Unterdrückung durch Übernahme der sprachlichen Ausdrücke, der Vorstellungen, der Identitäten und Wertsetzungen der Unterdrücker zu internalisieren. „Die Abwehrmechanismen, die aus dieser gewaltsamen Konfrontation des Kolonisierten mit dem Kolonialsystem entstehen, organisieren sich zu einer Struktur, in der sich die kolonisierte Persönlichkeit offenbart.“<sup>14</sup>

Seit einigen Jahren korrespondiere ich mit Robert. Er sitzt im Gefängnis wegen sexueller Belästigung von Kindern. Er hat vor allem damit zu kämpfen, eine Identität für sich zu finden in einer Gesellschaft, die ihm keine Identität zugesteht. Aufgrund seiner Rasse, seines Alters und seiner sexuellen Orientierung hat er eine viel längere Strafe bekommen als sonst üblich, und seine eigene Sicherheit ist im Gefängnis immer wieder gefährdet. Wegen seiner Straftat wird er von der Mittelklasse-Gesellschaft abgelehnt, die Kirche lehnt ihn wegen seiner Homosexualität ab, und die weiße Gesellschaft lehnt ihn ab, weil er schwarz ist. Nur mit großer geistlicher Kraft ist es ihm gelungen zu überleben.

Ama Ata Aidoo, eine der führenden afrikanischen Schriftstellerinnen, geboren und aufgewachsen in Ghana, gibt in ihrem Buch *Our Sister Killjoy* Beispiele kultureller Dominanz. In ihrem Prosagedicht *Sissi* besucht eine junge Frau aus Ghana Deutschland und hört hier zum ersten Mal die Worte „das schwarze Mädchen“. Dieser Ausdruck über-

---

<sup>14</sup> Frantz FANON, *Die Verdammten dieser Erde*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1981, 210.

raschte sie, bis sie die Leute um sich herum etwas genauer betrachtet und bemerkt, dass sie keine schwarze Hautfarbe haben. Dann heißt es:

Das schlug bei ihr ein. Dass diese ganze Menge von Menschen, die kamen und gingen, in alle möglichen Richtungen, die Farbe von gepökelten Schweinefleischstücken hatten, die zuhause in Afrika von entfernten Orten zu den Marktplätzen gebracht werden.

Schweinshaxen, Schweineschwänze, Schweinsohren.

Sie schaute und sah so viel von dieser Hautfarbe auf ein Mal.

Sie meinte, sich übergeben zu müssen.

Dann schämte sie sich ihrer Reaktion.

Etwas in ihrem Innern zog sich zusammen.

Bis an ihr Lebensende würde sie diesen Augenblick bedauern, da ihr der Unterschied in den Hautfarben der Menschen bewusst gemacht worden war. Sie bereute ihr neues Wissen, nicht bloß, weil sie sich der Hautfarbe bewusst geworden war, sondern weil Hautfarbe, zum ersten Mal für sie, ein Symbol ungleicher Machtverteilung geworden war. Sie stellte fest, dass sie die Vorstellung bereits verinnerlicht hatte, dass unterschiedliche Farbschattierungen den Wert und die materielle Grundlage des Lebens für viele Menschen in der Welt bestimmen. Sie fuhr fort:

Macht, mein Kind. Macht.

Das ist's, worum sich alles dreht.

Macht zu entscheiden,

Wer leben soll,

Wer sterben muss,

Wo,

Wann,

Wie.<sup>15</sup>

Aidoo wirft verschiedene Fragen auf, die für das Verständnis kultureller Dominanz im Zusammenhang von Pastoraltheologie und Seelsorge wichtig sind.

Zuerst: Die Geschichte macht deutlich, dass Hautfarbe etwas ist, was uns auf den Leib geschrieben ist und die Unterschiede zwischen Gruppen von Menschen markiert. Dieses Bewusstsein erzeugt als physische Reaktion ein Ekelgefühl, dann aber als psychologische Reaktion Schamgefühl. „Bis an ihr Lebensende“ bedauerte sie, dass dieses Wissen möglich und notwendig war. Sie hasste diese neue Erkenntnis – dass sie jetzt in der Lage war, zwischen Menschen zu unterscheiden aufgrund der Hautfarbe.

Zweitens: Die Geschichte zeigt, dass Hautfarbe Machtverhältnisse bestimmt in einer ungerechten Welt und „dass jederzeit irgendjemand irgendwo in jeder Art von Verschiedenheit eine Ausrede finden kann, sich gemein zu verhalten.“ Das ist wie die Erfahrung des Sündenfalls im Garten Eden – das Bewusstsein, dass Verschiedenheit mit Macht zusammenhängt; und Macht die Gelegenheit für Sünde und Bosheit in der Welt ist. Genau wie Adam und Eva entdeckten, dass sie inmitten

---

<sup>15</sup> Ama Ata AIDOO, *Our sister Killjoy*, Essex: Longman 1977, 12f. Dort auch die nachfolgenden Zitate.



der Sünde nackt waren und sich schämten, so schämte sich Sissi, als ihr zum ersten Mal die Hautfarbe bewusst wurde und sie erkannte, dass die Strukturen ungerechter Machtverteilung auf solchen Unterschieden aufgebaut sind.

Drittens: Die Geschichte zeigt, wie gefährlich der Machtmissbrauch sein kann, der sich auf solche Unterschiede gründet: „Macht, mein Kind, Macht. Denn das ist es, worum sich alles dreht. Macht zu entscheiden, wer leben darf, wer sterben muss, wo, wann, wie.“ Menschen sterben, weil sie die falsche Hautfarbe haben, während andere Leute reich werden, weil sie die politisch korrekte Hautfarbe haben. Wie können wir an einen Gott der Liebe glauben angesichts von so viel Ungerechtigkeit und Tod in der Welt?

Aidoo äußert sich auch zu den negativen Folgen der Tatsache, dass Englisch wegen der Computer und des Fernsehens zur dominanten Weltsprache wird:

Ein gemeinsames Erbe. Ein  
Zweifelhafter Gewinn, der uns  
Stehen lässt,  
Beraubt von  
Unserem Gold,  
Unserer Muttersprache,  
Unserem Leben – derweil unsere  
Toten Finger umklammern  
Englisch – eine  
Zweifelhafte Waffe, geformt  
Anderswo, Macht zu geben einer  
Seele, die bereits  
Entflohen ist.<sup>16</sup>

Kulturelle Dominanz ist gefährlich, denn sie macht dem Seelsorger und der Seelsorgerin die volle Identität sowie die Bedürfnisse der Rat suchenden Person unsichtbar. Wenn eine Person ihre Sprache verloren hat, ihre Vorstellungskraft, ihre Religion, ihre Gewohnheiten, dann hat sie Schwierigkeiten in einer Beratungsbeziehung, ihre Identität mitzuteilen. Wenn unterdrückte Kulturen durch ideologische und militärische Macht beschädigt oder gar zerstört worden sind, dann wird die Kolonisierung des Geistes auf der Mikroebene zu einem Teil der Beziehung zwischen Ratsuchendem und Berater. Die Wiederherstellung unterdrückter Kulturen und eine radikale Kritik an den dominierenden Kulturen muss zum Aspekt der Theorien und der praktischen Anwendungen pastoraler Theologie und Beratung werden.

## 2.4 Zusammenfassung

---

<sup>16</sup> Ebd., 29.

Ich habe drei Stufen der sozio-kulturellen Analyse beschrieben, die in Pastoraltheologie und Seelsorge nötig ist:

Die erste Stufe besteht darin, kulturelle Unterschiede verstehen zu lernen. Dazu müssen wir Kultur zu einem Zentralpunkt der Analyse machen, von der Voraussetzung aus, dass vieles, von dem wir meinen, es gehörte zu den allgemeinen menschlichen Bedingungen, in Wirklichkeit aus unserer eigenen Kultur stammt. Wir müssen Respekt aufbringen für die kulturelle Vielfalt bei unseren Mitmenschen, in unseren Gemeinschaften und in der Welt, in der wir leben.

Die zweite Stufe besteht darin, Machtstrukturen zu sehen und zu verstehen, die oftmals entlang von Merkmalen wie Rassenzugehörigkeit, Geschlecht, sexuelle Veranlagung und Kultur organisiert sind. Das heißt: Individuen und Gruppen leben in sehr unterschiedlichen sozialen Situationen, und ihre Lebensgrundlagen sind begrenzt. Wir nehmen diese Unterschiede oft als Ungerechtigkeiten wahr. Wenn sich professionelle Berater mit der dominierenden Kultur identifizieren, unterschätzen sie leicht das Maß an Ungerechtigkeit, das menschliches Leben prägt.

Die dritte Stufe betrifft die kulturelle Dominanz. Das heißt: Manche Gruppen bringen es fertig, ihre Kultur zur Norm zu erheben, an der das Existenzrecht aller andern Kulturen zu messen ist. Das Verstehen und die Arbeit auf dieser Stufe ist die allerschwierigste Aufgabe; denn hier werden Individuen und Gruppen geradezu „wegdefiniert“, ihrer Existenz beraubt und auf der tiefsten Ebene ihrer Spiritualität zerstört. In meinem Buch *Deliver Us From Evil* habe ich das Böse als den „Machtmissbrauch“ definiert, „der Körper und Geist zerstört“<sup>17</sup>. Kulturelle Herrschaftsausübung kommt meinem Verständnis des Bösen am nächsten.

### 3 Theologische Reflexion

Etliche Jahre lang habe ich zu verstehen versucht, wie unsere Gotteslehre und Christologie uns in unserer konkreten Aufgabe als Seelsorger und Berater helfen können.<sup>18</sup> In diesem Schlussabschnitt möchte ich meine bisherige Arbeit mit Bezug auf das Thema Kultur ausweiten. Eine Möglichkeit, die Frage zu formulieren, ist die: Wie offenbart Gott sich uns in unserem Bemühen, bei unserer Arbeit mit Klienten und anderen Ratsuchenden die Wirklichkeit von Kultur zu verstehen?

Jeder Schritt der oben dargelegten kulturellen Analyse – kulturelle Unterschiede, ungleiche Machtverteilung, kulturelle Dominanz zu erkennen – verlangt vom Seelsorger Respekt und Verständnis für den

<sup>17</sup> POLING, *Deliver us from evil* (a.a.O.), 100.

<sup>18</sup> James N. POLING, *The abuse of power. A theological problem*, Nashville: Abingdon 1991. Siehe auch: ders., *Deliver us from evil* (a.a.O.).

Kontext der Personen oder Gruppen, die Hilfe suchen. In theologischer Hinsicht heißt das: Seelsorger und Seelsorgerinnen sollen Gottes Gegenwart auf Wegen suchen, die nach bisheriger Theorie und Praxis als unzulässig galten. Denn manches von dem, was wir bislang als selbstverständlich vorausgesetzt haben hinsichtlich der Gegenwart Gottes und der rettenden Wirkung Jesu Christi, war zu einfach, war falsch, ja sogar ungerecht. Wenn männliche Seelsorger meinten, sie verstünden die Erfahrungen von Frauen, haben sie sich oft genug geirrt. In meiner früheren Praxis habe ich die Bedrücktheit von Frauen, die sexuelle Gewalt erlebt hatten, oft völlig falsch gedeutet – als Depression, Angst, übertriebenes Gehabe oder gar als borderline-Phänomen. Auch wenn weiße Seelsorger meinten, sie verstünden die Erfahrungen von Afro-Amerikanern, lagen sie oft genug falsch. Einer meiner Studenten hat nachgewiesen, dass Afro-Amerikaner in psychiatrischen Anstalten sehr viel häufiger als schizophrenen, soziopathologisch oder unter Wahnvorstellungen leidend diagnostiziert werden und dass ihnen häufiger antipsychotische Medikamente ohne begleitende psychotherapeutische Behandlung verabreicht werden, als dies bei weißen Klienten mit denselben Symptomen der Fall ist, die neben der Medikation zugleich Einzel- und Gruppenpsychotherapie erhalten. Die Einbeziehung der kulturellen Analyse in unsere Seelsorge-Theorie deckt die Irrtümer solche Voreingenommenheit auf.

Aber wo sollen wir denn nun Gottes Gegenwart und die rettende Wirksamkeit Jesu Christ suchen? Hier zeigt sich die kulturelle Begrenztheit vieler Seelsorger und Seelsorgerinnen: In Situationen, die durch kulturbedingte Unterschiede, Machtgefälle und kulturelle Dominanz gekennzeichnet sind, wird ihnen Gottes Gegenwart oft überhaupt nicht erkennbar sein, weil sie keinen Zugang haben zu den Erfahrungen des Gegenübers. Bis vor kurzem ist Seelsorge die Sache einer elitären Bewegung von hoch ausgebildeten, meist bürgerlichen und vielfach männlichen Beratern gewesen. Es ist dringend notwendig, dass Theorie und Praxis unseres Arbeitsfeldes revidiert werden, damit Vertreter von bisher ausgeschlossenen Gruppen befähigt werden können, seelsorgliche Arbeit zu tun.

Das Ziel der Beratungsarbeit angesichts von Situationen kultureller Verschiedenheit, ungleicher Machtverteilung und kultureller Dominanz ist die Herstellung von Solidarität und die Stärkung der eigenen Kräfte. Der Seelsorger und die Seelsorgerin müssen Wege finden, um sich mit Ratsuchenden aktiv zu solidarisieren. Sie müssen die Möglichkeiten von Seelsorge und Beratung dazu einsetzen, Menschen ihrer eigenen Kraft bewusst zu machen.

Es gibt eine Reihe biblischer Geschichten, die zeigen, wie Jesus Solidarität übte und im Sinne von „empowerment“ andere befähigte, die eigene Kraft wahrzunehmen. Ein Beispiel ist die Geschichte von der Frau mit dem Blutfluss. Sie kam zu Jesus inmitten einer Menschenmenge und berührte sein Gewand. Als Jesus fragte: „Wer hat mich an-

gerührt?“, da machten sich die Jünger über ihn lustig, denn eine ganze Menschenmenge umdrängte sie doch. Jesus aber nahm diese eine Frau wahr und sagte zu ihr: „Meine Tochter, dein Glaube hat dir geholfen; geh in Frieden und sei von deiner Krankheit geheilt“ (Markus 5,34). Ched Myers schreibt zu dieser Perikope:

„Diese Frau ist doppelt arm, zweifach ausgegrenzt. Aufgrund des physischen Zustandes ihres Blutflusses, der nicht gestillt werden kann, muss sie, nach dem levitischen Reinheitsgesetz, dauernd ausgegrenzt werden. Außerdem war sie ein Opfer von Ausbeutung... Die Verschwendung von Geld an unwirksame medizinische Versorgung war für die Armen in der Antike ein ständiges Problem... Im Gegensatz dazu will der wahre Heiler diese Frau ohne Bezahlung heilen... Als Jesus sie ‚meine Tochter‘ nannte, wurde nicht nur ihre Würde wieder hergestellt, sondern ihr wurde ein Status zugesprochen, höher als der von Jesu eigenen Jüngern, die ‚ohne Glauben‘ waren.“<sup>19</sup>

In dieser Geschichte erkennen wir Jesu solidarische und Kraft vermittelnde Handeln. Ched Myers erinnert uns daran, dass Jesus selbst aus Galiläa, den Slums von Israel, stammte. Nach sozialer Klassifizierung waren er und die Frau beide arm und unterdrückt. Er musste nicht erst Klassengrenzen überwinden, um Mitleid mit ihr zu haben, wie es allzu oft die Auslegung in bürgerlichen Gemeinden darstellt. Wohl waren er und die Frau aufgrund seines Berufes, seiner charismatischen Kraft und seines Geschlechts nicht gleichrangig. Er war ein bekannter religiöser Führer und ein Mann innerhalb einer patriarchalischen Kultur. Sehr leicht hätte er die sozialen Regeln, die ihre Unterdrückung strukturieren, bestätigen können. Jesus aber reagierte auf ihre Bedürfnisse, und so wurde sie geheilt. In dieser Geschichte ist die Frau selber zum ‚Christus‘ für Jesus geworden: Sie kam zu ihm als „eine dieser Geringsten“ (Matt 25) und brachte ihm so die Gegenwart Gottes nahe. In ihrer Begegnung geschah ein ‚Christusereignis‘, aber nicht einfach von Jesus aus zur Frau hin, sondern es wurde aus ihrer Interaktion heraus geboren, durch Solidarität und Befähigung zu eigener Kraft (empowerment). Während dieses Geschehens waren die Jünger nur darauf aus, den Weg zum Haus des Jairus fortzusetzen, eines bedeutenden Synagogenvorstehers, dessen Tochter ebenfalls krank war. Die Jünger waren durch die soziale Klasseneinteilung verblendet und versäumten so die Gelegenheit zu authentischem Dienst.

Ich denke, dass ich häufiger den Jüngern in dieser Geschichte gleiche als Jesus, auch wenn Jesus im Glauben mein Heiland und mein Vorbild für meinen Dienst ist. Wie oft handeln wir in unserem Dienst so wie die Jünger, als ob die bestehenden Kultur- und Machtverhältnisse von ewiger Dauer seien und respektiert werden müssten? Ein großer Teil von Pastoraltheologie und Seelsorge befindet sich in der Umklammerung

---

<sup>19</sup> Ched MYERS, *Binding the strong man. A political reading of Mark's story of Jesus*, Maryknoll NY: Orbis 1988, 201f.

kapitalistischer Wertvorstellungen und elitärer Betrachtungsweisen. An dieser Stelle kann die kulturelle Analyse in der von mir beschriebenen Art eine Hilfe sein.

Die theologische Voraussetzung, die wir machen müssen, wenn wir über die Grenzen von Kultur, Geschlecht oder Klasse hinweg arbeiten, besteht darin, dass wir als Seelsorger und Seelsorgerinnen oft nicht wissen, wo wir die Gegenwart Gottes erwarten können. Kulturelle Unterschiede, Macht und Vorherrschaft sind starke Kräfte, die unsere Wahrnehmung, unsere Theorien und unser Handeln in der Seelsorge prägen. Weil wir von unserer eigenen Kultur, unserer Geschlechts- und Klassenzugehörigkeit so eingenommen sind, sind wir blind für die Erfahrungen vieler Menschen, die bei uns Rat suchen, und wir können die Gegenwart Gottes in ihrem Leben nicht erkennen. Gott kommt zu uns in den Fragen und Problemen, die die Menschen zu uns bringen, und ohne religiöse Einsicht können wir Gottes Gegenwart nicht erkennen. Ich bin mir vollkommen meiner Schwierigkeiten bewusst, die Erfahrungen der Frauen, der Afrikaner und Afro-Amerikaner, der Latinos und Lateinamerikaner, der Asiaten und Amerikaner asiatischer Herkunft zu verstehen. Da hilft es mir, mich daran zu erinnern, dass immer dann, wenn jemand zu mir in die Seelsorge kommt, Christus als der Andere zu mir kommt. In meinen Veröffentlichungen habe ich das einmal so formuliert:

„Jesus enthüllt die Vielfalt und Mehrsprachigkeit Gottes und der Menschen. Jesu verbindende Liebe und Vollmacht offenbaren das Geheimnis der Andersartigkeit Gottes und verkünden, dass Vielfalt und Mehrsprachigkeit fundamentale Attribute des göttlichen und menschlichen Lebens sind.“<sup>20</sup>

Leute, die zu mir in die Seelsorge kommen, stellen meine Überzeugungen, wer ich als Christ eigentlich bin, in Frage. Wenn ich stur an meinen Voraussetzungen festhalte, dann versäume ich die Gelegenheit, dass mir Jesus Christus offenbart wird. Aber wenn ich davon ausgehe, dass Jesus häufig in unterschiedlichen Formen erscheint, die mir noch nicht bekannt sind, und dass bestimmte Werte, die mir lieb und teuer sind, in Frage gestellt werden können, wenn ich mich in solche Situationen begeben, dann werde ich größere Offenheit dem gegenüber haben, was in Seelsorgebeziehungen möglich ist. Der erste Schritt zum Aufbau einer seelsorglichen Beziehung ist der, sich klar zu werden – in Gebet und Meditation –, dass der Jesus, dem ich in dieser Beziehung begegnen werde, vielsprachig und mehrdeutig sein wird, das heißt, dass meine eigenen Vorstellungen und Wertsetzungen in Frage gestellt werden, wenn ich mich wirklich einlasse. Wir haben die Gründe dafür oben diskutiert, nämlich, dass kulturelle Verschiedenheit, Ungerechtigkeit und Vorherrschaft Hindernisse für das versöhnende Handeln Gottes in

---

<sup>20</sup> POLING, *Deliver us from evil* (a.a.O.), 159.

Jesus Christus sind, solange ich nicht bereit bin, mich in jeder seelsorglichen Beziehung selbst verändern und transformieren zu lassen.

Vor einigen Jahren schrieb mir Linda, die als Kind Sexualmissbrauch überlebt hatte, und fragte an, ob ich bereit sei, mich in eine solidarische Beziehung mit ihr einzulassen. Mir war klar, dass damit eine Herausforderung auf mich zukäme, die meine Vorstellung überstieg. Die geistliche Tiefe, die sie im Prozess ihrer Genesung vom Sexualmissbrauch durch ihre Mutter innerhalb einer patriarchalischen Gesellschaft zu durchschreiten hatte, war größer, als ich jemals erfahren hatte. Nur die Vielgestaltigkeit der Gegenwart Jesu ermöglichte es mir, zusammen mit Linda dieses Terrain zu betreten.

Als Robert, von dem ich vorhin sprach, mich anrief und mir erzählte, er habe zwei Kinder sexuell belästigt und müsse jetzt ins Gefängnis gehen, und er mich bat, ihn zu begleiten, da wusste ich, dass ich Dinge erfahren würde, über die ich bisher noch nie nachgedacht hatte. Die spirituelle Einsamkeit, in der er lebte, war so grauenvoll für uns beide, dass ich nicht wusste, ob wir beide das überleben würden. Nur die vielgestaltige Gegenwart Jesu hat mir die Kraft gegeben, ihn in seinem Kampf um Erlösung, einem Kampf auf Leben und Tod, zu begleiten.

Ich behaupte, dass kulturelle Analyse für die Zukunft von Pastoraltheologie und Seelsorge absolut entscheidend ist. Sie ist Gottes Auftrag. Aber sie kann etwas Furchteinflößendes sein, weil sie die Voraussetzungen und die Werte, die die Grundlagen unserer Identität bilden, in Frage stellt. Wir können uns dem nur stellen, begleitet vom Geist Gottes, des Vielgestaltigen, der in Personen und Kulturen zu uns kommt, die wir nicht begreifen und in die wir uns nicht hineinversetzen können. Nur durch die Gegenwart von Gottes lebendigem Geist werden wir den Mut und die geistliche Kraft haben, uns über die Grenzen der Kulturen, der Geschlechts- und der Klassenzugehörigkeit hinweg für Heilung, Solidarität und die Stärkung anderer einzusetzen. Jesus spricht uns an, diesem Weg zu folgen. Ich bete darum, dass wir dem Ruf folgen.

Übersetzung aus dem Englischen von Rudolf Weßler.

ARBEITSFELDER DER SEELSORGE: 2  
INTERKULTURELLE ERFAHRUNGEN  
UND REFLEXIONEN





# Gemeinde I

Ort der Begegnung mit Kultur und Kulturen

*Gotthard Fermor*

## 1 Nah und fern

Irgendwie sind sie alle da, uns nah und halbwegs vertraut in unserem Gemeindealltag einer Bonner Stadtteilgemeinde: die koreanischen Musikstudierenden, die dringend Klaviere zum täglichen Üben brauchen; ihre Jugendgruppe, die sonntags im Keller kocht; die ausländischen Mitbürger, die mehrmals pro Woche im Gemeindezentrum die Kleiderkammer und Sprechstunde unserer gemeindlichen Ausländerarbeit aufsuchen (oft ist es schwer, im Gespräch herauszubekommen, was sie wollen, was sie bewegt); mehrmals im Monat kommen wir in Berührung mit den Bräuchen von Hochzeitsvorfeiern in der islamischen Kultur; es riecht im ganzen Zentrum nach afrikanischer Küche (auch in der Kirche), wenn „unsere“ Afrikaner kochen, unüberhörbar sind ihre charismatischen Bibelstunden und sonntagnachmittäglichen Gottesdienste. Irgendwie gehören sie dazu zu unserem Gemeindeleben.

Gleichzeitig sind sie aber auch sehr fern: ihre Sprache, wenn sie kaum Deutsch (und wir kaum Französisch oder gar kein Arabisch) können; ihre Art zu feiern und mit Räumen umzugehen; ihre Gerüche, ihre Art Gottesdienst zu feiern mit Zungenreden und Exorzismus; ihre Lautstärke; ihre für uns scheinbar abgeschlossenen Kulturen inmitten unseres Zentrums. Und es ist oft noch schwerer festzustellen: Was kümmert sie, worum sorgen sie sich? Was bewegt diese Menschen, die in unserem Gemeindealltag „ihr Ding“ machen? Worum könnten wir uns als Gemeinde kümmern (außer Räume zu vergeben), wofür könnten wir Sorge tragen? Wie könnten wir das überhaupt erfahren?

Und: Wie würden diese Nah-Fernen „Seelsorge“ verstehen, wie praktizieren sie sie? Wo könnte also für uns eine Verantwortung entstehen, die ihnen tatsächlich gerecht würde? –

Gedankensplitter und Wahrnehmungen, die unter dem Stichwort „Interkulturelle Seelsorge und Beratung im Praxisfeld Gemeinde“ einen Ort finden sollten. Doch was verstehe ich unter „Interkultureller Seelsorge“, wenn ich mich aufmache, diesen Ort zu suchen? Wie weit muss ich dieses Begriffsfeld fassen?

## 2 Begriffsklärungen und theologische Motivation für eine interkulturelle Gemeindegemeinschaft

Ich möchte versuchen, die Beschreibung und Reflexion von Fragen Interkultureller Seelsorge und Beratung im Praxisfeld Gemeinde in Form einer kurzen Arbeitsdefinition zu beginnen. Ich gehe dabei so vor, dass ich jeden Teil der Begriffsbildung „Inter-kulturelle Seel-sorge“ (ohne die Möglichkeit weitergehender theoretischer Klärungen) in seiner konstitutiven Bedeutung für meine Gemeindegemeinschaft vorstelle. Ich beginne von hinten:

*Sorge*: Gemeindliches Handeln ist in weiten Teilen vom Sorge-tragen um die spektralen Lebensvollzüge der in ihren Räumen Lebenden geprägt. Sorge wird hier nutritiv verstanden, als eine Reflexion und Praxis dessen, was zum Unterhalt des Lebens nötig ist. Dies spannt sich vom basalen materiellen Unterhalt über die kommunikative Dimension von Unterhaltung (sich unterhalten: vom alltäglichen Smalltalk bis zum Beratungsgespräch) bis hin zur lebenstragenden Funktion von amüsanter Unterhaltung.<sup>1</sup>

*Seele*: Diesen Dimensionen der ‚Sorge‘ entspricht ein Verständnis von ‚Seele‘, das vom alttestamentlichen Begriff für Seele *nephesch* lernt, dass es hier um eine grundlegende Bedürftigkeit als Wahrheitsmoment aller Lebendigkeit geht.<sup>2</sup> Diese Bedürftigkeit umfasst jede Dimension des Lebendigen. In der theologisch rezipierbaren Terminologie Lacans<sup>3</sup> ist diese grundlegende Dimension als „unstillbares Begehren“ (*demande/desire*) gefasst, das in, mit und unter jedem „Bedürfnis“ (*besoin*) verwoben ist (auch in dessen Befriedigung). Diese Spur des unstillbaren Begehrens in jedem Bedürfnis sehen und akzeptieren zu lernen, als ein Hinweis, „von woanders“ (Lacan) getragen bzw. von Gott „schlechthin abhängig“ (Schleiermacher) zu sein, ist *seel-sorgliche* Kunstlehre. Als grundlegende Abhängigkeit ist dieses Verwobensein von Begehren und Bedürfnis in einer theologischen Spur wahrnehmbar.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Vgl. zu dieser Differenzierung H. SCHROETER-WITTKKE, Unterhaltung. Praktisch-theologische Exkursionen zum homiletischen Bibelgebrauch im 19. und 20. Jahrhundert anhand der Figur des Elia, Frankfurt a.M. u.a.: Peter Lang 2000, 20-118.

<sup>2</sup> Vgl. dazu: H. EBERHARDT, Praktische Seel-Sorge-Theologie, Bielefeld: Luther-Verlag 1990.

<sup>3</sup> Vgl. J. LACAN, Das Ich in der Theorie Freuds und in der Technik der Psychoanalyse, Olten: Walter 1980.

<sup>4</sup> „Denn ‚Glaube‘ bezieht sich als religiöses Bedürfnis auf die Sphäre des Begehrens, kann und darf sich aber alleine äußern innerhalb der Sphäre der Welt der Bedürfnisse in imaginären Strukturen. Das macht die Welt der Bibel aus.“ B. BEUSCHER, Was Anderes kommt nicht in Frage?, in: B. BEUSCHER (Hg.), Prozesse postmoderner Wahrnehmung. Kunst – Religion – Pädagogik, Wien: Passagen-Verl. 1996, 223-236, hier: 226. Vgl. dazu auch: G. FERMOR, Parakletische Seelsorge, in: Pastoraltheologie 90, 2001, 17-21.

*Kultur*: Der Gestaltungsaspekt dieser Verwobenheit ist mit dem Begriff ‚Kultur‘ angezeigt. Ist der Hinweis auf die Gestaltungsnotwendigkeit der grundlegenden Bedürftigkeit eine Selbstverständlichkeit, so braucht gerade auch die Verständigung über den Grund der mit dem Wort ‚Seele‘ bedeuteten Abhängigkeit ihre sichtbare und gemeinschaftlich erlebbare Darstellung, die gepflegt und tradiert werden will, was in der gemeinsamen Wurzel von Kult und Kultur (im lat. *colere* = pflegen) deutlich wird.<sup>5</sup> Im reziproken Verweis von Kultur auf Kult ist die „Darstellung“ (Schleiermacher) der grundlegenden Abhängigkeit jedes Kulturschaffens als seine theologische Pointe fassbar, im paradoxen Rückbezug jedes Darstellbaren auf etwas es selbst tragendes Nicht-Darstellbares.

*Inter*: Das lateinische Wort ‚inter‘ weist in der Entfaltung dieser Begriffspaare abschließend auf eine doppelte Spur: a) Zum einen weist es auf *Beziehungen* zwischen Kulturen hin. Die Tradierungszusammenhänge für die Gestaltungen der Bedürftigkeit sind keine homogen beschreibbaren. Auch Glaubenskulturen innerhalb eines bisher als ‚abendländisch-christlich‘ etikettierten Traditionszusammenhangs werden sich fremd, segmentieren sich in Milieukulturen<sup>6</sup>, leben sich auseinander in ‚kirchlich‘ und ‚nicht-kirchlich‘. Durch Migrationsbewegungen leben Kulturen nebeneinander, die kaum gemeinsame Traditionszusammenhänge aufweisen. Inter-kulturell lenkt die Aufmerksamkeit auf die Beziehungen zwischen diesen Kulturen. Da das Wort ‚Seele‘ selbst solch einen Beziehungsaspekt beinhaltet, indiziert ‚inter-kulturell‘ nicht nur die Reflexion und Praxis von Beziehungen zwischen Kulturen, sondern auch die Möglichkeiten und Notwendigkeiten einer *Beziehungskultur*. Genau darum sorgt sich in meinem Verständnis Interkulturelle Seelsorge, deren Aufgabe angesichts des vorgestellten weiten Kulturbegriffs keineswegs nur die Sorge um die Beziehung zu Kulturen geografisch ursprünglich weit entfernter Länder sein kann. b) Das Wort ‚inter‘ weist in einem zweiten Aspekt auf den *Zwischenraum* zwischen Kulturen, Glaubenstraditionen, Gesprächsgestaltungen etc. hin. In diesem Zwischenraum kommen die an der Gestaltung von Beziehung Interessierten nur zu stehen, wenn sie sich ver-stehen, d.h. indem sie ihr Nicht-Verstehen genauso wie ihre Bilder des Verstehens nicht im Habitus eines Besitz-Standes einbringen.<sup>7</sup> Im inter-kulturellen Raum, dem Ort des Über-gangs, der auch immer eine Be-geg-nung ist, ist der/die Ande-

<sup>5</sup> Vgl. H. SCHRÖER / H. DONNER, Kirche und Kultur – alte Spuren und neue Wege, in: H. DONNER (Hg.), Kirche und Kultur in der Gegenwart, Hannover/Frankfurt a.M.: GEP 1996, 11-35. Zum Zusammenhang von Kultur und Seelsorge vgl.: H. SCHROETER, ‚Wer hören will, muß fühlen.‘ Musikalische Seelsorge als Kunst der Umordnung, in: Pastoraltheologie 89, 2000, 219-234.

<sup>6</sup> Vgl. E. HAUSCHLDT, Milieus in der Kirche, in: Pastoraltheologie 87, 1998, 392-404.

<sup>7</sup> Vgl. dazu: B. BEUSCHER / D. ZILLEBEN, Religion und Profanität, Weinheim: Deutscher Studien-Verlag 1998, 54-78.

re die Bedingung meines Ver-stehens. Ob sich dieser Raum des ‚Zwischen‘<sup>8</sup> so etablieren kann wie mir bekanntere und geprägte Räume, bleibt (nicht zuletzt im Blick auf die nun zu beschreibende Praxis meiner Gemeinde) zu fragen. Grundsätzlich ist ein Vertrauen in das gemeinsame Gehen in einem Raum der Nicht-Vertrautheit theologisch im sensiblen Mitgehen mit Gott als dem „anderen meiner selbst“ gut begründet. Dieses Vertrauen hat Auswirkungen auf das Miteinander Verschiedener in dem einen Haus der Gemeinde.<sup>9</sup>

### 3 Möglichkeiten und Probleme Interkultureller Seelsorge in einer Bonner Kirchengemeinde

#### 3.1 Gliederung der Praxisfelder

Ausgehend von dem eingangs vorgestellten Begriff interkultureller Seelsorge soll eine weites Praxisspektrum in den Blick kommen, das grob in zwei Felder gegliedert werden soll:

*Feld A:* Ausländische Kulturen in der Gemeindegarbeit;

*Feld B:* Gemeindliche Kulturarbeit (v.a. im Blick auf Stadtteilkulturen).

Dabei soll zunächst im Sinne einer Bestandsaufnahme ein Überblick versucht werden (was gibt es?) und dann eingehender nach den Möglichkeiten und Problemen Interkultureller Seelsorge in beiden Feldern gefragt werden.

### 4 Feld A: Ausländische Kulturen in der Gemeindegarbeit

#### 4.1 Bestandsaufnahme

##### 4.1.1 *Ausländische Gemeinden in unseren Räumlichkeiten*

In den letzten zehn Jahren haben wir ausländische Gemeinden verschiedenster Nationen in unseren Räumlichkeiten zu Gast gehabt, in denen sie Gottesdienste feiern, Bibelgruppen abhalten, Feste feiern, Kindergruppen betreuen, und ihre Chöre proben. Es sind oder waren dies: in der ‚Living Word Missionary Church‘ Tamilen aus Sri Lanka, Koreaner in der ‚Full Gospel Church‘ sowie in einer anderen koreanischen Gemeinde ohne Namen, afrikanische Christen/innen von der Westküste Afrikas in der Gemeinde ‚La Semanche‘ (Das Senfkorn). Diese Ge-

<sup>8</sup> Vgl. dazu auch: Chr. SCHNEIDER-HARPPRECHT, Fremdheit und Annäherung. Interkulturalität in der Seelsorgeausbildung, in: Wege zum Menschen 51, 1999, 370-380, hier: 378.

<sup>9</sup> Christoph Schneider-Harpprecht hat „Interkulturalität im Zusammenhang einer ökologischen Seelsorge“ bedacht; vgl. ebd. (Anm. 8), 373-378.

meinden treffen sich während der Woche in Gruppen sowie an den Wochenenden zu ihren Gottesdiensten (Samstag vor- und nachmittags, Sonntag nachmittags). Sie nutzen die Kirche und das Zentrum. Nach ihrem Vermögen zahlen sie ein geringes Nutzungsentgelt.

Auch der Sufi-Orden ‚Tarika As-Safina‘ hat einmal monatlich seinen *Dhikr* in unserem Zentrum ganztägig abgehalten.

Durch die Kontakte über diese Gemeinden und über die Ausländerarbeit unserer Gemeinde (s.u.) kommt es oft zu Vermietungen unserer Räume an ausländische Familien für Feiern (z.B. Hochzeiten, unter denen vor allem die afghanischen für die zufälligen Besucher nicht wenig Eindruck hinterlassen).

#### *4.1.2 Flüchtlingsarbeit*

Über vier bis fünf Jahre hinweg hat die Gemeinde v.a. bosnische Flüchtlinge aufgenommen, die im Pfarrhaus und Gemeindewohnungen, z.T. auch im Gemeindehaus gewohnt haben. Das Kinder- und Jugendzentrum der Gemeinde war hier stark engagiert. In diesen Jahren hat sich auch eine bosnische Jugendgruppe in unserem Zentrum getroffen.

#### *4.1.3 Ausländerarbeit der Gemeinde*

Seit ca. acht Jahren hat die Gemeinde eine Kraft eingestellt, die Ausländerarbeit für die Gemeinde und den Stadtteil organisiert. Selbst Flüchtling aus Afghanistan, von wo sie Anfang der 80er Jahre geflüchtet ist, betreibt diese Frau eine Kleiderkammer in der Gemeinde sowie die Sprechstunde für ausländische Mitbürger/innen, in der sie bei der Formulierung von Anträgen und aller Art sozialer Fragen behilflich ist. Ehrenamtlich organisiert sie das monatliche Café International.

#### *4.1.4 Ausländische Jugendliche in der Gemeinde*

Ein großer Prozentsatz des Klientels im gemeindlichen Kinder- und Jugendzentrum, das auf der Grenze zu einem sozialen Brennpunkt des Nachbarstadtteils lokalisiert ist, sind ausländische Jugendliche, meist muslimischer Tradition. Projekte einer integrativen Jugendarbeit gehören zum Programm des Zentrums, gestalten sich jedoch oft schwierig. Auch die angebotene Deutschnachhilfe kann nicht kontinuierlich gestaltet werden. Das Miteinander deutscher und ausländischer Jugendlicher ist ein großes Plus dieses gemeindlichen Arbeitszweiges. Dieses gilt ebenso für die im Gemeindezentrum zweimal wöchentlich angebotene Hausaufgabenhilfe. Auch hier sind der größere Prozentsatz ausländische Jugendliche.

#### *4.1.5 Begegnung zwischen den Gemeinden sowie zwischen den Kulturen*

Am Himmelfahrtstag gibt es einmal im Jahr einen internationalen Gottesdienst, an dem alle ausländischen Gastgemeinden und -gruppen zur Mitwirkung eingeladen sind. Der Gottesdienst lebt vor allem von

den unterschiedlichen Musikkulturen, die zur Präsentation kommen, sowie von der Predigt, die (zum Teil mit Dolmetscher) von den Pastoren aller Gemeinden gemeinsam gehalten wird. In unseren übrigen Gottesdiensten gibt es nur wenige ausländische Mitbürger/innen, jedoch eine kleine, aber regelmäßig erscheinende Zahl von Aussiedlern.

Einmal im Monat gibt es am Samstagnachmittag ein Café International, dessen Idee die Begegnung von Gemeindegliedern mit ausländischen Mitbürger/innen des Stadtteils ist. Die Beteiligung ersterer ist dürftig, so dass es im Grunde ein Treffpunkt von Ausländern in unserem Zentrum ist, das von der Gemeinde organisiert wird.

Bei Gemeindefesten sind die ausländischen Gemeinden und Gruppen eingeladen, ihre Kultur einzubringen (Musik, Kulinarik etc.).

## 4.2 Möglichkeiten und Probleme

### 4.2.1 *Sorge tragen um die Bedürftigkeit*

Interkulturelle Seelsorge geschieht in unserer Gemeinde als Sorge um folgende Bedürfnisse:

- Räume, um Gottesdienste, Feiern, Gruppen abhalten zu können, werden für einen Gaststatus geöffnet;
- materielle und soziale Versorgung bzw. Beratung wird in bescheidenem Umfang gewährt;
- Möglichkeiten der Begegnung zwischen Gemeindeskultur und ausländischen Kulturen werden selten, jedoch regelmäßig angeboten;
- der Dialog zumindest mit einer Kultur (der islamischen) wird gezielt gesucht;
- die örtliche Amnesty International-Gruppe (in der Deutsche und Ausländer zusammen arbeiten) tagt in unseren Räumen und bringt sich mit Gottesdiensten gezielt in das Gemeindeleben ein.

Die diakonische und kommunikative Dimension von Sorgetragen als Unterhalt/ung (s.o.) ist wirksam; die amüsante Dimension ist, wenn überhaupt, dann nur beiläufig präsent.

### 4.2.2 *Beziehungskultur*

Interkulturelle Seelsorge als Beziehungskultur zwischen den Kulturen, die sich in unserer Gemeinde begegnen, ist ein Feld, das schon weit mehr Probleme als Möglichkeiten aufweist:

Gemeindeglieder sowie haupt- und ehrenamtlich Mitarbeitende begegnen den ausländischen Kulturen in unserem Zentrum zwar nicht gerade wenig, doch Kontaktaufnahmen, Gespräche, Beziehungen ergeben sich kaum. Die Kontakte beschränken sich oft auf die Klärung von Raumproblemen und die Lösung damit verbundener Konflikte. Unterschiedliche Hygieneansprüche, fremde Gerüche, Lautstärke, Parkprobleme, nicht getroffene Absprachen, Sprachprobleme etc. sind die alltäglichen Beziehungsstörungen zwischen Gemeindegliedern und ihrer Kultur sowie den vielfältigen ausländischen Kulturen, denen wir

begegnen. Der Reiz des Fremden ist da (exotische Kleider, rhythmisch-energetisierende Musik, unbekannte Frömmigkeits- und Gebetspraktiken, Exorzismus usw.), doch kommt es hier meist nur zu einer flüchtig-neugierigen Wahrnehmung. Das Fremde ist nah, doch bleibt es als Fremdes vertraut. Es ist eine Beziehungskultur des Flüchtigen: des kurzen, flüchtigen Blicks, des freundlichen Grußes, des aufgenommenen Wortfetzens fremder Sprache, des kurzen Geruchs unvertrauter Gewürze. Es ist kaum eine Kultur des Gesprächs, des Teilens und Mitteilens, geschweige denn der Beratung in individuellen Lebensfragen.

Letzteres geschieht in der organisierten Ausländerarbeit unserer Gemeinde. Hier berät und sorgt sich eine Ausländerin um Ausländer, nicht selten auch um viele ihrer Herkunft, d.h.: Die Interkulturelle Seelsorge unserer Gemeinde ist in diesem Aspekt oft eine intrakulturelle Seelsorge, die im Rahmen eines fremden Kulturkreises innerhalb einer (exilierten) Kultur sich vollzieht, was nachvollziehbar ist. Die übrige Beratungsarbeit ist in der Hand der Pastoren der ausländischen Gemeinden. Mit ihnen gibt es regelmäßige Kontakte, doch auch hier ließe sich der Austausch über die theologischen und beraterischen Prämissen der jeweiligen Arbeit sicher intensivieren. Angezeigt ist dies für uns deutsche Pfarrer vor allem, da Amtshandlungen für interreligiöse Paare auch in unser Blickfeld gehören und die Möglichkeiten beraterischer Aktivitäten für ausländische Mitbürger in unserer Gemeinde auch mehr in unser Blickfeld rücken würden.

Auch eine gastfreundliche Gemeinde wie die unsere ist nicht frei von offenen und latenten xenophobischen Tendenzen, z.B. dann, wenn sich eine Dame der Seniorengymnastik bei einer vor der Tür wartenden Afrikanerin beschwert, von der sie sich durch die Fenster beobachtet fühlt, und den Konflikt dahingehend verschärft, dass sie gar die Gymnastikstunde aus diesem (für die Afrikanerin, die gut deutsch konnte, nicht nachvollziehbaren) Grund vorzeitig verließ. Oder wenn der rumäniendeutsche Küster sich über das mangelhafte Einhalten von Verabredungen (z.B. bei Vermietungen) vorwiegend bei Ausländern beschwert und ich den Verdacht nicht los werde, dass er an diese Bevölkerungsgruppen am liebsten gar nicht vermieten möchte. Die beraterisch intendierte Sorge um diese interkulturellen Probleme hat es mit biografisch tief verorteten Strukturproblemen zu tun, an die auf der Ebene der alltäglichen Konfliktregelung nur schwer heranzukommen ist.

### 4.3 Ausblick

Beziehung braucht Institution. Der flüchtige Augenblick ist nicht wertlos, und Beziehung lebt auch in Gesten und elementaren Zeichen, von denen ich in unserer Gemeinde wahrnehme, dass sie ankommen. Der Zwischenraum ist nicht leer, aber doch wenig gestaltet. Soll sich das Spektrum des Sorgetragens erweitern können im Sinne einer Interkultu-

rellen Seelsorge, die diesen Zwischenraum mehr gestalten möchte, dann braucht die Beziehungskultur in unserer Gemeinde mehr und regelmäßiger Institute der Begegnung, des Austauschs, der Präsentation, des Hinhörens und Lernens. Das Stichwort des interkulturellen Lernens<sup>10</sup> wäre für eine interkulturelle Seelsorge sicher ausführlich zu bedenken.

## 5 Feld B: Gemeindliche Kulturarbeit (v.a. im Blick auf Stadtteilkulturen)

### 5.1 Bestandsaufnahme

#### 5.1.1 Übungsmöglichkeiten

Unsere Gemeinde ist auch gegenüber den Kulturschaffenden in unserem Stadtteil gastfreundlich: Gasthöre können bei uns üben (und singen dafür schon mal im Gottesdienst und bei Gemeindeversammlungen), Musikstudenten/innen üben auf unseren Klavieren und dem Flügel, Kabarettgruppen und Schauspieler des Stadtteils proben unregelmäßig in unseren Räumen. Gruppen vom Tanztheater bis HipHop können ihre Kurse bei uns abhalten.

#### 5.1.2 Gemeinde als Teil der Kulturmeile des Stadtteils

Unsere Gemeinde liegt im Bereich der sog. Kulturmeile dieses Bonner Stadtteils. Innerhalb von wenigen hundert Metern befinden sich dort in unmittelbarer Nachbarschaft: ein Kabarett- und Kleinkunsttheater, ein Theater (vorwiegend moderne und avantgardistische Produktionen sowie Tanztheater), ein Programmkinos, eine Kneipe mit Konzertsaal (vorwiegend Jazz). Die beiden großen Kirchen werden zunehmend als Kulturträger in diese Kulturmeile miteingezählt, nicht nur wegen ihres kirchenmusikalischen und/oder gemeindekulturellen Engagements. Das liegt vor allem auch an der Einbindung beider Gemeinden in die gemeinsamen Kulturprogramme des Stadtteils. In jedem Herbst gibt es ein zweiwöchiges Kulturprogramm aller Kulturträger des Stadtteils, an dem unsere Gemeinde mit der Ausrichtung einer 4-stündigen Kultur-Nacht (mit Tanzchoreografien, Musik von Klassik bis Jazz, Kabarett, Lesungen und Performances) beteiligt ist. Verantwortet werden solche Aktivitäten vom Arbeitskreis Kunst und Kirche, der auch regelmäßige Ausstellungen mit Begleitveranstaltungen in der Gemeinde organisiert. Künstler/innen werden eingeladen, die Kirche als Ausstellungsraum zu entdecken und zu nutzen und die Gemeinde mit ihrer Kunst in den Pro-

---

<sup>10</sup> U. SCHNEIDER-WOHLFART, Fremdheit überwinden. Theorie und Praxis des interkulturellen Lernens in der Erwachsenenbildung, Opladen: Leske & Budrich 1990; F. DOEDENS u.a., Interkulturelles und interreligiöses Lernen, Münster: Comenius 1996; D. ZILLEBEN, Dialog mit dem Fremden. Vorüberlegungen zum interreligiösen Lernen, in: Der Evangelische Erzieher 46, 1994, 338-347.



zess der Auseinandersetzung von Kunst und Glaube, ästhetischer und religiöser Erfahrung zu bringen.

Darüber hinaus beteiligen sich Gemeindegruppen auch regelmäßig an lokalen Kulturevents wie dem lokalen Chortreffen, dem Weihnachtsmarkt, dem Maiball, Gedenkveranstaltungen etc.

## 5.2 Möglichkeiten und Probleme

### 5.2.1 *Sorge tragen um die Bedürftigkeit*

Interkulturelle Seelsorge verwirklicht sich in unserer Gemeinde auch in der Sorge um die kulturelle Bedürftigkeit der in unserem Stadtteil lebenden Menschen. Dies geschieht auf mehreren Ebenen:

- Ebenso wie für die ausländischen Kulturen werden in diesem Bereich Interkultureller Seelsorge Räumlichkeiten zur Verfügung gestellt.
- Kulturschaffende Menschen werden eingeladen, ihre Werke, Musikstücke, Performances in unser Gemeindeleben in Form von Konzerten, Events, Lesungen, Vorträgen etc. einzubringen, sich zu präsentieren. Wir geben dem Bedürfnis nach Darstellung einen Verwirklichungsraum.
- Wir arbeiten mit kulturellen Trägern des Stadtteils zusammen. Dadurch tragen wir zur Vernetzung von kulturellen Aktivitäten in unserem Stadtteil bei. Auch die Kirche wird für viele Menschen, die sich nicht zur Kerngemeinde rechnen, zu einem kulturoffenem Raum, in dem sie mit ihren Bedürfnissen nach Kunst etc. aufgehoben und eingeladen sind.

### 5.2.2 *Beziehungskultur*

In den vergangenen Jahren haben sich erfreuliche Beziehungen zu den Kulturträgern unseres Stadtteils entwickelt, die sich in gemeinsamen Projekten dokumentieren. Hier verändern sich Bilder und Projektionen, und es eröffnen sich Räume für gemeinsame Entdeckungen: Kirchliche Kulturarbeit wird als *Kultur*-arbeit wahrgenommen, die nicht nur für einen Binnenraum produziert wird. Die religiösen Impulse dieser Arbeit werden gesehen und wirken anregend. Unserer gemeindlichen Praxis haben sich Gestaltungsräume auch innerhalb der Kulturarbeit des Stadtteils eröffnet. Wir können unsere Sorge um diese Bedürfnisse mit unserer spezifischen Intention hier Wirklichkeit werden lassen.

Beziehungen zu Menschen, die in unseren Räumen proben, entstehen ebenso, wenn auch vergleichbar flüchtig wie die oben beschriebenen. Mit Benefizkonzerten gibt es hier manchmal auch gemeinsame Projekte. Die Bereitschaft, sich mit seiner Kunst für „einen guten Zweck“ (und sei es der Gottesdienst) einzusetzen, ist groß. Die Kreisläufe der Interkulturellen Seelsorge erweitern sich somit. Für viele Menschen bedeutet die Teilnahme an Kursen in den Räumen unserer Gemeinde sowie die Probemöglichkeiten die Erfahrung einer Niederschwelligkeit zu unserer Gemeinde, so dass mit der Sorge um diese Bedürfnisse auch

die Einladung zur Gestaltung anderer Bedürfnisse (Spiritualität, Gottesdienst, Gespräche, Beratung etc.) u.U. niederschwellig ist.

Milieuübergreifend sind diese Beziehungstiftungen interkultureller Seelsorge in unserer Gemeinde allerdings nicht: Popkulturelle Gestaltungen sowie die Jugendkultur haben noch zu wenig Repräsentationsmöglichkeiten, was mit den beengten Probemöglichkeiten für Rockbands beginnt und mit den fehlenden Jugendkonzerten noch nicht aufhört. Auch angedachte Projekte wie die Kinderbetreuung für Eltern, die nachmittags in das benachbarte Kino gehen wollen, harren noch ihrer Umsetzung.

### 5.3 Ausblick

Interkulturelle Seelsorge als die Sorge um die kulturellen Bedürfnisse der Menschen in unserem Wirkungskreis kann in unserer Gemeinde noch ausgebaut werden:

- Die Vernetzung mit anderen Praxisbereichen (Kultus und Kultur, Kunstdidaktik als Stichworte) ist erweiterungsbedürftig;
- die Erweiterung der Sorge auf zu kurz kommende Milieus ist dringend zu bedenken;
- die Vermittlung dieser Sorgeanstrengung gegenüber anderen innerhalb der Gemeindearbeit als „wirkliche“ Seelsorge steht sicher erst am Anfang.

## 6 „Dürfen da nur Schwarze mitmachen?“

„Dürfen da nur Schwarze mitmachen?“, fragt unser 8jähriger Sohn neugierig, als er Sonntag nachmittags die Afrikaner zu ihrem Gottesdienst in unsere Kirche strömen sieht. „Nein, natürlich nicht“, ist die Antwort, „die sind bei uns zu Gast, und wir sind sicher auch eingeladen, an ihrem Gottesdienst teilzunehmen.“ Das sagt der Kopf. Im Herzen schmerzt es aber doch gleichzeitig irgendwie, denn der ‚Zwischenraum‘ zwischen unseren beiden Kulturen ist zwar da (und theologisch einigermaßen gut gefüllt), aber im Alltag ist er doch eher ein Graben als mit vielen Brücken begehbar. Ich für meinen Teil möchte die Sorge um diese inter-kulturellen Brücken nicht zum Grämen werden lassen, denn sie ist ein Bedürfnis, und zwar eines, das – wenn es zum Zuge kommen kann – unglaublich bereichernd ist, was ich nicht zuletzt durch die vielen genussvoll beschrittenen Brücken hin zur örtlichen Kulturarbeit gelernt habe. Ich bin gespannt, was es in beiden Richtungen auch in unserer Gemeinde noch zu entdecken gibt.

# Gemeinde II

(Spät-)Aussiedler, Fremde, Neubürger

*Jörn-Erik Gutheil*

(Spät-)Aussiedlerinnen und -Aussiedler aus den Gebieten des ehemaligen sowjetischen Machtbereichs gehören seit Jahren zum Gemeindebild in unserer Kirche. Sie stellen die Gemeindeglieder vor besondere Herausforderungen. In Predigt, Unterricht und Seelsorge sind Voraussetzungen zu beachten, die sich aus Herkunft, Sozialisation und (meist) fehlender Sprachkenntnis ergeben.

Die Kirchengemeinden und Kirchenkreise werden die neuen Gemeindeglieder zunehmend nur dann als Gewinn erleben, wenn es ihnen gelingt, sie aus ihrer verständlichen Fremdheit zu befreien und im normalen Gemeindeleben zu beheimaten. Dies ist der missionarisch-diakonische Auftrag in den Gemeinden und Kirchenkreisen, dem es sich zu stellen gilt.

## 1 Reise in die Heimat – in die Fremde?

Bis einschließlich 1999 sind über vier Millionen (Spät-)Aussiedlerinnen und -Aussiedler nach Deutschland gekommen. Auch wenn sie wesentlich bessere rechtliche Integrationsvoraussetzungen haben, ist ihre soziale Situation im Eingliederungsprozess immer mehr mit Zugewanderten ausländischer Staatsangehörigkeit zu vergleichen.

Die politischen Veränderungen in Osteuropa bilden eine wesentliche Ursache für die jährlich wachsenden Zuzüge von (Spät-)Aussiedlerinnen und -Aussiedlern ab Mitte der 1980er Jahre. In den Jahren des Zusammenbruchs der ehemaligen Sowjetunion kamen jährlich bis zu 400.000 (Spät-)Aussiedlerinnen und -Aussiedler nach Deutschland. Aufgrund gezielter Steuerungsmechanismen der Bundesregierung errei-

Zahl (ca.) der eingetroffenen deutschen Aussiedler (in Tausend):

1986 = 50	1992 = 240
1987 = 75	1993 = 220
1988 = 200	1994 = 225
1989 = 375	1995 = 220
1990 = 400	1996 = 180
1991 = 225	1997 = 140
	2000 = 80

chen gegenwärtig noch etwa 100.000 Menschen jährlich aus Russland und den Nachfolgestaaten der Sowjetunion die Bundesrepublik Deutschland. Dieser Prozess wird noch mindestens zehn Jahre anhalten.

Der Zuzug von (Spät-)Aussiedlerinnen und -Aussiedlern geschah bis Anfang der 90er Jahre mit überwiegender gesellschaftlicher Akzeptanz. Es waren die „armen Geschwister“ aus dem kommunistischen Machtbereich, die dankbar in der neuen Heimat Fuß fassten und sich den Gegebenheiten anpassten. Seit Mitte der 90er Jahre haben sich die Verhältnisse gravierend verändert. (Spät-)Aussiedlerinnen und -Aussiedler gelten und erleben sich als Fremde, ihnen schlägt Misstrauen bis offene Feindschaft entgegen. Da sie fast ausschließlich aus den Nachfolgestaaten der ehemaligen Sowjetunion kommen und Sprachkenntnisse nurmehr rudimentär vorhanden sind, werden sie mit dem Kampfwort „Russen“ stigmatisiert.

Deutlicher als früher macht sich bemerkbar, dass sich deutschstämmige Aussiedlerinnen und Aussiedler im Zuge der sowjetischen (Min-

#### Artikel 116 GG

- (1) Deutscher im Sinne dieses Grundgesetzes ist vorbehaltlich anderweitiger gesetzlicher Regelung, wer die deutsche Staatsangehörigkeit besitzt oder als Flüchtling oder Vertriebener deutscher Volkszugehörigkeit oder als dessen Ehegatte oder Abkömmling in dem Gebiete des Deutschen Reiches nach dem Stande vom 31. Dezember 1937 Aufnahme gefunden hat.
- (2) Frühere deutsche Staatsangehörige, denen zwischen dem 30. Januar 1933 und dem 8. Mai 1945 die Staatsangehörigkeit aus politischen, rassistischen oder religiösen Gründen entzogen worden ist, und ihre Abkömmlinge sind auf Antrag wieder einzubürgern. Sie gelten als nicht ausgebürgert, sofern sie nach dem 8. Mai 1945 ihren Wohnsitz in Deutschland genommen haben und nicht einen entgegengesetzten Willen zum Ausdruck gebracht haben.

Rechtliche Statusunterschiede in Spätaussiedlerfamilien, die nach dem 01.01. 1993 in Deutschland eingereist sind:

1. Spätaussiedler nach § 4 Abs. 1,2 BVFG: Deutscher im Sinne des Art. 116 GG; Anspruchs-Einbürgerung
2. Ehegatte eines Spätaussiedlers nach § 7 Abs. 2 BVFG (Ehebestandszeit mindestens 3 Jahre vor Verlassen der Aussiedlungsgebiete): Deutscher im Sinne des Art. 116 GG; Anspruchs-Einbürgerung
3. Ehegatte eines Spätaussiedlers nach § 7 Abs. 2 BVFG (Ehebestandszeit weniger als 3 Jahre vor Verlassen der Aussiedlungsgebiete): Ausländer nach Ausländergesetz; Möglichkeit der Ermessens-Einbürgerung frühestens nach drei Jahren
4. Abkömmling eines Spätaussiedlers nach § 7 Abs. 2 BVFG: Deutscher im Sinne des Art. 116 GG; Anspruchs-Einbürgerung
5. Sonstige Familienangehörige nach § 8 Abs. 2 BVFG: Ausländer nach Ausländergesetz; Möglichkeit der Ermessens-Einbürgerung frühestens nach drei Jahren
6. Ausländische Ehegatten, die auf Grundlage des Ausländergesetzes nachkommen: Ausländer nach Ausländergesetz; Möglichkeit der Ermessens-Einbürgerung frühestens nach drei Jahren.

derheiten-)Politik dem Anpassungsdruck unterworfen haben. Oftmals fehlt den Ehepartnerinnen/-partnern und Kindern der prägende Bezug zur deutschen Sprache und Kultur. Im Gegensatz zu früheren Generationen von (Spät-)Aussiedlerinnen und -Aussiedlern kommen sie deshalb nicht mehr in die „Heimat“, sondern in ein fremdes Land, das ihnen zudem mit Vorbehalten begegnet.

## 2 Natascha und Anatoli – ein Beispiel

### 2.1 Der Weg nach Deutschland

#### 2.1.1 Vorgeschichte

Den Ausreiseantrag nach Deutschland hatten die Eltern schon vor Jahren gestellt. Ihre Familien waren seit Generationen in der Ukraine und in Aserbaidschan im Kaukasus zu Hause. Sie stammten aus dörflichen Verhältnissen und genossen einen relativen Wohlstand. Nach dem Einfall der deutschen Wehrmacht in Russland im Juni 1941 mussten sie am eigenen Leib die Erfahrung von Verschleppung und Verfolgung erleiden. Der Leidensweg führte die Familien von Natascha und Anatoli in Kasachstan zusammen. Dort wurden sie in der „Trud-Armee“ zum Arbeitseinsatz gezwungen und später – bis Mitte der 1950er Jahre – unter die „Kommandantur“ gestellt. Sie galten in der sowjetischen Gesellschaft als die „Hitlerowskis“ oder „Faschisten“ – weil ihre Familien deutscher Herkunft waren und sie sich dazu auch bekannten. Deutschland blieb für die ältere Generation die „Heimat“, die sie sich aus Erzählungen der Vorfahren ausmalten. Ein buntes, ein schönes Bild von Deutschland: sauber, ordentlich, christlich!

In der Familie des Vaters wurde – wenn auch mit Vorsicht – zu Hause Deutsch gesprochen; die beiden Söhne erlernten so die Sprache der Eltern und ihrer Vorfahren – im Dialekt der schwäbischen Einwanderer. Die Schwiegertöchter freilich stammten aus Familien, in denen ausschließlich Russisch gesprochen wurde. Alle lebten sie im elterlichen Haus, das sie selbst gebaut hatten, ernährten sich von der Ernte im Garten und den Tieren, die sie sich halten durften. Die Lohnzahlung aus der Arbeit im Bergbau erfolgte unregelmäßig, aber alle Kinder hatten Arbeit und halfen so mit, das gemeinsame Auskommen zu sichern.

Der Zusammenbruch der ehemaligen Sowjetunion veränderte das Leben in den neu entstandenen Nachfolgestaaten. Auch in Kasachstan. Die bisherige Ordnung wurde durch neue Strukturen ersetzt, die wenig Hoffnung auf eine bessere Zukunft zuließen. Ausbleibende Lohnzahlungen, explosionsartige Preisanstiege, behördliche Willkür und deutliche Verschlechterungen im Bildungs- und Kulturleben sorgten schließlich dafür, dass eine Zukunft nur in der Ausreise nach Deutschland erkannt wurde. Wer konnte, fuhr weg. Aber zwischen Antragstellung und Ausreise lagen noch viele Jahre.

### 2.1.2 *Ausreise nach Deutschland*

Der Flug nach Deutschland war eine Reise ins Ungewisse. Einige Verwandte lebten in Nordrhein-Westfalen, andere in Württemberg und am Bodensee. Die drei Familien – insgesamt neun Personen – kamen nach Nordrhein-Westfalen. Bundeserstaufnahme in Hamm, dann Landesaufnahmeeinrichtung Unna-Massen; Leben im Lager; Behördengänge; Besuche; Einweisung in eine Notwohnung. Das waren die ersten Schritte. „Wir sind in der Heimat“, sagten die Eltern. „Uns ist alles fremd“, sagten die jungen Ehepaare mit ihren Kindern.

Zunächst änderte sich wenig. In den Containern lebten hauptsächlich Russlanddeutsche oder jüdische Kontingentflüchtlinge. Die Umgangssprache blieb Russisch, die Gewohnheiten auch. Konnten sich Eltern und Söhne relativ problemlos verständigen, waren die Schwiegertöchter und Kinder auf Hilfe angewiesen. Die „neue Heimat“ war die Container-Siedlung; außerhalb musste stets eine sprachkundige Begleitung dabei sein. Sie lebten wie auf einer Insel; umgeben von einer „Heimat“, deren Lebensgefühl und Regeln sie nicht kannten und beherrschten.

### 2.1.3 *Erste Erfahrungen*

Die „Neubürger“ wurden von ihrer Umgebung zur Kenntnis genommen. Sie fielen auf durch Sprache, Kleidung, Kaufverhalten. Eine unsichtbare Grenze legte sich zwischen Einheimische und Neubürger, allerlei Geschichten machten die Runde, oft von Vorurteilen und Falschwissen bestimmt.

In der S-Bahn, auf dem Weg zum Sprachkurs, dominierten Begriffe der Verwaltungssprache – Sozialhilfe, Wohnberechtigungsschein, Kleiderbeihilfe –, die in den vertrauten russischen Sprachfluss eingestreut wurden. Die Eingliederung nahm Gestalt an, aber das Gefühl des Fremdseins blieb.

Natascha und Anatoli machten sich selbstständig; sie suchten Kontakt in der neuen Umgebung, sie suchten Arbeit, um die schmalen Einkünfte aufzubessern. Natascha, ohne jede Deutschkenntnisse, war mutiger als Anatoli, der sich ob seines schwäbischen Dialekts schämte, in ein Gespräch verwickelt zu werden. Natascha hatte als Technikerin mit Diplom in der Lederverarbeitung gearbeitet; Anatoli nach anfänglicher Arbeit „in der Grube“ (Bergmann) die Freiheit als Fernfahrer gesucht.

Der Sprachkurs als staatliche Eingliederungsbeihilfe war nach sechs Monaten vorüber. Natascha verstand mehr, als sie schon selbst sprechen konnte, aber sie blieb weiterhin interessiert und lernte in der direkten Konversation. Ihre beiden Söhne, deren russische Vornamen rasch eingedeutscht wurden, lernten die Sprache spielerisch. Anatoli war eher ängstlich, sich den Anforderungen des Arbeitsmarktes zu stellen. Schon bald machte das Wort „Umschulung“ die Runde. Eine Perspektive mit unsicherem Ausgang.

## 2.2 Eingliederung auf Raten

### 2.2.1 Arbeitssuche

Der Familienverband blieb in der Container-Siedlung zusammen. Die Eltern beantragten die Verrentung, der Vater nutzte die kostenlose S-Bahn-Karte zu täglichen Fahrten im S-Bahn-Netz. Er trauerte seinem Haus, der Gemeinschaft, der Arbeit im Garten nach. Und ihm wurde auch allmählich bewusst, dass seine Vergangenheit ihn auch in der neuen Heimat begleitete und seine Träume bestimmte.

„Wir haben es vor allem für die Kinder gemacht; sie sollen eine Zukunft haben“, betonten Vater und Mutter, wenn sie nach dem Grund für die Ausreise gefragt wurden. War der Vater meist unterwegs oder machte sich gelegentlich nützlich, fand die Mutter Kontakt zur Frauenarbeit in der katholischen Gemeinde. Vater Helmut war evangelisch, Mutter Maria katholisch.

Vorrang in den Diskussionen in der Großfamilie hatte die Arbeitssuche für die beiden Söhne. Rasch lernten sie, dass die in Kasachstan erworbene Ausbildung wie ihre berufliche Praxis in der neuen Heimat nicht ausreichten, eine vergleichbare gesellschaftliche Stellung zu erlangen. Wieder tauchte das Wort „Umschulung“ auf, aber dahinter verbarg sich nichts weiter als ein Computerkurs. Die Gewissheit, danach einen Job zu finden, war durch nichts gegeben.

### 2.2.2 Zufälle entscheiden das Leben

Vater Helmut, über dreißig Jahre Arbeiter „in der Grube“, beinamputiert, dankbar, endlich in Deutschland, der „Heimat“, zu sein, hatte jeden Sonntag seinen Stammplatz in der örtlichen evangelischen Kirchengemeinde. Er fand hier seinen Ort, wo er sich heimisch fühlte. Jeder kannte ihn, aber nur wenige interessierten sich für ihn. Von der Vergangenheit, der er glücklich entkommen war, wollte er nichts mehr wissen. „Was soll ich sagen?“, war die abwehrende Frage, die die ganze Ambivalenz seines Lebens ausdrückte. „Was soll ich sagen?“, dahinter schwang mit: Das interessiert euch ja doch nicht, denn es ist eine Geschichte mit Blut und Tränen! Von der Wolga in den Kaukasus und dann nach dem Stalin-Dekret 1941 nach Kasachstan... Wen interessiert schon eine solche Geschichte?

Vater Helmut sorgte sich um die Zukunft seiner Söhne und deren Familien. „Faulenzer sind die net!“ sagte er im vertrauten Dialekt, was so viel hieß wie „sie werden jede Arbeit annehmen“. Die Zeit drängte, es mussten Entscheidungen getroffen werden. Die Kinder der Söhne waren entweder im Kindergarten oder standen vor der Einschulung. Es musste geklärt werden, wo die Familien zukünftig bleiben würden. Das Leben in der Notwohnung hieß Abhängigkeit von den staatlichen Hilfen und Stagnationen im „russischen Ghetto“.

Der Zufall hilft weiter. Eine lukrative Stelle mit einer dazugehörigen großzügigen Wohnung und einem guten sicheren Einkommen war

zu vergeben. Natascha und Anatoli gingen zu ihrem ersten gemeinsamen Vorstellungsgespräch. Das war keine Zuweisung mehr, sondern sie hatten sich einer Konkurrenzsituation zu stellen. Eine völlig neue Erfahrung! Beide waren unsicher und wenig zuversichtlich. „Faulenzer sind die net“ – das Klischee von den fleißigen, zuverlässigen, belastbaren Russlanddeutschen erwies sich bei der Vorstellung als tragfähig; es gab schließlich den Ausschlag: Natascha und Anatoli bekamen die Stelle!

Natascha und Anatoli waren durch diese Entscheidung endgültig mit ihren Kindern in Deutschland angekommen. Sie verdienten ihr eigenes Geld, konnten sich eine Wohnung einrichten, vor allem: Sie zogen aus der Container-Siedlung aus! Für Anatoli und das Selbstwertgefühl der Familie war das wichtig. Im Container machte die Nachricht die Runde, die beiden hatten es geschafft. Für die Eltern eine Sorge weniger. Eine, denn der zweite Sohn, in Kasachstan Ingenieur mit Hochschuldiplom, blieb in der „Umschulung“. Anerkennung und Respekt im Container paarten sich mit Niedergeschlagenheit und gedämpftem Neid bei der Familie des Bruders.

Natascha und Anatoli sind ihren Weg gegangen. Natascha konnte aufgrund einer Allergie schon nach kurzer Zeit die Arbeit in der Hauswirtschaft nicht fortsetzen und hat sich zur Bauzeichnerin umschulen lassen. Die Ausbildung hat sie mit großem Erfolg absolviert, eine feste Anstellung aber noch nicht gefunden; gelegentliche Aushilfen geben ihr das Gefühl, den Anforderungen gerecht zu werden. Schöner wäre natürlich eine Festanstellung.

### 2.2.3 Probleme beim Prozess der Eingliederung

Anatoli beobachtet die Emanzipation seiner Frau mit Skepsis. Seine in Kasachstan unbestrittene Rolle als Chef der Familie ist durch den Freiheitsdrang von Natascha – verbunden mit den objektiven Möglichkeiten in Deutschland – gefährdet. Schon die Umschulung zur Bauzeichnerin war für ihn eine Herausforderung, denn seine Verantwortung in der Familie wuchs durch die Versorgung der schulpflichtigen Kinder. Für ihn sind deshalb die augenblicklichen Enttäuschungen von Natascha, keine Festanstellung zu bekommen, eher beruhigend.

Ein anderes Spannungsfeld in der jungen Familie ist das Auto; eine eindeutige Domäne von Anatoli. Als ehemaliger „Trucker“, der oft tagelang in der Steppe unterwegs war, ist es ihm unvorstellbar, Natascha ans Steuer zu lassen. „Aus reiner Sorge! Du kommst im hiesigen Verkehr nicht zurecht...“, sind seine fadenscheinigen, oft Streit auslösenden Bemerkungen. Als Natascha heimlich einige Fahrstunden bei einer Fahrschule belegt, hängt der Haussegel tagelang schief.

Anatoli weiß um die Fähigkeiten seiner Frau – und manchmal sind ihm Engagement und Erfolg seiner Frau fast unheimlich –, aber er kann mit einer gleichrangigen Partnerschaft nicht souverän umgehen. Er hängt unbeirrt der Auffassung an, dass der Mann das Sagen, die Frau ihre Unterordnung unter den Mann zu akzeptieren hat...



Die beiden Söhne sind in Sprache und sozialem Verhalten von ihren in Deutschland geborenen Altersgenossen durch nichts mehr zu unterscheiden. In der russischen Sprache haben sie zunehmend Probleme, zu Hause wird Deutsch gesprochen – wobei die Kinder die Eltern gelegentlich korrigieren –, aber sie verstehen noch Russisch, da es in der mit den Jahren zugewanderten Großfamilie dominiert.

Neben einer ganz normalen Entwicklung kommt hier auch zum Ausdruck, nicht auffallen zu wollen, denn das Wort „Russe“ ist zunehmend negativ besetzt. Der Traditionsabbruch wird bei Familienfeiern deutlich, wenn die Eltern und Großeltern ihre russischen Lieder singen, die Kinder jedoch eher gequält zuhören, weil sie auf „Techno“ oder „Rap“ stehen und die Vergangenheit für rückständig und überhaupt nicht vereinbar mit ihrem modernen Leben betrachten.

Natascha und Anatoli haben sich wie andere gern angepasst: Auto, neue Einrichtung, Urlaub auf Gran Canaria... Solche Botschaften an die noch in Kasachstan lebenden Verwandten stärkten dort den Anreiz, endlich auch nach Deutschland ausreisen zu können. Heute sind alle, die ausreisen wollten, in Deutschland zusammen. Mit ausgereist sind aber auch alle alten wie neuen Familienkonflikte. Die Alkoholkrankheit des Schwagers, die Unversöhnlichkeit mit der Schwiegermutter, Trennungen in den Familien und Neid untereinander.

Die Kinder müssen in diesem Geflecht ihren Weg finden. Denn für sie haben Großeltern und Eltern alles aufgegeben und hinter sich gelassen: „Die Kinder sollen es besser haben.“ Hinter dieser manchmal rührseligen wie Eindruck machenden Aussage steckt oft eine schmerzliche Erfahrung. Denn die Kinder wurden nicht gefragt, sie mussten einfach mit. Ohne Vorwarnung und Vorbereitung traf sie die neue Wirklichkeit ganz unvermittelt: Eine fremde Sprache, völlig andere Erwartungen und Lebensgefühle, ein gepflegter Individualismus. Zurück blieben die Freunde, prägende Einflüsse aus Schule und Freizeit, ein schwieriges, aber vertrautes Land mit berechenbaren Regeln.

Viele – gerade Jugendliche – sind deshalb in Deutschland nie angekommen. Die Angst, ohne Anerkennung zu bleiben, dem Druck von Leistung und Erfolg nicht standhalten zu können, hat sie oft in Cliques getrieben, die Halt versprochen, aber nicht selten in Drogen und Kriminalität endeten. Die Eltern sind weitgehend hilflos; hatten sie doch nur das Beste für ihre Kinder gewollt, eigene Ansprüche auf unterster Ebene angesiedelt und fest darauf vertraut, dass sie es schaffen würden. Die Kette des Versagens hat klare Glieder: fehlende Sprachkenntnis, unsicheres soziales Verhalten, weil bisherige Werte und Sitten nicht mehr gelten, Rückzug in eigene Zirkel... Diesen Jugendlichen wie manchen Erwachsenen droht, dass sie zwischen der bisherigen Welt und der neuen hängen bleiben werden. Fremde Heimat Deutschland.

### 3 Angekommen – aufgenommen?

Die ganz überwiegende Zahl der (Spät-)Aussiedlerinnen und -Aussiedler gibt bei der Ankunft in Deutschland an, evangelisch (ca. 55 %) oder römisch-katholisch (ca. 20 %) zu sein. Diese konfessionelle Zuordnung sagt in der Regel nichts über ihren kirchlichen oder gemeindlichen Erfahrungshintergrund aus. Die Zerstörung der kirchlichen wie gemeindlichen Strukturen in der Stalin-Zeit, das Verbot der deutschen Sprache und Kultur hat das christliche Leben im sowjetischen Machtbereich in (oft geheime) Hausgemeinschaften und Zirkel zurückgedrängt und eine starke Laienstruktur ausgeprägt, die stellenweise freikirchliche Züge annahm. Kann bei den älteren (Spät-)Aussiedlerinnen und -Aussiedlern noch davon ausgegangen werden, dass ihnen persönlich oder aus Erzählungen oder der Erfahrung von Hauskreisen kirchliches Leben vertraut und bekannt ist, so gilt dies für die jüngere Generation nicht mehr. Eine konfessionelle Zuordnung bei der Ankunft in Deutschland ist deshalb meist zufällig.

Mit der freiwilligen Zuordnung der (Spät-)Aussiedlerinnen und -Aussiedler zu einer christlichen Konfession stellt sich für die Kirchen in Deutschland eine besondere Herausforderung: Sie sind unsere neuen Gemeindeglieder und verhelfen mancher Gemeinde und manchem Kirchenkreis zu einer unerwarteten statistischen Verbesserung der Gemeindegliederzahlen. Damit sind sie aber noch nicht als Gemeindeglieder gewonnen; darin liegt vielmehr der missionarisch-diakonische Auftrag – gleichzeitig aber auch eine große Chance! Für unsere kirchliche und diakonische Arbeit in Gemeinde und Kirchenkreis bedeutet dies, neue Formen interkulturellen Lernens zu entwickeln und einzuüben. Von Beginn an sind dabei (Spät-)Aussiedlerinnen und -Aussiedler nicht als Objekte, sondern als eigenständig mitwirkende Subjekte der Integrationsarbeit zu verstehen.

Wer sich darauf versteift, sie lediglich in Gemeinde und Kirchenkreis betreuen und nicht eigenverantwortlich mitgestalten lassen zu wollen, wird rasch erleben, dass sich (Spät-)Aussiedlerinnen und -Aussiedler abwenden und sich anderen Sinnanbietern zuwenden. Der „Reichtum“, der uns in den Gemeinden und Kirchenkreisen mit den (Spät-)Aussiedlerinnen und -Aussiedlern geschenkt ist, wird sich dort offenbaren, wo wir uns Zeit nehmen, auf sie zuzugehen, ihren Geschichten lauschen, an ihrer Frömmigkeit Anteil nehmen, ihnen Räume öffnen, in denen sie ihre Traditionen pflegen können, sie nicht in ein von uns entwickeltes Konzept pressen, sondern uns mit ihnen auf einen Weg einlassen, auf dem wir unter Gottes Führung im Hören, Loben und Beten geleitet werden.

#### 4 In Christus liegen verborgen alle Schätze der Weisheit und der Erkenntnis (Kol 2,3)

Schon die ersten Kolonisten, die im 18. und 19. Jahrhundert auf die Zusage von Religionsfreiheit, Befreiung vom Militärdienst und in Erwartung des „neuen Jerusalems“ nach Russland auswanderten und sich in Sarepta an der Wolga, im Kaukasus, am Schwarzen Meer, in der Ukraine oder Mittelasien niederließen, waren geprägt von einem starken Christus-Glauben, der ihr Leben ganz bestimmte. Sie schlossen sich zu (Dorf-)Gemeinschaften zusammen, hielten sich „von der Welt“ fern und bewahrten in Sprache und Kultur ihre mitgebrachten Traditionen. Das Wachstum der Gemeinden wie der rasche Wohlstand sind Ausdruck ihres Fleißes und der Geschicklichkeit, mit denen sie sich in den Siedlungsgebieten behaupteten. Gottesdienst, Bibelstunde, Schule, ein reiches kulturelles Leben kennzeichneten das Leben der deutschen Siedler. Aber es war und blieb immer ein von Gott geschenktes Leben, dem sie sich mit Dank, Lobpreis und Ehrfurcht verpflichtet wussten.

Aus der Zeit der Verfolgung unter Stalin und der späteren Unterdrückung ihres Glaubens und ihrer Kultur gibt es anrührende Zeugnisse des Christusbekenntnisses. In den Gemeinschaften wurden die biblischen Geschichten weiter erzählt und so der Glaube an Christus lebendig gehalten. Oftmals waren es nur wenige Seiten aus einer Bibel oder einem Gesangbuch, die erhalten geblieben waren, oder Mitschriften aus Versammlungen, die einzelnen wie kleinen Hausgemeinschaften Trost und Glaubensgewissheit geschenkt haben. Der Glaube an Christus blieb – oft im Verborgenen – lebendig.

(Spät-)Aussiedlerinnen und -Aussiedler kommen deshalb nicht nur aus einer anderen Welt, sie tragen – zumindest die älteren – auch eine andere Vergangenheit im Herzen. Sie haben als (Dorf-)Gemeinschaft oder Familie immer zusammengehalten, sich gegenseitig unterstützt, Freud und Leid geteilt und wünschen sich in der „Heimat“ Freiheit, Wohlstand und für ihre Kinder eine sichere Zukunft. Das bedeutet, für die kirchliche Arbeit Vorbereitungen zu treffen:

##### 4.1 Voneinander wissen

Für die gemeindliche Arbeit, für Predigt, Unterricht und Seelsorge in den Gemeinden, denen (Spät-)Aussiedlerinnen und -Aussiedler zugewiesen werden, ist die Kenntnis des religiösen und sozialen Lebens in den deutschen Siedlungsgebieten in Russland und den Nachfolgestaaten der Sowjetunion von grundlegender Bedeutung. Zu erwarten, dass ein Einzelner, etwa die Gemeindepfarrerin oder der Gemeindepfarrer, die missionarisch-diaconische Herausforderung der Beheimatung von (Spät-)Aussiedlerinnen und -Aussiedlern mit ihren Familien allein schaffen könnte, ist nicht nur eine Überforderung, sondern eine Verweigerung, sich der gemeindlichen Aufgabe zu stellen.

## 4.2 Ein Gemeindekonzept ist nötig

In Nordrhein-Westfalen befindet sich die Landesaufnahmeeinrichtung in Unna-Massen; Kirche und Diakonie sind dort präsent und stellen erste Kontakte her. Die Zuweisung in ein Übergangwohnheim erfolgt relativ rasch, so dass erst dort mit der Teilnahme an dem obligatorischen sechsmonatigen Sprachkurs, der Arbeits- und Wohnungssuche, der Einschulung der Kinder der Integrationsprozess einsetzt. Jede Kirchengemeinde, jeder Kirchenkreis kennt die Standorte der Übergangwohnheime. Sie sind wie Schule, Krankenhaus, Kindergarten Teil des gemeindlichen Auftrags. Aber es sind auch Orte, in denen eine Zielgruppe lebt, die verschiedene Dienste und Fähigkeiten von Kirche und Diakonie beansprucht. Ein Übergangwohnheim ist frei zugänglich; die Besucher von außen sind von unterschiedlichem Interesse geleitet: Zeitungs- und Versicherungsvertreter, Sekten- und Mitglieder anderer Religionsgemeinschaften, Familien, die eine Putzkraft suchen, Autoverkäufer... strömen auf die neuen Landsleute ein. Wie sollen sie sich dem Ansturm erwehren, den überzeugenden Angeboten widerstehen, eine vernünftige Entscheidung treffen, wer hilft ihnen?

Wichtig ist es, im Leitungsorgan der Gemeinde darüber zu sprechen. Zu diesem Gespräch müssen Kundige aus Gemeinde und Diakonie eingeladen, ihr Rat und ihre Empfehlung gehört werden. In diese „erste Runde“ gehören auch (Spät-)Aussiedlerinnen und -Aussiedler, die mit den Verhältnissen in Deutschland vertraut sind und die deshalb authentisch von „Ersterfahrungen“ berichten können. Zum Abschluss dieser „ersten Runde“ müsste ein Handlungskonzept verabredet und ein vom Presbyterium autorisiertes Team gebildet werden, dem Vertreter des Leitungsorgans angehören, die in jeder Sitzung über die Arbeit berichten können, um gegebenenfalls neue Entscheidung herbeizuführen.

### 4.2.1 Der erste Schritt: „Willkommen in...“

Die Kirchengemeinde will nichts verkaufen, aber sie freut sich über die neuen Bürgerinnen und Bürger in ihrem Gemeindebezirk. Ein freundlicher Brief – in Russisch und Deutsch! – bringt dies zum Ausdruck und kündigt den Besuch von Mitgliedern der Gemeinde – am besten unter Nennung der Namen – an. Die Besucher bringen – ebenfalls mehrsprachig – aussagekräftige Informationsmaterialien mit und laden zu Gemeindeveranstaltungen ein; wo möglich und nötig bieten sie an, Interessierte abzuholen und sie auch wieder zurückzubringen.

Bei fortgeschrittener Entwicklung der Arbeit in einem Übergangwohnheim sind auch Begrüßungsempfänge für Neuankömmlinge und Feiern zu festlichen Anlässen bzw. andere Formen von Veranstaltungen vorstellbar. Die Erkennbarkeit des Veranstalters – evangelische Kirchengemeinde – ist dabei unverzichtbar. Bei all diesen Annäherungsversuchen ist zu beachten, dass (Spät-)Aussiedlerinnen und -Aussiedler in der Regel durch Sprachkurse und Arbeitszeiten zeitlich stark in

Anspruch genommen sind und – zum Beispiel die Erwerbstätigen – vor 17.00 Uhr kaum anzutreffen sein werden.

#### 4.2.2 *Ein Platz in der Gemeinde*

Aus dem persönlichen Kontakt zu den neu hinzugezogenen (Spät-) Aussiedlerinnen und -Aussiedlern erwachsen Konsequenzen für die Gemeindearbeit und das Gemeindeleben. Die „neue Heimat“ mit dem ständigen Anpassungsdruck lässt kaum Platz für das, was bisher gut und schön war. Oft entsteht der Wunsch, einen Raum zu bekommen, um sich dort zu treffen, Tschaj (Tee) zu trinken, die alten (russischen) Lieder zu singen, sich ohne jede Verpflichtung in einem Schutzraum unter dem Dach der Kirche zu befinden.

Andere (Spät-)Aussiedlerinnen und -Aussiedler, vor allem jüngere, sind an Begegnungen mit Einheimischen interessiert; sie wollen ihre Sprachkenntnisse verbessern, sich über Fragen des täglichen Lebens kundig machen, sich zu Fragen von Lohnsteuer, Versicherung, Rente, Kindergarten, Schule und Sportverein informieren. Hier bieten sich Begegnungsnachmittage oder Veranstaltungen der Erwachsenenbildung an, um das Interesse im wechselseitigen Austausch zu befriedigen.

Kindergarten, Schule, Konfirmation, Gottesdienst sind Bereiche, die besonders erklärt werden müssen. Es ist gut, hierfür Informationsmaterialien in Russisch und Deutsch zur Verfügung zu haben. Hier bieten sich zusätzlich integrative Elternseminare an, um die Eltern in die Lage zu versetzen, ihren Kindern auf Rückfragen Antwort geben zu können. Gleichzeitig können so Anknüpfungspunkte zu einheimischen Eltern geschaffen werden, die oft ebenfalls nur noch schwache Erinnerungen an ihre Zugehörigkeit zur Gemeinde haben und die durch eine aktive Inanspruchnahme und konzeptionelle Mitwirkung einen neuen Zugang zu Glauben und Gemeindeleben finden können.

#### 4.2.3 *Die Gemeinschaft der Brüder*

In einigen Regionen der deutschen Siedlungsgebiete in Russland und den Nachfolgestaaten der Sowjetunion haben sich über die Jahre hinweg unabhängige Gemeinden entwickelt, die von sogenannten „Brüdern am Wort“ geleitet und geprägt worden sind. Sie beanspruchen auch nach der Umsiedlung nach Deutschland, Gottesdienste und Amtshandlungen vollziehen zu dürfen. Nicht selten entstehen dabei Konflikte mit den Ortsgemeinden und der gewählten Gemeindeleitung. Ihre teils unterschiedliche Frömmigkeit, das von der Verbalinspiration bestimmte Schriftverständnis und eine rigide ethische Lebensform wollen sie beibehalten, um ihre Gläubigen vor einer Säkularisierung in der neuen Heimat zu bewahren.

Hier sind Geduld und Fingerspitzengefühl notwendig, um die uns fremden Erwartungen nicht vorschnell zu enttäuschen und in eine Konfrontation zu führen, die gelegentlich dazu führt, dass sich diese Gemeinden von der Volkskirche abwenden und sich anderen Denominati-

onen anschließen. Es gilt, die Treue und Geistesgegenwart der „Brüder am Wort“ anzuerkennen und für den Integrationsprozess wie den Gemeindeaufbau vor Ort nützlich zu machen. Die Gast-Mitgliedschaft im Leitungsorgan, die Möglichkeit zu eigenen Versammlungen wie das Mitwirken im Gottesdienst und bei Amtshandlungen können mithelfen, die Geschichte und Glaubenskraft dieser Gemeinschaften zu erhalten und ihnen Raum zu geben für die Prozesse der Beheimatung in einer gänzlich neuen Umgebung.

#### 4.3 Unsere neuen Schwestern und Brüder

(Spät-)Aussiedlerinnen und -Aussiedler sind für jede Gemeinde ein Geschenk Gottes, das es zu entdecken gilt. Während in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit Vorbehalte wachsen, Vorurteile aus Unkenntnis und Ignoranz Platz greifen und damit die Gefahr heraufbeschwören, dass die neuen Gemeindeglieder sich zurückziehen und ihre Identität in eigenen Zirkeln und Ghettos pflegen, ist es Aufgabe jeder Gemeinde, (Spät-)Aussiedlerinnen und -Aussiedlern öffentlich jede nur mögliche Unterstützung anzubieten. Dies kann neben den verschiedenen Gemeindeangeboten und diakonischen Hilfen vor allem im Gottesdienst geschehen. Neben der Begrüßung und Wahrnehmung beim Besuch des Gottesdienstes sind Möglichkeiten zu schaffen, (Spät-)Aussiedlerinnen und -Aussiedler sichtbar am Gottesdienst und Gemeindeleben zu beteiligen.

Die Aufnahme ihres Liedguts, die Beteiligung an Schriftlesung und Gebet, die Wahl ins Leitungsorgan der Gemeinde und die Bewahrung ihrer Geschichte sind Chancen, Gemeinsamkeiten zu entdecken und die Gemeinschaft zu fördern.

In der Fürsprache bei Behörden, in der Fürbitte für Gottes Geleit auf den Wegen in der neuen Heimat und in der Fürsorge für die noch in Russland und den Nachfolgestaaten der Sowjetunion verbliebenen Angehörigen nimmt die neue Gemeinde Anteil am Schicksal ihrer neuen Schwestern und Brüder. Sie hilft so mit, bestehende Befürchtungen, Ängste und Unsicherheiten zu überwinden. Auf diesem Weg sind auch Partnerschaften mit Gemeinden vorstellbar, denen die nach Deutschland ausgewanderten Neubürger früher angehörten. Dadurch kann Gemeinsames bewahrt und Neues gelernt werden.

In Christus liegen verborgen die Schätze der Weisheit und der Erkenntnis; mit dieser Losung werden wir in unseren Gemeinden und Kirchenkreisen Orte der Begegnung und Gemeinschaft schaffen, die dazu führen können, anfänglich Fremde zu beheimaten und ihnen das Gefühl zu geben, als Schwestern und Brüder in der „Heimat“ angekommen zu sein.

# Jugendarbeit

„Wir haben kein Bock mehr auf die Randalen“<sup>1</sup>

Begleitung einer multikulturell zusammengesetzten Jugendclique

*Wilfried Drews*

Therapeutische Beratung bezieht sich oftmals – abgesehen von Familientherapie – auf die Begleitung einzelner Menschen. Dies ist auch nicht verwunderlich, sind doch die meisten Beratungskonzepte in einem kulturellen Kontext entwickelt worden, in dem das Denken primär ein individuelles ist. Der Begriff des Selbst-Bewusstseins macht dies deutlich. In der sozialen Arbeit mit Jugendlichen aus unterschiedlichen kulturellen Herkunftsfamilien ist es zum Verständnis des Verhaltens junger Migranten unabdingbar, den interkulturellen Wertezusammenhang der Jugendlichen zu berücksichtigen.

Das nachfolgende Praxisbeispiel aus der Arbeit mit einer multikulturell zusammengesetzten Jugendclique soll dies verdeutlichen. In diesem Zusammenhang ist das Verhalten der Mitarbeitenden zu erörtern, das für den Kommunikationsprozess mit den Jugendlichen nicht-deutscher Herkunft konstitutiv war.

## 1 Das Praxisbeispiel „Streetfighter“<sup>2</sup>

### 1.1 Ausgangssituation

Das hier dargestellte Beispiel beschreibt die vierjährige Arbeit mit einer multikulturell zusammengesetzten Jugendgang einer rheinischen Großstadt.

Die Gruppe bestand im Kern aus 20-30 Jugendlichen bzw. jungen Männern im Alter von 16 bis 21 Jahren. Die meisten ihrer Eltern waren aus Griechenland, der Türkei, Kurdistan, Spanien oder England vor Jahren immigriert und hatten familiäre Kontakte in die Herkunftsländer. Ob in den Familien die Herkunftskultur der Eltern die bestimmende Kultur darstellte oder die Kultur der Einwanderungsgesellschaft, war nicht bekannt. Die Jugendlichen waren ihrerseits überwiegend in Deutschland geboren oder lebten hier seit ihrer Kindheit; folglich hatten sie in Deutschland ihren Lebensmittelpunkt. Die Herkunftsländer ihrer Eltern kannten sie aus Urlaubsreisen und Besuchen bei Verwandten.

---

<sup>1</sup> Originalzitat eines Jugendlichen der Clique in einem Gespräch mit einem Reporter der Lokalpresse.

<sup>2</sup> Der Name der Gruppe wurde anonymisiert.

Einzelne Jugendliche lebten mit unsicherer Duldung in Deutschland und waren von Abschiebung bedroht. Die Schulbildung erstreckte sich von Schulabbrechern ohne Abschluss bis zum Gymnasiasten. Einige junge Männer befanden sich in einer Ausbildung oder in außerbetrieblichen Ausbildungsmaßnahmen, einige brachen eine Lehre ab, mitunter mehrmals, andere waren arbeitslos oder jobbten, wiederum andere standen in festen Anstellungsverhältnissen. Mädchen bzw. junge Frauen tauchten in der Gruppe wenn überhaupt nur als Freundinnen einzelner junger Männer am Rande auf.

## 1.2 Die Anfänge – erste Kontakte

Zu Beginn der Arbeit gab es bei KollegInnen und in Ausschüssen große Vorbehalte gegenüber einer Kontaktaufnahme mit den Jugendlichen. Die Clique wurde zu diesem Zeitpunkt in der Stadt als brutal eingeschätzt und dem Kleinkriminellen-Milieu (Hehlerei, Dealerei) zugeordnet. Dennoch suchte ein Team von JugendleiterInnen und StreetworkerInnen den Kontakt zu den Jugendlichen, um sich mit ihnen auseinander zu setzen. Das Misstrauen der Jugendgruppe gegenüber den Mitarbeitenden war entsprechend ablehnend, hatten sie doch einschlägige Erfahrungen mit Erwachsenen gemacht, die ihnen entweder als PädagogInnen, Polizisten, Richter und Jugendgerichtshilfe gegenübergetreten waren.

Die ersten Begegnungsversuche im Jugendtreff waren zaghaft, hier ein Tischtennispiel, da eine Kickerrunde. Nach solchen punktuellen Berührungspunkten folgte der Rückzug auf dem Fuß. Der Kontakt entwickelte sich erst, als die Gruppe zu einem Fußballspiel gegen die Mannschaft einer anderen Jugendeinrichtung angeregt wurde. Die Jugendlichen erschienen zum angesetzten Termin und vereinbarten Ort nicht ohne ihre „Kampfmontur“, d.h. in abgeschnittenen Jeans, mit Kopftüchern, messerschwingend. Das Spiel begannen sie mit viel Nervosität, und schnell lagen die „Streetfighter“ mit zwei Toren zurück. In einer solchen Situation bestand, wie auch später immer, die Gefahr einer gewalttätigen Eskalation. Hier erwies es sich als hilfreich, durch ermutigendes Zureden die Jugendlichen zu beruhigen. Im Verlauf des Spiels setzten sich die „Streetfighter“ mit ihrem fußballerischen Können durch und gewannen das Spiel überlegen. Zu Ausschreitungen kam es nicht, Spielregeln und Schiedsrichterentscheidungen wurden akzeptiert, auch wenn sie unpopulär waren. Der Stolz, nicht die ihnen bekannte und vertraute Erfahrung eines (gesellschaftlichen) Verlierers zu machen, war noch Tage nach dem ersten Spiel in den entspannten Gesichtern zu sehen, wenn sich die jungen Leute in der Jugendeinrichtung einfanden. Die neue Gruppenerfahrung gab ihnen Selbstbewusstsein. Jetzt wurden sie selbst aktiv, fragten immer wieder nach Spielmöglichkeiten und baten die MitarbeiterInnen, Spiele zu organisieren. Die Spieler wurden ihrerseits aufgefordert, sich selbst zu engagieren und



gegnerische Mannschaften zu suchen. Dies stellte sich jedoch schnell als große Schwierigkeit heraus, wollte doch keine Jugendheim-Mannschaft gegen die „Streetfigther“ spielen, da sie gewalttätige Eskalationen fürchteten. Es mussten Mannschaften aus umliegenden Städten und Gemeinde gefunden werden, denen die Gruppe unbekannt war. Wurden die Spieler doch als „Streetfigther“ erkannt, bestand entweder die Gefahr der Provokation (durch die gegnerische Mannschaft) oder die des Boykotts. Dennoch, die Spielkultur entwickelte sich weiter.

### 1.3 Die weitere Entwicklung

Neben einer Reihe von gewonnenen Spielen bewältigte die Gruppe auch ein unglücklich verlorenes Turnierendspiel. Im weiteren Verlauf waren eigene Mannschaftstrikots angeschafft und ein „unverdächtiger“ Mannschaftsname gefunden worden. Eine besondere Würdigung erfuhr die Gruppe in der Presse, als sie ein renommiertes lokales Freizeitturnier gewann. Dieser Prozess mündete in dem Wunsch der Jugendlichen, einen eigenen Verein zu gründen, um im offiziellen Sportbetrieb mitspielen zu können.

Als Parallelprozess löste die Unterstützung der Mitarbeitenden gruppenintern eine Diskussion über Verhaltensweisen und Außenwirkungen aus. Die Jugendlichen fassten zunehmend Vertrauen zu den Mitarbeitenden und suchten mehr und mehr das Gespräch über persönliche Belange (Arbeit, Arbeitslosigkeit, Drogen, Verheiratung, Auseinandersetzung mit der Polizei). Zudem war von den Mitarbeitenden das Erscheinungsbild der „Streetfighter“ in der Öffentlichkeit zu problematisieren. Hier kam ihnen die Aufgabe zu, die öffentliche Meinung und kursierende Vorurteile durch Informationen in Frage zu stellen und einen Auseinandersetzungsprozess in kirchlichen Gremien, Jugendamt, Jugendgerichtshilfe, Amtsgericht und städtischem Ausländerbeirat anzustoßen. Dies bewirkte einen langsamen Wandel der öffentlichen Einstellung gegenüber der Gruppe und eine differenziertere Wahrnehmung der einzelnen Jugendlichen. Der abnehmende öffentliche Druck auf die Clique bewirkte eine weitere gruppeninterne Auseinandersetzung der Jugendlichen über ihre Vorstellung als ‚Gang‘ sowie eine Diskussion über ihr öffentliches Erscheinungsbild.

## 2 Konzeptionelle Überlegungen

Für die Arbeit mit der Gruppe und ihre Entwicklung war es entscheidend, die Jugendlichen als Menschen in ihrem besonderen Kontext zu sehen, der wert ist, nicht aufgegeben zu werden. Konsequenterweise wurde darauf verzichtet, das Verhalten der Jugendlichen zu verändern oder einzelne aus der Gruppe herauszulösen. Vielmehr kam es darauf an, den Jugendlichen mit Menschenwürde zu begegnen und sich von instrumen-

tellen Interventionsstrategien zu verabschieden. Der Beziehungsaufbau und die Auseinandersetzung mit der Gruppe wie auch mit einzelnen Jugendlichen war von Anfang an ein Prozess, dessen Ausgang nicht nur offen, sondern auch unabsehbar war. Erzieherische Maßnahmen hätten wohl zum Abbruch der Beziehung vonseiten der Jugendlichen geführt. Die Haltung, mit der den jungen Menschen begegnet wurde, war die der Achtung ihrer Person und ihrer kulturellen und sozialen Herkunft sowie eine grundlegende Empathie im Sinne des non-direktiven Verhaltens<sup>3</sup>. Durch die Offenheit der MitarbeiterInnen und der Abstraktion von eigenen ethischen Werten und Tugenden öffnete sich der Blick für die pro-sozialen Verhaltensweisen der Jugendlichen. So korrespondierte der nach außen entstehende homogene gewaltbereite Eindruck der Clique nach innen mit einer hohen sozialen Verantwortlichkeit untereinander. Hypothetisch konnte diese Verantwortlichkeit aus der familiären Sozialisation abgeleitet werden, wenn man daran denkt, dass in Migrantenfamilien Verantwortung füreinander und Gemeinschaftsdenken groß geschrieben wird. Einigen Jugendlichen kam in der Gruppe eine besondere Schlüsselrolle zu, beispielsweise die Rolle des fürsorglichen Vaters, dessen Wort in der Gruppe zählte. Elternrollen projizierten die Jugendlichen im Verlauf des Begleitungsprozesses auch punktuell auf die Mitarbeitenden. Diese wurden zunehmend zu BeraterInnen und UnterstützerInnen in Bezug auf die Belange der Jugendlichen, angefangen bei Bewerbungsverfahren und Stellensuche bis hin zur Gründung eines Vereins, aber auch bei Eltern-Kind- und Partnerschaftsproblemen, in denen die kulturellen Wertunterschiede zwischen der Herkunftskultur der Eltern und der deutschen Dominanzkultur sowie die daraus resultierenden Konflikte am deutlichsten hervortaten. Hier hatten die jungen Leute aus Minderheitskulturen Sozialisationsleistungen zu vollbringen, die bei Jugendlichen der Dominanzkultur so nicht zu bewältigen waren.

### 3 Schlüsselpersonen

Größer noch als die Möglichkeit der Mitarbeitenden, sich punktuell als Projektionsfläche für fürsorgliche Elternleitbilder zur Verfügung zu stellen, diese auch zurückzuweisen und die eigenen Ressourcen und Kompetenzen der jungen Leute anzuregen, war die Bedeutung von Gruppenmitgliedern mit besonderen Rollen (key-persons). Dadurch, dass es den Mitarbeitenden gelang, eine Beziehung aufzubauen zu Mitgliedern, die in der Gruppe eine bedeutsame Rolle spielten, veränderten sich auch die Beziehungen der anderen Mitglieder der Gruppe zu den

---

<sup>3</sup> Siehe C. ROGERS, *Die nicht-direktive Beratung*, München: Kindler, 4. Aufl. 1978. Auch R. TAUSCH / A.-M. TAUSCH, *Gesprächspsychotherapie. Einfühlsame hilfreiche Gruppen- und Einzelgespräche in Psychotherapie und alltäglichem Leben*, Göttingen u.a.: Hogrefe, 9. erg. Aufl. 1990.

Mitarbeitenden. Der Einfluss und die Bedeutung der Schlüsselpersonen auf die übrigen Gruppenmitglieder stellen im Praxisbeispiel für den weiteren Verlauf des Gruppenprozesses einen entscheidenden Faktor dar. Wichtig war in dem Zusammenhang, darauf zu achten, diesen Personen nicht Verhaltenserwartungen gegenüber der Gruppe aufzubürden, denn damit wäre für diese jungen Männer einer Rollenfixierung Vorschub geleistet worden. Stattdessen wurde ihnen eine möglichst große Bandbreite an Verhaltenweisen offengehalten. Ein nichtwertender Dialog bot hierzu die besten Chancen.

In Bezug auf kulturelle und soziale Verhaltensweisen war zudem auch bei Jugendlichen aus Migrantenfamilien immer wieder zu differenzieren. Sie wurden durch ihre Familie geprägt, wie deutsche Jugendliche auch. Die Konstellationen in den Familien waren so vielfältig wie in deutschen Familien, angefangen von der kinderreichen Familie bis zum Zusammenleben mit einem Elternteil. Ergänzend kam die Sozialisationserfahrung der Migration hinzu. Teilweise hatten die immigrierten Eltern eine enge kulturelle Verbundenheit mit dem Auswanderungsland konserviert, teilweise waren sie stark assimiliert. Blickt man auf die Sprachkompetenz der jungen Nichtdeutschen, so erstreckte sich die Bandbreite vom sogenannten bilingualen „Analphabetismus“ bis hin zu elaboriertem Code. Auch hier wird die Bedeutung der key-persons deutlich.

#### 4 Gleich und doch anders

In der Arbeit mit jungen Menschen nicht-deutscher Herkunft ist einerseits auf Gleichbehandlung und andererseits auf differenzierten Umgang zu insistieren. Die konkrete Situation erfordert von MitarbeiterInnen, BetreuerInnen und BeraterInnen eine genaue Reflexion auf der theoretischen Folie eines dynamischen Kulturbegriffs. Dieser bezieht sich auch auf verschiedene Schichten und Mischungsstufen, Alltagskulturen, Teil- und Subsysteme sowie auf den Zusammenhang von Werten, Normen, Sitten und religiösen Frömmigkeitsformen und deren Lebenspraxis. Auch Geschlecht, soziale Lage, Beruf und Alter sind Maßeinheiten, die in diesem Zusammenhang mit einer besonderen Aufmerksamkeit zu berücksichtigen sind.<sup>4</sup>

Den Jugendlichen wird man weder gerecht werden, wenn man hinter jeder Verhaltensweise des jungen Migranten *eine* kulturelle „Einfärbung“ erwartet, noch wird man allein das konkrete Handeln des Individuums losgelöst von seinem Sozialisationsprozess verstehen können. Beide sind vielmehr dialektisch aufeinander zu beziehen. Der kulturelle

---

<sup>4</sup> Siehe Martha FRIEDENTHAL-HAASE (Hg.), *Erwachsenenbildung interkulturell*, Frankfurt a.M.: Pädagogische Arbeitsstelle des Deutschen Volkshochschul-Verbands 1992, 16.

Hintergrund der Herkunftsfamilie, die Sozialisationserfahrungen im Einwanderungsland, die Jugendliche seit ihrer Kindheit in deutschen Kindergärten und Schulen gemacht haben, führen zu der spezifischen individuellen Ausprägung ihrer Persönlichkeit. Vergleichbar ist die Situation der Migrant\*innenjugendlichen untereinander, nämlich als Kind einer eingewanderten Familie in einer Gesellschaft aufgewachsen zu sein, in der christliche und säkularisierte Werte dominieren, während in der eigenen Familie andere religiöse und ethische Wertvorstellungen Vorrang haben. Zudem machen sie die Erfahrung, dass vonseiten der Mehrheitsgesellschaft den gesellschaftlichen Minderheiten und deren (religiösen) Wertvorstellungen, Sitten und Gebräuchen wenig Verständnis, geschweige denn Interesse entgegen gebracht wird. Unter dem Begriff des Rassismus subsumieren diese Menschen viele konkrete Lebensgeschichten.

## 5 Begleitung von Jugendlichen nicht-deutscher Herkunft

Grundlegend lassen sich folgende Punkte für die Betreuung von nicht-deutschen Jugendlichen festhalten:

- Die Betreuungspersonen haben ihren eigenen Ethnozentrismus zu reflektieren und zu beachten. Grenzen der eigenen Perspektive lassen sich zwar verschieben, aber nicht aufheben. Daraus folgt,
- dass MitarbeiterInnen-Teams möglichst interkulturell zusammengesetzt sein sollten. Dies ermöglicht ihnen eine breitere Handlungsperspektive. In dieser Konsequenz ist die Aus- und Fortbildung interkultureller BeraterInnen- und Betreuungsteams zu forcieren.
- Die nicht-deutschen Jugendlichen sind *Fachleute* in Bezug auf die Lebensbedingungen und -bewältigung von Minderheiten. Ihre Kenntnisse und Fähigkeiten sollten aufgegriffen und aktiviert werden.
- Die pädagogische wie die therapeutische Begleitung mit Jugendlichen aus Migrantenfamilien bleibt auf gesellschaftliche und politische Institutionen sowie deren Bereitstellung rechtlicher und finanzieller Rahmenbedingungen angewiesen, um erfolgreich arbeiten zu können.

# Schule

Wechselnde Gelegenheiten und tägliches Risiko bei der Begegnung mit Schülerinnen und Schülern ‚ausländischer‘ Herkunft

*Klaus Temme*

## 1 Schule und Interkulturalität

In einer Berufskolleg-Klasse, die auf die Erlangung der Fachhochschulreife abzielt, hält ein türkisch-kurdischer Schüler zu Beginn der Stunde ein Plakat hoch. Er wird ermahnt, nicht den Unterricht zu stören. Als der Lehrer sich kurz darauf nach einer Tafelanschrift zur Klasse zurückwendet, ist das Plakat schon wieder oben, diesmal deutlich in Richtung einer bestimmten Schülergruppe zeigend.

Es folgen Maßnahmen, mit denen der Schüler und die Klasse rechnen mussten. Immer wieder hatte es in dieser Klasse nämlich Störungen gegeben, die den Unterrichtsverlauf erheblich behinderten. Nach vielen einzelnen Schritten war mit der Klasse ein „Codex für Verhalten im Unterricht“ vereinbart worden, groß aufgemalt und ausgehängt in der Klasse, und entsprechende Sanktionen für Verstöße waren angekündigt worden: Klassenbucheintragung, Beratungsgespräche, im Wiederholungsfalle Klassenkonferenzen und Maßnahmen gemäß der Allgemeinen Schulordnung. Diese Maßnahmen waren seitdem auch schon einmal eingesetzt worden.

Der türkisch-kurdische Schüler gibt in den folgenden Gesprächen keinerlei Begründung für sein Verhalten. Als schließlich die Entscheidung über Sanktionen ansteht, gibt er – zunächst gegenüber seinem Vater und einem türkischen Vertrauenslehrer, später auch gegenüber anderen Beteiligten – folgende Erklärung ab: Eine Gruppe deutscher und türkisch-türkischer Schüler in der Klasse hätte ihn zuvor massiv beleidigt, und er hätte sich wehren müssen. Auf Nachfragen erläutert er: Ein deutscher Schüler habe (ohne dabei erwischt zu werden) ihm gegenüber ein Plakat hochgehalten, das seine Mutter als „ziegenhütende Bergtürkin“ verunglimpfte.

An den genauen Text dieses wie auch seines eigenen Plakates erinnert er sich auf Nachfragen hin nicht mehr, auch nicht an die Sprache für die verwendeten Begriffe (deutsch oder türkisch?). Er macht unklare und widersprüchliche Angaben.

Das kleine Fallbeispiel gibt nach meiner Erfahrung eine eher durchschnittliche, ‚normale‘ Situation an Schulen (auch anderer Schulformen und Bildungsgänge) wieder. Uns als Unterrichtenden stellten sich im konkreten Fall folgende Interpretationsfragen:

War das Vorbringen der ‚Beleidigungen‘ vor allem eine Entschuldigungsaktion für das eigene Fehlverhalten, nachdem es bewusst geworden und zugegeben war? Kann man also den Inhalt der Beleidigungen und die Frage, ob sie überhaupt so gemacht worden sind, weitgehend außer acht lassen?

Wenn aber die Äußerungen von der „ziegenhütenden, bergtürkischen Mutter“ wirklich gemacht wurden: Welche kulturellen Implikationen hat das ganze Geschehen dann, wie kann und/oder muss man damit umgehen, und wo ist dafür im fachschulischen Geschehen ein Ort?

Wieweit hat es etwas mit dem Gruppengeschehen der Klasse zu tun, wenn ein deutscher Schüler Begriffe verwendet, deren genauer Sinn ihm wahrscheinlich gar nicht bekannt ist („Bergtürke“) und die wohl von seinen türkisch-türkischen Freunden stammen? (Gibt es dahinter Anklänge von Rassismus?)

Wieweit entspricht es den Umgangsgepflogenheiten unter türkischen Jugendlichen, sich gegenseitig mit deutschen Worten „sehr derb“ zu behandeln – inwieweit ist das also „szene-gebunden“<sup>1</sup> und nicht einmal türkisch-kurdische Rivalität?

Und schließlich: Wieweit ist das u.U. alles Teil des uralten (Bernese Skripts und) Schülerverhaltens „let’s get the teacher“?

Damit sind erst einige der möglichen Interpretationen angedeutet. Es zeigt sich: Interkulturelle Situationen in Schulen sind in aller Regel sehr komplexe Situationen mit sehr unterschiedlichen Ebenen, vielen Einflussfaktoren und Interpretationsmöglichkeiten. Entsprechend komplex müssten auch die Reaktionen angelegt sein. Gleichzeitig müssen sie aber vielfach aus dem Zustand der „Unsicherheit“ bzw. Vorläufigkeit erfolgen. Eine Hilfe dabei wird wohl nach und nach aus dem Bereich der interkulturellen Pädagogik erwachsen, die inzwischen als Studiengang bzw. Zusatzstudiengang an verschiedenen Universitäten angeboten wird.<sup>2</sup> Doch erscheint es mir zurzeit noch eher so, dass interkulturelle Pädagogik vor allem auf bessere Fachdidaktik zielt bzw. auf das Vermitteln von „Wissen über...“ (warum ist das so und so...; woher stammt das und das...; was sollte man über eine Religion, Kultur, deren Sitten wissen...?).<sup>3</sup> Die mindestens genauso wichtige Frage, wie man interkulturelle Kompetenz aufbaut, wie man also die Fähigkeit gewinnt, sich „zwischen“ Kulturen „zu verhalten“, scheint erst nach und nach in den Blick zu kommen.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Siehe unten auch Anm. 9

<sup>2</sup> Laut Internet z.B. in Bochum, Münster, Bielefeld, Bonn.

<sup>3</sup> Hierher gehören auch verschiedene kirchliche Aktivitäten zur interkulturellen Pädagogik: z.B. die Herausgabe von „Jüdisch-christlich-muslimischen Festkalendern“ (seit Jahren in Gladbeck und Wuppertal), die für die Arbeit in Klassen geeignet sind, aber auch die Aktivitäten kirchlicher Schulreferate und ihrer Fortbildungsangebote sowie entsprechende Akademiearbeit (z.B. in Mülheim, zu interkultureller Pädagogik im Vorschulbereich etc.).

<sup>4</sup> Verweisen möchte ich hier auf die Arbeit des Düsseldorfer ev. Sozialwissenschaftlers Axel STÖBE, Die Bedeutung des Islam im Sozialisationsprozess von Kindern türkischer Herkunft und für Konzepte interkultureller Erziehung (Studien zum interreligiösen Dialog, Bd. 3), Hamburg: E.B.-Verlag 1998. Im außerschulischen Bereich finden sich hierzu wertvolle Ansätze in: Petra HAUMERSEN / Frank LIEBE, Multikulti. Konflikte konstruktiv. Trainingshandbuch Mediation in der interkulturellen Arbeit, Mülheim: Verlag an der Ruhr 1999.

## 2 Schule und Seelsorge

Bei der interkulturellen Pädagogik scheint mir die Landschaft in Bewegung zu sein, mit unterschiedlichem Leidensdruck je nach Orten, lokalen Bedingungen und Schulformen. Bewegung scheint mir aber auch in den Bereich ‚Schule und Seelsorge‘ gekommen zu sein: Das Entstehen von Konventen für Schulseelsorge in einzelnen Landeskirchen und Fachtagungen dazu deuten das an.<sup>5</sup>

Ich will mich hier nur auf meinen eigenen Arbeits- und Erfahrungsbereich beziehen, d.h. der Arbeit an einem Berufskolleg in NRW. Seelsorgliches Handeln im Rahmen von Schule findet in den verschiedenen Bundesländern und in den verschiedenen Schulformen in sehr unterschiedlicher Weise statt. Kirchliche evangelische Lehrkräfte arbeiten an Berufskollegs in NRW auf der Grundlage des sog. Gestellungsvertrages, einer Vereinbarung zwischen dem Land und den drei evangelischen Landeskirchen hier. Schulseelsorge wird also von kirchlichen Lehrkräften<sup>6</sup> wahrgenommen, die als eine Art Leasing-Kräfte einen staatlich refinanzierten *Unterrichtsauftrag* haben. Innerhalb dieses Rahmens begegnen nach meiner Erfahrung *vier typische Situationen für die Seelsorge*:

Erstens gibt es in nennenswertem Umfang immer wieder Settings für ‚klassische‘ Seelsorge und Beratung, wenn z.B. ein Schulkollegium für diese Aufgabe ein gewisses Stundenkontingent ansetzt und/oder spezielle Beratungsaufträge erteilt und damit die des öfteren vorhandene Kompetenz und Zusatzqualifikation kirchlicher Lehrkräfte in dieser Hinsicht nutzt bzw. indem gelegentlich Kirchenkreise besondere Aufträge erteilen und finanzieren<sup>7</sup> und/oder indem Kolleginnen und Kollegen das im Rahmen ihres Selbstverständnisses einfach ‚zusätzlich‘ tun.

Zum anderen kommt es zu seelsorglichen Kontakten ‚bei Gelegenheit‘. Die Anlässe dafür können sehr vielfältig und zufällig sein. Bei den klassischen, lebenskundlichen Themen des Religionsunterrichts an Berufskollegs (wie Drogen, familiäre Gewalt, Sinn des Lebens, Sexualität etc.) liegen die Anlässe oft auf der Hand. Das Gespräch mit Schülerinnen und Schülern, die nach der Stunde nach dem Schellen noch ab-

<sup>5</sup> In der Ev. Kirche von Westfalen fand die Konventsgründung 1999 statt. Am Seelsorge-Institut der EKD in Bethel war ein Kurs hierzu für Februar 2001 angesetzt.

<sup>6</sup> Ich nehme pragmatisch eine Verkürzung der Realität vor. Es ist mir sehr wichtig zu betonen, dass seelsorgliches Handeln im Rahmen von Schule auch durch andere Personengruppen geschieht: durch staatlich ausgebildete und staatlich (hier: ‚normal‘) angestellte Kräfte für den Religionsunterricht, durch Lehrkräfte auch anderer Fächer, die sich aber aufgrund ihres persönlichen Glaubens so einsetzen; nicht zuletzt auch durch Schülerinnen und Schüler untereinander, die das ebenso auf Grund ihres (bewussten oder eher unbewussten) Glaubens tun.

<sup>7</sup> Erfreulicherweise setzen hier neue Entwicklungen an, in Westfalen ausgehend vom Gesamtschulbereich – erste strukturelle Schritte eingeschlossen.

sichtlich länger dableiben oder ‚deutlich verzögert‘ die Klasse verlassen, ist hierfür dann die typische Situation.

Drittens ist es häufig so, dass in den Unterrichtsstil und in die Unterrichtsthemen eine seelsorgliche Haltung eingebunden ist, die auf annehmendes Verstehen ausgerichtet ist, die versucht, genau zu sehen und hinzuhören, was bei einzelnen Schülerinnen und Schülern in ihren Themenvorschlägen, Äußerungen und ihrem Verhalten an Problemen anklängt. In bestimmten Klassenkonstellationen könnte man das als „Seelsorge in der Gruppe“ oder auch „durch die Gruppe“ ansehen.

Viertens geht es um Seelsorge als strukturelles Mitarbeiten an Situationen, wie ich sie eingangs schilderte. Hier geht es dann um die Förderung von Kommunikation in der Klasse, um Wege zu finden, wie die Identitätsfindung Jugendlicher unterstützt werden kann, wie das Wissen um die Herkunftskulturen der Schülerinnen und Schüler in der Klasse geteilt und gewürdigt werden kann, wie u.U. Migrationserfahrungen verarbeitet werden können und wie man das in Projekten und fächerübergreifender Zusammenarbeit umsetzen kann.

### 3 Interkulturelle Seelsorge im Rahmen von Schule – ein Beispiel

Was ich oben als zweiten Typus umrissen habe, entspricht meiner Erfahrung nach am deutlichsten der Art, wie Schülerinnen und Schüler ihre Anfragen einbringen. Er zeigt auch, wie unter den Bedingungen des Schulalltags seelsorgliches/beraterisches Handeln oft punktuell, in gewisser Weise auch schnell und unabgesichert, aus kurzer momentaner Einschätzung heraus erfolgen muss. Im Folgenden habe ich darum eine Situation der Seelsorge ‚bei Gelegenheit‘ ausgewählt.

Ich bin also evangelischer Pfarrer, und mein Arbeitsauftrag ist es, an einer staatlichen Berufsschule das Fach „Religion“ zu unterrichten. Die Schule, an der ich arbeite, ist ein Berufskolleg für die verschiedensten Ausbildungsberufe und für berufliche Vollzeitschulklassen. Sie wird von ca. 2.000 Schülerinnen und Schülern aus einer Umgebung von bis zu 30 km besucht. Eine Bindung der Schülerinnen und Schüler an die evangelische oder katholische Kirche ist zumeist nicht mehr vorhanden. Der Unterricht geschieht darum in aller Regel auch nicht mehr nach Konfessionszugehörigkeiten getrennt, sondern im Rahmen der gesamten Klasse.

Manche unserer Ausbildungsklassen werden im „Blockunterricht“ beschult, d.h. sie kommen zweimal 6 Wochen im Jahr ausschließlich zur schulischen Ausbildung, die betriebliche Ausbildung findet den Rest des Jahres über statt. Die zu beschreibende Situation ereignete sich in einer solchen Block-Klasse für einen metalltechnischen Ausbildungsberuf. Die Unterrichtszeit lag morgens zu Schulbeginn. Die Zahl der gelegentlich nicht erscheinenden bzw. abgemeldeten Schüler war entsprechend hoch.



In der letzten Doppelstunde vor Ende des Schuljahres war seit dem Schellen zum Unterrichtsbeginn schon geraume Zeit vergangen. Es war nur ein Schüler erschienen. Ich nenne ihn hier „Richard Lesniak“. Er war 19 Jahre alt. Seine Eltern hatten ihn vor ein paar Jahren bei ihrer Aussiedlung in die BRD aus Polen mit herübergebracht. Er fiel äußerlich auf durch eine schwarze, lederne Motorradfahrer-Kluft, die er alle Tage trug. Zumeist schleppte er überall auch seinen Helm mit, damit der nicht gestohlen wurde. Er hatte lange, offene, gewellte Haare (gut gepflegt), ein offenes, freundliches, markantes Gesicht. Er erschien morgens früh pünktlich, war hilfsbereit, anhänglich, etwas zurückhaltend, ging auf gelegentliche Provokationen der anderen kaum einmal ein, beteiligte sich an Gesprächen, unterbrach von sich aus aber nur selten den Redefluss einiger anderer Kollegen. Er hatte gute deutsche Sprachkenntnisse mit deutlichem Akzent. Über seine sonstigen schulischen Leistungen wusste ich nichts Genaueres, er schien sich da manchmal etwas schwerer zu tun.

Ich hatte zunächst verschiedene Aufzeichnungen gemacht und vor allem abgewartet, ob noch jemand käme. Als ich überlegte, die Unterrichtsstunde abubrechen, sagte R., dass er doch noch eine Frage hätte. Es ging ihm darum, ob er auch wohngeldberechtigt wäre, wenn er eine Wohnung nähme in einer anderen Stadt als der, in der er jetzt gemeldet sei. Ich wusste darüber nicht Bescheid und gab ihm zunächst Ratschläge, wo er sich per Telefonanruf oder durch persönliche Vorsprache nach seinen Rechten erkundigen könnte. Ich fragte dann nach dem Grund und Anlass seiner Frage. Über einen Kumpel hatte er dessen Vermieter kennen gelernt, und der hatte ihm in dem Haus, in dem auch R.s Kumpel wohnte, ein kleines Zimmer zur Miete angeboten. R. schilderte das Zimmer und die Umgebung in der anderen Stadt. Es klang mir passabel. Ich fragte dann nach seinen Motiven für den Auszug von Zuhause. Eine lange Erzählung brach förmlich los. Über sein enges Zuhause jetzt, seinen groben Vater, seine eher feige Mutter, seine streberische Schwester, über die alte Heimat in Polen, die Veränderung seiner Eltern, über das Geld, das in die Wohnungseinrichtung geflossen sei nach der Übersiedlung, die Anschaffungswünsche der Eltern, ihre Strenge, ihre Erziehungsmethoden, besonders über die ewigen Streit-szenen mit seinem Vater.

Wie er das denn durchstehe, mit wem er darüber rede oder geredet habe, fragte ich ihn. Er habe eine tolle Freundin gehabt. (Die Freundin einer Schülerin, die wir beide kannten. Alle mit gleichem Schicksal, mit gleichen Problemen, mit gleichen Ausbrech-Wünschen. Diese andere Schülerin hatte den Sprung gerade mit Hilfe einer Sozialarbeiterin geschafft.)

Sie hatte mit ihm vor einigen Wochen Schluss gemacht. Sie telefonieren noch manchmal – einen neuen Freund hat sie noch nicht. Aber es ist nichts mehr zu machen. Sie hatten sich oft wie zwei Geheimverbündete aneinander angelehnt, heimlich und trotz Verbotes der Eltern auf beiden

Seiten. Sie hatten beide zunächst nicht mit herübergewollt, hatten inzwischen auch manchmal ihre alten Freunde der Kindheit besuchen können.

Zunächst hatte ich gelegentlich versucht, das Gespräch auf die konkreten Fragen der Wohnungsangelegenheit zurückzulenken, auf Ämter, schriftliche Form von Mietverträgen, Absicherungen gegenüber dem Vermieter, Geldbeschaffungsfragen übers Sozialamt oder über Kollegen usw. Es ging aber immer wieder hin und her, zur Familie, seiner bevorzugten Schwester, den Geldangelegenheiten, seinem Vater. Nach und nach kamen mehr Einzelheiten: R. hatte kurz nach seiner Führerscheinprüfung einen Unfall verschuldet mit einigem Sachschaden und einer Menge Geld, das er nun abzuzahlen hat. Er hatte seit der Fahrschule sein Ausbildungsgeld schon nicht mehr zu Hause abgegeben, wie sein Vater es erwartete und wie der es für seine eigenen Geldschwierigkeiten brauchte. Richard hatte sich ein Motorrad gekauft und zu Bruch gefahren, hatte die gerichtlichen Abzahlungen zu machen, hatte sich schon wieder ein altes Motorrad gekauft und hatte sogar noch größere Motorrad-Pläne (Harley-Davidson).

Das Gespräch wechselte schließlich zum Thema „Aussichtslosigkeit“ über. Mit seinem Ausbildungsberuf und den (nicht vorhandenen) Ausichten auf einen Arbeitsplatz in diesem Beruf fing es an, dann thematisierte er nochmals die (verlorene) Freundin bzw. ‚die Mädchen‘, dann dachte er über die Unmöglichkeit, den Absprung von Zuhause zu schaffen und dem cholerischen Vater zu entrinnen, nach und über seine verkorkste Finanzlage, bei seinen gleichzeitig vorhandenen Sehnsüchten nach einem anderen Lebensstil. Das einzige von allem, was er noch in Händen hielt, war sein altes Motorrad. Irgendwann fragte ich nach dessen Verkehrssicherheit bzw. seinem Fahrstil überhaupt. Es wäre doch alles egal, meinte R.

Die mögliche Selbstmordgefährdung war mir schon an einigen Punkten seiner Erzählungen durch den Kopf gegangen. Ich sprach ihn schließlich darauf an, etwas ängstlich, ich könnte weit daneben liegen. Aber natürlich nicht. Ich fragte nach ‚Stützen‘ in seiner Umgebung. Als er von seinem besten Freund, Antonius<sup>8</sup>, einem mir bekannten Schüler einer anderen Klasse zu erzählen begann, war ich etwas erleichtert.

Als sich die Stunde dem Ende näherte und in Anbetracht der Sommerferien, versuchte ich, so etwas wie eine Verabredung mit R. zu treffen, dass er mir versprechen sollte, vorsichtig zu fahren, dass er sich in der Wohnungsangelegenheit mit A. beraten sollte, dass er sich an A. und seinen Kumpel halten sollte, keinen ‚Scheiß‘ machen sollte in Richtung auf Suizidversuche, sich z.B. keine Knarre kaufen sollte... „Die habe ich schon längst!“... Wir haben schließlich noch bis weit in die Pause hinein geredet, er ist auf den Kontrakt eingegangen „bis zur ersten Schulwoche nach den Ferien“. Wir gingen auf den Schulhof noch

---

<sup>8</sup> Der Name ist ebenso wie Richards Name frei gewählt.

gemeinsam und trafen dort gleich auch auf Antonius. Er solle wirklich gut auf R. aufpassen, sagte ich und ging ziemlich unsicher davon.

Ich habe damals während der Ferienzeit öfter an R. gedacht. Meine Freude, als ich ihn nach den Ferien wiedersah, war einigermaßen groß! Er wohnte noch zu Hause, hatte sich während der Zwischenzeit etwas erholt. Seine Freundschaft zu A. war nach wie vor sicherer Boden für ihn. Ich sah ihn in der nächsten Zeit manchmal in den Pausen auf dem Schulhof stehen. Seine Klasse unterrichtete ich in dem Jahr nicht mehr. Ansonsten hoffte ich, dass er von sich aus Hilfe suchte, wenn es für ihn wieder enger bzw. noch enger werden sollte.

#### 4 Reflexionen zu diesem Fall

In der Situation selbst und im Rückblick dann war deutlich, wie verunsichert ich mich in meinem Urteil empfand. Ich wusste wenig über das Leben in einer solchen Einwanderungssituation: über die Motive der Eltern, über die familiäre Atmosphäre, die sie erzeugten, wenig über das Lebensgefühl eines Kindes, das solche Wege mitmachen musste und den Stil der Eltern wohl nicht teilte, wenig über den Rückhalt, den die Herkunftskultur bieten konnte. Einzig im Blick auf den polnisch-katholischen Aspekt der Herkunftskultur hatte ich aus der vorausgehenden Zeit den Eindruck, dass ich sozusagen gerade im Kontrast als evangelischer Pfarrer noch eine Art Vertrauensagent sein konnte.

Eher verstörend war ein Gefühl präsent, das zudem hier auch durch die Bezüge auf die anderen von ihm erwähnten Schülerinnen und Schüler neu genährt wurde, das ich mit ‚Wut über die Verschleppung der (eigenen) Kinder‘ bezeichnen möchte. Die bewusste Entwurzelung um eines materiellen Zieles willen war und ist mir schwer nachvollziehbar angesichts der vielen Äußerungen von Trauer und Verlust, die von Seiten der betreffenden Schülerinnen und Schüler kommen.

Was den Aspekt der ‚Binnenkultur‘<sup>9</sup>, nämlich der Kultur unter ‚Bikern‘ anbetrifft, glaubte ich, einige Kontakterfahrungen einbringen zu können. Diese waren jedoch durch entsprechende Beerdigungen, durch die Begleitung von Unfallverletzten, durch Erfahrungen mit Überschuldungen beim Kauf spezieller Motorräder bei mir stärker negativ und angstvoll besetzt.

Einen weiteren Bereich der Verunsicherung empfand ich, als es um meine Beurteilung ging, dass so viel an Verlust und so viel an Eingrenzung eine präsuizidale Situation anzeigen könnte. Meine Verunsicherung bezog sich darauf, ob hier traditionell Gelerntes (z.B. Ringels

---

<sup>9</sup> Ich halte es für richtig, die unter Schülerinnen und Schülern vorhandenen ‚sozialen Milieus‘ so zu bezeichnen und in die ‚Kultur‘-Betrachtung mit einzubeziehen, wenn man über Multikulturalität und Interkulturalität nachdenkt.

Merkmale einer präsuizidalen Situation)<sup>10</sup> wichtig und richtig war, ob z.B. die Verluste und Eingrenzungen, die gesamte Entwurzelung, auf dem Hintergrund der Migration nicht als noch ‚schlimmer‘ anzusehen waren.

Im Nachhinein ging es für mich um die Frage, inwieweit meine Verunsicherungen wesentlich der Interkulturalität des Geschehens entsprangen, konkret: dem Empfinden eines Mangels an Wissen und Verstehensmöglichkeiten, an Nachvollziehbarkeit, oder inwieweit sie ganz allgemein vielmehr eine Unsicherheit gegenüber der Situation waren, die ich mit Suizidgefährdung in Verbindung brachte. Wie viel Kraft bringt ein Mensch auf, der auf sich selbst geworfen ist, wieweit ist das Krisenhafte der Situation eventuell eher der Startschuss, die Chance zu Neuem? Es war mir auch deutlich, wie meine Projektionen ‚blühten‘, so dass auch dies die Anteile verschwimmen ließ, die eventuell aus der Interkulturalität der Situation stammten. Was ich von anderen Spätaussiedlerkindern erlebte hatte an Wut, Leid, Trauer, Aggression oder Verkriechen, musste ja nicht die Situation von R. wirklich auch sein; was ich von anderen Bikern wusste, wie sie ihr Leben in äußerster Risikobereitschaft lebten, auch das musste ja nicht R.s Ding sein.

Es ergab sich dann unmittelbar nach jenen Sommerferien, dass ich diesen Fall in einer Studiengruppe bei einem der Seminare für interkulturelle Seelsorge und Beratung vortragen konnte. In dieser Studiengruppe ging es bei einer parallelen Fallbesprechung auch noch um die Situation eines Paares, das sich innerhalb Indonesiens nach einer Arbeitsmigration neu einleben musste. Beide Fälle wurden zunächst im traditionellen Stil eines Verbatims besprochen, und zwar in einer Gruppe mit Kollegen aus Tschechien, der Slowakei, Ungarn, Holland/Indonesien und Deutschland.

Für mich war beruhigend, dass alle die Situation von meinen eher angstvollen Deutungen/Projektionen wegzogen und sie mehr im Sinne einer Adoleszenzkrise betrachteten. In dem Sinne traten auch die allgemeinen Aspekte und Kriterien stärker hervor, nicht so sehr das Interkulturelle. Was für mich aber speziell hilfreich war, ergab sich aus den Äußerungen der Kollegen aus den ehemals kommunistischen Ländern in der Gruppe, indem auch sie dieser Deutung zustimmten und die Aspekte der Entwurzelung und der Migration hier als verhältnismäßig weniger wichtig ansahen. Ich hielt sie in gewisser Weise für ‚Experten der anderen Seite‘.

Es stellte sich aber bald heraus, dass es ein gemeinsames Thema hinter beiden besprochenen Fällen gab: die verbotenen Muttersprachen! Ein deutsch-polnischer Jugendlicher, dessen deutsche Eltern im kom-

---

<sup>10</sup> E. RINGEL, *Selbstmord – Appell an die anderen*, München: Kaiser, 3. Aufl. 1980, 15ff, mit Stichworten wie situative und beziehungsmaßige ‚Einengung‘, Autoaggression und Suizidplanungen.

munistischen Polen nicht mehr deutsch sprechen durften, hatte nun nach der Spätaussiedlung der Eltern in die BRD Probleme damit, dass er seine „Muttersprache“ Polnisch nun nur noch in seiner Clique ohne Diskriminierung anwenden konnte. Im anderen Fall ging es um Sprachen in Indonesien, um die Herkunft vom dörflichen Bergland und der indigenen Sprache dort und den Städten und den offiziellen Staatssprachen. Unter den Gruppenteilnehmern wiederholte sich die Dynamik zum Teil, und zwar im Blick auf ihre eigenen, verbotenen Muttersprachen, nämlich die ungarische Sprache in der Slowakei und die chinesische Sprache in Indonesien. Für einen Gruppenteilnehmer war es sein Leben lang nötig gewesen, seinen eigenen Geburtsnamen fast zu ‚vergessen‘ und durch den Namen in einer der offiziellen Sprachen zu ersetzen!

Der Ertrag dieser fast zufälligen Ergänzung der Betrachtung der Situation war für mich sehr wichtig. Im speziellen Falle bestärkte es mich, den Kontakt R.s zu A., der immer in Polnisch stattfand, noch mehr zu würdigen und A. und auch die Mädchen in R.s Umgebung als Stützen einer gewissen Einbettung anzusehen<sup>11</sup>.

Diese Gelegenheit zur Distanzbildung und zum Draufschaun auf eine interkulturelle Situation mit Hilfe interkultureller Partner, ‚Mittler‘, fand ich damals sehr hilfreich. Inzwischen sehe ich diese Betrachtungsebene als notwendig an.

Wenn Interkulturelle Seelsorge einerseits Seelsorge zwischen Partnern/Partnerinnen unterschiedlicher Herkunftskulturen ist, andererseits zwischen Partnern/Partnerinnen unterschiedlicher Binnenkulturen, so ist sie drittens auch Seelsorge, die gekennzeichnet ist von diesem speziellen Betrachtungsaspekt, dass gemeinschaftlich hingeschaut werden kann von einem oder mehreren Kulturbereichen auf das, was in anderen Kulturbereichen an Seelsorge geschieht.

## 5 Ein Fazit

Was war oder ist der interkulturelle Aspekt von Seelsorge in dem vorgelegten Fall? Ist es nicht vielmehr ein ganz normaler Fall aus dem Bereich dessen, was Beratung in der Adoleszenz nun einmal ist? Ich habe diesen Fall ausgewählt, weil für mich der Umgang mit dem multikulturellen Hintergrund ein großer Verunsicherungsfaktor war. Interkulturelle Seelsorge wird in vielen Fällen davon geprägt sein, dass Wissen über die jeweils ‚andere(n)‘ beteiligte(n) Kultur(en) eingeholt werden oder zur Verfügung stehen muss, damit eine angemessene Haltung eingenommen werden kann und angemessene eigene Beiträge zum seelsorglichen Kontakt erfolgen können. Interkulturelle Seelsorge wird

---

<sup>11</sup> Insgesamt betrachte ich seitdem unser ganzes Schulhofgeschehen aus diesem Blickwinkel, wenn dort türkische, polnische, russische, serbo-kroatische, verschiedene arabische, griechische etc. Sprachinseln sind.

aber auch diese Situationen oft vorfinden, wo der multikulturelle Hintergrund zwar stark vorhanden ist, wo er auch Auswirkungen hat (z.B. stark verunsichert), wo der zentrale Punkt des Geschehens aber dennoch nicht dort liegt. In der Einteilung E. Lartey's<sup>12</sup> wären dies die Fälle, in denen Interkulturelle Seelsorge das bearbeitet, was „alle gemeinsam“ angeht.

Auf dem Hintergrund dieses Falles und der Entwicklung seiner Betrachtung bei mir sehe ich interkulturelle Kompetenz in der Seelsorge nicht so sehr als das Wissen, Beherrschen, Anwenden von Fakten, Methodiken, Erfahrungswerten an. Interkulturelle Kompetenz sehe ich vielmehr als das Wagnis, sich so gut es geht auf vorläufige Einschätzungen einzulassen, gleichzeitig aber besonders dafür Sorge zu tragen, dass eine Art Absicherung und Unterstützung für einen selbst gewährleistet ist, dass Besprechungsmöglichkeiten da sind, um vorläufige Einschätzungen zu bewerten und Projektionen aufzulösen, dass möglichst auch ‚bikulturelle PfadfinderInnen‘ zur Seite stehen, also Menschen, die möglichst umfassend in den betreffenden ‚Kulturen‘ erfahren sind.

Dies ist um so nötiger, als viele Situationen interkulturellen seelsorglichen Handelns in der Schule (und wohl auch allgemein) solche Situationen ‚bei Gelegenheit‘ sind, wo Absicherungen und Rückkopplungen zunächst fehlen, wo Einschätzung und Reaktion sehr prompt erfolgen müssen, wo also ein hohes Maß an Unsicherheiten gegeben ist und ausgehalten werden muss.

Das Dilemma besteht für mich allerdings darin: Wenn die Realität zu solchen Reaktionsweisen drängt, widerspricht dies doch gleichzeitig meiner tiefsten Überzeugung, nämlich dass Interkulturelle Seelsorge gerade eines braucht: Zeit. Zeit, um Vertrauen, gegenseitiges ‚Wissen‘, um Würdigung und Achtung aufzubauen bzw. sich entwickeln lassen zu können.

---

<sup>12</sup> Emmanuel Lartey stellt drei Grundkonstellationen in der Seelsorge bzw. ihren Inhalten heraus: Das, was nur einen einzigen Menschen auf der Welt so angeht; das, was einige (eine Gruppe/Kultur) so angeht; und das, was uns alle gemeinsam angeht. (vgl. E. Y. LARTEY, *In living colour. An intercultural approach to pastoral care and counselling*, London: Cassell 1997, 12ff).

# Krankenhaus

„Außen bin ich Deutsche, aber innen Südländerin“  
Seelsorge und Beratung bei Menschen mit einer multikulturellen  
Identität

*Ursula Josuttis*

1

Seit 1989 bin ich Krankenhauspfarrerin in einem westdeutschen Krankenhaus mit 560 Betten. In diesem Zeitraum hat der Anteil der ausländischen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter in allen Arbeitsbereichen stetig zugenommen. „Hier werden Sie von Mitarbeitern aus 29 Nationen gepflegt!“ stand beim letzten Betriebsfest unseres Krankenhauses in großen Buchstaben über der Bühne des Bierzeltes. Internationalität der Mitarbeiterschaft ist eine Alltäglichkeit geworden. In 1.000 Stellen mit unterschiedlichem Stellenumfang arbeiten 1.300 Menschen. 9% von ihnen haben derzeit nicht oder noch nicht die deutsche Staatsbürgerschaft. Das entspricht genau dem Bevölkerungsanteil der ausländischen Mitbürger und Mitbürgerinnen an der Gesamtbevölkerung.<sup>1</sup> Hinzu kommt die nicht erfasste Zahl derer, die bereits vor längerer oder kürzerer Zeit sich einbürgern ließen oder als hier geborene Kinder die deutsche Staatsangehörigkeit erhalten haben: In der Statistik erscheinen sie als Deutsche, beschreiben sich aber als von zwei Kulturen geprägt.

Krankenhäuser werden überall in der BRD multikulturelle Arbeitsfelder sein. Als Dienstleister im Bereich Gesundheit sind Krankenhäuser ein Spiegelbild der Gesellschaft, zu der sie gehören. Einstellungskriterium in den modernen leistungsorientierten Krankenhäusern können nur die formalen Qualifikationen und die vorhandene Berufserfahrung sein. Eine Benachteiligung von Bewerbern mit anderer Staatsangehörigkeit und Religion ist bei besserer oder gleicher Qualifikation politisch nicht durchzuhalten und meist auch nicht erwünscht. Die konfessionellen Krankenhäuser erwarten in den Stellenanzeigen von den Bewerbern auf Leitungsstellen zwar meist noch die Zugehörigkeit zu einer der beiden großen Kirchen; sie können das aber nur bei gleicher Qualifikation als nachgeordnetes Auswahlkriterium einsetzen.

Das Krankenhaus ist ein Ort, an dem Menschen verschiedenster Herkunft und unterschiedlicher religiöser Prägung in Sorge für Kranke

---

<sup>1</sup> DIE ZEIT Nr. 52 vom 20.12.2000, Seite 7: „Unverändert wird der Anteil von Ausländern an der Gesamtbevölkerung dramatisch überschätzt. 10 Prozent glauben, er bewege sich zwischen 31 und 45 Prozent, 15 Prozent nehmen 21 bis 30 Prozent an, 36 Prozent schätzen, dass er zwischen 11 und 20 Prozent liege – in Wahrheit sind es bundesweit knapp 9 Prozent.“

zusammenarbeiten. Das Ziel des Krankenhauses, bei Krankheiten medizinische Hilfe zu leisten, verbindet Menschen jenseits aller Verschiedenheiten und nötigt zu einem reibungslosen Miteinander im Dienste der Kranken und Sterbenden. Wer ein paar Jahre in der Pflege oder im medizinischen Bereich gearbeitet hat, verfügt deshalb meist über auffallend gute Deutschkenntnisse. Für viele ist Deutsch die dritte oder vierte Fremdsprache, und sie wird innerhalb kurzer Zeit erlernt. Denn im Krankenhausalltag ist es notwendig, gut deutsch sprechen und schreiben zu können. Wo es in Krisensituation auf Zeit ankommt, muss jeder sich schnell und präzise in der gängigen Umgangssprache ausdrücken können. Der Kontakt mit den Patienten und Patientinnen ist zudem ein beständiges Übungsfeld.

Wie hoch der Anteil ausländischer Patientinnen und Patienten in Krankenhäusern genau ist, lässt sich nur vermuten. Denn die Staatsangehörigkeit gehört nicht zu den behandlungsrelevanten Daten und wird bei der Aufnahme nicht abgefragt. Der Ausländeranteil aller in Krankenhäusern behandelten Menschen wird dem Anteil von Ausländerinnen und Ausländern an der Gesamtbevölkerung entsprechen und bei 9% liegen, aber von Krankenhaus zu Krankenhaus variieren. Aufgrund der genau festgelegten Einzugsgebiete bei der Akutversorgung gibt es Krankenhäuser, in denen er deutlich höher als 9% ist: In den Stadtteilen der Großstädte mit signifikant höherem Ausländeranteil. Ebenso gibt es Krankenhäuser, in denen er deutlich niedriger ist: Auf dem Lande und in den neuen Bundesländern. Bei allen hochspezialisierten Krankenhäusern mit überregionalen Einzugsgebieten wie z.B. Universitätskliniken wird er überall bei 9% liegen.

Wer in einem Krankenhaus mit pastoralem Auftrag arbeitet, erlebt das unübersehbar multikulturelle Arbeitsfeld zudem als multireligiös. Man trifft auf Mitglieder der unterschiedlichen in der Ökumene kooperierenden christlichen Kirchen, auf Angehörige der anderen Weltreligionen, auf langjährige Atheisten und auf Menschen, die Religiosität im Rahmen von New Age Gruppierungen erst kürzlich entdeckt haben. Diese multikulturelle und multireligiöse Realität können Krankenhausseelsorger und -seelsorgerinnen ausblenden, indem sie sich auf die kirchliche Beauftragung konzentrieren, vor allem die Angehörigen ihrer Konfession während des Krankenhausaufenthaltes seelsorglich zu begleiten. Wer aber nicht nur Krankenseelsorger/in sein will, sondern bewusst als Krankenhauseelsorger/in innerhalb der Institution arbeitet, gerät über kurz oder lang auch mit denen in Kontakt, die nicht hier aufgewachsen sind und nicht christlich geprägt wurden. In einer Dienstleistungsinstitution, die Menschen ohne Rücksicht auf ihre Nationalität und Religion in Zeiten der Krankheit mit modernster Medizin helfen will, sind die, die Sorge für die Seele in Krankheitszeiten für unverzichtbar halten, manchmal sowieso in der Defensive. Wer dann bestimmte Menschen ausgrenzt und, wenn nötig oder erwünscht, wegen



konfessioneller oder religiöser Vorbehalte nicht aufsucht, wird vom Personal langfristig nicht ernst genommen.

2

Eigentlich haben die meisten Seelsorger und Seelsorgerinnen durch die von der Gesprächspsychotherapie geprägte Seelsorgebewegung ein ausreichendes Handwerkszeug für die Begegnung mit Menschen mit einer multikulturellen Identität erworben. Die drei Prinzipien „Bedingungsloses Akzeptieren“, „Einfühlung“ und „Authentizität“ prägen als praxisnahe Leitbegriffe die meisten Seelsorgebegegnungen. Sie werden in der Seelsorgeausbildung eingeübt, die oft Voraussetzung für die Einstellung als Krankenhausseelsorger oder -seelsorgerin ist. Deshalb traue ich allen in der Krankenhausseelsorge Tätigen aufgrund ihrer Ausbildung die Sensibilität für Menschen mit einer multikulturellen Identität zu. Sie haben sich das Interesse für fremde Menschen zum Beruf gemacht. Deshalb müsste es ihnen leicht fallen, sich auch für die zu interessieren, die hier leben und arbeiten bzw. krank werden, aber in einer anderen kulturellen Umgebung aufwachsen und geprägt wurden. Sie müssten ihre zunächst eher zufälligen Kontakte mit Menschen mit einer multikulturellen Identität als Seelsorgebegegnung gestalten können, wenn dies gewünscht wird oder sich ergibt. Voraussetzung ist allerdings, dass ihr möglicherweise anfangs vorhandenes Befremden über die andere Kultur oder Religion nicht zu Vorbehalten oder Zurückhaltung führt.<sup>2</sup> Wer da jedoch sich und anderen sagt „Ist ja nicht evangelisch bzw. katholisch!“, macht es sich leicht und versagt sich jemandem, der Begleitung benötigt oder wünscht.

Menschen mit einer multikulturellen Identität dürften in Seelsorge und Beratung eigentlich nicht problematisch sein. Denn es gibt immer eine gemeinsame Kultur, die die Begegnung erleichtert. Wenn es Probleme gibt, liegen sie auf Seiten der Seelsorger/innen oder Berater/innen. Denn er/sie erlebt beim Gegenüber außer der vertrauten eigenen Kultur noch eine andere, fremde. Er/Sie muss möglicherweise nicht vorhandene Unvoreingenommenheit bemerken und sich darüber Rechenschaft ablegen, warum die andere, fremde Kultur befremdet und bei der Begegnung hindert. Dass der Seelsorger und die Seelsorgerin mit dem eigenen Denken und Fühlen, den eigenen Werten und religiösen Vorstellungen für den Gesprächspartner sichtbar wird, ist nicht mehr umstritten. Das sogenannte Selbsteinbringen ist sogar um der Authentizität

---

<sup>2</sup> Die Problematik aus der Perspektive der Pflegenden schildert: Rosemarie KERKOW-WEIL, Fremdheit als Vergrößerungsglas, in: Wege zum Menschen 52, 2000, 314-322. Vgl. dies., Zum Umgang mit dem Fremden. Die Pflege ausländischer Patienten als Ausdruck von Inhumanität im Krankenhaus, Hannover: Expressum 1999.

willen erwünscht. Selbst eigenes Befremden zu äußern, bereichert die Begegnung mit Menschen mit einer multikulturellen Identität. Interesse für die unausweichlichen Konflikte derer, die von einer Kultur in die andere wechseln und nicht alles hinter sich lassen wollen oder können, halte ich deshalb für eine im Grunde selbstverständliche Grundhaltung von Seelsorgerinnen und Seelsorgern. Außerdem begegnen wir ständig Menschen, die durch verschiedene Kulturen geprägt wurden, nur dass diese Verschiedenheit nicht durch Länder- und Sprachgrenzen markiert ist.

Menschen mit multikultureller Identität lasse ich viel ausführlicher als andere erzählen. Ich bin bereit, sehr lange zuzuhören: so lange, bis ich mich vielleicht doch in ihr Welterleben einfühlen kann. Durch ihren Lebensweg haben sich in ihren Seelen und Familien Erfahrungen mit mehreren Kulturen und Religionen verbunden. Was das für Probleme mit sich bringt und was ihnen hier anders und fremd erscheint und bleibt, weiß ich als Seelsorgerin nicht und kann es mir nur ausführlich schildern lassen.

Doch nicht immer gelingt die Einfühlung in das Welterleben von Menschen mit einer multikulturellen Identität. Für unabdingbar halte ich deshalb die Auseinandersetzung mit der Grenze der eigenen Einfühlung in die Gefühle und Konflikte derer, die seit langem zwischen zwei Kulturen vermitteln. Der emotionale Zugang ist nicht wie meist sonst ohne weiteres intuitiv gegeben. Damit tritt die kognitive Komponente von Einfühlung in den Vordergrund: als Versuch, das, was der Andere erlebt oder erleidet, aus dessen Beschreibung und auf dem Hintergrund von dessen kulturellem Kontext zu verstehen. Das Ziel, den Anderen zumindest aus seinem Bezugssystem zu verstehen, kann in diesem Fall nur realisieren, wer sich über allgemeines Grundwissen hinaus für fremde Kulturen und andere Religionen interessiert.

Das Sprachproblem ist in multikulturellen Begegnungen in der Krankenhausseelsorge kleiner, als Außenstehende denken. Menschen mit multikultureller Identität beherrschen ja meist neben ihrer Muttersprache so viel Deutsch, dass sie sich gut verständlich machen können. Wer länger hier lebt oder bereits hier aufgewachsen ist, spricht meist sogar sehr gut Deutsch. Selten muss man auf eigene Fremdsprachenkompetenz zurückgreifen. Die Ausländer, die als Mitarbeiter eines internationalen Großkonzerns oder der gesellschaftlichen Elite ihres Landes zu einer speziellen medizinischen Behandlung in ein deutsches Krankenhaus kommen, beherrschen meist eine der gängigen Fremdsprachen Englisch oder Französisch.

Kein Deutsch konnten die Kriegsflüchtlinge aus dem ehemaligen Jugoslawien. Da habe ich die Mitarbeiterinnen aus der Küche und die Reinigungsfrauen als Dolmetscherinnen einbezogen, die sich dann meist eigenständig um ihre kranken Landsleute weiter gekümmert haben und mir von ihren Erfahrungen in der Begleitung Kranker erzählten und sich beraten ließen, wenn es schwierig wurde. Sehr wenig

Deutsch können die älteren türkischen Frauen, die schon lange hier leben, aber als Hausfrauen mit vielen Kontakten zu anderen türkischen Familien wenig Notwendigkeit sahen, hier Deutsch zu lernen. Noch weniger deutsch, aber sehr lernbegierig sind die Ehepartner und Kinder von Spätaussiedlern: Meist kann nur einer in der Familie noch Deutsch, und wenn der nicht anwesend ist, wird die Kommunikation schwierig. Ein paar Brocken Türkisch oder Russisch sind hilfreich, um „Guten Tag“ oder „Wie geht es Ihnen?“ sagen zu können. Doch das kann man sich beim Erstkontakt nötigenfalls noch aneignen oder mit Hilfe eines kleinen Sprachführers selbst beibringen.

## 3

Manchmal wird die Prägung durch zwei Kulturen gar nicht gleich, sondern erst im Laufe eines langen Gespräches Thema. So wie bei Frau G. Sie fiel einer Kollegin auf dem Weg zum Krankenhaus in der U-Bahn auf. Sie erzählte dort Fremden von ihrer Angst wegen der bevorstehenden Unterleibsoperation und verlief sich auf dem kurzen Weg von der Haltestelle zum Krankenhaus. Ich lernte sie erst nach dieser Operation in der Gynäkologie kennen. Sie schilderte mit vielen Worten ihre Trauer über den Verlust der Gebärfähigkeit. Sie sei zwar schon Mitte 40 und habe keinen Partner, mit dem sie noch Kinderwünsche verwirklichen wolle, doch die Schwangerschaft und Geburt ihrer ersten Tochter habe sie so intensiv als ‚Frau-Werdung‘ erlebt, dass ihr nun das fehle, was sie zur Frau mache. „Mir fehlt doch jetzt etwas“, sagte sie unter Tränen. „Es ist, als ginge ich einkaufen und hätte keinen Einkaufskorb!“ Doch dies verstehe niemand unter ihren Freundinnen. Sie habe sich schon mit zweien von ihnen verzankt, die die gleiche Operation hinter sich hätten, weil diese sie nicht verstehen wollten. Deutsche Frauen sähen Unterleibsoperationen alle so nüchtern technisch, im Grunde gefühllos: „Was Probleme macht und stört, muss halt raus.“ Und wenn keine Schwangerschaft mehr erwünscht ist, könne frau auf die Gebärmutter verzichten. Traurig sein dürften hier nur die jungen Frauen, die noch keine Kinder haben. Sie sei zwar in Deutschland aufgewachsen und mittlerweile Deutsche, ihre Eltern stammten aber aus Italien: „Ich fühle anders als die deutschen Frauen. Außen bin ich Deutsche, aber innen bin ich Südländerin!“ Weil niemand in ihrem Bekanntenkreis so über den Verlust der Gebärmutter trauert wie sie, fühlt sie sich sehr einsam und unverstanden.

Mir begegnete in den Gesprächen mit Frau G. eine massive Typisierung von deutschen Frauen, die meinen langjährigen Erfahrungen in der Gynäkologie nicht entspricht. Deutsche Frauen reagieren keineswegs so einheitlich auf eine Hysterektomie, wie Frau G. das in ihrem Bekann

tenkreis erlebt. Äußerungen wie die von Frau G. zitierten höre ich öfter, doch zeigen sie sich im Laufe einer Begleitung als Abwehr von starken Gefühlen. Unterschiede, die ich in der Verarbeitung dieser Gefühle wahrnehme, führe ich auf die unterschiedlichen Persönlichkeitstypen nach Riemann zurück, d.h. ich typisiere auch, nur anders als Frau G.

Als Seelsorgerin von Frau G. kann ich nur bei den Erfahrungen von Frau G. ansetzen und andeuten, dass ich Frauen nach dem Verlust der Gebärmutter anders als sie erlebe. Frau G. bleibt in den folgenden Gesprächen dabei, dass sie als Gastarbeiterkind der zweiten Generation die Unterleibsoperation (und sicher noch manches andere) anders erlebt als ihre langjährigen deutschen Freundinnen. Die Konflikte mit ihren Freundinnen werden dadurch entschärft, dass Frau G. akzeptieren lernt, dass diese sich möglicherweise nie in ihre Gefühle werden einfühlen können und dass es keinen Sinn macht, einander von der Richtigkeit der eigenen Gefühle überzeugen zu wollen.

Frau G. fühlt sich von mir verstanden. Das wird aber keine ihr Klischee von deutschen Frauen aufweichende Erfahrung, denn sie hält mich wegen meines für sie griechisch klingenden litauischen Nachnamens für eine Frau mit einer ebenfalls multikulturellen Identität. Ihr Klischee schränkt ihre Wahrnehmung der Wirklichkeit ein: Was sie mit mir erlebt, kann nur ein Erlebnis mit einer Frau sein, die – was der Nachname suggeriert – keine richtige Deutsche ist.

#### 4

Das Krankenhaus profitiert letztlich von der religiösen und kulturellen Vielfalt der dort Arbeitenden. Jahrelang ließ sich bei uns niemand finden, der bereit war, die Stelle des Pathologiepflegers zu übernehmen. Täglich wechselte die Aufgabe, die Verstorbenen in die Pathologie zu bringen, sie dort in Kühlfächer zu legen und morgens den Bestattern zu übergeben: Jeweils zwei durften die Arbeit gemeinsam machen, damit sie auch Frauen zugemutet werden konnte. Dabei wurde viel gewitzelt, wahrscheinlich auch mancher Quatsch gemacht; die Atmosphäre war stets von Abwehr der durch einen Toten ausgelösten Gefühle geprägt und von Ärger, schon wieder mit der ungeliebten Aufgabe dran zu sein. Seit einiger Zeit ist N. Pathologiepfleger. Der Umgang mit Verstorbenen ist ihm, der aus einem Bürgerkriegsgebiet in die BRD kam und um politisches Asyl nachsuchte, eine Selbstverständlichkeit: „Ich habe in meinem Leben Tote gesehen, die weit schlimmer aussahen.“ Mit beeindruckender Ruhe und Demut führt er alle nötigen Tätigkeiten aus und bereitet den gerade Verstorbenen so einen würdevollen letzten Weg durchs Krankenhaus. Auf diese Veränderung hin angesprochen, sagt er nur: „Jeder Tote ist ein Hinweis Allahs, dass ich auch sterben werde, und eine Aufforderung, bis dahin anderen nach meinen Möglichkeiten zu helfen.“

Das Memento mori war früher einmal Kennzeichen christlicher Krankenpflege. Im Gefolge der Säkularisierung der Krankenpflege in Deutschland sind solche Grundhaltungen verloren gegangen. Ich selbst habe sie nur bei strenggläubigen Katholiken, Nonnen und bei Diakonissen noch erlebt. In den letzten Jahren passierte es häufiger, dass mich muslimische Schwestern oder Pfleger auf Menschen aufmerksam machten, die ihre Krankheit nicht verarbeiten konnten oder ihrem baldigen Sterben voller Sorgen entgegen sahen. Sie spürten deren Suche und geistliche Not eher als die mehr oder weniger kirchlich sozialisierten Kollegen und Kolleginnen und gaben wertvolle Hinweise, wenn ich auf der Station wie üblich fragte, wer Begleitung oder Besuch braucht. Für mich als Krankenhausseelsorgerin hat sich dadurch im Laufe der Zeit eine ausgesprochen hilfreiche Kooperation mit muslimischen Pflegekräften ergeben.

## 5

Intensiveren Gesprächsbedarf signalisieren die Mitarbeiterinnen und die Patientinnen, die muslimische Partner geheiratet haben.<sup>3</sup> Was in der Zeit der ersten Liebe reizvoll und einfach schien, erweist sich im Laufe der Ehe als Problem. Frauen, die kaum noch Kontakt zu einer Kirchengemeinde haben, suchen bei mir als Krankenseelsorgerin manchmal über längere Zeit hinweg Beratung. Die meisten von ihnen wollen anfangs evangelisch bleiben, aber die religiöse Welt verstehen lernen, in denen der Partner aufwuchs und sich bewegt. Ich bemühe mich dann um Informationsmaterial, aber ermutige auch, „aus gutem Grund evangelisch“ zu bleiben und gleichzeitig die eigene Tradition neu zu erkunden. Oder ich suche mit ihnen nach Möglichkeiten, eine kirchliche Trauung mit einem muslimischen Partner zu feiern.

Ein Teil der deutschen Frauen, die muslimische Partner geheiratet haben, schildern deren Glauben als vergleichsweise plausibel und alltagsnah. Viele entscheiden sich deshalb nach der Geburt von Kindern, doch dazu überzutreten, um als Familie eine gemeinsame religiöse Praxis zu haben. In diese wird die deutsche religiöse Kultur rund um das Weihnachtsfest ohne Schwierigkeiten integriert, weil „Jesus ja auch im Islam sehr wichtig ist“. Trotzdem bleibt eine Trauer um die verlorene Heimat in der evangelischen oder katholischen Kirche, die für den Partner so wenig überzeugend war. Ich erlebe meist Erleichterung, wenn ich mir den Weg zum Islam schildern lasse, ohne zu urteilen oder zu hinterfragen. Für die mangelnde Überzeugungskraft des christlichen Glaubens wird die Kirche verantwortlich gemacht, nicht die eigene unverbindliche und wenig beeindruckende Glaubenspraxis als Christin.

---

<sup>3</sup> Vgl. Ursula SPULER-STEGEMANN, *Muslime in Deutschland. Nebeneinander oder Miteinander*, Freiburg u.a.: Herder 1998, 186-196.

Dem eigenen Glauben untreu geworden zu sein, ist trotzdem mit sehr diffusen Schuldgefühlen verbunden. Um in der islamischen Großfamilie endlich doch akzeptiert zu werden, wurde ein hoher Preis gezahlt: Sie haben mit dem ihnen tradierten christlichen Glauben ein Stück ihrer kulturellen Identität preisgegeben.

Dass für muslimische Familien die Kinder in Konfliktfällen in der Familie des Mannes zu bleiben haben, ist für deutsche Frauen schwer nachvollziehbar. Es lastet meist als lebenslange Kränkung in der Seele derer, deren Ehen scheitern. Eine 50jährige Frau erzählte mir, wie sie ihrem iranischen Mann nach dem Medizinstudium in die Heimat folgte, dort in die Familie integriert wurde und zwei Söhne bekam und aufzog. Von heute auf morgen wurde sie aber bei Einsetzen der Islamisierung im Iran in ein Flugzeug nach Deutschland gesetzt, weil sie hier sicher sei und sie dort die Familie gefährde. Seitdem hat sie nichts mehr von Mann und Söhnen gehört; sie bekam keine Briefe, keine Photos, kein Geld und kann nicht vergessen, dass ihr Glück in Beziehung und Familie so plötzlich endete.

Etwas dramatischer war das Schicksal einer 32jährigen Frau, die sich im Urlaub in einen Tunesier verliebte, ihn heiratete und dort blieb. Nach mehreren Geburten erkrankte sie an Unterleibskrebs. Während der Behandlung wird sie erneut schwanger. Das führte anders als hier nicht zu einem Schwangerschaftsabbruch, sondern zu einem Behandlungsabbruch. Nach der Entbindung wird das neugeborene Kind ebenso wie die anderen in der Verwandtschaft des Mannes untergebracht, und sie wird, mittlerweile inoperabel, zum Sterben zu ihren Eltern nach Deutschland geschickt. Ihr letzter Wunsch, Ehemann und Kinder nochmals zu sehen, wird nicht erfüllt und noch nicht einmal beantwortet.

Als Seelsorgerin bin ich in beiden Fällen schnell mit der Mutter identifiziert, die keinen Kontakt zu ihren Kindern mehr haben darf. Ich halte zwar den Kontakt von Mutter und Kind für wichtig und normalerweise unverzichtbar für die Persönlichkeitsentwicklung von Kleinkindern, kann mir aber durchaus vorstellen, dass Kinder es beim Vater und in seiner Familie gut haben können und dort unter Umständen die bestmögliche Fürsorge erhalten. Wie alle emanzipierten Frauen gehe ich aber davon aus, dass in unvorhergesehenen Notlagen beide Elternteile gemeinsam entscheiden, was gut für die gemeinsamen Kinder ist: unbeeinflusst von tradierten Vorgaben und Einreden anderer. Dass in anderen Kulturen eine zentrale Entscheidung wie diese nicht vom Paar aushandelbar ist, sondern diese Entscheidung vom Vater allein bzw. von der Familie des Vaters getroffen wird, ist auch mir fremd. Als Begleiterin hinterfrage ich die Vorrechte der Familie des muslimischen Mannes. Die betroffenen Frauen bleiben dadurch länger als nötig in der Phase der Auflehnung und des Protestes.

## 6

Wo Menschen mit unterschiedlicher kultureller Prägung zusammenarbeiten, sind Konflikte manchmal vielschichtiger und komplizierter als sonst. Das zeigte sich bei einem Trauerfall in der Krankenhausküche, dem Arbeitsbereich mit der internationalsten Besetzung unseres Hauses.

„Frau K. ist tot!“ erfahre ich von einem Küchenmitarbeiter. Frau K. war eine stabile dunkelhaarige Frau mit lebhaften Augen, die bei der Arbeit in der Küche gerne lachte und andere durch ihr Lachen ansteckte. Das war auch an ihrem letzten Arbeitstag so, kurz bevor sie plötzlich schmerzverkrümmt zusammenbrach. Sie wurde noch am selben Tag im Hause notfallmäßig operiert, doch der Tumor im Bauchraum konnte nicht mehr entfernt werden. Knapp zwei Wochen lag sie auf der Intensivstation. Ihr Zustand verschlechterte sich von Tag zu Tag. Die Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen der Küche bangten um ihr Leben. Morgens sahen alle nacheinander schweigend die Anforderungsliste der Intensivstation ein und versuchten über die Essenswünsche, Aufschluss über den Gesundheitszustand zu erhalten, aber keiner wagte, dort einen Besuch zu machen. In einer Nacht von Sonntag auf Montag starb Frau K. dann, vom katholischen Krankenhausseelsorger noch mit dem Sterbesakrament versehen.

Am nächsten Morgen breitete sich die Todesnachricht blitzschnell im Krankenhaus aus. In der Küche wurde laut getrauert, geweint und gejammert. Und dabei mischten sich unter die Trauer um Frau K. Ängste vor der eigenen Sterblichkeit. Es entstand Streit, weil einige lauthals klagten, während andere meinten, man habe doch mit dem Tod von Frau K. rechnen müssen und sich vorbereiten können auf die Todesnachricht. An Arbeit war nicht zu denken. Doch das zeitliche Räderwerk in einem Großkrankenhaus erlaubt solche kollektiven Arbeitsunterbrechungen nicht: Wenn das Essen nicht pünktlich auf den Weg kommt, gerät viel durcheinander. Resolut verbat deshalb die junge Küchenchefin allen das laute Klagen, das sie als theatralisch und unangemessen laut erlebte. In der erhitzten Atmosphäre äußerte sie: „Das mag bei Euch zuhause üblich sein, so zu trauern, aber hier bei uns wird leise getrauert!“ Und sie schickte alle an die Arbeit. Damit wurde sie ihrer Führungsrolle gerecht und sorgte für den normalen Fortgang der Essensvorbereitung. Nach vielen Jahren in der Jugendarbeit einer evangelischen Kirchengemeinde verhielt sie sich danach ihren Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern gegenüber seelsorglich. Sie delegierte ihre Aufgaben für die nächsten Stunden und ging von einem zum anderen in der Küche und redete mit allen einzeln über deren letzte Begegnungen mit Frau K. und über die durch ihren Tod ausgelösten Gefühle. Damit gibt sie die ihr vertraute Trauerkultur als „Leitkultur“ vor. Als Vorgesetzte kann sie mit ihren Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern zu jeder Zeit reden, ohne dass diesen Zeitvergeudung vorgeworfen werden kann. Kurze Gespräche zu zweit sind im Krankenhausalltag immer möglich;

danach muss halt nur etwas schneller gearbeitet werden, um die verlorene Zeit einzuholen.

Als ich von dem Tod von Frau K. erfuhr, begab ich mich in die Küche und traf die Küchenchefin völlig erschöpft an. Sie war beeindruckt von allem, was ihr binnen kurzem erzählt wurde. Ich gab ihr die Gelegenheit, ihrerseits von ihren letzten Begegnungen mit Frau K. zu erzählen. Sie entdeckte ihren berechtigten Stolz, dass das Essen an diesem Morgen rechtzeitig fertig wurde. Ich bestätigte sie in dem Versuch, den Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen der Küche trotzdem nacheinander Gelegenheit für ihre Trauer zu geben. Viele haben wahrscheinlich dadurch eine neue Form, Trauer Raum zu geben, kennen gelernt. Warum einige ihrer Kolleginnen und Kollegen spontan so laut trauerten und das als angemessen erlebten, ist aber in den Gesprächen nicht zur Sprache gekommen. Dadurch wurde die Chance zu einem wechselseitigen Verstehen verpasst.

Nach unserem Gespräch mit ihrem Vorgesetzten erwirkte die Küchenchefin dann für das gesamte Personal der Küche die Erlaubnis, an der Beerdigung der Kollegin teilzunehmen. Damit die Krankenhausküche deshalb nicht kalt blieb, gewann sie die Diätassistentinnen als Vertretung. Sie ging aber mit relativ wenigen zum Trauergottesdienst und zur Beerdigung auf den Friedhof. Weit größer war die Gruppe derer, die auf Grund unverarbeiteter eigener Trauer nicht an einem offenen Grab stehen wollten oder die sich scheuten, an dem christlichen Ritual teilzunehmen. Mit ihnen verabredete sie sich für einen späteren Zeitpunkt an dem Tag auf dem Friedhof und gestaltete dort mit ihnen ein schlichtes Abschiedsritual am schon zugeschütteten Grab. Auf dem Friedhof konnte also, auch wegen der unterschiedlichen religiösen Prägung, dann doch nur in zwei Gruppen Abschied genommen werden. Die der christlich geprägten Küchenchefin vertraute Trauerkultur lässt sich nur in begrenztem Maße als „Leitkultur“ durchsetzen. Es gibt Bereitschaft zur Anpassung und unterschiedlich motivierten Widerstand. Durch ihr beharrliches Werben, auf alle Fälle zum Friedhof zu kommen, entstand aber ein für diesen multikulturellen Arbeitsbereich auch in Zukunft gangbarer Weg des gemeinsamen Abschieds. Bei einem späteren Trauerfall im Kollegenkreis werden sich alle daran erinnern.



# Psychiatrie

Interkulturelle Szenen der Suche nach Menschenwürde

*Gábor Hézsér*

1

Ich hatte es nie ausgeschlossen, dass es nach zwanzig Jahren seelsorglich-pastoralen Daseins in der Psychiatrie immer noch etwas „ganz Neues“ zu erleben gäbe, es aber eher für eine theoretische Möglichkeit gehalten. Dies war ein Irrtum, wie sich an jenem Sonntagmorgen herausstellte.

Die Kapelle der Psychiatrie-Klinik ist ungeschmückt. Ihre Schönheit ergibt sich aus der halbrunden Fensterwand, vor der der aus einem Baumstamm gehauene Abendmahlstisch steht. An einer der Seitenwände ist ein Kreuz aus Naturholz angebracht. Ein angenehmer Ort, nicht zufällig wird er „Raum der Stille“ und nicht Kapelle genannt. Nur dass er sehr klein geraten ist. Menschen in der Psychiatrie kommen auch zum Gottesdienst von ihren Krankheiten begleitet, sie brauchen mehr Platz als gewöhnlich. Wenn zu viele Plätze besetzt sind, kann in diesem Raum leicht eine ungute Spannung aufkommen. So bin ich mir nie ganz sicher, ob ich eher wünsche, dass viele kommen oder dass die Atmosphäre weniger gespannt ist.

An diesem Sonntag ist unser „Raum der Stille“ nicht überfüllt. Aber es bietet sich trotzdem ein völlig anderes Bild als sonst: In der Kapelle der Psychiatrischen Klinik einer diakonischen Großeinrichtung sitzen an diesem Morgen im evangelischen Gottesdienst mehr Nicht-Christen als Christen. Was ganz im Sinne der Gottesdienstankündigungen ist, wo es ja heißt „alle sind herzlich eingeladen...“ An diesem Tag sind sie tatsächlich gekommen – von den psychiatrischen Stationen die einheimischen Christen und von den Stationen für Abhängigkeitskranke die Nicht-Christen. Eine Menschengruppe, eine vielfarbige, vielsprachige und „vielglaubende“ Menschengruppe sitzt *coram deo* in dem „Raum der Stille“ der Psychiatrieklinik.

Im Nachhinein überlege ich, ob sie in gleicher Zusammensetzung auch dort gesessen hätten, wenn es nicht ein „Raum der Stille“, sondern eine „regelrechte Kapelle“ gewesen wäre. Ich glaube eher nicht. Mir geht auch durch den Kopf, dass ich letzten Donnerstag, als es auf der Suchtstation zu unruhig war, mit der Gesprächsgruppe „Lebensfragen“, die ich dort wöchentlich anbiete, kurzentschlossen hierher kam. Nun, der Raum ist also wirklich einladend, anscheinend gibt er tatsächlich Raum für alle: Nicht nur den Einheimischen, sondern auch den jungen

Menschen, die aus verschiedenen islamischen Ländern kamen – oder waren es noch ihre Eltern? –, und den anderen wenigeren, die offensichtlich aus Afrika und Asien stammen.

Jemand zeigt herum: „Ganz wie in der Szene!“ bemerkt er mit einer Selbstverständlichkeit, die mich verblüfft. Einige reagieren prompt: „Aber dürft ihr denn als Muslime überhaupt hier sein?“ „Natürlich dürfen sie, es gibt ja nur einen Gott, bloß dass der viele Namen hat...“ „Auf der Station sind wir auch zusammen...“ Und dann setzt sich zunehmend so etwas wie Freude durch: „Es ist ja schön, dass wir so zusammen sind...“

Die Bemerkungen haben mich aus dem diffusen Staunen in die Realität zurückgebracht. Es ist nicht zu übersehen, der Gottesdienst ist bereits im Gange. Für die Menschen, die mir gegenüber sitzen. Für mich noch nicht ganz. Plötzlich wird mir zwar die Frage nicht mehr wichtig, warum ich das *Ungewöhnliche* automatisch und selbstverständlich für *unnatürlich* halte. Das ist ja auch die *normale* Vielfalt, die ich Woche für Woche in der Gesprächsgruppe „Lebensfragen“ oben auf der Station als *Selbstverständlichkeit* betrachte. Ich muss mir aber noch eins klarmachen: Es scheint doch einen Unterschied zu geben, ob wir uns „oben“ auf der Station im verrauchten Aufenthaltsraum gegenüber sitzen, oder ob *ich* hier „unten“ im Raum der Stille, aktuell immerhin ein sakraler Gottesdienstraum, ihnen *gegenüber stehe*. Ja, sonst sitzen wir alle, sie und ich, wir sind auf gleicher Ebene. Dort ist es längst eine Selbstverständlichkeit geworden, dass ich, der evangelische Klinikpastor, ein freies Gespräch *moderiere*. Aber hier – ja, was mache ich hier?

Zunächst stehe ich da, links von der aus einem Baumstamm geschlagenen, auf einem gewaltigen Wurzelwerk ruhenden Abendmahlstischplatte. Da stehe ich in der Kapelle einer westfälischen Psychiatrischen Klinik, im Talar der Reformierten Kirche von Ungarn, in dem ich einst ordiniert wurde, und werde hier gleich, wie so oft schon, den evangelischen Gottesdienst beginnen. Wie so oft schon? – Einen *solchen* Gottesdienst habe ich ja noch nie begonnen.

Ich bin offensichtlich der Einzige, der meint, diese Situation als etwas Problematisches empfinden zu müssen. Die Menschen mir gegenüber fühlen sich anscheinend wohl hier, so wie es ist. Ich begegne wieder einmal der überraschenden und *außergewöhnlichen* Normalität der Psychiatrie... Nicht einmal von der vielbeschworenen Unverträglichkeit von Psychiatrie- und SuchtpatientInnen ist heute etwas zu spüren.

Aber wie soll es denn werden, mit diesem Gottesdienst? Soll ich die nicht-christliche Mehrheit in „unseren“ Gottesdienst hinein nehmen? Es wird schon rein sprachlich nicht funktionieren, die liturgischen Texte wird kaum einer von ihnen verstehen. Soll ich alles erklären? Wozu? Ich will nicht missionieren, wir haben uns hier zu einem *Gottesdienst* versammelt. Und darf ich den – wenigeren – christlichen Teilnehmenden nicht das geben, was *sie* erwarten, *ihren* Gottesdienst?!

Ein gemeinsames Lied findet sich nicht, der Organist improvisiert, etwas länger als sonst. Es tut gut. Es verbindet. Was uns verbindet, ist für mich das Stichwort. Ich rede einfach und persönlich. Ich sage, dass es für mich ein besonderer Gottesdienst ist. Ich will seine Besonderheit nicht durch die übliche Liturgie gefährden. Ich werde erzählen, was mich bewegt, wenn ich uns hier zusammen sehe. Während der kurzen Orgelspiel-Sequenzen kann dann, wer will, die Gedanken für sich fortführen oder sich seine eigenen machen.

Mein erster Gedanke ist, dass wir, die wir aus unterschiedlichen Ländern kommen und unterschiedlichen Religionen angehören, etwas gemeinsam haben: Wir sind gläubige Menschen. Nach dem Orgelspiel weise ich auf eine weitere Gemeinsamkeit hin: Unsere unterschiedlichen Religionen finden es alle wichtig, dass die Gläubigen nicht allein bleiben. Die Gemeinschaft ist etwas Unentbehrliches für die Religionen.

Nach der nächsten Musik fällt mir ein, dass es anscheinend etwas wie einen „religiösen Krankheitsgewinn“ oder „religiösen Klinikgewinn“ gibt. Das ist zu kompliziert, das werden die Ausländer nicht verstehen. Also anders: Hier im Krankenhaus wird plötzlich etwas möglich, was die Menschen sonst kaum fertig bringen – Menschen unterschiedlicher Religionen sind miteinander zusammen, *und* sie sind zusammen mit ihrem Gott. Es ist für sie Gottesdienst. Und sie finden es so natürlich-normal wie zum Beispiel das gemeinsame Essen auf den Stationen. Die Welt der Kranken ist in dieser Hinsicht weiter als *die* Welt. Und nach der Musikeinlage bekennen wir gemeinsam, dass wir daran glauben, dass der Glaube ein unentbehrlicher Verbündeter im Kampf mit den Krankheiten sein kann.

Zum Schluss sollte ein Segen folgen. Nicht alle verstehen, was „Segen“ heißt. „Wie Isaak Jakob gesegnet hatte...“, bemerkt jemand. Das ist schon nachvollziehbar. Wer will, kann den Segen mitsprechen. Dann fragt einer der Christen in die Runde, ob die Nicht-Christen auch ihre Segenssprüche sagen könnten. Und einige tun es. Ich merke, wir sagen spontan „Amen“.

Als ich die Stühle weggeräumt hatte, damit am nächsten Tag die Musiktherapie Platz hat im „Raum der Stille“, wusste ich nicht, ob dies ein Gottesdienst im Sinne der Evangelischen Kirche war. Ich war nur sicher, dass ich selten so deutlich das Gefühl hatte wie heute, *coram deo* gewesen zu sein und etwas *Gottgefälliges* gemacht zu haben.

2

Der Eindruck von diesem Gottesdienst begleitete mich an den nächsten Tagen. So auch, als ich auf eine der Suchtstationen ging, auf der ich die Gruppe „Lebensfragen“ anbiete. Der Weg dahin, ein langer Flur, dann das Treppenhaus, war auch diesmal mit widersprüchlichen Gefühlen

geplastert. Da war zum Beispiel die Hoffnung auf Kontinuität – wenigstens einige Patientinnen und Patienten der letzten Woche wiederzusehen. Dann das Unbehagen, dass wieder zu viele neu Aufgenommene da sein könnten, die noch, wie es hier heißt, „stark entzückt“ sind. Sie bringen viel Unruhe in die Gruppe, und es kann sehr anstrengend sein. Es ist überhaupt unangenehm und verunsichernd, dass es jedes Mal völlig offen ist, was mich „dort oben“ gerade erwartet. Aber es ist gleichzeitig eine spannende Herausforderung.

Ich stehe vor der Stationstür, klopfe an die Fensterscheibe des Mitarbeiterzimmers. Einen Schlüssel habe ich nicht. Die Suchtkranken haben auch keinen. Ich trage allerdings das obligatorische Namensschild, wie alle MitarbeiterInnen. Es kennzeichnet die Besonderheit meiner Position hier, die Verbundenheit mit beiden Gruppenteilen dieser Stationsgemeinschaft.

Bevor ich ins Mitarbeiterzimmer eintrete, achte ich sehr auf meinen ersten Gesamteindruck. So versuche ich die „heutige Atmosphäre“ zu *erspüren*. Ich staune immer wieder, dass es meistens gelingt. Im Mitarbeiterzimmer *höre* ich dann, wie die Diensthabenden die momentane Stimmungslage empfinden. Wenn es geht, kommt jemand aus dem Team mit mir zu der Gruppe. Heute geht es nicht. Sonst soll es „ein ganz normaler Tag“ sein.

Wir treffen uns nicht in dem „offiziellen“ Gruppenraum. Der ist zwar schön, aber mit seiner großen Glaswand zum Flur hin wirkt er wie ein Aquarium. Das ist eher der Ort der Arbeitssitzungen des Teams als ein Lebensraum der Patientinnen und Patienten. Ihr *Lebensraum* ist vielmehr der Aufenthaltsraum oder das kleine, verrauchte Fernsehzimmer. Es ist kein Zufall, dass wir hier unseren Platz gefunden haben. Das ist die Gruppe zu „Lebensfragen“, hier ist es *lebensnäher*.

Der Anfang ist meistens turbulent, für Junkies ist es ja eine beachtenswerte Leistung, ihre Unruhe zu überwinden und sitzen zu bleiben. Erst suchen sie den einen oder anderen Mitpatienten, der oder die auch dabei sein wollte oder sollte. Es dauert, bis es ruhiger wird.

Ähnlich wie am Sonntag ist auch heute die Gruppe bunt gemischt. Früher, fällt mir ein, hieß die Gruppe „Gott und die Welt“, vielleicht war das die passendere Benennung, hier kann man tatsächlich Gott und die Welt treffen – zumindest einen Teil der Welt: Einheimische und Spätaussiedler sind da, ein Afrikaner und einige Flüchtlinge aus verschiedenen Teilen des ehemaligen Jugoslawien sitzen mit Muslimen, die teils hier geboren sind, teils aus fernen islamischen Ländern kommen, zusammen. Von den Gottesdienstbesuchern ist nur einer dabei. Es ist ein kleines babylonisches Sprachgewirr, nicht nur, weil mehrere Sprachen gesprochen werden, sondern weil sie gleichzeitig und durcheinander gesprochen werden.

Nach einigen Minuten wird es etwas ruhiger. Wie immer, wenn neue Teilnehmende da sind, beginne ich mit einer kurzen Einführung und

„Gebrauchsanweisung“ zu dieser Veranstaltung. Ich formuliere es immer anders, sinngemäß geht es um Folgendes:

Ich stelle mich vor und erzähle, wofür diese Gruppe gedacht ist und was für einen Sinn sie für mich macht: Das Ziel ist, miteinander ins Gespräch zu kommen. Ins Gespräch kommen über Themen, die einen oder mehrere zur Zeit *wirklich* beschäftigen. *Solche* Themen müssen gesucht und gefunden werden. Gemeinsam. Es wäre eine Anmaßung von mir, mir einzubilden, ich wüsste, was für sie gerade aktuell ist. *Diese Art* miteinander zu reden ist kein Selbstzweck und keine therapeutische Maßnahme. Es ist praktizierte Menschenwürde. Wenn jemandem die Möglichkeit eines solchen Austausches genommen wird, wird er eines Teils seines Menschseins beraubt; wer darauf freiwillig verzichtet, gibt einen Teil seiner Menschenwürde auf. Auch Krankheit und Leiden sollten uns nicht die Würde unseres Menschseins nehmen. Wir versuchen hier Woche für Woche, auf *diese* Art und Weise der Krankheit entgegenzuwirken.

Das leuchtet den meisten Anwesenden ein. Sie werden ernst. Ich werde ernst genommen und in ihren Kreis aufgenommen. Dabei fällt mir ein, dass ich es nie genau weiß, *wer* da plötzlich ernst genommen wird. Der ältere Mann? Der Pastor? Der Religionsmann? Der auch-nicht-Deutscher? Oder einfach einer, bei dem sie sich ernst genommen fühlen?

Im Moment ist es auch nebensächlich, die Hauptfrage ist eine andere: Wie soll dieses schöne und edle Vorhaben realisiert werden? Wie sucht und findet man *solche* Themen? Ich sage das und sage auch, dass ich dafür auch kein Rezept habe, aber aus Erfahrung weiß, dass es meistens geschieht, wenn wir miteinander reden.

Einer hat gleich eine Idee: „Mit einem Pastor sollte man ja über Gott reden.“ Meint er das ironisch oder ernst? Da er Muslim ist, wohl kaum. Da zeigt eine andere Hand in der bunten Runde herum und fragt: „Ja, aber über welchen Gott?“

Wir kommen erst über die momentanen Stimmungen ins Gespräch. Über die Stimmung des Einzelnen und über die Stimmung auf der Station insgesamt. Vielen fällt es nicht leicht, sich in einer fremden Sprache auszudrücken. Es wird viel gestikuliert, und manches wird nicht mit Worten, sondern Tönen artikuliert. Eine gespannt-genervte, etwas belastende Ruhe empfinden die meisten.

Wir versuchen auszuloten und uns bewusst zu machen, was *wir* uns heute, in dieser Runde, in der die meisten eine Sprache sprechen, die nicht ihre Muttersprache ist, in der Menschen zusammen sitzen, denen die Suchtkrankheit unterschiedlich stark zugesetzt hat, zumuten können. Kein Gott möchte, dass wir uns überfordern und uns damit schaden, aber jeder Gott erwartet von uns, dass wir unsere Möglichkeiten, auch wenn sie bescheiden sind, nutzen.

Es war wohl die erste Runde im Gespräch – Dank sei jedem Gott, der uns nicht überfordern will.

Die nächste Runde schließt sich nahtlos an: Es geht um die Krankheit. Einige beschreiben Symptome und Empfindungen der Suchterkrankung und der Entzugsbehandlung. Und plötzlich haben sie keine Schwierigkeiten mehr sich auszudrücken! Die Sprache der Drogen-Szene hebt die Barrieren auf. Sie verstehen sich und verständigen sich unvergleichbar leichter als eben noch – wenn es bei diesem Gesprächsteil einen Fremden gibt, dann bin ich das. Es ist paradox. Die Suchtkrankheit schafft mit Leichtigkeit kommunikative Verbindung, die kulturellen Grenzen spielen jetzt kaum eine Rolle.

Und es geht noch einmal um die Stimmung auf der Station. Sie sind unzufrieden. Meine Frage „Warum eigentlich?“ verstört den Gesprächsverlauf. Die Gruppe wird für einen Moment still. Sie schauen mich an, als ob sie an meinem Verstand zweifeln würden.

Und ich erzähle, dass es für mich gar nicht selbstverständlich ist, dass das Zusammenleben hier besser sein sollte. Eher wundere ich mich, dass es auf dieser Station nicht viel schlimmer zugeht. Auch das ist für mich nicht selbstverständlich, dass es hier keine Tätlichkeiten gibt, dass es beim ab und zu unvermeidbaren Anschreien bleibt. Wenn ich mir bewusst mache, mit was für Belastungen die Menschen hier fertig werden müssen, dann staune ich, dass die Stimmung so erträglich ist. Hier leben Menschen auf relativ engem Raum zusammen, und sie müssen sich und die Krankheit ertragen. Die Entzugsbehandlung macht jeden gereizt.

Andere schalten sich ein, und wir sammeln die Belastungen, mit denen Patientinnen und Patienten auf einer solchen Station *mitleben*. Die schwere soziale Lage, in der sich viele befinden, wird den Betroffenen hier, je sauberer sie werden desto deutlicher, bewusst. Das hebt genau so wenig die Stimmung wie die Notwendigkeit, große kulturell bedingte Unterschiede im Umgang miteinander vorübergehend unter einen Hut zu bekommen. Fragen, Verhalten, die dem Einen selbstverständlich sind, können den Anderen kränken. Sich viel mehr erklären zu müssen als sonst, um verstanden zu werden, nervt.

Langsam wird es überdeutlich: Eigentlich spricht alles dafür, dass es hier viel schlimmer zugehen müsste. Und weil das nicht der Fall ist, finde *ich* es bewundernswert, eine beachtenswerte Leistung von jedem Einzelnen und von der ganzen Stationsgemeinschaft. Und ich wünsche ihnen, dass sie auch für sich schätzen lernen, wenn sie etwas so Wertvolles fertig bringen...

Sie hören mir genau zu. Ich kann an den Gesichtern sehen, wie es in den Köpfen arbeitet. Es darf aber nicht sein. Ich bekomme aufgezählt, wie schlecht sie sind und dass alles immer ihre Schuld ist. Jeder findet eine Möglichkeit, sich abzuwerten, als Sünder, Versager oder Verbrecher... Ich bleibe bei meiner Einschätzung – und ich merke, ich spreche über den Gott, der auch bei denen Wertvolles erkennt, die sich nur als Sünder, Versager oder Verbrecher vorstellen können. Sie hören mir zu, eine verunsicherte Zustimmung bekomme ich nur von den Mutigsten.

Ob so ein Gott auch abschreckend sein kann? – Vielleicht müssten wir ein anderes Mal auch darüber ins Gespräch kommen.

Jetzt nimmt das Gespräch eine andere Wende. „So schlimm ist es hier gar nicht, wenn ich überlege, habe ich es in meinem Leben kaum je besser gehabt als hier auf der Station. Es ist sauber hier, warm, und es gibt genug zu essen“, sagt einer, der aus einem fernen Land stammt. Er ist Anfang zwanzig. Kaum im Leben so gut gehabt wie in der Suchtabteilung – das ist paradox. Ich muss ein paar Mal tief Luft holen. Und auch das ist paradox, dass die Mehrheit der Patientinnen und Patienten der Drogenstation diese Einschätzung für sich bestätigen. Sie hätten es auch so sagen können... Und sie kommen aus vielen Ländern, geht mir durch den Kopf.

Ich höre wieder dem Gespräch zu. Einer erzählt von seinen Kriegserlebnissen. Andere schließen sich an, nicht nur die Patienten, die aus dem ehemaligen Jugoslawien kommen. Kaum einer ist älter als Mitte zwanzig, und sie sind kriegserprobte Veteranen.

Es entsteht eine unüberbrückbare Trennung im Raum – zwischen ihnen und den Patienten und Patientinnen aus Wohlstand-Deutschland. Nicht das Kulturelle entfremdet uns, sondern die durch die aktuelle Weltgeschichte geprägten Lebensgeschichten. Fremd *sind* wir Menschen einander nicht, unsere Biografien *machen* uns einander fremd.

Von welchem Gott sprechen sie denn? *Sie* sprechen vom Kriegsgott, lange, und *wir* schweigen.

Eine Patientin macht als erste wieder den Mund auf. Sie ist befreundet mit einem dieser alt gewordenen jungen Kämpfer. Die junge Frau streichelt ihm liebevoll über die Wange, „Gott sei Dank, dass du jetzt hier bist“, flüstert sie ihm zu. Von welchem Gott spricht *sie* denn?...

Die Stunde geht zu Ende. Die Gruppe ist in einer anderen Stimmung als am Anfang. Jeder ist „mehr bei sich“, wie es in der einheimischen Psychosprache heißt. Und trotzdem oder vielleicht deshalb, die Runde ist vertrauter geworden. Sie ist vertrauter und nicht depressiver geworden. Das ist nicht selbstverständlich.

Ich bedanke mich für das Gespräch. Sie sagen, es war eine gute Stunde. Ja, ich glaube auch. Es ist uns gelungen, Themen zu finden, die uns wirklich beschäftigen, und diese so fragmentarisch-elementarisch auszudrücken, wie es gerade möglich war. Das kann nur der Mensch. Und wenn wir das versuchen, bemühen wir uns, Mensch zu sein, so gut es gerade geht. Das macht ein Stück unserer Würde aus.

Die Würde des Menschen, das Bemühen um unsere Würde kann das interkulturell mögliche Bindeglied sein, das nicht die Verständigung, sondern die menschliche Be-Gegnung ermöglicht – über welchen Gott wir auch sprechen mögen.

# Gefängnis

Anderssein entdecken. Kulturelle Kontroversen im Knast

*Stephan Pohl-Patalong*

„Was der denkt, interessiert mich nicht. Der spinnt.“ Häufig stoße ich auf diesen und ähnliche Gedanken. Gerade hier in dem unfreiwilligen Zusammenleben so vieler verschiedener Menschen auf engstem Raum werden die Fragen überragend wichtig: „Wer gehört zu mir?“ „Wer denkt wie ich?“ „Wem kann ich trauen?“ „Wer ist auf meiner Seite?“ Wer anders denkt als man selber, wird schnell beiseite geschoben und notfalls auch tyrannisiert, bis man ihn „zu Recht“ für verrückt erklären kann. Auf diese Weise retten viele Insassen ihr Weltbild über die Zeit des Gefängnisses und die Konfrontation mit so vielen anderen Lebensentwürfen, Kulturen, Religionen, Erlebnis- und Denkweisen hinweg. Alles andere erscheint ihnen anstrengend und gefährlich.

Im Gefängnis begegnen wir den gleichen Menschen und damit dem gleichen Verhalten wie im sonstigen Leben auch. Viele gesellschaftliche Strukturen werden aber deutlicher und schärfer wahrnehmbar. Gerade weil die Menschen auf so engem Raum unter Zwang zusammen leben müssen und unter besonderem Druck stehen, zeigt sich besonders scharf, mit welchen Mitteln wir in unserer Gesellschaft gewohnt sind, Krisen des engen Zusammenlebens zu meistern. Dazu gehört vor allem das Zusammenleben von Menschen, die teils völlig verschieden sind und ihre eigene Geschichte und Kultur mitbringen – einen geprägten Hintergrund, der sie in ihrem Lebensentwurf leitet.

Da sind zum einen die Menschen, die sich als Ausländer empfinden, nur kurzzeitig in Deutschland waren (oft nur zur Begehung der Straftaten) und ganz in ihrer ursprünglichen heimatlichen Kultur verwurzelt sind. Dann gibt es die Menschen, die schon von Kindheit an in Deutschland gelebt haben. Sie wachsen in einer sehr gemischten Kultur auf. Einige sind in zweiter und dritter Generation in Deutschland und haben ihre Zwischenstellung manchmal schon für sich geklärt, sind aber doch deutlich von ihrer Vergangenheit geprägt. Dann gibt es diejenigen, die ganz in deutscher Kultur aufgewachsen sind, aber um ihre ausländischen Vorfahren wissen und daraus viel für ihre eigene Identität entnehmen.

Besonders im Gefängnis zeigt sich nun aber auch, dass sich die Frage der Interkulturalität nicht nur auf die Begegnung mit Ausländern beschränkt. Ein Aspekt kultureller Abgrenzung scheint mir die Zugehörigkeit der Jugendlichen zu einer Szene eines bestimmten Stadtteils zu sein. Hier gibt es oftmals kulturelle Prägungen, die nicht mit der Kultur



der anderen Menschen im Stadtteil übereinstimmen. Viele Denk- und Verhaltensweisen von Jugendlichen in Haft sind – ungeachtet ihrer Herkunft – einander sehr ähnlich und erinnern tendenziell an südeuropäische Kulturen.

„Du bist ja anders!“

Der Gesprächskreis hat diesmal das Thema „Meine Religion“. Ich fordere die Jugendlichen auf, uns anderen zu erzählen, mit welcher Religion und Konfession sie aufgewachsen sind und was das für sie bedeutet. Allen fällt es schwer, davon zu erzählen. Mir scheint, dass es einigen Christen zum ersten Mal richtig bewusst wird, welcher Religion sie angehören. Für die Moslems und die Christen aus nicht westeuropäischen Kontexten spielt Religion eine viel größere Rolle, aber auch ihnen fällt es schwer, davon zu erzählen. Einer der Jugendlichen kommt aus Russland und beharrt darauf, dass er evangelisch sei, liebt aber den Rosenkranz und Ikonen. Ein anderer hat einen palästinensischen Vater und eine deutsche Mutter, ist auch evangelisch und betont: „Das muss man doch wissen, zu welcher Religion man gehört. Ich bin evangelisch und würde nie was anderes sein wollen.“ Zwei wissen es nicht und glauben auch nicht recht an Gott. „Zum Gottesdienst komme ich“, sagt einer, „weil ich die Geschichten immer ganz spannend finde. Aber ich glaub’ das nicht so richtig.“ Die beiden Moslems tun sich schwer, von ihren religiösen Erfahrungen zu erzählen. Es scheint fast so, als ob ihre Erlebnisse so ganz anders wären als die der meisten Christen, so dass sie schwer ins Gespräch finden. Doch als es darum geht, ob der Glaube an Gott irgendeine Rolle spielt und ob die Religion eine Bedeutung hat, gibt es neue Koalitionen. Die Ausländer verbünden sich nun mit den Deutschen mit ausländischen Vorfahren und sind sich einig, dass der Glaube an Gott und die Religion von immenser Bedeutung sind. Die anderen Deutschen zucken die Achseln und können damit nicht viel anfangen.

Viele werden sich in diesem Moment erst ihrer Unterschiedlichkeit bewusst. Diese aussprechen zu können, ist ein wichtiger Schritt, um sich selber deutlicher wahrnehmen zu können und vor allem zu lernen, Unterschiede auszuhalten. Immer wieder zeigt sich, wie wenig Abweichungen von ihrer eigenen Lebensweise von den Insassen toleriert werden. In ihren Augen gibt es eine bestimmte Form von Leben und Denken, die sie als „normal“ und damit auch als üblich denken. Diese Haltung wird durch Gespräche wie dieses gestört. Die Insassen nehmen sich nicht mehr primär als Gruppe von Gleichgesinnten wahr, sondern sehen sich in ihrer jeweiligen Andersartigkeit. Vor allem die neuen Koalitionen, die daraus entstehen, lassen in besonderer Weise deutlich werden, wie vielfältig ihre Beziehungen zueinander und ihr gegenseitiges Verstehen und Nichtverstehen sind.

Menschen im Gefängnis neigen verstärkt dazu, in festen Gruppen und Zugehörigkeiten zu denken. Dabei spielen nicht nur die verschiedenen Kulturen und Herkunftsländer, sondern auch die Art der Straftat und die Überlebensstrategie im Gefängnis eine große Rolle. Die verschiedenen kulturellen Hintergründe innerhalb einer „Clique“ aufzuzeigen, heißt auch, ihnen die Relativität der von ihnen überbetonten Gemeinsamkeiten deutlich zu machen.

Meine Rolle dabei kann sehr variieren. Ich versuche vor allem, immer wieder darauf hinzuweisen, dass die verschiedenen Erlebnisse alle gleichermaßen berechtigt sind. Manchmal werde ich zum Experten für bestimmte Fragestellungen gemacht, durchaus auch kulturell übergreifend. Am Ende der Sitzung fragt mich einer der Moslems: „Wie oft vergibt Gott eigentlich?“ Er scheint überzeugt zu sein, dass ich die Antwort weiß, obwohl ich eine andere Religion als seine vertrete. Als ich antworte, dass ich hoffen würde, dass Gott uns so oft vergibt, wie wir ehrlichen Herzens um Vergebung bitten, entwickelt sich eine spannende Diskussion, wann der Punkt erreicht ist, wo Gott auch nicht mehr vergeben kann. Die meisten Jugendlichen teilen die Auffassung, dass Gott unsere Taten aufrechnet und am Ende die Bilanz stimmen muss. Sie erleben meine Einstellung als absurd. In ihrer Lebenswelt haben sie entweder aus kulturellen Gründen oder aufgrund persönlicher Erfahrungen von Strafe gelernt, dass jedes Vergeben eine Grenze haben muss – also auch Gottes Vergebung. Trotzdem hören sie meine Meinung als die eines Experten für Gott.

„Schön, dass Sie anders sind“

Eine Abteilungsleiterin spricht mich an, ob ich mich darum kümmern könnte, dass ein junger Moslem aus Afrika religiöse Betreuung bekommt. Er habe massive Probleme mit seinen ihm zur Last gelegten Straftaten und der angedrohten Abschiebung und habe nun einen Selbstmordversuch begangen. Da ich dies erst kurz vor Nachtdienstbeginn erfahre, kann ich den jungen Mann am gleichen Abend nicht mehr besuchen. Ich telefoniere an diesem Abend schon mal vorsorglich mit einer Kontaktperson aus muslimischen Kreisen, um das Problem zu erläutern, ohne jedoch einen Namen zu nennen. Am nächsten Tag versuchen mehrere Hodschas, mich dringend zu erreichen und den Namen des Insassen zu erfahren, den ich ihnen natürlich ohne dessen Zustimmung nicht preisgeben kann. Nach muslimischer Auffassung ist der Selbstmord eine absolute Todsünde, daher wollen sie dringend etwas tun, um ihn davon abzuhalten.

Als ich dann mit dem jungen Mann spreche, frage ich ihn, ob er mit einem Hodscha sprechen wolle, was er verneint. Mit mir dagegen will er gerne reden. Es stellt sich heraus, dass es für ihn viel leichter ist, mit jemandem zu reden, der aus einer anderen Religion und Kultur kommt

und dadurch nicht die von ihm angenommene Reaktion zeigt. Auf diese Weise können wir in Ruhe über seine Situation sprechen und gemeinsam überlegen, wie sich seine Lage nun darstellt.

Allerdings kommt es in der Folge auch noch zu einer anderen Art von kultureller Grenze, als er mich bittet, ich möge den Behörden doch sagen, dass er nicht abgeschoben werden solle. Ich versuche, ihm deutlich zu machen, dass ich mich nur in solchen Fällen einsetzen kann, wenn es auch nach deutscher Rechtsprechung eine kleine Chance für ihn gibt, und dass auch dann ein Anwalt nötig und effektiver sei. Das kann er mir kaum glauben, weil er davon ausgeht, dass mein Wort bei allen Behörden großes Gewicht haben müsste, weil ich Geistlicher bin. Meine Versicherung, dass das in Deutschland nicht so sei, irritiert für einige Zeit unsere Beziehung.

So hatte er in mir einen Gesprächspartner gefunden, mit dem einerseits mehr möglich war als mit einem Seelsorger seiner eigenen Kultur, weil die Scham- und Schuldgrenze leichter zu überwinden war. Andererseits hatten wir auch Schwierigkeiten, das anfängliche Vertrauen aufrecht zu halten, als ich mich nicht so verhielt, wie er das von einem Geistlichen erwartete.

„Wer anders ist, ist abartig“

Für den Gesprächskreis schlage ich, weil an diesem Tag in Hamburg *Christopher-Street-Day* ist, das Thema Homosexualität vor. Sofort gehen die Emotionen hoch. Sätze wie „Das sind keine Menschen“ und „Wenn ich mit meiner kleinen Schwester unterwegs wäre und da würden sich auf offener Straße zwei Männer küssen, dann schlage ich sie zusammen“ fallen. Die Jugendlichen lassen sich gegenseitig kaum ausreden. Ein einziger Insasse ergreift Partei für die Homosexuellen. Er kommt aus Zentralafrika und hat selber erlebt, wie er durch seine Hautfarbe viele Probleme ertragen musste. Er weiß, wie es ist, Intoleranz aushalten zu müssen. Doch auch seine persönliche Darstellung, bei der er von seinen Erlebnissen erzählt, worin ich ihn nach Kräften unterstütze, ändert nichts an der Heftigkeit der anderen und ihrer fehlenden Bereitschaft, sich auf seine Perspektive auch nur kurzzeitig einzulassen. Homosexualität empfinden sie als abartig und bedrohlich.

Auch hier findet eine interkulturelle Begegnung auf sehr verschiedenen Ebenen statt. Zum einen ist da die Szenekultur der betreffenden Stadtteile, in der Homosexualität als völlig inakzeptabel gilt, weil sie das Männlichkeitsbild ins Wanken bringt, eigene Erfahrungen von sexueller Gewalt aufleben lässt und die eigenen Ängste vor dem Verlust der Kontrolle über die eigenen Bedürfnisse und Lüste vor Augen führt. Diese Kultur begegnet meinem kulturellen Horizont, in dem Toleranz ein besonders hohes Gut ist und niemand aufgrund seiner Eigenschaften diffamiert werden darf. Zusätzlich verkörpere ich für diese Jugendli-

chen eine kirchliche oder religiöse Kultur, zu der aus ihrer Sicht gehört, dass ich über keinen Menschen etwas Böses sagen kann oder darf. Davon leben sie ja selber im Umgang mit mir, was ihnen wohl halb bewusst ist. Einer der Jugendlichen bringt es mit den Worten auf den Punkt: „Sie sind ja Pastor, Sie dürfen gar nicht anders denken.“ Mit mir diskutieren sie nicht direkt, wogegen sie sich mit ihren Mitinsassen heftig auseinander setzen.

Die Kultur der Stadtteilszene scheint mir aus gutem Grund eine besondere Ausprägung zu haben. Hier sind die Ausländer oder Deutschen mit ausländischer Vergangenheit in die Szene und damit in die Kultur weitgehend integriert worden. Auch hier gibt es Auseinandersetzungen um die Herkunft, doch sind die Koalitionen sehr unterschiedlich und nicht immer von der Frage nach dem Heimatland geprägt. So mischen sich hier in ganz besonderer Weise kulturelle Prägungen aus anderen Ländern mit hinein. Da die jungen Leute aus dieser Szene sich selbst als Gegenüber zur Gesellschaft verstehen, bildet sich eine ganz eigene Form von Kultur heraus. Bei den Themen Sexualität und Geschlechterverhältnis scheinen unter anderem Akzente der südeuropäischen und arabischen Kultur spürbar zu sein.

Der zweite kulturelle Unterschied in unserem Gesprächskreis vollzog sich zwischen dem einen schwarzen Jugendlichen und den anderen. Aufgrund seiner Geschichte gehört zu seinem Kulturgut auch das Wissen um die Leiden, die Intoleranz bewirkt. Er schaffte es nur schwer, sich Gehör zu verschaffen, und brauchte sichtlich Kraft, um seine Einstellung durchzuhalten. Im ersten Moment tendierten die anderen dazu, ihn zu diffamieren und als verkappten Homosexuellen zu bezeichnen. Als ich jede Form der Diffamierung oder Beleidigung unterband, gerieten sie noch einmal mehr in Rage. Das übliche Knastmuster war ihnen versperrt, den anderen fertig zu machen, so dass er als verrückt gelten kann. Bis zum Schluss konnten sie es nicht fassen, dass „einer von ihnen“ sich so gegen ihre Kultur und Denkweise stellt.

Für mein Verhalten als Seelsorger stellen sich mehrere Fragen: Ich mache mir bewusst, dass ich hier nicht nur einfach dem persönlichen Problem einzelner Jugendlicher begegne, die ein verzerrtes Bild von Männlichkeit aufgrund einer schwierigen Kindheit mit sich tragen, sondern mir begegnet eine Kultur, die sich auf gemeinsame Traditionen und Werte stützt und eigene Ausprägungen von Sinn stiftendem Gemeinschaftsgefühl mit sich bringt. Das bedeutet, dass ich an dieses Thema nicht individualistisch-problemorientiert herangehe, sondern die Jugendlichen dabei unterstütze, selber ihre Kultur zu verstehen und sich mit anderen kulturellen Ausprägungen konfrontieren zu lassen.

Ähnlich wie bei dem Thema „Homosexualität“ verhält es sich beim Verhältnis der Insassen zu Frauen. Frauen werden sehr traditionell und einseitig als Hausfrauen, Dienerinnen, Huren und Mütter wahrgenommen. Einerseits betrachten sie Frauen häufig als Sexualobjekte, andererseits gibt es die schlimmsten und meist blutigen Schlägereien dann,

wenn jemandes Mutter beleidigt wird. Das alte Bild von der Spannung zwischen Heiliger und Hure ist bei ihnen sehr lebendig. Auch dies ist ein Bild, das sie mit ihrer Stadtteil- bzw. Szenekultur gemeinsam haben. Dabei komme ich in Situationen, in denen ich ethische Entscheidungen für mein eigenes Verhalten treffen muss, wie stark ich Position beziehe. Bei beiden Themen geht es um das Menschenbild, was in besonderer Weise mein Thema als Seelsorger ist. So fühle ich mich verpflichtet, für mein Menschenbild in allen seelsorglichen Begegnungen einzustehen. Dies geschieht schon dadurch, dass ich bestimmte Spielregeln für den Gesprächskreis vorgebe, aber auch dadurch, dass ich versuche, in meinen Reaktionen meine eigenen Gefühle und Einstellungen deutlich zu machen, ohne die andere Seite zu verurteilen. Allerdings muss ich mich selber immer wieder fragen, wo eine Grenze erreicht ist, an der ich mein Gegenüber nur noch mit meinen eigenen Vorstellungen konfrontieren kann, weil seine Einstellung und Art des Umgangs mit anderen oder einem Thema die Grenze meiner ethischen Toleranz überschreitet. Dabei hilft es beiden Seiten, zu spüren, dass es auch um einen kulturellen Dissens geht, in dem nicht nur einfach subjektive moralische Einstellungen aufeinander prallen, sondern ganze kulturell geprägte Lebensentwürfe zur Disposition stehen. Das macht mich als Seelsorger geduldiger und vorsichtiger im Gespräch.

### Zusammenfassung

Unter den besonderen, kulturell brisanten Bedingungen im Gefängnis ist für mich eine wichtige Funktion von Seelsorge, den konstruktiven Umgang mit Unterschieden zu unterstützen und selber zu leben. Dabei geht es zuerst darum, Unterschiede überhaupt wahrzunehmen und sie dabei nicht als Bedrohung, sondern als Chance zur Auseinandersetzung zu begreifen. Mein eigenes Anderssein kann dabei auch Vertrauen und Offenheit ermöglichen, die im eigenen Kulturkreis sonst schwerer möglich gewesen wären. Andererseits ist die Begegnung mit anderen Kulturen für mich als Seelsorger in gleicher Weise schwierig und bereichernd wie für die Insassen. So ist die Gefängnisseelsorge für mich eine dauernde Herausforderung, der Kultur der jungen Männer im Gefängnis mit Respekt zu begegnen und doch meine Kultur nicht zu verleugnen. Als Seelsorger habe ich die Chance, andere Erfahrungen zu ermöglichen, da ich anders reagiere und denke, als es die jungen Menschen gewohnt sind, und bin doch immer damit beschäftigt, meine eigenen Grenzen des Verstehens auszuloten und dem Gegenüber auch meine durch meine Kultur geprägten Gefühle und Gedanken anzubieten. Im Blick darauf, dass Menschen im Gefängnis dazu neigen, Unterschiede mit Abwertung zu verbinden, habe ich in meinem seelsorglichen Handeln eine eindeutige ethische Maxime: Meine Tätigkeit soll Toleranz fördern und Offenheit gegenüber Unterschieden unterstützen. Diese

ethische Dimension von Gefängnisseelsorge ermöglicht viele Begegnungen, genaues Hinsehen auf die Eigenarten von verschiedenen Menschen in ihren jeweiligen Kulturen und eine steigende Wahrnehmung von Lebensentwürfen und ihren kulturellen Hintergründen.

# Ehebegleitung

Gott hat viele Namen. Bireligiöse Beratung am Beispiel eines deutsch-tunesischen Paares

*Eva Butt*

Seit der *iaf – Verband binationaler Familien und Partnerschaften e.V.* 1972 gegründet wurde, ist das Phänomen „Kultur“ und „interkulturelle Begegnung“ bei uns ständig präsent. Aus einer vormals als Selbsthilfeverein gegründeten Interessengemeinschaft der mit Ausländern verheirateten Frauen wurde im Laufe der Jahre ein Verband mit bundesweit ca. 2.500 Mitgliedern in über 50 Ortsgruppen. Neben den nach wie vor wichtigen Vereinsgruppen (z.B. für politische Arbeit) entstanden in vielen größeren Städten Deutschlands Beratungszentren, in welchen interkulturelle Beratungen durchgeführt werden. Die Ratsuchenden kommen aus über 95 verschiedenen Nationen, ein überwiegender Teil davon aus dem außereuropäischen Ausland (arabische Länder, Afrika, Lateinamerika, Asien...) u.a. mit Fragen zum bikulturellen und bireligiösen Zusammenleben.

Als staatlich anerkannte und geförderte Ehe- und Familienberatungsstelle bietet die *iaf* München ein breitgefächertes Beratungsangebot für binationale Paare und Familien: Neben der z.T. ehrenamtlichen Selbsthilfeberatung gibt es die hauptamtliche sozialpädagogische Beratung, die Rechtsberatung und die familientherapeutische Beratung. Im Projekt „Kinder aus getrennten binationalen Familien“ werden Eltern- und Eltern-Kind-Gespräche geführt, wird der Eltern-Kind-Kontakt begleitet und bei drohender oder vollzogener Kindesmitnahme beraten.

Die Ratsuchenden erfahren kompetente Hilfestellungen bei den Formalitäten vor der Eheschließung und der (aufenthalts)rechtlichen Situation, aber auch bezüglich der Fragen zu Religion, Kultur, Rollen- und Wertvorstellungen des Herkunftslandes der/des Partnerin/s. Des Weiteren werden Paare und Familien in den unterschiedlichsten Lebenssituationen ebenso wie im Trennungs- und Scheidungsfall beraten und Veranstaltungen/Gesprächskreise/Seminare angeboten.

Ich bin seit 1986 binational (bireligiös) verheiratet. Wir haben eine 5jährige Tochter und leben in München. Seit meiner Eheschließung engagiere ich mich in der *iaf*-Gruppe München. Zunächst als Teilnehmerin an Gesprächskreisen und Seminaren, inzwischen – seit über 10 Jahren – als ehrenamtliche interkulturelle Beraterin, seit mehreren Jahren im Vorstand der Münchner Gruppe und als Gruppenleiterin. Mein Schwerpunkt liegt im interreligiösen, vor allem christlich-muslimischen Bereich. Für diesen Personenkreis biete ich Beratung und

Gesprächsgruppen an und bin als Referentin bei Ehevorbereitungs- und Familienseminaren tätig.

Dadurch, dass die Ratsuchenden und deren Angehörige aus den verschiedensten Kulturkreisen kommen, wird das Thema *Kultur* entweder direkt oder indirekt angesprochen. Ganz gleich, ob es um Fragen, Missverständnisse, Probleme oder um die Bereicherung der Beziehung geht, *Kultur* ist immer ein Thema.

Den Begriff *Kultur* verstehe ich im Sinne von „Gesamtheit der Kenntnisse und Verhaltensweisen (technische, wirtschaftliche, rituelle, religiöse, soziale, etc.), die eine bestimmte menschliche Gesellschaft kennzeichnen. Es gibt keine Menschen ohne Kultur. Die Vorstellung eines Menschen ‚im Naturzustand‘ ist eine philosophische Hypothese.“<sup>1</sup> „*Kultur* umfasst alle Bereiche menschlichen Lebensvollzugs: von der materiellen Lebenssicherung über die soziale Lebensordnung bis zu einer ästhetischen und wertorientierten Umweltauseinandersetzung.“<sup>2</sup> Hierbei ist es wichtig, sich zu vergegenwärtigen, dass Kultur nichts Statisches ist, sondern sich in ständiger Entwicklung und Veränderung, d.h. in einem dynamischen Prozess befindet.

Oft glauben die Ratsuchenden, das eine oder andere partnerschaftliche Problem wäre ein kulturelles Problem. Das versuche ich zu relativieren. Natürlich gibt es Kultur- oder sogenannte Mentalitätsunterschiede, aber dies ist nur ein Faktor unter vielen anderen. Würde ein Eheproblem nur auf diese Ebene reduziert, ließe sich daran nichts ändern, und das Problem bliebe ungelöst. Aus meiner Sicht ist immer eine Veränderung möglich, wenn das Problem bearbeitet wird.

Ich versuche, den Ratsuchenden klarzumachen, dass andere Unterschiede neben den Kulturunterschieden vorhanden sind und sich auf die Beziehung auswirken: So ist es wichtig, ob die Betroffenen Einzelkind sind oder Geschwister haben, ob sie jüngstes, mittleres oder ältestes Kind in der Familie waren, ob sie aus einer Groß- oder Kleinfamilie, aus einer Stadt oder dem Dorf, aus dem Süden oder Norden eines Landes stammen. Die Kultur oder kulturelle Herkunft ist ein Punkt einer ganzen Reihe von vielen persönlichen Merkmalen (Geschlecht, Bildung, Erziehung, Religion), die die Charaktereigenschaften prägen.

An einem Beispiel möchte ich versuchen, das aufzuzeigen: Nehmen wir ein christlich-muslimisches Paar, das eine unterschiedliche Auffassung von Kindererziehung hat und von allem, was mit diesem Thema zusammenhängt. Die Ehefrau ist deutsche katholische Christin, 35 Jahre alt, der Ehemann ein tunesischer Muslim, 39 Jahre. Die beiden haben

---

<sup>1</sup> PANOFF/PERRIN, zit. nach: K. JACOBS (Hg.), Beratung im interkulturellen Kontext. Dokumentation einer Weiterbildung für Beraterinnen und Berater der Sozialen Dienste, Berlin: IAF 2000, 15.

<sup>2</sup> GREVERUS, zit. ebd.



zwei Kinder: eine Tochter Amira (6 ½ Jahre) und einen Sohn Karim (2 Jahre).

Die beiden Eheleute verstehen sich durchschnittlich gut, sie haben Höhen und Tiefen in ihrer Partnerschaft hinter sich wie in den meisten Paarbeziehungen, und jetzt kommen die beiden mit zwei Fragen zu mir in die Beratung:

Erstens die unterschiedliche Auffassung zum Thema Religionsunterricht der Tochter. Sie kommt gerade in die Schule, und es geht darum, welchen Religionsunterricht sie besuchen darf, soll, will – und ob überhaupt.

Zweitens: Der Sohn ist mittlerweile 2 Jahre alt und noch nicht beschnitten. Die Frau möchte gern, dass er getauft wird, und der Mann möchte natürlich, dass er beschnitten wird. Es stellt sich heraus, wie bei so vielen Paaren, dass Religion bis zur Geburt der Kinder kein Thema war. Sie haben sich über vieles – auch über die Zukunft – Gedanken gemacht und sich auch mit den Herkunftskulturen und -familien beschäftigt. Das Thema Religion war für beide nicht so wichtig und wurde daher nicht besonders diskutiert. Da das erste Kind ein Mädchen war, kamen sie um das Thema Beschneidung herum. Die Taufe wurde noch ein wenig aufgeschoben, aber jetzt, wo der Schuleintritt bevorsteht, taucht ein großes Fragezeichen auf. Genauso ist es mit der Beschneidung des Sohnes, weil der Heimatbesuch bei der tunesischen Familie ansteht. Es ist für den Vater unmöglich, mit dem unbeschnittenen Sohn nach Tunesien zu reisen.

Zum Verständnis der Situation ist es erforderlich, die verschiedenen Beziehungsebenen, die das Paar betreffen, zu analysieren: Auf der Paarebene versuche ich als Beraterin herauszufinden, wie das Paar Probleme in der Beziehung bisher gelöst hat. Während das Paar sein Beratungsanliegen formuliert, versuche ich also, neben der inhaltlichen Ebene auch diese Beziehungsebene zu erfassen. Wie gehen die Partner miteinander um? Dominiert einer der beiden das Gespräch? Lassen sie einander ausreden, oder fallen sie sich ins Wort? Sind sie in Kontakt miteinander, oder wirken sie sehr distanziert? Wird die Kultur des Partners / der Partnerin respektiert oder abgewertet? Haben sie sich mit der eigenen und der anderen Kultur und Religion auseinandergesetzt, oder erkenne ich erhebliche Informationsdefizite?

Diese Fragen sind wichtig, um zu erkennen, ob sich möglicherweise hinter den Meinungsverschiedenheiten bezüglich Religion ein grundlegendes Beziehungsproblem verbirgt. Häufig habe ich schon erlebt, dass eheliche Schwierigkeiten und Machtkämpfe auf die Religionsebene verschoben wurden, es aber eigentlich um grundsätzlichere Beziehungsfragen geht, wie z.B. Grenzverletzungen, Rollenverständnis, Respekt und Wertschätzung.

Bei unserem Paar würde ich zuerst positiv hervorheben, dass sie gemeinsam eine Beratung aufgesucht haben. Dies zeigt die Bereitschaft,

auch gemeinsam Lösungen zu finden. In diesem Zusammenhang ist es hilfreich zu erfragen, wie das Paar in der Vergangenheit Probleme gelöst hat. Als Beraterin bekomme ich so eine Vorstellung von den Ressourcen des Paares, gleichzeitig vermittele ich dem Paar indirekt die Botschaft, dass es bereits in der Vergangenheit die Fähigkeit bewiesen hat, schwierige Situationen zu bewältigen.

Der Beratungsanlass in unserem Fall sind religiöse Fragen, die die Kinder betreffen. Zunächst unterstütze ich das Paar darin, eine Basis gemeinsamer Wert- und Zielvorstellungen auf der Elternebene zu erarbeiten. So legen z.B. bei unserem Paar beide Eltern Wert auf religiöse Erziehung. Was, glauben die Mutter bzw. der Vater, ist in diesem Zusammenhang das Beste für das Kind?

Ich unterstütze das Paar, beide Standpunkte anzuschauen, ohne zu werten, um dann darauf aufbauend Gemeinsamkeiten herauszuarbeiten. Bei dieser Gelegenheit weise ich das Paar darauf hin, dass Christentum und Islam einen gemeinsamen Ursprung, nämlich das Judentum, haben und dass diese drei Religionen (das Christentum auf das Judentum und der Islam auf das Christentum) aufeinander aufbauen. Damit kann bei den Partnern mehr Verständnis für die andere Seite gefördert und mehr Toleranz gegenüber den Wunschvorstellungen des anderen, was die religiöse Erziehung anbelangt, hervorgerufen werden.

Ich erkläre, dass es natürlich kein Patentrezept und nicht nur einen Lösungsweg gibt, sondern dass es so viele verschiedene Lösungsmöglichkeiten gibt wie Familien und Paare. Wir überlegen dann gemeinsam, was für die beiden und für die ganze Familie am praktikabelsten erscheint, womit alle am besten leben können.

Oft wähle ich auch einen Ansatz, bei dem die Lösung nach der Beratung noch offen bleibt, d.h. das Paar bekommt nichts Fertiges mit nach Hause, sondern Anregungen und Ansätze für Überlegungen, sozusagen das „Strickmuster“. Damit können sie zu Hause weiter diskutieren, sich austauschen und eine gemeinsame Lösung finden bzw. erarbeiten.

Bei unserem Paar war der Religionsunterschied bisher kein zentrales Thema, da beide sich als tolerant und offen erlebt hatten und keinen großen Wert auf äußere religiöse Formen legten. Bei der Eheschließung war es möglich gewesen, durch eine standesamtliche Heirat das Thema Religion zu umgehen. Möglicherweise gab es jedoch schon zum damaligen Zeitpunkt Vorbehalte seitens der deutschen Herkunftsfamilie hinsichtlich der Eheschließung der Tochter mit einem Muslim, während die Familie des tunesischen Partners – bedingt durch die räumliche Entfernung – vermutlich nicht sehr stark involviert war. Durch die Kinder, insbesondere das erste Kind, wird die Meinung der Herkunftsfamilien und deren Einstellung zu Religion wieder aktuell, auch wenn beispielsweise die muslimische und die christliche Seite gar nicht so religiös sind; mit den Enkelkindern wird diese Frage wieder wichtig.

Bei vielen Paaren kommt es zu diesem Zeitpunkt zu einer großen Beziehungskrise, da der Druck der Herkunftsfamilien erhebliche Loyalitätskonflikte auslöst. Beide Partner haben den Wunsch, es ihrer Familie recht zu machen und dem sozialen Umfeld gegenüber ihr Gesicht zu wahren. Für die muslimische Familie ist es automatisch der Vater, der die Religion an die Kinder weitergibt. Aus diesem Grund erlaubt das islamische Recht die Heirat eines muslimischen Mannes mit einer jüdischen oder christlichen Frau, während es einer Muslima nicht gestattet ist, einen Andersgläubigen zu ehelichen. Die Beschneidung ist eine Selbstverständlichkeit in allen islamischen Ländern, wobei der Ursprung bereits in vorislamischer Zeit liegt und sowohl Bestandteil des Judentums als auch (religionsunabhängig) anderer regionaler Traditionen ist.

Der muslimische Mann würde in seinem Heimatland die Glaubwürdigkeit als Familienvater verlieren, wenn er sich hinsichtlich dieser Selbstverständlichkeiten gegenüber seiner Ehefrau nicht durchsetzen kann. Als Beraterin versuche ich deshalb, der Frau die Bedeutung eines möglichen Ehrverlustes in einer muslimischen Gesellschaft transparent zu machen. Die christliche deutsche Frau verliert zwar nicht ihr Gesicht, wenn das Kind nicht getauft wird, denn in vielen Familien ist die Taufe heutzutage kein Thema mehr. Aber wenn ein muslimischer Ehepartner ins Spiel kommt, wird die Taufe heiß diskutiert, und Streit ist vorprogrammiert.

Dies wird nach meiner Einschätzung oft durch das bei uns verbreitete Klischee über muslimische Männer verursacht. Vermutlich war unsere Ratsuchende bereits bei der Heirat mit entsprechenden Warnungen seitens Familie und Freundeskreis konfrontiert. Vielleicht glaubt sie, jetzt beweisen zu müssen, dass sie sich ihrem Mann gegenüber durchsetzen kann oder er doch eigentlich gar kein richtiger Muslim ist.

Gerade im Konfliktfall werden Klischees und Stereotypen wieder sehr lebendig und verhindern den konstruktiven Dialog. Das, was die Religionen an sich wollen, das Vereinende, Verbindende zwischen den Menschen und das friedliche Miteinander, wird dann zum Gegenteil verkehrt. Oft reicht es schon, wenn der deutsche oder ausländische Teil darauf hingewiesen wird, dass das eben typische Klischees sind.

Ich gebe dem Paar zu bedenken, dass wir als interreligiöse Familien die Chance haben, für unsere Kinder und unser Umfeld ein Modell für Toleranz und Verständigung zu sein. Dabei ist es für die Entwicklung der Kinder sehr wichtig, dass wir nicht über Nebensächlichkeiten streiten, auch wenn es gerade im Moment sehr aktuell ist. Wir sollten statt dessen den Kindern vorleben, dass es um viel wichtigere Dinge geht, die die Religionen mitzuteilen haben, also um das Wesentliche, den Kern der Religion. Dazu gehören Wertvorstellungen wie Nächstenliebe, friedliches Miteinander, liebevoller Umgang miteinander in der Familie und auch nach außen etc. Diese Werte kann man in jeder Religion fin-

den, denn sie sind das Zentrale der Religionen. Es sollte also um das Inhaltliche gehen und nicht um das Formelle. Ansonsten gewinnt das Thema Beschneidung ein unverhältnismäßiges Gewicht, denn in keinem islamischen Land ist es jemals eine Frage, ob ein Junge beschnitten wird oder nicht. Zwar ist die Beschneidung ein großes Fest, aber die Frage Beschneidung – ja oder nein – wird dort einfach nicht diskutiert. Natürlich darf man die Dinge in Frage stellen, das wollen wir auch hier praktizieren.

Hinsichtlich der Beschneidung des Jungen würde ich versuchen, herauszufinden, welche Bedenken die Mutter hat. Hat sie Sorge wegen des Narkoserisikos, befürchtet sie negative seelische Folgen oder Diskriminierung, weil der Junge sich dann vom Großteil seiner Kameraden unterscheidet? Ich weise darauf hin, dass der medizinische Eingriff zwar den Nachteil der Narkose hat, dass aber vielfach über alle Religionen hinweg (z.B. in den USA) aus hygienischen Gründen beschnitten wird. Oft ist bei Vorliegen einer Phimose sogar eine medizinische Notwendigkeit vorhanden. Vielleicht ist es eine Möglichkeit, dass man die Vorteile der Beschneidung unabhängig von der Religion sieht und sich somit den Stress mit der muslimischen Familie des Mannes einfach sparen kann.

Hinsichtlich der Taufe, die ja in jedem Lebensalter möglich ist, könnte man unserem Paar evtl. vorschlagen, dass sich die Kinder zu einem späteren Zeitpunkt selbst entscheiden.

Zum Thema Religionsunterricht gebe ich dem muslimischen Vater zu bedenken, dass z.B. manche rein muslimische Familien für ihre Kinder Religionsunterricht, sei es katholischer oder evangelischer, dem Ethikunterricht vorziehen, wenn es am Wohnort keinen islamischen Religionsunterricht gibt. Sie begründen ihre Entscheidung damit, dass hier die Kinder wenigstens von Gott erfahren und geschichtliche Hintergründe der gemeinsamen Wurzeln der christlichen und islamischen Religion vermittelt bekommen. Hier weise ich erneut auf den gemeinsamen Ursprung des Christentums und des Islams im Judentum hin und dass alle drei Religionen aufeinander aufbauen.

Zentral bleibt in jedem Fall, dass die Kinder beide Religionen kennen lernen sollten und soviel wie möglich miterleben z.B. in Form von Festen, Gebeten oder Ritualen. Natürlich wird unser ganzes Umfeld dominiert von der christlich-abendländischen Religion und Kultur. Wenn sich die Eltern gemeinsam Mühe geben, beides zu unterstützen und zu fördern, dann haben die Kinder damit – nach meiner Erfahrung – die wenigsten Probleme. Wenn es gelingt, dem Kind die positiven Dinge, z.B. die Feste genauso wie die zwei Sprachen und damit auch beide Kulturen zu vermitteln, kommt bei beiden Elternteilen weniger die Angst auf, zu kurz zu kommen. Auch wenn das Kind in die Schule kommt, hat keiner das Gefühl, etwas nachholen oder sich endgültig für eine Religion entscheiden zu müssen.

Ich erläutere an dieser Stelle gerne, wie ich selbst im Alltag mit dem Thema bireligiöse Erziehung umgehe. Da ich aus einem christlichen Elternhaus komme, kenne ich natürlich überwiegend christliche Gebete, und um im Vorschulalter nicht zu große Unsicherheiten bei unserer Tochter auszulösen, wähle ich Gebete aus, die sich an Gott wenden, was dem Islam nicht widerspricht. Ich lasse aber Gebete weg, die sich an Jesus Christus, an Maria oder an Heilige richten, um nicht in Erklärungsdruck zu kommen und bereits zu diesem Zeitpunkt größere Diskussionen auszulösen, die unsere Tochter noch nicht verstehen kann. Es gibt genügend Gebete, ob das Morgengebete, Tischgebete, Abendgebete oder andere sind, in denen nur Gott angesprochen wird. Auf diesem Weg können detaillierte Erklärungen solange umgangen werden, bis die Kinder kognitiv soweit sind, dass sie verstehen, dass es verschiedene Glaubensrichtungen gibt. Ein Kind kann an beide Religionen herangeführt werden, indem ich mit ihm bete und es sowohl in die Kirche als auch in die Moschee mitnehme, wenn ich kindgerecht erkläre, dass beides Gotteshäuser sind. Solange das für die Eltern unproblematisch ist, solange werden auch die Kinder keine Probleme damit haben. Je unverkrampfter die Eltern mit dem Glauben bzw. mit den Religionen umgehen, umso besser ist es für die Kinder, und umso eher können sie es akzeptieren, wenn sie später erfahren, dass die Eltern verschiedene Religionen haben. Ideal wäre, wenn beide Eltern gemeinsam in die Kirche wie auch in die Moschee gehen würden. So wie Kinder mehrsprachig erzogen werden können, können ihnen auch zwei Religionen nähergebracht werden.

Ich erkläre meiner Tochter, dass die Gotteshäuser sich architektonisch unterscheiden, die Kirche durch ein Kreuz auf dem Turm von der Moschee mit einem Halbmond. Tiefer gehende Fragen eines Kindes sollten wahrheitsgemäß, aber dem Verständnis des Alters entsprechend beantwortet werden. Diese Gedanken gebe ich den Eltern mit auf den Weg, damit sie auf dieser Basis ihre eigenen, individuellen Lösungen finden können.

Als Beraterin gebe ich Denkanstöße, die das Paar darin unterstützen, Vereinbarungen auszuhandeln und zu erproben. Kompromissbereitschaft und Toleranz sind dabei wichtige Faktoren. Wenn von vornherein nicht alles verfahren ist in der Paarbeziehung, können die Gemeinsamkeiten, d.h. die positiven, verbindenden Dinge beider Religionen gut herausgearbeitet werden.

Wir sollten nicht aus den Augen verlieren, dass eine bikulturelle/bireligiöse Beziehung eine große Bereicherung sein kann, dass man lernt, gemeinsam über den Tellerrand zu schauen, dass man die Möglichkeit hat, gemeinsam zu wachsen und zu lernen, und dass man das Augenmerk wirklich auf die gemeinsamen Werte richtet und eher den Kern der Religionen, also das, was beiden wichtig ist, herausstellt. Und wenn

diese Einsichten auch in der Erziehung der Kinder betont werden, ist die größte Hürde schon überwunden.

Auch im weiteren Verlauf der Ehe können Beziehungsschwierigkeiten auftreten, die nicht immer mit der Kultur oder Religion zu tun haben, z.B. Probleme bei der Arbeits- und Wohnungssuche. Es ist hilfreich, den Kontakt zu anderen christlich-muslimischen Familien zu finden, sei es in der Beratung oder in Gesprächskreisen/Seminaren, wo man den Austausch pflegt.

Durch meine langjährige Beratungstätigkeit ist mir sehr deutlich geworden, wie wichtig es ist, Beratungsangebote nicht erst im Krisenfall wahrzunehmen. Viele mögliche Konfliktpunkte in binationalen Ehen könnten durch rechtzeitige Information und Sensibilisierung der Paare vermieden werden. So fehlen nach meiner Erfahrung häufig bei der Eheschließung grundlegende Informationen über die Religion und Kultur der PartnerIn.

Eine gute Möglichkeit der Prävention sind Ehevorbereitungsseminare, die vonseiten der Kirche in Kooperation mit der iaf und der islamischen Seite angeboten werden. Beratungsgespräche vor der Eheschließung, der Besuch von christlich-muslimischen Gesprächskreisen und Veranstaltungen (auch Familienseminare zusammen mit den Kindern) bieten eine zusätzliche Unterstützung und dienen dem Erhalt von Ehe und Familie. Auf solche Angebote weise ich die Paare hin.

Gesamtgesellschaftlich gesehen ist es mir ein Anliegen, dass die interkulturelle Erziehung in unseren Kindergärten und Schulen Einzug hält. Ich wünsche mir, dass das Thema ernst genommen wird und sich nicht darauf beschränkt, dass ein paar Kinder aus anderen Ländern in der Kindergartengruppe oder Schulklasse anwesend sind.

Auch die Vereinfachung, dass doch alle Menschen gleich sind, ist unzureichend. Vielmehr gehen wir davon aus, dass alle Menschen verschieden, aber gleichwertig sind. Es ist wichtig, dass man den Kindern vermittelt, dass es in Ordnung ist, dass die Menschen unterschiedlich sind. Genauso wie es in Ordnung ist, dass jemand behindert ist oder eine Brille trägt, eine andere Hautfarbe hat – das fällt eben unter die gleiche Kategorie. Jeder Mensch hat ein Recht darauf, dass er mit Toleranz, Respekt und Achtung behandelt wird. Es ist wichtig, dass diese Sichtweise so früh wie möglich in der Kindererziehung vermittelt wird, aber auch in den Berufsschulen und in allen Einrichtungen, in denen Personen ausgebildet werden, die mit der Erziehung von Kindern und Anleitung von anderen Menschen zu tun haben.

Täglich sehen wir uns mit neuen Meldungen über gewaltsame Übergriffe gegenüber ethnischen, religiösen und anderen Minderheiten konfrontiert. Deshalb ist es wichtig, schon im Kindesalter der Entwicklung der Xenophobie, d.h. Angst vor dem Fremden, entgegenzuwirken. Dies geht einfach dadurch, dass wir „das Andere“, z.B. andere Religionen, kennen lernen. Gerade mit dem Islam wird häufig ein Feindbild ver-

bunden, insbesondere seit das bisherige gesellschaftliche Feindbild, der kommunistische Osten, weggefallen ist. Deswegen ist es wichtig, das Verbindende zwischen den Religionen herauszuarbeiten und den Kindern zu zeigen, dass das Ganze auf den gleichen Wurzeln basiert. Das kann im Religions- und Ethikunterricht geschehen, aber auch in Geschichte und im Deutschunterricht, d.h. es kann in vielen Fächern eingebaut werden.

Ich sehe hier eine konkrete Möglichkeit zur Friedenserziehung und somit letztlich einen Beitrag zum Weltfrieden, den wir uns alle – unabhängig von Herkunft, Religion, Alter oder Geschlecht – so sehnlichst wünschen und der im Herzen aller Religionen enthalten ist.

## Ehevorbereitungstage für religionsverschiedene Paare in der Erzdiözese München und Freising

*Elisabeth Hausa*

Am 27.02.1999 fand in der Erzdiözese München-Freising erstmals ein Tagesseminar für religionsverschiedene/religionsverbindende Paare statt. Seitdem nimmt das "religionsverschiedene Ehevorbereitungseminar" einen festen Platz in der Ehevorbereitung ein, zeigt eine hohe Nachfrage, wird seitens der Teilnehmer/innen dankbar aufgenommen und gibt kreative Impulse für die Weiterarbeit im Bereich Ehe und Familie.

### Vorgeschichte

Das bayerische Landesamt für Statistik und Datenverarbeitung registrierte für die Jahre 1988 bis 1997 eine kontinuierliche Steigerung der religionsverschiedenen Eheschließungen. Im Jahr 1988 heirateten beispielsweise 382 katholische Frauen andersreligiöse Männer und 157 katholische Männer Frauen anderer Religionen; das ergibt eine Gesamtzahl von 539 Eheschließungen. Im Vergleich dazu der Stand von 1997: 1.172 katholische Frauen heirateten Männer anderer Religionsgemeinschaften, und 418 katholische Männer heirateten andersreligiöse Frauen. Daraus errechnet sich die Gesamtzahl von 1.580 Eheschließungen religionsverschiedener Paare.

Das Team des Fachbereiches Ehevorbereitung hegte schon seit längerer Zeit den Wunsch, auf diese statistischen Entwicklungen zu reagieren und ein Ehevorbereitungskonzept für diese Paare zu entwickeln. Eine Zusammenarbeit mit der Ökumenischen Kontaktstelle für Nichtchristen (ÖKNI) – unter der Leitung von Herrn Pater Moser – bot sich an, weil hier seit 21 Jahren ausländische Mitbürger im theologischen und sozialen Bereich kompetente Unterstützung und Heimat finden. Grund und Richtschnur der pastoralen Bildungs- und Begegnungsarbeit sowie der sozialen Tätigkeiten der ÖKNI sind die Richtlinien des Konzils, "das Vergangene beiseite zu lassen und sich aufrichtig um gegenseitiges Verstehen zu bemühen und gemeinsam einzutreten für Schutz und Förderung der sozialen Gerechtigkeit, der sittlichen Güter und nicht zuletzt des Friedens und der Freiheit für alle Menschen" (Nostra Aetate Nr. 3). Ein Spezialgebiet der ÖKNI ist die bewusste Achtung der religiösen Identität von Muslimen und Christen, die Begleitung von christlich-islamischen Paaren und Familien sowie deren Unterstützung im Alltag.



## Konzeption

Die Zusammenarbeit des Fachbereiches Ehevorbereitung mit der ÖKNI führten zur Konzeption des religionsverschiedenen Ehevorbereitungstages. Zunächst beschränkten wir uns auf die Ehe zwischen Katholiken und Muslimen, da die Statistik besonders hier Handlungsbedarf zeigte. Vertreter beider Religionen sollten als Referenten und Ansprechpartner durch den Tag führen (katholische Dipl.-Theologin; Imam) und darüber hinaus eine Beraterin vom Verband binationaler Familien und Partnerschaften (iaf) e.V., die fundierte Kenntnisse über binationale Partnerschaften und Eheverträge vermitteln sollte. Als Tagungsort wählten wir die ÖKNI, idealer Ort für den ersten Schritt zu einem religiösen Miteinander.

Themen waren:

- Erwartungen an eine gemischtreligiöse Ehe und Partnerschaft
- Kommunikation: Konflikte lösen – aber wie?!
- Die islamische Eheschließung; Möglichkeiten des Ehevertrages (S. Fadai, Imam)
- Der katholische und der evangelische Trauritus; kirchenrechtliche Aspekte (E. Hausa, kath. Dipl.-Theologin)
- Alltag einer bi-nationalen Ehe (E. Butt, Beraterin der iaf)

In Absprache mit den Kursteilnehmern kann ich folgende Rückmeldungen weitergeben:

- „Mir war wichtig, dass die Kirche so eine Form der Vorbereitung ermöglicht.“
- „Danach haben wir schon lange gesucht!“
- „Mir hat dieser Tag geholfen, den Glauben meines Mannes besser kennen zu lernen.“
- „Wir möchten versuchen, unseren Kindern beide Religionen (Christentum und Islam) zu vermitteln.“
- „Es war gut, Vertreter beider Religionen befragen zu können.“
- „Durch die geplante Eheschließung haben wir uns intensiv mit unserem Glauben befasst (Christentum, Islam) und sind entschlossen, Elemente beider Religionen in unseren Alltag fließen zu lassen.“
- „Für mich waren die Informationen über die Eheverträge und die Erläuterungen dazu sehr wichtig.“
- „Mir hat es gut getan, andere Paare mit ähnlichen Fragen anzutreffen und mit ihnen darüber reden zu können.“

## Weiterentwicklung des Seminars

Die Resonanz des Seminars ermutigte uns zur Weiterarbeit. In Dekanatskonferenzen und verschiedenen Fortbildungsveranstaltungen wurden die Ehe zwischen Christen und Muslimen thematisiert und neue Werbewege für die Seminare (über Islamische Zentren, ÖKNI, iaf e.V. und Kulturbeauftragte) erschlossen. Die religionsverschiedenen Veranstaltungen stellen neue Anforderungen an die Pastoral.

Vom 14.-16.07.2000 fand ein Folgeseminar für Familien zum Thema „Leben in zwei Kulturen“ statt. Die Tatsache, dass Vertreter beider Religionen an der Seminargestaltung teilnahmen, ermöglichte auch hier die Bearbeitung vieler Fragestellungen, die den interreligiösen Dialog betrafen, aber auch deutlich wahrzunehmende Spannungen im Alltag – z.B. im Blick auf Situationen, wo ein subtiler Druck seitens des Partners ausgeübt wird, wenn es um religiöse Vorstellungen speziell bei der Kindererziehung geht.

Insgesamt wurde seitens der Teilnehmer auch dieses Wochenende positiv, befreiend und stärkend für den Alltag beschrieben; ein ähnliches Seminar ist auch für 2001 wieder geplant.

# Psychosoziale Beratung

## Therapeutische Arbeit mit traumatisierten Flüchtlingen

*Taufiq Alkozei*

Wir sind zu diesem Haus  
nicht gekommen,  
um Ruhm und Wohlstand zu erlangen.  
Die schrecklichen Ereignisse zwangen uns,  
hier Schutz zu suchen.

Hafis, Persischer Dichter, 14. Jh.

### 1 Einführende Bemerkungen

Politische Verfolgung, Kriege, Bürgerkriege und bewaffnete ethnische Konflikte zwingen Menschen in fast allen Teilen der Welt, ihr Land zu verlassen und an anderen Orten Schutz und Hilfe zu suchen. Weltweit sind ca. 55 Millionen Menschen auf der Flucht, über die Hälfte davon sind Frauen und Kinder. Ein sehr geringer Teil dieser Flüchtlinge kommt nach Europa, unter anderem auch nach Deutschland. Viele haben einen langen Leidensweg hinter sich.

Viele Flüchtlinge erleben vor und während der Flucht schreckliche Ereignisse, die tiefe seelische Narben und Verletzungen hinterlassen. Es ist eine Vielzahl von traumatischen Erlebnissen, denen sie ausgesetzt sind, wie z.B. Folter und sexuelle Gewalt. Zusätzlich zu diesen erlebten traumatisierenden Gewalterfahrungen leiden sie unter spezifischen Migrations- und Entwurzelungsfaktoren, z.B. unbekannte bzw. veränderte Lebensumstände, kulturspezifische bzw. geschlechtsspezifische Rollen- und Wertvorstellungen, Arbeitslosigkeit, unsicherer Aufenthalt, schlechte Wohnverhältnisse, Sprachschwierigkeiten, Stigmatisierungs- und Diskriminierungserfahrungen sowie Perspektivlosigkeit.

Die erzwungene Flucht geht auch mit Verlusten emotionaler (z.B. Trennung von nahen Angehörigen und wichtigen Bezugspersonen, Verletzung der Ehre sowie Intimsphäre durch erlittene Gewalt und Vergewaltigung) wie auch anderer Art (z.B. Statusverlust, Verlust sozialer Rollen und Ressourcen usw.) einher.<sup>1</sup> Flüchtlinge, die psychosoziale Beratungsstellen aufsuchen, klagen über Gefühle der inneren Leere,

---

<sup>1</sup> A. AYCHA, Neues Lebensgefühl. Die Psyche der Flüchtlinge im Konflikt zwischen Verlust und Wiedererlangen. Vortrag für die Mitgliederversammlung des Psychosozialen Zentrum Düsseldorf (PSZ) am 15. 10. 1999, Düsseldorf.

Vertrauensverlust, Hilflosigkeit, Scham und (Überlebens-)Schuld. Diese führen bei den Betroffenen zu Störungen im psychischen und psychosomatischen Bereich. Die erworbenen bzw. vorhandenen Ressourcen und Kompetenzen für Problemlösung und Konfliktbewältigung sind entweder nicht ausreichend, oder sie sind im Gastland unter den vorhandenen neuen Lebensumständen nicht verfügbar (z.B. Wegfall der familiären Unterstützung und anderer sozialer Netzwerke).

## 2 Anforderungen an den Berater/Therapeuten

Psychosoziale Beratung/Therapie mit Flüchtlingen stellt an Berater und Psychotherapeuten große Anforderungen. Zu der grundlegenden beraterrischen Haltung wie einfühlemem Verstehen, emotionaler Annahme und Stütze sowie verständnisvollem Zuhören muss der Berater, neben der Berücksichtigung der individuellen Lebensgeschichten und Erfahrungswerte der einzelnen Klienten (z.B. ihre Zugehörigkeit zu ethnischen, religiösen Minderheiten) auch über Kenntnisse über deren soziale, asylrechtliche und ökonomische Situation verfügen. D.h. der Berater soll im Bilde sein, ob sein Klient eine eigene Wohnung hat oder ob er sein Zimmer im Asylbewerberheim mit vielen anderen Personen teilt. In welcher asylrechtlichen Situation befindet er sich? Ist er anerkannt, oder läuft sein Asylverfahren noch? Ist sein Asylverfahren abgeschlossen, und muss er Deutschland verlassen? Steht er eventuell vor einer Abschiebung? Bezieht er seinen Lebensunterhalt von der Sozialhilfe, oder hat er Arbeit?

Die Beratung mit Flüchtlingen setzt auch voraus, dass der Berater über die politischen und historischen Ereignisse in den Heimatländern der Ratsuchenden gut informiert ist. Herrscht im Herkunftsland des Klienten Krieg/Bürgerkrieg? Hat der Klient aufgrund der politischen Lage in seinem Land oder aufgrund seiner ethnischen Zugehörigkeit überhaupt eine Möglichkeit zur Rückkehr (z.B. Bosnien, Kosovo)?

Dieses Hintergrundwissen ist deshalb von Bedeutung, weil es einen Einfluss auf den Verlauf der Beratung/Therapie ausüben kann. Beispielsweise verbesserte sich die psychische Verfassung einer extrem traumatisierten Klientin, die mehrere Monate in einem serbischen Lager interniert gewesen war, erst deutlich, als sie von einer kasernenähnlichen Asylbewerberunterkunft in eine Wohnung umgezogen war. Die Atmosphäre im Heim hatte sie ständig an ihre Haftzeit erinnert.

Beratung mit Flüchtlingen setzt auch voraus, dass der Berater mit Kommunikations- und Verhaltensmustern seiner Klienten, die nicht aus demselben bzw. gleichen Kulturraum stammen wie er selbst, vertraut ist. Im Beratungsprozess treffen meist höchst gegensätzliche Vorstellungen und kulturelle Bezugssysteme aufeinander. Die Interaktionspartner verfügen oft nicht über dasselbe kulturelle Hintergrundwissen. Aufgrund dieses unterschiedlichen Interaktionsverhaltens der Beteilig-

ten kann es zu Missverständnissen kommen, da sich jeder im Gespräch zunächst einmal nur an den Maßstäben der eigenen Kultur orientiert.

Beispielsweise wird Höflichkeit in Japan, Iran oder Afghanistan anders bewertet als in Deutschland. Dies bedeutet nicht, dass der Deutsche, Japaner, Iraner oder Afghane deswegen unhöflicher wäre, sondern lediglich, dass jeder Kulturkreis eigene Vorstellungen von Höflichkeit hat. Dasselbe gilt auch für Begriffe wie Ehrlichkeit, Lüge, Wahrheit, Ansehen, Ehre, Scham, Pünktlichkeit, Zeit, Freiraum usw.<sup>2</sup>

Zum Beispiel hat der Geburtstag in den westlichen Ländern einen ganzen anderen Stellenwert als im orientalischen Kulturraum. Als ich an einem Oktobertag 1991 zur Arbeit ins Büro kam, wurde ich von meiner Chefin sehr herzlich begrüßt. Sie reichte mir anschließend ein Geschenk und wünschte mir alles Gute. Ich nahm das Geschenk, bedankte mich irgendwie unsicher und irritiert und wusste überhaupt nicht, worum es ging, bis sie sagte: „Sie haben doch heute Geburtstag!“

Geschlechterrollen, Umgang mit Autoritäten und Alter, Umgang mit Tabus (z.B. Sexualität, Homosexualität) sowie die Umgangsweise mit spezifischen Problemen wie Krankheit, Krisen, familiären oder anderen Beziehungskonflikten unterliegen ebenfalls kulturellen und sozialen Bewertungskriterien. Auch die auf den ersten Blick so einfach erscheinenden Begrüßungsrituale sind kulturspezifisch.

Beispielsweise kann es für einen Deutschen, der daran gewöhnt ist, zur Begrüßung die Hand zu schütteln, sehr irritierend sein, hier von einem anderen mit Umarmung und Wangenkuss begrüßt zu werden. Ich muss gestehen, dass ich immer wieder meine ausgestreckte Hand zur Begrüßung einzelner Klientinnen verschämt zurückziehen musste, weil einige Klientinnen aus kulturellen und religiösen Gründen nicht bereit waren, mir die Hand zu schütteln. Ich habe in meinem 20jährigen Aufenthalt in Deutschland das hiesige Begrüßungsritual so verinnerlicht, dass es mir selbstverständlich erscheint, zur Begrüßung die Hand zu geben. Es ist im Gegenteil sogar so, dass ich Unbehagen verspüre, wenn ich heute von einem Landsmann mit Wangenküssen begrüßt werde.

Der Berater sollte die Fähigkeit besitzen, die kulturellen Differenzen zwischen ihm und dem Ratsuchenden auf allen Ebenen (verbal und non-verbal) wahrzunehmen und zu erkennen. Die kulturellen „Landkarten“ der Klienten zu verstehen und der eigenen gegenüber kritisch zu bleiben, schafft die Basis für eine erfolgreiche interkulturelle Beratung. In diesem Zusammenhang ist es wichtig zu erwähnen, dass die kulturellen Unterschiede nicht als festgelegte statische Persönlichkeitsmerkmale der Beteiligten zu verstehen sind, sondern als Resultat bzw. Gesamtheit ihrer bisherigen ökonomischen, sozialen, geistigen sowie politischen Lebensverhältnisse. In diesem Sinne ist auch Kultur zu verstehen. Kultur ist prozesshaft, ungeschlossen und entsteht durch

---

<sup>2</sup> Vgl. auch N. PESECHKIAN, Positive Psychotherapie. Theorie und Praxis, Frankfurt a.M.: Fischer 1985.

wechselseitige Beeinflussung zwischen verschiedenen Lebensformen.<sup>3</sup> Für die Flüchtlinge bedeutet das, dass sie hier unter den neuen Lebensverhältnissen ihre kulturellen „Landkarten“ zum Teil neu definieren müssen (z.B. Geschlechterrollen, Status). Die Berater sind gefordert, in der Begegnung mit Flüchtlingen die eigenen Standpunkte zu reflektieren und offen zu sein für neue Erfahrungen. Beratung mit Flüchtlingen ist in diesem Sinne auch eine interkulturelle Lernsituation, in der Berater und Klient voneinander lernen und sich gegenseitig bereichern.

Der Berater für Flüchtlinge soll die Bereitschaft zur Kooperation mit anderen Institutionen mitbringen. Die enge Zusammenarbeit mit Gesundheitsämtern, Kliniken, niedergelassenen Ärzten, Rechtsanwälten, Gemeindepfarrern, Wohlfahrtsverbänden, Psychosozialen Zentren für Flüchtlinge, Gerichten und unterschiedlichen Ämtern ist notwendig und erweitert die Handlungsmöglichkeit des Beraters.

### 3 Drei Fallbeispiele

Um die Vielfalt und gleichzeitig die Komplexität der beraterischen/therapeutischen Praxis mit Flüchtlingen aufzeigen zu können, werden im Folgenden einige Fallbeispiele dargestellt. Sie dienen auch zum besseren Verständnis der oben aufgeführten Erläuterungen zu kulturellen Differenzen.

#### Fallbeispiel I:

Der 11jährige Abdul stammt aus Afghanistan. Er lebt seit 1994 mit seiner Tante in der Bundesrepublik. Abdul wurde aufgrund seines auffälligen psychischen Verhaltens vom Jugendamt einer nordrhein-westfälischen Kleinstadt an unsere Beratungsstelle geschickt mit der Bitte um psychotherapeutische Unterstützung. Abdul war in der Schule auffällig geworden. Er provozierte seine Mitschüler und wurde ihnen gegenüber aggressiv. Nachdem wir uns mit der Lebensgeschichte von Abdul beschäftigt haben, konnten wir die Verhaltensauffälligkeiten von Abdul nachvollziehen.

Seine Tante berichtete, dass 1990, als Abdul etwa dreieinhalb Jahre alt gewesen sei, mehrere Dutzend Raketen in dem Wohnviertel in Kabul einschlugen, wo sie gewohnt hätten. Während dieser Angriffe habe Abdul draußen mit vielen anderen Kindern gespielt. Bei dem Angriff seien mehrere Personen (Erwachsene und Kinder) getötet worden.

---

<sup>3</sup> Vgl. P. MECHERIL, „Auch das noch...“ Ein handlungsbezogenes Rahmenkonzept Interkultureller Beratung, in: Verhaltenstherapie und psychosoziale Praxis, 28 (1), 1996, 17-35, und G. PAVKOVIC, Interkulturelle Beratungskonstellationen in der Psychosozialen Arbeit, in: F. NESTMANN / T. NIEPEL (Hg.), Beratung von Migranten. Neue Wege der psychosozialen Versorgung, Berlin: VWB 1993, 145-163.

Während Abdul durch einen Zufall überlebt habe, habe er vier seiner Spielkameraden verloren. Nach Angaben seiner Tante habe Abdul nach diesem Erlebnis unter Schock gestanden. Er habe mehr als eine Woche nicht mehr sprechen können. Danach habe er zu weinen begonnen. Er hätte laut geschrien und sei aggressiv gewesen. Als er wieder zu sprechen begonnen habe, habe er stark gestottert, was bis heute noch der Fall ist. Im September 1992 sei das Haus von Abduls Eltern von mehreren bewaffneten Männern überfallen worden. Bei diesem Vorfall habe Abdul mit ansehen müssen, wie sein Vater von diesen Männern mit Gewehrkolben geschlagen und anschließend verschleppt worden sei. Bis heute wisse die Familie nicht, wo er sei und ob er noch lebe. Nach der Entführung des Vaters sei die Mutter von Abdul mit seinen Geschwistern aus Angst in eine andere Stadt geflohen. Abdul sei bei seiner Tante geblieben. Weiterhin berichtete die Tante, dass ihr Haus 1992 mehrmals mit Raketen beschossen worden sei. Sie habe alles verloren, was sie besessen hätte. Dank der Unterstützung ihres Bruders sei es ihr gelungen, mit Abdul nach Deutschland zu fliehen.

In Deutschland wurde Abdul mit seiner Tante in einem großen Asylbewerberheim untergebracht. Ihr Asylantrag wurde abgelehnt. Sie müssen das Badezimmer und die Küche mit mehreren Personen gemeinsam nutzen. Die sanitären Einrichtungen und die hygienischen Verhältnisse sind sehr problematisch und werden von Abdul und seiner Tante als nicht mehr erträglich beschrieben. Die Tante berichtete, dass sie und Abdul aufgrund der schlechten Wohnsituation ständig krank seien. Aus mehreren Gesprächen mit Abdul und seiner Tante wurde deutlich, dass Abdul unter seinen traumatischen Erlebnissen leidet. Seine Symptome äußerten sich in Form von Ein- und Durchschlafstörungen, Alpträumen, Konzentrations- und Lernstörungen im schulischen Bereich, aggressivem Verhalten gegenüber seinen Mitschülern, Atemnotzuständen, psychogenen Anfällen bis hin zur Bewusstlosigkeit sowie Bettnässen und Einkoten. Außerdem sei er einige Male bei Diebstählen von Kleinigkeiten aufgefallen.

Die Tante war einerseits mit der Betreuung von Abdul überfordert, weil sie selbst unter ihren eigenen traumatischen Erfahrungen litt. Andererseits wollte sie nicht, dass Abdul in einem Heim untergebracht wird, weil sie sich als einzige Bezugsperson für Abdul verantwortlich fühle. Gemeinsam mit dem zuständigen Jugendamt erzielten wir eine realistische Lösung, mit der alle Beteiligten zufrieden gestellt werden konnten. D.h. Abdul konnte eine ganztägige (sozial-)pädagogische Betreuung in Anspruch nehmen. In einem Schreiben an die zuständige Behörde wurde unter anderem empfohlen, „Abduls Reaktionen als Folge seiner sehr belastenden traumatischen Erlebnisse zu verstehen“.

Die therapeutische Arbeit mit Abdul wurde in enger Kooperation mit anderen zuständigen Institutionen bei uns fortgesetzt.

## Fallbeispiel II:

Frau K. wurde von einer Sozialarbeiterin aufgrund ihrer Ängste und psychosomatischen Beschwerden zu uns geschickt mit der Bitte um therapeutische Unterstützung. Frau K. kommt aus dem Iran und lebt seit vier Jahren mit ihren beiden 8- und 10jährigen Kindern als Alleinerziehende in einem großen Asylbewerberheim. Frau K. hat einen Bruder hier, der seit 15 Jahren in Deutschland lebt. Ihr Asylbegehren ist von allen Instanzen abgelehnt worden. Sie habe Angst, in den Iran abgeschoben zu werden. Nach ca. viermonatiger intensiver Betreuung (nachdem ein Vertrauensverhältnis zwischen mir und Frau K. entstanden war) konnte sie mir über ihre eigentlichen Asylgründe berichten, die sie bisher aus Scham und Angst weder den Behörden noch den Richtern habe erzählen können. Frau K. gab an, über mehrere Tage im Gefängnis sexuell gefoltert und vergewaltigt worden zu sein. Da der Bruder überall als Dolmetscher fungierte und die Kontakte zwischen ihr und dem Rechtsanwalt herstellte (ihre gesamte Post wurde von ihm gelesen), hatte sie Angst, der Bruder könne von ihrer Vergewaltigung erfahren. Dies sei unter anderem ein wichtiger Grund, warum sie bisher nicht über die ihr zugefügten Misshandlungen habe sprechen können. Mein vorläufiger Eindruck, den ich nach drei Gesprächen in einer Stellungnahme kurz der Ausländerbehörde mitgeteilt habe, um ihre Abschiebung zu verhindern (*„...Ich habe in den bisher geführten Gesprächen den Eindruck gewonnen, dass die Klientin aus Schamgefühlen sowie geschlechts- und kulturspezifischen Gründen noch nicht in der Lage ist, über alle ihr zugefügten Misshandlungen zu sprechen...“*), bestätigte sich. Inzwischen hat Frau K. mit unserer Unterstützung den Anwalt gewechselt und versucht, einen neuen Asylantrag zu stellen.

## Fallbeispiel III:

Herr B., 51 Jahre alt, floh mit seiner Frau, 36 Jahre, und ihren drei Kindern, 12, 14 und 16 Jahre, vor vier Jahren nach Deutschland. Sie wurden als Asylsuchende anerkannt. In seiner Heimat war Herr B. ein hoher Justizbeamter. Frau B. war Hausfrau und mit der Erziehung ihrer Kinder voll ausgelastet. Das Paar wurde zu uns geschickt, weil Herr B. einige Male seinen jüngsten Sohn geschlagen hat. In den ersten zwei Gesprächen konnte Herr B. sich überhaupt nicht öffnen. Er bereute einerseits, seinen Sohn, den er sehr lieb habe, so behandelt zu haben, andererseits beteuerte er immer wieder, er sei auch von seinem Vater geschlagen worden, und das habe ihm nicht geschadet. Die deutschen Behörden wollten ihm seinen Sohn wegnehmen. In weiteren Einzelgesprächen mit Herrn B., die über mehrere Monate dauerten, wurde deutlich, dass Herr B. mit seiner neuen sozialen und familiären Rolle nicht zurechtkam. Herr B. hatte eine einfache Hilfstätigkeit in den späten Abendstunden. Ansonsten war er den ganzen Tag zu Hause. Im Gegen-



satz dazu hatte seine Frau eine gut bezahlte Halbtagsstelle. Sie beherrschte die deutsche Sprache deutlich besser als ihr Mann und hatte alle Außenaufgaben (Behördengänge, Schulangelegenheiten usw.) übernommen (dies war in der Heimat umgekehrt der Fall gewesen). In einer fast zweijährigen intensiven muttersprachlichen Betreuung, die Herr B. gerne und aktiv in Anspruch nahm, konnte erreicht werden, dass Herr B. sich mit seiner neuen Rolle einigermaßen abfinden konnte.

Die geschilderten Fallbeispiele zeigen zum einen noch einmal die besondere Situation der Beratung mit Flüchtlingen, in der Berater und Therapeuten sich befinden. Zum anderen geben sie hier die Gelegenheit zur weiteren Diskussion einiger Aspekte unserer Arbeit.

#### 4 Umgang mit Problemen und Konflikten

Der großen Mehrheit unserer Klienten ist die Inanspruchnahme psychosozialer Beratung/Psychotherapie nicht bekannt. Diese Form von institutioneller bzw. privater Hilfe ist in den meisten Herkunftsländern der Ratsuchenden nicht vorhanden. Probleme und familiäre Konflikte werden in der Regel mit Hilfe des Familienoberhaupts, von Freunden und religiösen Führern gelöst. Die Ursachen für psychische Störungen werden externalisiert, bösen Geistern, *Djin* (Kobolden), Teufeln und der Magie zugeschrieben und mit Hilfe von traditionellen Heilern und durch bestimmte Rituale wie Hellsehen, Lesen von Kaffeesatz, Opferung von Tieren an heiligen Stätten oder das Tragen von Amuletten usw. behandelt.

Im Exil bleiben ihnen zum Teil diese Ressourcen verwehrt. Zum anderen sind sie aufgrund kultureller Tabus nicht bereit, über ihre Probleme, insbesondere über ihre traumatischen Erlebnissen zu sprechen. Auch gegenüber Ärzten werden sie verschwiegen, tabuisiert und wie Geheimnisse behütet, wie im Fallbeispiel II. Frau K. ist das typische Beispiel für Hunderte von Fällen aus unserer Arbeit. Viel Geduld, Zeit und ein uneingeschränktes empathisches Verstehen sind erforderlich, bis die Klienten (wie Frau K.) kognitiv und emotional in der Lage sind, das Tabu „Nicht-darüber-Sprechen“ – worunter sie sehr leiden – brechen zu können.

Die psychischen Probleme werden in Form von psychosomatischen Beschwerden ausgeglichen (Kopfschmerzen, Magen-, Darmbeschwerden, Rückenschmerzen etc.). Sie laufen von einem Arzt zum anderen und werden öfter enttäuscht, weil die Ärzte organisch nichts feststellen können bzw. die von ihnen so hochgeschätzte westliche Medizin nicht geholfen hat. Die psychosozialen Zentren und Beratungsstellen werden nicht selten aus Unkenntnis mit psychiatrischen Anstalten verglichen, die ihnen als „Irren- bzw. Verrücktenhäuser“ bekannt sind. Eine 20jährige Kurdin hat über ein Jahr ihre regelmäßigen Besuche bei uns

gegenüber ihren Freundinnen verschwiegen, weil sie Angst hatte, als „Verrückte“ bezeichnet zu werden. In einem Jugendwohnheim für Flüchtlinge, von dem immer wieder Klienten zu uns mit der Bitte um therapeutische Unterstützung geschickt wurden, gingen die Betroffenen das Risiko ein, von anderen Heimbewohnern als „Spinner“ bezeichnet zu werden.

## 5 Rolle und Funktion des Beraters/Therapeuten

Die Rolle und Funktion des Beraters/Therapeuten wird vor allem am Anfang nicht richtig eingeordnet, weil Begriffe wie Psychotherapeut, Berater, Familientherapeut, Verhaltenstherapeut usw. ihnen fremd sind. Sie werden mit Ärzten verwechselt und als „Doktor“ bezeichnet. Damit sind auch oft unerfüllte Erwartungen an Beratung und Therapie geknüpft. Die „Doktorebene“, die einerseits als Respekt und Achtung gegenüber den Therapeuten/Beratern verstanden werden soll, ebnet andererseits den Weg für eine vertrauensvolle Atmosphäre und gibt den Klienten die Sicherheit, ihre Anliegen darzulegen. Diese „Doktorebene“ soll meines Erachtens nicht wörtlich ausgelegt werden, sondern kann insbesondere in der Orientierungsphase dazu genutzt werden, das Vertrauen der Klienten zu gewinnen. Im weiteren Verlauf sind die Klienten selbst in der Lage, die Aufgaben eines Therapeuten / eines Beraters einzuschätzen. Die „Doktorebene“ kann auch als Beziehungsebene verstanden werden. Flüchtlinge sind aufgrund ihrer kulturellen Orientierungen daran gewöhnt, auf der Beziehungsebene (in jeder Hinsicht) in der Begegnung mit anderen in Kontakt zu treten. Sie suchen am Anfang die psychosozialen Beratungsstellen mit ihren vertrauten Bezugspersonen (Freunde, Ehrenamtliche, Sozialarbeiter) gemeinsam auf. Fast alle Klienten werden zu uns geschickt. Muttersprachliche Kollegen müssen mit Anmerkungen und Fragen wie: „Ihr Familienname ist mir sehr bekannt“, „Kennen Sie den Herrn X und Y?“, „Ein Freund von mir hat Sie mir empfohlen“, „Ich kenne ihren Vater“ rechnen. Sie dienen alle dazu, die Beziehungsebene zu stabilisieren. Versuche, den Berater einzuladen bzw. ihn mit Kleinigkeiten aus der Heimat zu beschenken, zielen in die gleiche Richtung. Sie sind auch ein Zeichen der Dankbarkeit und des Respekts.

## 6 Umgang mit Ressourcen

Ressourcen unterliegen, wie Werte und Normen, ebenso kulturellen und sozialen Bewertungskriterien. Was im Iran oder der Türkei als Ressource bewertet wird, kann in der hiesigen Gesellschaft völlig bedeutungslos sein.

Beispielsweise hat familiäre Unterstützung, nachbarschaftliche Hilfe und Gruppensolidarität bei den Kurden einen ganz anderen Stellenwert als in einer individualistisch orientierten westeuropäischen Gesellschaft. Mit der Flucht verlieren die Flüchtlinge aber nicht nur Haus und Hof. Sie verlieren nahe Angehörige, wichtige Bezugspersonen und Autoritäten. Der Selbstwert und die Selbsteinschätzung werden aufgrund der emotionalen Ressourcenverluste stark negativ beeinflusst, insbesondere wenn die Flucht aufgrund traumatischer Erlebnisse und Folterungen geschehen ist. Die Flüchtlinge, die zu uns kommen, klagen über Gefühle der Hilflosigkeit, Hoffnungslosigkeit und Perspektivlosigkeit. Das über Jahre andauernde Asylverfahren gibt ihnen das Gefühl des Ausgeliefertseins und der Machtlosigkeit. Dieser Zustand versperrt ihnen jeden Blick auf mitgebrachte bzw. vorhandene Ressourcen. Die gemeinsame Suche nach Ressourcen braucht viel Geduld und Kreativität. Jeder Lösungsversuch der Klienten zur Problembewältigung (z.B. Erlernen der Sprache, sportliche Aktivitäten, Kontakte mit Einheimischen, aktive Beteiligung in der Beratungssituation usw.) soll ihnen positiv zurückgemeldet werden und als Ressource zum Aufbau ihrer psychischen Verfassung genutzt werden.

## 7 Schlussfolgerung

Neben der professionellen Grundhaltung und den Kenntnissen sowie Informationen über das Herkunftsland und die Lebensbedingungen seines Klienten soll der Berater in der Flüchtlingsarbeit Geduld, viel Zeit, Sensibilität und Engagement aufbringen. Er muss Kompetenzen in der Begegnung und Kommunikation mit Menschen aus anderen Kulturen besitzen. Aufgrund der sehr belastenden psychischen, rechtlichen, sozialen und ökonomischen Situation der Flüchtlinge sind die Handlungsmöglichkeiten des Beraters sehr eingeschränkt. Selbstreflexion zur realistischen Einschätzung der eigenen Rolle, der Grenzen und Handlungsmöglichkeiten sollen dazu dienen, mit auftretender Frustration und Resignation konstruktiv umgehen zu können.

Das Märchen von der kleinen Quelle soll dies verdeutlichen:

Einmal herrschte eine große Trockenheit in einem Gebiet südlich der Sahara. Das Steppengras kümmernte dahin, die Tiere fanden kein Wasser mehr, die Wüste war ständig im Vormarsch. Selbst dicke Bäume und an Dürre gewohnte Sträucher sahen ihrem Ende entgegen. Brunnen und Flüsse waren längst versiegt. Nur eine einzige Blume überlebte die Trockenheit. Sie wuchs nahe einer winzigen Quelle. Doch auch die Quelle war dem Verzweifeln nahe: „Wozu mühe ich mich wegen dieser einzigen Blume, wo doch ringsum schon alles dürr ist?“

Da beugte sich ein alter Baum über die kleine Quelle und sagte, ehe er selbst starb: „Liebe kleine Quelle, niemand erwartet von dir, dass du die

ganze Wüste zum Grünen bringst. Deine Aufgabe ist es, einer einzigen Blume Leben zu spenden, nicht mehr.“

(Märchen aus Nordafrika)

FREMDE SEELSORGEKULTUREN:  
AFRIKA – ASIEN – LATEINAMERIKA

3



# Afrika in Deutschland

„Du musst Gottes Gesalbter sein, um jemanden zu befreien“  
Ein interkulturelles Gespräch

*Evans Nwiku / Claudia Währisch-Oblau*

## 1 Ein Gespräch

Evans Nwiku, in Nigeria geboren, ist seit 1996 Pastor der *Victory Christians Ministries* in Oberhausen. Seine lebendige, englischsprachige und internationale Gemeinde hat rund 140 Mitglieder. Claudia Währisch-Oblau ist Pastorin der Evangelischen Kirche im Rheinland und Beauftragte für Christen und Gemeinden fremder Sprache und Herkunft in der Region Deutschland der Vereinten Evangelischen Mission. Das folgende Gespräch<sup>1</sup> wurde im März 2000 geführt.

Unser Gespräch beginnt mit einem Austausch von Neuigkeiten über Frau I. aus Nigeria, der wir beide zu helfen versuchen. Zusammen mit ihrem Mann hatte sie 1992 in Deutschland Asyl beantragt. Die Anträge wurden abgelehnt, allerdings erhielt die Familie mit den zwei in Deutschland geborenen Kindern zunächst eine Duldung. Letzten Sommer, Frau I. war hochschwanger mit ihrem dritten Kind, wurde die ganze Familie in Abschiebehaft genommen. Mit Hilfe eines Anwalts und einer deutschen Kirchengemeinde konnten Frau I. und die Kinder aus der Haft befreit werden, ihr Mann wurde jedoch abgeschoben. Am Flughafen in Lagos wurde er von einer Gruppe Soldaten mitgenommen; seitdem fehlt von ihm jede Spur. Die Familie des Mannes gibt Frau I. die Schuld an seinem Verschwinden. Kurze Zeit nach der Abschiebung ihres Mannes wurde Frau I.s Sohn geboren. Seitdem gibt das Ausländeramt ihr Aufenthaltsgenehmigungen von jeweils zwei Wochen. Als sie in der Vorwoche zum Ausländeramt ging, erklärte man ihr, dass sie jetzt Deutschland verlassen müsse. Sie befürchtet, bei ihrem nächsten Termin im Ausländeramt in Abschiebehaft genommen zu werden, und hat große Angst.

*Währisch-Oblau:* Was kannst du jetzt noch für Frau I. tun?

*Nwiku:* Offensichtlich können wir nicht mehr viel tun, um ihr zu helfen. Gestern war ich zusammen mit einem anderen afrikanischen Pastor bei ihr. Wir haben einige ihrer Sachen mitgenommen und lagern sie jetzt hier in der Kirche, damit sie nicht verloren gehen, falls sie tatsächlich in Abschiebehaft kommt. Nachdem wir ihre Sachen ins Auto geladen hatten, ging ich noch mal zu ihr in die Wohnung hoch und sah, dass sie weinte. Ich weiß, was sie durchmacht. Ich sah sie an und sagte zu

---

<sup>1</sup> Es handelt sich hier um eine überarbeitete Fassung dieses Gesprächs. Aufgrund der Tonbandmitschrift erstellten wir zunächst gemeinsam eine englische Fassung dieses Textes, in den Evans Nwiku zahlreiche biblische Verweise einfügte. Die Übersetzung ins Deutsche besorgte Claudia Währisch-Oblau.

ihr: „Warum weinst du?“ Sie sagte, dass sie nicht weiß, wie ihr Schicksal nach dem nächsten Dienstag<sup>2</sup> aussehen wird. In diesem Moment brauchte sie ein Wort, das sie am Leben erhält, ein Wort des Glaubens. Sie brauchte Ermutigung, aber auch jemand, der ihre Perspektive veränderte, weil sie nur noch ihr Ende sah. Darum sagte ich zu ihr: „Weißt du nicht, dass der Tag 24 Stunden hat? Schau mal, vor Dienstag musst du nicht aufgeben oder die Hoffnung verlieren. Denn Gott kann deine Situation verändern, innerhalb einer Stunde, einer Minute oder sogar einer Sekunde.“ Ich sagte ihr, dass sie nicht weinen muss. Sie muss nur glauben, dass Gott dabei ist, ihr einen Helfer zu senden. Ich erzählte ihr von der Witwe, die nur noch ein bisschen zu essen hatte, eine letzte Mahlzeit (1Kön 17,10-16). Diese Frau sagte: „Das ist das Letzte, was wir haben, wenn wir es aufgegessen haben, warten wir auf unseren Tod.“

Aber genau dann erschien Elia aus dem Nichts und befahl ihr: „Sieh dir das Mehl an. Mach einen Fladen daraus und gib ihn mir. Wenn ich gegessen habe, gib deinem Sohn zu essen und iss selbst. Denn Gott hat gesagt, dass das Mehl nicht ausgehen soll.“ Ich sagte zu Frau I.: „Versetz dich doch mal in die Situation dieser Frau. Sie sah ihren letzten Rest Mehl an und wusste nicht, dass aus diesem Mehl das Wunder ihres Lebens werden würde. Du musst nur gehorsam sein. Glaube daran, dass Gott dir einen Befreier schicken wird! Glaube daran, dass Gott dir einen Helfer schicken wird. Vertraue auf Gott! Denn gerade in der Minute, wenn alle Hoffnung verloren ist, beginnt Gottes Wunder.“ Ich sagte zu ihr: „Vertraue auf Gott! Wie lange bist du jetzt schon hier? Mehr als acht Jahre. Wenn Gott dich diese acht Jahre hier erhalten konnte, mit allem, was du durchgemacht hast, dann kann derselbe Gott dich auch über den nächsten Dienstag hinweg erhalten. Und ich werde für dich beten.“

*Währisch-Oblau:* Wie hast du für sie gebetet?

*Nwiku:* Ich habe mit ihr dafür gebetet, dass sie an Gott glauben kann. Denn die Bibel sagt, „der Gerechte wird aus Glauben leben“. Und in 2Kor 5,7 heißt es: „Wir wandeln im Glauben und nicht im Schauen.“ Ich habe gebetet, dass sie glauben kann, dass ihre jetzige Situation nicht das Ende aller Dinge ist. Denn sie soll nicht nach dem leben, was sie sieht, sondern im Glauben an Gott. Die Bibel sagt, dass unser Gott überreichlich, viel mehr tun kann als das, worum wir bitten (Eph 3,20). Gottes Macht hat keine Grenzen.

Weißt du, wir sind alle Christen, aber nicht alle haben den Glauben an Gott. Nicht jeder glaubt daran, dass Gott von irgendwoher Hilfe schicken kann. Aber die Leute müssen das glauben, denn das Empfangen geschieht im Glauben. Für Wunder brauchst du Gott, du kannst keine Wunder ohne Gott haben. Aber Gott fordert unseren Gehorsam. Wenn du an Gott glaubst und ihm gehorchst, dann kannst du empfan-

<sup>2</sup> Für diesem Tag war Frau I. zum Ausländeramt bestellt.



gen, was er in der Hand hält. Also, mein Gebet für Frau I. ist wichtig, um in ihrem Herzen den Glauben zu festigen, dass Gott der Schlüssel für ihren Durchbruch und die Antwort auf ihr Problem ist. Im Phil 4,6 heißt es: „In allem lasset im Gebet und Flehen mit Danksagung eure Bitten vor Gott kundwerden.“ Unser Gebet ist der einzige Zugang zu Gott. Mit Gott reden geht nur durch Gebet. Wenn du Hilfe brauchst, bete. Wenn du etwas brauchst, bete. Die Bibel sagt: „Sorget euch um nichts, sondern im Gebet...“ (Phil 4,6) Der Ort deines Gebets ist der Ort, an dem du das Angesicht Gottes suchst. Und wenn du betest, glaube, dass der Moment deines Gebets bestimmt, was Gott in dein Leben schicken wird. Gebet ist ganz, ganz wichtig! Unser Mund ist das Vehikel für unseren Glauben, unser Mund ist die Waffe, ein Instrument, das Gott uns gegeben hat, damit wir bitten können. Und was du bittest, bestimmt, was der Geist Gottes für dich sammelt.<sup>3</sup>

*Währisch-Oblau:* Heißt das, dass du Frau I. ermutigt hast, ein Wunder zu erwarten?

*Nwiku:* Weißt du, wenn jemand in Not ist, musst du ihr das Bewusstsein dafür geben, dass eine Lösung bevorsteht. Die Botschaft Jesu ist eine Botschaft von Heilung, von Lösung. Ich betete, dass Frau I. glauben kann, dass sie zwischen jetzt und Dienstag nicht Selbstmord begehen muss, sondern dass sie auf das Wunder Gottes wartet. Ich habe ihr gesagt, dass auch Abschiebehaft nicht ihr Ende bedeutet. Denn Joseph wurde unschuldig verhaftet und kam ins Gefängnis, aber trotzdem war Gott mit ihm. Mitten im Gefängnis schuf Gott ihm einen Weg in die Freiheit. So sagte ich zu Frau I.: „Selbst wenn sie dich verhaften, möchte ich, dass du daran denkst, dass sie nur ihre Arbeit tun. Aber Gott tut sein eigenes Werk. Der Mensch, der dich verhaftet, ist nicht der, der über deinen Fall entscheidet. Er tut seine Arbeit, weil er dem Gesetz gehorchen muss. Aber wenn sie dich in Haft nehmen, muss jemand über dich urteilen und deinen Fall entscheiden. Und Gott kann diesen Menschen gebrauchen, um dich zu befreien.“ Also, wenn sie zum Ausländeramt geht und festgenommen wird und sich dann daran erinnert, was ich ihr gesagt habe, kann sie immer noch leben.

Am Ende unseres Gebets sah ich, wie der Glaube in ihr wuchs. Sie wischte sich die Tränen ab, tröstete ihren Sohn, und begann, neues

---

<sup>3</sup> Hier spricht Nwiku in der theologischen Terminologie der amerikanischen Glaubensbewegung (Faith Movement). Geprägt durch die Erfolgstheologie der TV-Evangelisten Kenneth Hagin und Kenneth Copeland vertritt diese Bewegung die Auffassung, dass Realität durch die Vorstellungskraft des Geistes und das Bekenntnis des Mundes geschaffen wird, und verbindet so pfingstliche Theologie mit der Kraft des positiven Denkens. Der Mensch hat über seinen Glauben Teil an der Macht Gottes, er überwindet durch den Prozess von „Glauben, Proklamieren und Besitzen“ Armut, Krankheit und andere Probleme. Die Glaubensbewegung hat einen starken Einfluss auf viele afrikanische neopfungstliche Kirchen und verbindet sich dort mit traditionell afrikanischen Auffassungen, z.B. von Wortmagie.

Leben in sich zu spüren. Ich konnte sehen, wie Gott sie wirklich berührt und wiederbelebt hatte.<sup>4</sup>

*Währisch-Oblau:* Schließt du jedes seelsorgliche Gespräch mit einem Gebet ab?

*Nwiku:* Nein, das ist nicht immer nötig. Aber manchmal sage ich Leuten, dass sie mir ein Gebet nachsprechen sollen, weil sie nicht wissen, wie sie beten sollen. Aber es ist wichtig, dass die Leute etwas mit ihrem Mund sagen. Du kannst keinen Glauben demonstrieren, ohne deinen Mund zu involvieren. Die Bibel sagt, dass selbst Gott das, was nicht da war, ins Dasein ruft (Röm 4,17). Du kannst keinen Glauben empfangen, ohne deinen Mund einzubeziehen.

*Währisch-Oblau:* Ist Gebet also wichtiger, als mit jemand zu reden?

*Nwiku:* Beides ist wichtig, aber es dient unterschiedlichen Zwecken. Weißt du, ein Gespräch ist so mächtig wie ein Gebet! Wenn das Wort, das ich jetzt spreche, dich berührt, wird es dich verändern. Vielleicht hast du zuerst Zweifel, wenn du es hörst. Aber wenn wir weiter diskutieren, wirst du sehen, wie dein Zweifel verfliegt. Du wirst vom Zweifel befreit! Alles, was ich dann tun muss, wenn ich es bestätigen will, ist zu beten. Aber du hast das Wort schon gehört, und das Wort hat die Furcht aus deinem Leben vertrieben. Darum müssen wir das Wort predigen, denn der Glaube kommt aus dem Hören, und das Hören aus dem Wort Gottes (Röm 10,17).

*Währisch-Oblau:* Du hast mir erzählt, dass auch Deutsche zu dir in die Seelsorge kommen.

*Nwiku:* Da ist eine Frau, die ich über dich kennen gelernt habe, Frau B.

Frau B. hatte mich (C. W.-O.) angerufen, nachdem ihr Freund, ein Yoruba aus Nigeria, kurzfristig ihre Verlobung hatte platzen lassen. Sie waren seit mehreren Jahren ein festes Paar, aber nachdem der Mann seiner Familie in Nigeria mitgeteilt hatte, dass er Frau B. heiraten wolle, hatte die Familie erklärt, er dürfe nur eine Frau aus Nigeria heiraten. Die Stammesältesten drohten, ihn zu verfluchen, falls er der Anordnung der Familie nicht gehorche. Dies ängstigte den Mann so sehr, dass er die Verlobung absagte. Allerdings wollte er auch ohne Heirat die Beziehung zu Frau B. fortführen. Frau B. war darüber äußerst erbost und verlangte, dass ihr Freund sich zwischen ihr und seiner Familie entscheide. Offensichtlich war der Mann zu einer solchen Entscheidung nicht fähig – er verschwand einfach für einige Wochen. Zu diesem Zeitpunkt rief Frau B. mich zum ersten Mal an. Im Verlauf der nächsten Monate führten wir mehrere längere Telefongespräche. Ich versuchte, ihr deutlich zu machen, dass sie ihren Freund nicht zur Heirat zwingen könne. Da ich davon ausging, dass der Freund dringend Hilfe brauchte, bat ich Frau B. um ihre Einwilligung, Evans Nwiku über den Fall zu informieren und ihn zu fragen, ob er bereit sei, das Paar zu beraten. Nachdem Nwiku dies zugesagt hatte, gab ich Frau B. seine Telefonnummer. Dann hörte ich fast neun Monate nichts mehr von ihr, bis sie

---

<sup>4</sup> Anfang September 2000, bei der abschließenden Redaktion dieses Textes, befand sich Frau I. mit ihren drei Kindern im Kirchenasyl in der deutschen Gastgebergemeinde der Victory Christians Ministries.

mich eines Abends anrief und erzählte, dass die Beziehung zu ihrem Freund nun sehr gefestigt sei, obwohl sie noch immer nicht verheiratet wären.

*Nwiku:* Am Anfang dachte Frau B., dass die geplatzte Verlobung wirklich das Ende ihres Lebens bedeutete. Ihr Problem war, dass sie einen Yoruba heiraten wollte, der zu einer königlichen Familie gehört. Die Tradition verlangt, dass er eine Einheimische heiratet, damit er selbst König werden kann. Aber er liebt Frau B., und Frau B. liebt ihn. Und nun mischt sich die Familie in diese Beziehung ein. Frau B. sah das als das Ende an, weil dieser Mann genau zu dem Zeitpunkt in ihr Leben gekommen war, als sie ihn am meisten brauchte.

Aber ich begann, ihren Glauben aufzubauen. Am Anfang sagte ich zu ihr: „Der Mann ist in einer Krise, weil er sich nicht entscheiden kann. Er weiß nicht, ob er den Eltern und der Tradition glauben soll oder dir. Also musst du nicht aufgeben. Du musst nur wissen, dass alles seine Zeit hat. Im Buch des Predigers heißt es (3,1-14), dass Gott für jedes Ding eine Zeit gesetzt hat. Verlasse ihn also nicht, sondern bleibe bei ihm, besonders jetzt, wo er durch eine solche Krise geht. Gib ihm nicht die Schuld für das, was geschieht, richte und beurteile ihn nicht, sondern stehe ihm einfach bei, bis diese Zeit vorüber ist.“ Sie sagte: „Aber wir hatten doch schon die Einladungen für unsere Verlobungsfeier verschickt! Es ist furchtbar! Wie soll ich das meinen Freunden erklären?“ Ich sagte: „Halt. Schlage deine Bibel auf. Kennst du die Geschichte von Jakob und Rahel? (Gen 29) Wie Jakob dem Laban gedient hat, damit er Rahel bekäme? Und in der Nacht, als Jakob dachte, er bekäme Rahel, gab Laban ihm stattdessen Lea. Erst am Morgen stellte Jakob fest, dass er mit der falschen Frau im Bett gelegen hatte. Am Ende sagte Laban: ‚Jakob, wenn du wirklich Rahel willst, kann ich sie dir geben, wenn du mir noch mal sieben Jahre dienst.‘ Aber weil Jakob wusste, was er wollte, hatte er Geduld und hielt noch einmal sieben Jahre durch, damit er Rahel zur Frau bekam. Also, versetze dich mal in seine Situation. Das ist wie eine Prüfung für dich. Gib nicht auf! Du hast schon deine Einladungen verschickt. Aber sage den Leuten einfach, dass etwas geschehen ist, dass ihr die Feier jetzt nicht halten könnt. Du wirst den Tag noch erleben, an dem du bekommst, wofür du gearbeitet hast.“

Sie las die Geschichte. Ich habe ihr noch einiges mehr erklärt und habe mit ihr gebetet. Ich habe ihren Glauben auf Geduld und Ausdauer aufgebaut. Und so haben wir weitergemacht. Sie ruft mich an, ich rufe sie an. Frau B. und ihr Freund sind zwar immer noch nicht verheiratet, aber sie ist sehr glücklich. Es vergeht keine Woche, in der sie mich nicht anruft. Und genau diese Woche Samstag will sie mich zum ersten Mal besuchen! Ihren Freund will sie mitbringen, und ich glaube fest: Wenn ich diesen Mann sehen kann und er ein Christ ist, dann sollte er an das Wort Gottes glauben. Und dann weiß ich, dass Gott ein Wort für ihn hat, das gut ist für ihn und gut für sie.

*Währisch-Oblau:* Ich habe das Gefühl, dass wir in der Seelsorge sehr unterschiedlich vorgehen. Ich habe gelernt, erst einmal auf Leute zu hören, herauszufinden, was sie selber wollen. Weil ich nicht sicher war, was Frau B. wirklich wollte, habe ich sie viel gefragt, um das herauszufinden. Und im Zuhören bekam ich den Eindruck, dass Frau B. vor allem einen Ehemann sucht, eine klare, stabile, verlässliche Beziehung, und dass sie sehr wütend darüber ist, dass ihr Freund das nicht bietet. Darum übte sie sehr viel Druck auf ihn aus, damit er der Mann würde, den sie brauchte. Er wich diesem Druck aus, indem er ihr aus dem Weg ging. Ich versuchte, ihr die Alternative deutlich zu machen: Entweder bei ihrem Freund zu bleiben und sich mit ihm auf eine offene Zukunft – vielleicht auch ohne Heirat – einzulassen oder die Beziehung abzubrechen.

Du dagegen hast gleich zu ihr gesagt: „Bleib bei ihm.“ Du gabst ihr also eine Richtung an, in die sie gehen sollte, während ich gesagt habe, dass es mehrere Möglichkeiten gibt und dass sie selbst herausfinden muss, wohin sie will. Machst du das in der Seelsorge immer so, dass du den Leuten genau sagst, was sie tun sollen, in welche Richtung sie gehen sollen? Oder gibt es Situationen, in denen du sagst, dass es verschiedene Möglichkeiten gibt?

*Nwiku:* Es ist wichtig, den Leuten genau zuzuhören und ihren Fall genau zu studieren. Um auf Frau B. zurückzukommen: Ich habe nur ihre Seite der Geschichte gehört, nie die des Mannes. Wenn ich ihm nun zuhöre, dann weiß ich, wie es um seinen Sinn steht, wohin er geht und was ihn zurückhält. Wenn es Tradition ist, die ihn zurückhält, werde ich ihn fragen, ob er an Gott glaubt. „Bist du Christ, glaubst du an Gott, willst du gemäß christlicher Prinzipien handeln, gemäß der Bibel, gemäß dem, was Gott uns befohlen hat?“ Wenn er ja sagt, dann werde ich die Bibel an der einen oder anderen Stelle aufschlagen, wo seine Probleme angesprochen werden, und ihm das zusprechen. Manchmal glauben die Leute mehr an Traditionen als an die Bibel; das hängt davon ab, wie sie erzogen wurden. Wenn du jemand nicht die Überzeugung vermittelst, dass ihm nichts passiert, wenn er die Tradition hinter sich lässt und tut, was die Bibel sagt, dann mag er denken, dass er vielleicht stirbt, wenn er das tut. Du musst das ganz klar machen, dass du geschützt bist und dass dir nichts passiert, wenn du dem gehorchst, was in der Bibel steht. Wenn du das in seinem Herzen festmachen kannst und er es wirklich glaubt, dann kannst du ihn in die Richtung führen, die Gottes Wort in Bezug auf diese Partnerschaft vorgibt.

*Währisch-Oblau:* Offensichtlich hat Frau B.s Freund Angst davor, dass seine Familie ihn verflucht. Was kannst du tun, um ihm diese Angst zu nehmen? Würdest du da eine Art von ‚Gegenritual‘ benutzen?

*Nwiku:* Nein. Weil wir nicht an Rituale glauben, sondern an Jesus Christus. Darum würde ich ihm zuerst das Wort des Glaubens zusprechen, und dann würde ich in ein sehr starkes Gebet gehen, das auch Fasten einbezieht.

*Währisch-Oblau:* Was meinst du, wenn du von einem ‚starken Gebet‘ sprichst?

*Nwiku:* Jesus sagt in Mk 9,29: „Diese Art kann durch nichts ausgetrieben werden außer durch Gebet und Fasten.“ Mit ‚starkem Gebet‘ meine ich dies: Du als Pastor, der beten will, musst fasten, und er selbst muss auch fasten und darum bitten, dass Gott ihn von dieser Angst rettet und vor jedem Angriff, der gegen ihn geführt wird. Dann musst du dich auch mit ihm hinsetzen und ihm einige Stellen in der Bibel zeigen, wo Leute vom Feind angegriffen wurden und wie Gott sie geschützt hat, weil sie an ihn glaubten. Der Glaube an Gott ist so machtvoll, nicht mal wir Christen wissen wirklich, wie viel Kraft darin steckt! Die Bibel sagt: „Der Glaube ist die Substanz der Dinge, auf die wir hoffen, und die Evidenz der Dinge, die wir noch nicht sehen.“ (Hebr 11,1)<sup>5</sup> Also, wenn ich ernsthaft anfangen zu beten, dann verwandle ich mich ganz automatisch. Wenn du mich ansiehst, dann wirst du sehen, dass ich nicht mehr der normale Evans bin: Mein Gesicht hat sich verändert und ich bin jetzt in der geistlichen Welt. Denn wir kämpfen ja nicht gegen Fleisch und Blut, wie uns die Bibel sagt (Eph 6,12), sondern gegen Mächte und Gewalten, die wir nicht sehen. Das sind die Dinge, die unser Denken durcheinanderbringen und unser Leben zerstören. Wenn du das bekämpfen willst, musst du in den geistlichen Bereich gehen, damit du es da bekämpfen kannst.

*Währisch-Oblau:* Seelsorge ist also ganz eng verwandt mit dem Dienst der Befreiung?<sup>6</sup>

*Nwiku:* Manchmal, ja. Aber Eheberatung für verlobte Paare braucht keine Befreiung.

*Währisch-Oblau:* Wie würdest du Befreiung definieren?

*Nwiku:* Befreiung bedeutet, jemanden aus Fesseln, Unterdrückung, Krankheit, Armut, Sklaverei oder Angst herauszuholen. Es bedeutet, dich aus dem herauszuholen, wo du nicht sein sollst, und dich dahin zu bringen, wo Gott dich haben will. Der Mann, der von bösen Geistern besessen war, sah Jesus kommen und schrie: „Warum bist du gekommen, um mich zu peinigen?“ Dieser Mann war wirklich besessen. Und als Jesus ihm begegnete, hat er ihm die bösen Geister ausgetrieben (Lk 8,26-35). Jesus wurde also automatisch der Schlüssel zu seiner Befreiung. Der Mann wurde von diesem bösen Angriff befreit. Ich glaube,

<sup>5</sup> So lautet in wörtlicher Rückübersetzung die englische King James Version, die Nwiku hier zitiert: „Faith is the substance of things we hope for and the evidence of things not seen.“

<sup>6</sup> Wörtlich: „ministry of deliverance“. Der englische Begriff *deliverance* ist kaum übersetzbar. Er impliziert Befreiung im Sinne innerweltlicher Erlösung von bösen Mächten und hat eine geistliche wie auch eine weltliche Komponente. Der Dienst der Befreiung (ministry of deliverance) spielt in der Praxis afrikanischer neopfingstlicher Kirchen eine wichtige Rolle und bezeichnet ein Gebetsritual, durch das böse Mächte (z.B. Krankheiten, dämonische Besessenheit, aber auch ‚Weltliches‘ wie berufliche Hindernisse) aus dem Leben eines Menschen vertrieben werden.

dass die Gabe der Befreiung in der Fähigkeit besteht, Menschen von solch einem Angriff zu retten, Menschen aus einer sehr schwierigen Situation herauszuholen und sie in eine normale Situation zu bringen, die ihrer Natur entspricht und Gott die Ehre gibt. Es bedeutet, die Macht Gottes zu nutzen, die Gabe Gottes, die Gnade Gottes, alle göttlichen Möglichkeiten, um jemand aus Schwierigkeiten herauszuholen.

*Währisch-Oblau:* Und wie tust du das?

*Nwiku:* Nun, das tun wir mit den Waffen, die Gott uns gegeben hat. Die Bibel sagt, dass unsere Waffen nicht fleischlich sind, sondern mächtig durch Gott zur Zerstörung von Bollwerken (2Kor 10,4). Wir tun das geistlich, und wir tun es physisch: Wenn es deine Berufung ist, jemand durch deine körperliche Stärke zu befreien, dann tust du das.

*Währisch-Oblau:* Aber konkret: Wie geschieht das, wie tust du das? Was machst du, wenn jemand Befreiung braucht?

*Nwiku:* Erst einmal musst du herausfinden, auf welchem Gebiet diese Person Befreiung braucht. Du kannst kein Problem lösen, das du nicht kennst. Das Problem, das du lösen kannst, ist das Problem, das du entdeckst. Es gibt manche Leute, die sich nicht leicht öffnen, wenn sie in die Seelsorge kommen. Du musst also mit ihnen reden, mit ihnen Zeit verbringen, damit du herausfindest, was mit ihnen los ist. Wenn du den Schlüssel zu ihren Problemen nicht hast, kannst du sie nicht lösen.<sup>7</sup>

Zum Beispiel kommen manche Leute in die Seelsorge, die sich schämen oder schüchtern sind und dir nicht direkt erzählen können, was ihnen weh tut. Wenn ich solche Leute zum ersten Mal getroffen habe, nehme ich mir gleich anschließend Zeit zum Beten. Ich bete darüber, was er oder sie mir über das Problem erzählt hat, ich suche das Angesicht Gottes. Manchmal offenbart Gott mir etwas, oder er gibt mir einige Fragen, die ich fragen sollte. Und wenn ich beim nächsten Gespräch diese Fragen stelle, dann gibt mir die Reaktion dieser Person eine Einsicht, worin genau das Problem besteht.

Ein Beispiel: Da kam einmal eine Frau zu mir. Sie hatte Probleme mit ihrem Mann. Sie sagte: „Ich bin diesen Mann leid, ich will ihn verlassen. Ich lasse mich scheiden und heirate einen anderen.“ Ich fragte sie, warum. „Ach, er benimmt sich schlecht, alles was er tut, ist nur Scheiße und Unsinn.“ Sie redete herum und herum, aber kam nie auf den Punkt. Aber als ich betete, entdeckte ich, dass sie über ihre Gründe für die Scheidung nicht die Wahrheit gesagt hatte. Also bat ich sie wieder zu mir. Ich fragte sie: „Liebst du deinen Mann?“ Sie sagte: „Ja, er liebt mich, aber er macht es nicht gut.“ Ich fragte sie: „Lebst du wirklich mit deinem Mann zusammen? Isst du mit ihm?“ Sie sagte ja. „Schlauft ihr in einem Bett?“ – „Ja.“ – „Schlauft dein Mann mit dir?“ Sie sagte: „Nein! Jedes Mal hat er nur Entschuldigungen, und wenn er es wirklich mal will, kann er nicht...“ Und ich wusste genau, dass das der Schlüssel war.

---

<sup>7</sup> Auch hier lässt sich der Einfluss der Glaubensbewegung mit seiner Konzentration auf die Lösung von Problemen – unlösbare Probleme gibt es nicht – heraushören.

Ich sagte zu ihr: „Jetzt kenne ich dein Problem.“ Ich schlug 1Kor 7,1–5 auf, wo Paulus sagt, dass der Leib des Mannes für die Frau ist und der Leib der Frau für den Mann und dass man eine normale Ehebeziehung haben soll, es sei denn, dass man sich einigt, zum Fasten und Beten enthaltsam zu sein.

Dann lud ich das Paar zusammen ein. Ich sagte zu dem Mann: „Du willst deine Ehe brechen. Du kannst nicht zu Hause Nahrungsmittel haben, aber dann zum Essen ausgehen. Wenn du dann nach Hause kommst, wird dir das Essen serviert, aber weil du schon draußen gegessen hast, hast du keinen Appetit mehr. Du verschwendest also das Essen, das du zu Hause hast, und ziehst das Essen draußen vor. Wie kannst du eine Frau haben, die Gott dir gegeben hat, und du schläfst nicht mal mit ihr? Du gehst nach draußen, um dich zu befriedigen, und kommst schon erfüllt nach Hause. Und wenn diejenige, die zuhause ist, Hunger nach dir hat, willst du ihr nichts geben, weil du es ja schon gehabt hast. Du bist der Ehebrecher! Die Frau draußen, zu der du gehst, kann nicht deine Ehefrau sein. Gott hat dir diese Frau hier gegeben, damit sie dem dient, was Gott auch deinem Leben gegeben hat. Diese Frau liebt dich. Und sie hat keinen Grund, dich zu verlassen, außer diesem. Heute, wenn du dich änderst, wirst du das Beste in dieser Frau sehen. Wenn du jemanden draußen hast, mach dich los von ihr und bleibe bei der, die du hast. Das wirst du mehr genießen, als was du jetzt draußen genießt!“

Ich schlug 1Kor 7,1–5 auf und sprach ihnen das zu. Ich sagte ihnen: „Macht es so, und wenn ihr es so anwendet, werdet ihr gute Resultate haben.“ Ich legte ihre Hände ineinander und betete für sie. Ich sagte: „Vater, lass da eine neue Liebe und eine gute Beziehung sein. Lass sie ihre Ehe genießen.“ Nachdem ich gebetet hatte, sahen die beiden sich an und begannen zu weinen. Sie umarmten und küssten sich, und dann gingen sie nach Hause. Sie sind heute ein glückliches Paar. Also, dies wurde gelöst, weil Gott mir die Einsicht gab, was der Schlüssel zu ihrem Problem war, und ich bin es angegangen. Ich habe ja schon gesagt: Du kannst erst dann ein effektives Vehikel für Befreiung sein, wenn du herausgefunden hast, was die Person braucht, die du befreien willst.

*Währisch-Oblau:* So, wie du das beschreibst, hast du den Grund der Probleme dieses Ehepaares nicht dadurch herausgefunden, dass du ihnen zugehört hast, sondern durch eine Offenbarung des Heiligen Geistes.

*Nwiku:* Ja. Es gibt etwas, was man geistliche Unterscheidung<sup>8</sup> nennt. Du bittest Gott um den Geist der Unterscheidung. Er ist eine Gabe, die Gott dir geben kann, wenn du pastoral mit Menschen umgehst. Du siehst jemanden, du siehst in ihn hinein, und dann gehst du nach Hause, und der Heilige Geist fängt an, in dir zu wirken und dir zu sagen, was

---

<sup>8</sup> Wörtlich: „spiritual discernment“.

dieser Mensch braucht. Wenn du es weißt, kannst du ihn zu dir rufen. Er weiß gar nicht, warum du ihn einlädst. Es ist, weil der Heilige Geist *dir* etwas gesagt hat. Es gibt Leute – wenn ich ihnen Dinge über ihr Leben, ihre Vergangenheit erzähle, dann wundern sie sich! Leute reden oft nicht gern über ihre wirklichen Probleme. Aber wenn du den Nagel auf den Kopf triffst, dann siehst du in sie hinein, und du spürst, dass etwas in ihnen geschehen ist. So hast du ihnen, ihrem Leben Heilung gebracht.

*Währisch-Oblau:* Der Punkt ist also, dass du die Ursachen für ihre Probleme benennst.

*Nwiku:* Ja. Du kannst es ihnen direkt sagen, oder du tust es im Gebet, wenn sie deinem Gebet zuhören. Und wenn du den Punkt triffst, ist ihr Herz offen. Und dann kannst du der Sache befehlen, die sie bedrückt, weil du sie im Gebet identifiziert hast. Und dabei fallen die Leute manchmal um, wenn der Geist über sie kommt. Ihr Herz wird vom Wort Gottes durchbohrt, weil ihr Problem entdeckt ist und im gleichen Moment aus ihrem Leben vertrieben wird.

*Währisch-Oblau:* Indem du dem Problem befehlst, wirst du ihnen ein Befreier?

*Nwiku:* Jesus ist der Befreier, aber er befreit durch das Werkzeug, das er erwählt hat (Röm 11,26).

*Währisch-Oblau:* Kann jede und jeder so ein Werkzeug sein, oder ist es eine besondere Gabe des Heiligen Geistes?

*Nwiku:* Ein Befreier ist jemand, den Gott zum Befreien bestimmt hat. Eigentlich ist es Jesus, der durch diese Menschen befreit. Ein Befreier ist einer, dessen Auftrag von Gott her feststeht, und der selbst weiß, dass er diesen Auftrag hat. Ich glaube, dass es eine besondere Gabe ist. Manche Leute sind darin begabter als andere. In jedem Mann und jeder Frau Gottes gibt es etwas, was ganz anders ist als in den Menschen auf der Straße – das ist der Heilige Geist in dir. Du redest nicht so wie die anderen Menschen auf der Straße. Was du tust, kann Leben hervorbringen. Der Heilige Geist in dir unterscheidet deinen Auftrag von dem anderer Menschen. Und darum darf ich nicht tun, was manche andere können. Die Gaben sind verschieden. Manche haben die Gabe der Heilung, der Prophezeiung, des Gebets – du weißt, es gibt verschiedene Gaben (1Kor 12,4–12). Ich kann nur tun, wozu Gott mir die Vollmacht gegeben hat. Wir alle sind begrenzt, und darum brauchen wir einander.

*Währisch-Oblau:* Kann man eine Gabe, die man von Gott empfangen hat, weiterentwickeln, trainieren, stärken?

*Nwiku:* Wir müssen in allem wachsen, was Gott uns gegeben hat. Unsere Aufgabe ist uns von Gott gegeben, aber wir müssen sie entdecken. Und wenn wir sie entdecken, müssen wir sie verbessern.

*Währisch-Oblau:* Wie verbessert man sich darin, ein Werkzeug der Befreiung zu sein?

*Nwiku:* Du verbesserst dich in der Gabe Gottes durch die Kenntnis Gottes. Du verbesserst dich durch das Lesen der Bibel, durch Erfah-



rung. Wenn Leute mit einem Problem zu mir kommen und ich weiß nicht, wie ich ihnen helfen kann, dann bete ich. Und der Heilige Geist kann dann kommen und an mir arbeiten, z.B. indem er meine Augen für die eine oder andere Schriftstelle öffnet. Ich lese sie, sie gibt mir eine Interpretation, die ich auf die Situation anwenden kann, und wenn ich es tue, gibt es ein gutes Resultat. Also, obwohl es eine Gabe ist, musst du sie entwickeln, trainieren, du musst nach mehr Erleuchtung suchen, weil Weisheit nur von Tag zu Tag erlangt wird.

*Währisch-Oblau:* Du trainierst also durch Gebet und durch Praxis.

*Nwiku:* Genau. Wenn du nämlich betest, wird sich das, worum du betest, auch physisch realisieren. Du betest, du siehst es, du betest es in die Realität, du siehst es.<sup>9</sup> Wenn du im Heiligen Geist betest, tut der Geist die Arbeit. Er benutzt uns dann als seine Gefäße, seine Werkzeuge. Das ist sehr, sehr wichtig.

*Währisch-Oblau:* Wie betest du im Heiligen Geist?

*Nwiku:* In Röm 8,26–27 heißt es, dass der Geist täglich für uns eintritt. Wir sind fähige Botschafter des Neuen Testaments durch den Geist Gottes, und nicht durch unsere natürlichen Qualifikationen (2Kor 3,6). Du musst deinen Geist vorbereiten, du musst dich heiligen, du musst dich so positionieren, dass du wirklich in die Gegenwart Gottes kommst, dann ist Gott nah und hört die Stimme deines Gebets. Wenn Elia nicht völlig geheiligt gewesen wäre, als die 450 Baalspropheten ihn herausforderten, hätten sie ihn besiegen können. Aber weil die Gegenwart Gottes mit ihm war, konnte er den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs anrufen, und der kam und antwortete ihm mit Feuer. Warum? Weil die Gegenwart Gottes da war. Manchmal leben wir in Sünde; es gibt eine Menge Barrieren, Dinge, die die Gegenwart Gottes daran hindern, zu fließen. Und dann stehen wir und beten, und es gibt keine Ergebnisse. Wir beten und beten, aber erst wenn die Barriere beseitigt ist, wird Gott dein Gebet hören und bestimmt kommen und befreien. Ich habe so viele Erfahrungen von Befreiung gemacht, wenn ich für Leute gebetet habe, sogar am Telefon!

*Währisch-Oblau:* Das heißt also: Wenn jemand Seelsorge betreibt oder Befreiung übt, muss er oder sie das eigene geistliche Leben in Ordnung haben.

*Nwiku:* Ja, du kannst keinen retten, wenn du nicht selbst gerettet bist. Du musst ein Werkzeug der Befreiung sein, um jemand zu befreien. Dein geistliches Leben muss in Ordnung sein, du musst ein rechtschaffenes Leben führen, du musst immer die Gegenwart Gottes um dich herum aufrecht erhalten.

*Währisch-Oblau:* Wie machst du das?

*Nwiku:* Du erhältst die Gegenwart Gottes um dich herum aufrecht, indem du alles reduzierst, was deine Konzentration auf das Werk Gottes stören könnte, und indem du das Wort Gottes studierst. Du musst in

---

<sup>9</sup> Auch dies ist wieder die Terminologie der Glaubensbewegung.

jeder Situation das richtige Wort wissen, das du anwenden kannst, damit du auch etwas Richtiges erreichst. Ein Werkzeug der Befreiung muss jemand sein, der das Wort Gottes völlig kennt, der es studiert, weiß und Tag und Nacht meditiert. Aber der Schlüssel ist, dass man Gottes Wort gehorcht und dass man viel betet.

*Währisch-Oblau:* Gehört Fasten auch dazu?

*Nwiku:* Ja, aber sicher. Jesus fastete. Selbst in der Nacht, bevor er am nächsten Tag seine Jünger berief, fastete und betete er die ganze Nacht (Lk 6,12-13). Fasten dient unserer geistlichen Erbauung. Es ist die Zeit, in der du dein Fleisch demütigst; du lässt dein Fleisch hungern, um deinen geistlichen Körper zu füttern. Aber heute finden es viele, selbst Pastoren, schwierig zu fasten. Sie sagen: Ja, Jesus hat gefastet; aber sie selbst haben keine Zeit dafür. Aber Fasten ist gut für uns.

## 2 Seelsorge aus afrikanischer und deutscher Perspektive: Thesen und Reflexionen

Als deutscher Theologin liegt mir daran, genau und systematisch zu verstehen, was Evans Nwiku während unserer Gespräche sagte. Punkte, die mir besonders wichtig erschienen, listete ich auf und diskutierte sie mit ihm, um sicher zu gehen, dass meine Systematisierung sein Selbstverständnis angemessen wiedergibt. Die folgenden Thesen sind die Ergebnisse dieses Gesprächs, also meine von ihm autorisierte Interpretation. Als Antwort auf Nwikus Auffassungen habe ich jeder These einige persönliche Reflexionen hinzugefügt.

*These 1: Seelsorge kann nicht ohne ihre spirituelle Dimension verstanden werden. Sie ist nie nur Technik, immanente Interaktion, sondern hat es gelegentlich auch mit Mächten und Gewalten zu tun, von denen Menschen befreit werden müssen.*

Hier würde sich eine Diskussion darüber lohnen, wie die ‚Mächte und Gewalten‘ zu verstehen sind. Ich kenne aus der deutschen akademischen Theologie nur eine metaphorische Interpretation (allenfalls werden noch innerpsychische Prozesse angenommen); Nwiku dagegen hält sie für physische Realitäten. Ich tendiere dazu, ihm zuzustimmen – zumindest halte ich es für zu kurz gegriffen, den ‚Mächten und Gewalten‘ nur eine subjektive Existenz zuzuschreiben.

*These 2: Das Ziel der Seelsorge ist Hilfe, Erleichterung (und gelegentlich Befreiung und Heilung) durch die Lösung eines Problems. Jesus Christus ist gekommen, damit alle das Leben in Fülle haben. Seelsorge ist deshalb stets lösungsorientiert, sie öffnet den Weg zu diesem Leben in Fülle.*

Ich habe gelegentlich Schwierigkeiten, wenn Nwiku sehr deutlich in der Terminologie der Glaubensbewegung argumentiert. Ein Problem zu

lösen, indem man ihm im Gebet gebietet, wie ein Dämon auszufahren, erscheint mir zu oberflächlich. Allerdings kann ich mir durchaus vorstellen, dass ein solches Gebet in einer bestimmten Phase der Problembearbeitung tatsächlich nötig und gut ist – allein schon als Ausdruck dessen, dass wir in der Seelsorge mit der Macht Gottes rechnen, in das Leben von Menschen einzugreifen. Ich sehe auch die Gefahr, dass eine zu starke Betonung auf Problemlösung in der Praxis zur Problemverdrängung führen kann.

*These 3: Glaube ist die Voraussetzung für eine Lösung, darum müssen Glaube und Hoffnung in den Klienten geweckt und gestärkt werden. Es ist wichtig, dass die Klienten sehen, wie Gott bereits in ihrem Leben gewirkt hat, damit die Erwartung wächst, dass Gott erneut handeln wird.*

An diesem Punkt habe ich viel von Nwiku gelernt. Die Spuren des Handelns Gottes im eigenen Leben zu identifizieren, ist ein zutiefst heilsamer und heilender Prozess. Glauben und Hoffnung zu wecken und zu stärken ist wichtig, gerade wenn Klienten in einer scheinbar aussichtslosen Situation stehen. Die Art und Weise, wie Nwiku Frau I. in ihrer Angst vor der drohenden Abschiebung begleitete, hat mich tief beeindruckt: Er ermutigte sie, die Hoffnung auf ein Wunder nicht aufzugeben, sprach ihr aber gleichzeitig die Gegenwart und Verheißung Gottes auch für den Fall zu, dass das Wunder nicht eintreten würde. Diese schwierige Balance – mit dem Eingreifen Gottes zu rechnen, ohne Gottes Freiheit, auch ganz anders zu handeln, zu negieren – verlangt vom Seelsorger eine gelebte Glaubenspraxis und sehr viel Einfühlungsvermögen.

*These 4: Seelsorge ist ein spiritueller Prozess, der in der Bibel sein Zentrum hat. Die Bibel liefert das Paradigma, eine Situation zu verstehen, und zeigt Lösungen auf. So wie biblische Gestalten erleichtert, befreit, gerettet und geschützt wurden, so werden auch die Klienten erleichtert, befreit, gerettet und geschützt. Es ist die Aufgabe des Seelsorgers / der Seelsorgerin, die richtigen Bibelpassagen zu finden und den Klienten zuzusprechen, d.h. das Leben der Klienten im Licht dieser Bibelstellen zu interpretieren. Die Bibel gibt auch klare, moralische Richtlinien.*

Ständig Bibelverse zu zitieren, ist mir eher fremd. Wie Nwiku aber seine Klienten anleitet, ihre eigene Situation im Licht biblischer Geschichten und biblischer Erkenntnisse zu interpretieren und zu reflektieren, halte ich für bedenkenswert. Dabei ist sicherlich darauf zu achten, dass Biblizismen vermieden werden. Wo aber eine solche Interpretation in angemessener Weise geschieht, stellt der/die Einzelne sich selbst und die eigenen Probleme in den weiten Horizont der Geschichte Gottes mit seinem Volk. Das rückt die Perspektiven zurecht, ermutigt und tröstet. Ein entsprechendes Muster findet sich in vielen Psalmen,

wo die Beter Gott an seine früheren Wohltaten erinnern, um ihrer Bitte um sein jetziges Eingreifen Nachdruck zu verleihen.

*These 5: Das gesprochene Wort, sowohl im Dialog wie im Gebet, ist von großer Wirkmächtigkeit. Es ist die Waffe, die einem Problem gebietet, die befreit und erlöst. Die Art und Weise, wie jemand betet, kann das Resultat beeinflussen; Gebet kann machtlos sein, wenn es nicht im Heiligen Geist geschieht, oder es kann durch Fasten zusätzliche Macht gewinnen.*

Ich habe den Eindruck, dass in meinem eigenen kirchlichen Umfeld Worte oft billig und leer sind. Nicht zuletzt damit erklärt sich ja die starke Sehnsucht vieler nach Ritualen und Zeichen. Nwikus Vertrauen auf das wirkmächtige Wort allein kann ich deshalb nicht ohne weiteres teilen, auch wenn ich glaube, dass der seelsorgliche Zuspruch oder das Aussprechen bestimmter Dinge (z.B. in einem Schuldbekennnis) sehr befreiend sein kann. Ich höre bei ihm auch Anklänge eines geradezu magischen Wortverständnisses, das mir völlig fremd ist.

Kirchliche Seelsorge- und Beratungspraxis ist wortgebunden und damit häufig mittelschichtorientiert: Klienten müssen in der Lage sein, ihre Probleme zu versprachlichen. Dass Nwiku die Rolle des Seelsorgers auch darin sieht, die Probleme für die Klienten zu benennen, wenn sie das selbst gar nicht können, finde ich deshalb sehr bemerkenswert.

Es gibt ‚machtvolle‘ und ‚machtlose Gebete‘ – diese These ist durch den biblischen Befund ebenso gedeckt wie durch die eigene Erfahrung. Wie man diesen Sachverhalt aber theologisch deutet, ist durchaus umstritten. Wenn durch bestimmte Methoden die Macht des Gebets gesteigert werden soll, besteht die Gefahr, Gott zu instrumentalisieren. Allerdings gebe ich Nwiku recht: Wenn Frau B.s Freund sich vor dem Fluch seiner Familie fürchtet, kann ihn nur eine entgegengesetzte Machterfahrung befreien. Die europäisch-aufgeklärte Vorstellung, den Freund davon überzeugen zu können, dass die Wirkmächtigkeit des Fluches nur in seiner Vorstellung existiert, muss zum Scheitern des seelsorglichen Gespräches führen, weil sie das Paradigma des Klienten nicht ernst nimmt. Hier wäre eine weitergehende theologisch-interkulturelle Reflexion dringend notwendig.

*These 6: Die Fähigkeit, als Befreier zu wirken, ist eine Geistesgabe. Sie hat verschiedene Aspekte:*

- *Der prophetische Aspekt: Gelegentlich gewinnt der Seelsorger / die Seelsorgerin ein geistliches Verständnis des wahren, grundlegenden Problems und benennt es für den Klienten / die Klientin. Der Seelsorger kann durch die Kraft des Heiligen Geistes auch die Fähigkeit bekommen, die Lösung für ein Problem zu erkennen, und den Klienten dann anleiten, diese Lösung umzusetzen.*
- *Der priesterliche Aspekt: Der Seelsorger spricht das biblische Wort zu, betet mit und für den Klienten.*

- *Der Machtaspekt: Der Seelsorger kann im Namen Jesu einem Problem gebieten zu verschwinden.*

*In allem diesen ist der Seelsorger ein Werkzeug, ein Gefäß, ein Medium für Jesus, der der eigentlich Handelnde ist.*

Dass Seelsorge und Prophetie zusammengehören, war für mich ein völlig neuer und auch befremdlicher Gedanke, denn das Charisma der Prophetie spielt weder in der Theologie noch in der Praxis deutscher Landeskirchen eine Rolle. Aufgrund des biblischen Befundes (z.B. 1Kor 12/14) betrachte ich das inzwischen als Defizit.

Was Nwiku als geistlich gewirkte Einsicht in die Probleme eines Klienten beschreibt, lässt sich nicht nur auf Intuition und Einfühlungsvermögen zurückführen. So berichtete er mir in einem unserer Gespräche von einer Vision, die mich betraf, und deren erster Teil mit verblüffender Genauigkeit eine Konfliktszene wiedergab, die ich einige Tage vorher erlebt hatte. Der zweite Teil seiner Vision betraf die Wirkung dieses Konflikts auf die anderen Beteiligten. Während Nwikus Vorstellung, dass der Heilige Geist mir auf diese Weise eine Botschaft zukommen ließ, mich stark befremdete, ließ sich nicht leugnen, dass diese Botschaft einen direkten Bezug zu meiner Situation hatte und dass ihr Inhalt durchaus ermutigend war.

Ich erlebe allerdings in afrikanisch-neopfingstlichen Kirchen einen oft sehr problematischen Umgang mit Visionen und direkten Botschaften des Heiligen Geistes. Gerade in Konflikten wird mit ihnen die Unhinterfragbarkeit bestimmter Standpunkte und Auffassungen begründet. Wie jedes Charisma kann auch die Prophetie missbraucht werden – Kriterien sind nötig, die wahre von falscher Prophetie unterscheiden lassen.

Auch mit dem Machtaspekt und mit der Vorstellung, dass der Seelsorger ein Medium ist, habe ich Schwierigkeiten. Der Anspruch, dass Christus selbst durch den Seelsorger handelt – jedenfalls dann, wenn tatsächlich Befreiung geschieht –, führt zu einer enormen Überhöhung der Seelsorgerrolle. Was schützt die Klienten vor einem Missbrauch der Macht des Seelsorgers?

*These 7: Nicht alle Seelsorge schließt Befreiung ein. Darum braucht nicht jeder Seelsorger das Charisma der Befreiung. Aber um göttliche Weisheit und, in manchen Fällen, das Charisma der Befreiung zu kultivieren, muss der Seelsorger ein heiliges Leben führen und ständig durch Gebet und Meditation der Bibel die Gegenwart Gottes suchen. Der Seelsorger muss die Bibel auch deshalb genau studieren und kennen, damit er sie in jeder gegebenen Situation richtig anwenden kann.*

Auf der einen Seite leuchtet mir ein, dass ein Seelsorger spirituelle Praxis braucht, wenn er anderen auch spirituell weiterhelfen soll. Und dass für eine biblisch zentrierte Seelsorge eine gute Bibelkenntnis vonnöten ist, versteht sich von selbst. Auf der anderen Seite jedoch scheint

mir der Anspruch überzogen, dass der Seelsorger ein ‚heiliges Leben‘ führen soll. (Diese Erwartung wird deutschen Pfarrern im übrigen von ihren Gemeindegliedern ebenso entgegengebracht!) Ich erlebe immer wieder, wie dieser Anspruch zu Heuchelei oder zu massiven Versagensängsten führt. Meiner Meinung nach täte der pfingstlichen Heiligungstheologie eine Dosis lutherisches *simul iustus et peccator* gut.

### 3 Eine Schlussbemerkung

Erst gegen Ende meines Reflexionsprozesses über unser Gespräch ist mir aufgefallen, dass Nwiku die außereheliche Beziehung des Mannes aus seiner Gemeinde, über den wir sprachen, nicht in moralischen Kriterien wertet, sondern als Dummheit interpretiert, die nicht erkennen kann, was Gott an Gutem vorbereitet hat. Der Neuanfang des Ehepaares beruht folgerichtig weder auf Schuldbekennnis und Vergebung – was evangelikaler Seelsorge entspräche – noch etwa auf einer Artikulation der jeweiligen Bedürfnisse und neuen, gemeinsam getroffenen Verabredungen. Stattdessen wirbt Nwiku als Seelsorger bei dem Ehepaar um die Erkenntnis des Willens Gottes und betet mit ihnen um neue Liebe.

In dieser Reaktion wird das pentekostale Paradigma am deutlichsten, das Nwiku prägt und das sich fundamental vom reformatorischen Paradigma mit seiner Betonung der Rechtfertigungslehre unterscheidet. Die pentekostale Schlüsselstelle ist Joh 10,10: Christus bringt den Menschen das Leben im Überfluss. Dieses Leben wird zwar durch die Mächte der Finsternis bedroht; hält sich der Glaubende aber an Christus und seine Weisungen, wird er die Konsequenzen des Sieges Christi schon in seinem diesseitigen Leben erfahren – als Heilung von Krankheit, als Lösung von Problemen jeder Art und als die Kraft zum veränderten Lebenswandel. –

Die Fortsetzung unseres Gespräches verspricht spannend zu werden. Denn zu fragen bleibt, ob sich Einsichten, die in einem Paradigma gewonnen wurden, in ein anderes Paradigma übertragen lassen. Oder ist Kommunikation erst möglich, wenn wir gemeinsam ein drittes, neues Paradigma entwickeln?

# Westafrika

## Kultur, Spiritualität und Seelsorge aus einer afrikanisch-christlichen Perspektive

*J. Kwabena Asamoah-Gyadu*

### 1 Vorbemerkung

Die meisten Beispiele, die ich hier als ‚afrikanisch‘ anführe, kommen aus Ghana, dem Land meiner Herkunft. ‚Afrikanisch‘ bezieht sich also eigentlich auf Afrika südlich der Sahara. Trotzdem spreche ich von einer ‚afrikanischen‘ Spiritualität, weil es eine hinreichend große Zahl gemeinsamer Elemente innerhalb der afrikanischen kulturellen Erfahrungen gibt, die dazu berechtigen, sie in kollektiven Singularbegriffen zu beschreiben.

Die afrikanische Kultur ist eine mündliche Kultur, in welcher Gesänge, Mythen, sprechende Trommeln, Tänze und Geschichten wichtige Medien zur Vermittlung von Geschichte und Erfahrung darstellen. Weil in Afrika das Erzählen von Geschichten so wichtig ist, werde ich einige der Beispiele, die die Besonderheit der afrikanischen Wirklichkeit verdeutlichen sollen, auch aus einem der populärsten Romane des bekannten nigerianischen Schriftstellers Chinua Achebe nehmen: *Things Fall Apart*<sup>1</sup>. In diesem Roman vermittelt Achebe nicht nur Einblicke in wichtige Merkmale traditioneller Lebensweise, sondern auch in die Auswirkungen der Modernität, das heißt der westlichen Lebensart und besonders des westlichen Christentums auf das, was wir afrikanische Spiritualität nennen möchten.

Ich vertrete hier den Standpunkt, dass afrikanische Religion, Kultur und Spiritualität untrennbar miteinander verbunden sind und dass es für Seelsorge und Therapie im afrikanischen Kontext wichtig ist, diesen Zusammenhang anzuerkennen. Sonst bleibt man irrelevant und wirkungslos. Als das Christentum im Zuge der westeuropäischen Mission Mitte des 19. Jahrhunderts nach Afrika kam, waren die Missionare zugleich die ersten Vertreter der Modernisierung und des westlichen Einflusses. Die traditionellen religiösen Institutionen wurden als rückständig bekämpft, die afrikanische Religion galt als Reich des Teufels.<sup>2</sup> Trotzdem hat afrikanische Spiritualität bis heute ihre Kraft bei den

---

<sup>1</sup> Chinua ACHEBE, *Things fall apart* (deutsch: *Okonkwo oder Das Alte stürzt*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1983).

<sup>2</sup> Zur Dämonisierung des afrikanischen Christentums durch das westliche Missionschristentum vgl.: Birgit MEYER, *Translating the devil. Religion and modernity among the Ewe in Ghana*, Edinburgh: University Press 1999.

Menschen behalten. Was uns hier beschäftigen soll, ist also die Unverwüstlichkeit der Spiritualität, die das afrikanische Leben trotz aller Veränderungen bestimmt. Diese Spiritualität zeigt sich besonders an den Problemlösungs-Strategien angesichts von Krisen, die das menschliche Wohlbefinden bedrohen. Wenn Seelsorge sehr weit gefasst als Akt der Hilfe zur Steigerung des menschlichen Wohlbefindens definiert werden kann, dann kann ihr Zweck, nämlich menschliches Wachstum zu fördern und Bedingungen herzustellen, unter denen alle Menschen ein humanes Leben führen können, nur erreicht werden, wenn sie im Rahmen der spirituellen Voraussetzungen dieser Menschen unternommen wird.<sup>3</sup>

Im afrikanischen Kontext ist das Streben nach menschlichem Wohlbefinden das Hauptanliegen der Religion, und dieses Anliegen teilen auch die afrikanischen Formen des Christentums. Religion ist im afrikanischen Kontext etwas, was „gelebt“ wird. Es ist nicht ein theoretisches „Glaubenssystem“. So gibt es z.B. in den meisten afrikanischen Sprachen gar keinen Ausdruck für das Wort ‚Religion‘. Religion bedeutet für Afrikaner vielmehr die Teilnahme an Ritualen, Gebet, Beachtung von Tabus, Befragung von Wahrsagern zur Diagnose von Problemen und ähnliche Aktivitäten, die als Teil der normalen Lebensprozesse auftreten. Religiöse Aktivitäten sind immer ein Mittel zum Zweck der Steigerung menschlichen Lebens und Wohlbefindens des Einzelnen und der Gemeinschaft: Gesundheit, Fruchtbarkeit, Regen, Schutz und Beziehungsharmonie. Dass die überlieferten afrikanischen Religionen fortleben, zeigt sich innerhalb des Christentums vor allem daran, dass diese Weltsicht fortbesteht und insbesondere in Krisenzeiten ans Licht tritt. Es ist daher sachgemäß, unsere Überlegungen zur afrikanischen Spiritualität in den Kontext der Seelsorge zu stellen. Die Kernfunktion von Religion als Mittel zur Lösung von Problemen wird auch vom Christentum erwartet. Also wird im afrikanischen Kontext die Wirksamkeit des christlichen Glaubens daran gemessen, ob er Zugang zu Macht und Wohlstand oder zum Schutz vor Unglück gewährt.

Von den vielen christlichen Strömungen in Afrika ist die der unabhängigen einheimischen Pfingstkirchen sicher die bekannteste und am weitesten verbreitete. Es handelt sich dabei meist um Einzelgemeinden, die von Afrikanern gegründet wurden und geleitet werden. Ihre Mitgliedschaft besteht hauptsächlich aus enttäuschten Mitgliedern westlicher Missionsgemeinden. Viele sind als spontane Reaktionen auf die Unfähigkeit westlicher Missionskirchen entstanden, charismatische Erfahrungen, insbesondere Heilungen, Dämonenaustreibungen und die Befreiung von unterdrückenden Geistesmächten, in ihr kirchliches Handeln zu integrieren. Der südafrikanische Pfingstler Allan Anderson

---

<sup>3</sup> Zu einer umfassenderen Definition siehe: Emmanuel Y. LARTEY, *In living colour. An intercultural approach to pastoral care and counselling*, London: Cassell 1997, 9.



meint, es sei tragisch, dass das nach Afrika importierte westliche Christentum vielfach keine alternativen Lösungen für die realen Ängste und Probleme, denen sich afrikanische Christen gegenübersehen, angeboten hat.<sup>4</sup> Weil das Missionschristentum die Realität des Bösen im afrikanischen religiösen Bewusstsein übersehen hat, hat es an dieser Stelle ein Vakuum im christlichen Glauben geschaffen, das die einheimischen unabhängigen Kirchen füllen. Es scheint, dass vor allem die unabhängigen Pfingstkirchen das afrikanische Weltverständnis ernst genommen haben und in ihrem Seelsorgeansatz einen rituellen Rahmen bereitstellen, in dem auf die Ängste und Befürchtungen afrikanischer Christen reagiert werden kann. In der einheimischen Pfingstbewegung ist das Verständnis von Religion als Schutz und Vermittlung von Macht unvermindert lebendig. Heilung, Exorzismus und Befreiung vom Bösen sowie Rituale zur Verwirklichung praktischer, diesseitiger Realitäten, wie sie mit der überlieferten Religion verbunden werden, bleiben daher die entscheidenden Funktionen der Seelsorge in den einheimischen Pfingstkirchen.

## 2 Religion, Kultur und Spiritualität in Afrika

Einer der beständigsten traditionellen Werte der afrikanischen Gesellschaft ist ihre religiöse Ontologie. Religion ist als das Hauptkennzeichen des afrikanischen Lebens bezeichnet worden.<sup>5</sup> Das heißt, dass Leben und Existenz der Afrikaner zu großen Teilen unauflöslich mit Religion verknüpft sind.<sup>6</sup> Lamin Sanneh formuliert das so: „Ein grundlegendes und gleichbleibendes Kennzeichen afrikanischer Gesellschaften ist die Wichtigkeit der Religion. Sie fällt wie ein Lichtstrahl durch das ganze Lebensspektrum, verschmolzen und undifferenziert an dem einen, gebrochen und höchst verfeinert am andern Ende. Von zwanglosen, alltäglichen und spontanen Äußerungen bis zu düsteren, stark strukturierten öffentlichen Veranstaltungen hin ist sie Brennpunkt eines umfangreichen und detaillierten Interesses. In Kunst und Ritual, im Sprechen, Arbeiten und Entspannen, auf dem Acker, zu Hause und auf der Reise, auf dem Lande und auf dem Wasser, bei Gesundheit und Krankheit, in Not und Zufriedenheit – Religion begegnet mit autoritativer Kraft. Afrikanische Gemeinschaften haben demzufolge gelebt, haben sich bewegt und hatten ihr Dasein in Religion.“<sup>7</sup>

<sup>4</sup> Allan H. ANDERSON, Pentecostal pneumatology and African power concepts. Continuity or change?, in: *Missionalia* Vol.19:1, April 1991, 67.

<sup>5</sup> E. Bolaji IDOWU, *Olodumare. God in Yoruba belief*, London: Longmans 1962, 5.

<sup>6</sup> John S. POBEE, *Toward an African theology*, deutsch: *Grundlinien einer afrikanischen Theologie*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1981, 37ff.

<sup>7</sup> Lamin SANNEH, *New and old in Africa's religious heritage*, in: Andrew F. WALLS / Wilbert R. SHENK (Hg.), *Exploring new religious movements*, Elkhart IN: Mission Focus Publications 1990, 64.

Symbole, Kunst, Geschichten, Sprichwörter und Weisheitssprüche sind wichtige Medien für das Weitergeben traditioneller Werte in Afrika, und sie alle sind durchdrungen von religiöser Sprache und Bedeutsamkeit. Ein bekanntes Sprichwort der Akan in Ghana lautet: *Obi nnkyere abofra Nyame*, „Ein Kind kennt Gott instinktiv“. Das heißt: Im afrikanischen (ghanaischen) Kontext tritt ein Kind in die sichtbare Welt ein mit einem angeborenen Sinn für die transzendente letzte Wirklichkeit. Aufgabe der Gesellschaft ist es, das Kind zu ‚sozialisieren‘ bzw. zu ‚erziehen‘, damit es lernt, sich zu dieser transzendenten Realität in Beziehung zu setzen und dieses Transzendenzbewusstsein im täglichen Leben umzusetzen. Nach meiner Auffassung ist es dieser Bildungs- und Sozialisationsprozess, der den afrikanischen Gesellschaften ihren einmaligen ‚spirituellen Charakter‘ verleiht. Dieser Prozess kann formalisiert sein in Gestalt sog. ‚Übergangsriten‘, die die Wandlungsprozesse von Geburt, Pubertät, Eheschließung und Sterben begleiten, er kann aber auch ganz informell stattfinden, in alltäglichen Interaktionen. Die ‚Übergangsriten‘, durch die der afrikanische Mensch zu einem moralischen Wesen gemacht wird, wie es die kollektive Bestimmung nahelegt, gehen einher mit sehr ausführlichen Ritualhandlungen. James L. Cox definiert ‚Ritual‘ in diesem Zusammenhang als „eine wiederholte symbolische Dramatisierung, die die Aufmerksamkeit dorthin lenkt, wo das Heilige ins Leben eintritt. Sie verleiht denen, die in das Drama eingebunden sind, Identität, transformiert sie, vermittelt ihnen durch verbale oder nonverbale Mitteilung soziale Bedeutung und bietet ihnen ein Muster an für die Welt, wie sie sein sollte.“<sup>8</sup> Richtig in die traditionelle Gesellschaft in Afrika inkorporiert zu sein, ist also keine ‚Privatangelegenheit‘. Der Inkorporations-Prozess verkörpert die Untrennbarkeit des Säkularen (der menschlichen Gesellschaft) und des Sakralen (der göttlichen Wesen) in der afrikanischen Spiritualität. In den ausgefeilten ‚Übergangsriten‘ gibt es keine Unterscheidung zwischen weltlich und religiös. Darum spricht Achebe für Afrika als ganzes, wenn er über die Igbo von Nigeria schreibt, dass „das Land der Lebenden nicht weit entfernt war vom Reich der Vorfahren“ und dass „das Leben des Menschen von der Geburt bis zum Tode aus einer Serie von Übergangsriten bestand, die ihn immer näher an seine Vorfahren heran führten“.<sup>9</sup>

Halten wir zunächst als eine Folge dieser „ganzheitlichen“ Lebensauffassung fest, dass für die meisten Menschen in Afrika die Lösung von Problemen aller Art unmittelbar im religiösen oder theologischen Bereich liegt. Christian G. Baeta bringt das auf den Punkt, wenn er bemerkt: „Traditionellerweise hat man in Ghana die Lösung aller Probleme bei Krankheit sowie bei Sorgen und Befürchtungen ganz allge-

<sup>8</sup> James L. COX, *Rites of Passage in contemporary Africa*, Cardiff: Cardiff Academic Press 1998.

<sup>9</sup> Chinua ACHEBE, zit. nach: *The African Trilogy. Things Fall Apart – No Longer at Ease – Arrow of God*, London: Picador 1988, 103f.

mein immer direkt in der Religion gesucht. Das kann kaum anders sein bei einer Weltsicht, die die wirksame Gegenwart zahlreicher Geister voraussetzt und alles Leben als eine Einheit betrachtet; wo es keine klare Unterscheidung gibt zwischen dem Materiellen und dem Nicht-materiellen, dem Natürlichen und dem Übernatürlichen, ganz zu schweigen zwischen dem Weltlichen und dem Religiösen, oder auch zwischen dem Menschen und den andern geschaffenen Dingen und Wesen.“<sup>10</sup>

Afrikanische Spiritualität gründet also auf der Überzeugung, dass innerhalb der gefährdeten Existenz, in der wir Menschen leben, persönliches und gemeinschaftliches Wohlergehen nur durch eine freundliche Beziehung zur wohlwollenden unsichtbaren Welt verwirklicht werden kann. Zeiten gemeinschaftlicher Schwierigkeiten sind darum immer Anlässe für religiöse Riten und Rituale, an denen teilzunehmen von allen Gliedern der Gemeinschaft erwartet werden kann. Diese Solidarität der Zugehörigkeit durch Teilnahme ist im afrikanischen Kontext beschrieben worden als ein „Kennzeichen des Daseins“, so wie es auch zum Christsein dazugehört, „in eine neue Gemeinschaft, einen Leib, nämlich den Leib Christi, inkorporiert zu sein“<sup>11</sup>.

In einer hilfreichen Analyse hat E. Larthey Spiritualität beschrieben als „die menschliche Fähigkeit, Beziehungen herzustellen“. Ein Gefühl der Zugehörigkeit zu haben heißt, sich als Teil eines Ganzen zu sehen, eines Ganzen, das die unsichtbare transzendente Dimension einschließt. Und Spiritualität als ein „integriertes Ganzes“ hält, so Larthey, in ihren verschiedenen Dimensionen die Beziehungen zur Transzendenz, zum Selbst, zu anderen, zur Gemeinschaft, zu Orten und Dingen zusammen.<sup>12</sup>

Da die afrikanische Wirklichkeit im religiösen Paradigma wurzelt, muss Spiritualität im Zusammenhang unserer Darlegungen als Ausdruck dafür angesehen werden, in welchem Ausmaß das Bewusstsein geistlicher/göttlicher Realität das individuelle und kollektive Verhalten in den afrikanischen Gemeinschaften prägt. Kurz gesagt: Im afrikanischen Kontext bedeutet Spiritualität *gelebte Religion*. Das schließt die praktische Einhaltung afrikanischer Wertvorstellungen, Überzeugungen, Beziehungen sowohl zu sich selbst als auch zu anderen und andere Tätigkeiten und Praktiken im alltäglichen Leben ein. Die Summe all dieses Tuns und Verhaltens konstituiert das, was oben als Kultur beschrieben worden ist. Im traditionellen afrikanischen Kontext bilden daher Religion mit ihrem alles durchdringenden Einfluss, Kultur und Spiritualität ein integrales Ganzes. Von afrikanischer Kultur zu sprechen heißt darum, vom religiösen Leben und der Spiritualität eines Volkes zu sprechen.

<sup>10</sup> Christian G. BAETA, Christianity and Healing, in: Orita, Vol. 1, 1967, 51.

<sup>11</sup> Emmanuel LARTEY, In living colour, a.a.O., 117 und 120.

<sup>12</sup> Ebd., 113.

### 3 Grundsätze afrikanischer Spiritualität

Die am meisten verbreitete Gebetsform, also das bevorzugte Mittel, um mit den transzendenten Realitäten zu kommunizieren, ist in den afrikanischen traditionellen Religionen die Libation – das Ausschütten von Wasser und Getränken. Libation kann von jedem, der an diese Form der Kommunikation mit den transzendenten Realitäten glaubt, vorgenommen werden. Bei formellen Gelegenheiten wie der Feier traditioneller Feste kann neben der Libation auch der Boden mit Nahrungsmitteln besprengt werden als symbolischer Akt der Fütterung der Vorfahren. Als formeller symbolischer Gebetsakt wird die Libation hauptsächlich von traditionellen Religionsführern, Stammesoberhäuptern oder von deren designierten Repräsentanten ausgeführt. Das geschieht bei besonderen Gelegenheiten wie der Amtseinführung eines politischen Führers (Häuptlings), bei Schlichtungsversammlungen, Begräbnissen, Festen und auch während der Feier der wichtigen Lebensübergänge – wenn ein Neugeborenes zum ersten Mal das Haus verlässt, bei Pubertätsriten, Hochzeitsfeiern und so weiter.

Das folgende Beispiel ist Teil eines Gebets zur Einsetzung eines Häuptlings:

Wie du zu trinken empfängst, so verlangt uns nach Leben und Wohlstand. Wir erbitten langes Leben ... wirtschaftlichen Wohlstand, Liebe innerhalb der Nachkommenschaft. Diese Nachkommenschaft möge von Opanin (dem Ältesten) Atta regiert werden. Möge er keine Schuld zusprechen dem, der nicht reden kann. Wenn eine sprachlose Person schuldig gesprochen wird, ist der Spruch nichtig. Gott, der Verlässliche; Asaase Yaa, die Erdgöttin: Die Hexe oder der Zauberer, die/der neben Opanin Atta sitzen möchte, ihn zu frustrieren und zu beweisen, dass seine Herrschaft unzulänglich ist – du sollst wissen, dass sie/er ein Teufel ist. Niemand aber spricht Segen über den Teufel aus. Treibe den Bösen weit weg. Auf unsere Gesundheit, auf die Gesundheit derer, die hier versammelt sind, auf die Gesundheit unserer Götter und unserer Seelen! (Bei den letzten Worten wird der letzte Rest des Getränkes ausgegossen.)<sup>13</sup>

Kofi A. Busia gibt das folgende Beispiel eines Libationsgebetes bei einer Beerdigung:

Du verlässt uns heute; wir haben Schüsse abgefeuert; wir haben dir ein Schaf gegeben (gewöhnlich wegen dessen zarten Fleisches zum Schlachten bei Opferhandlungen bevorzugt); wir haben deine Bestattung vollzogen. Lass niemanden von uns krank werden! Lass uns Geld bekommen, um die Ausgaben für dein Begräbnis decken zu können. Lass die Frauen Kinder gebären. Auf unser aller Leben; auf das Leben des Häuptlings!<sup>14</sup>

<sup>13</sup> Kwesi YANKAH, *Speaking for the chief. Okyeame and the politics of Akan royal oratory*, Bloomington: Indiana University Press 1995, 177.

<sup>14</sup> Kofi A. BUSIA, *The position of the chief in the modern political system of Ashanti*, London: Oxford University Press 1951, 23f.

In einem anderen Beispiel eines Libationsgebetes, das Bischof Peter Sarpong zitiert, betet der Leiter zu den Vorfahren, indem er das Getränk ausschüttet:

Auf das Leben des Volkes von Offinso... Steht fest hinter uns! Lasst diesen Staat gedeihen! Nehmt alles Missgeschick hinweg! Lasst die Kinder nicht sterben, bevor sie erwachsen sind, lasst uns von keiner unreinen Krankheit befallen werden; lasst diesen Staat Fortschritte machen! Lasst seine Leute wachsen, auf dass Männer und Frauen alt werden. Sollte einer diesem Staate Böses wünschen, lasst das Missgeschick auf sein eigenes Haupt fallen!<sup>15</sup>

Wie bei formellen Gelegenheiten kann man aber auch im Alltag vor der Mahlzeit Essensbrocken auf die Erde werfen und Libationsgaben ausgießen. Die folgende Situation, die der ghanaische Philosoph Kwame Appiah beschreibt, veranschaulicht das:

Wenn ein Mann eine Flasche Gin öffnet, wird er ein wenig davon auf die Erde schütten und dabei seine Ahnen auffordern, ein bisschen zu trinken und die Familie und ihr Tun zu schützen. Das geschieht ohne Zeremonie... Entscheidend ist das Dasein der unsichtbaren Wesen... Das Vergießen des Getränks mag symbolisch gewesen sein... Aber damit die Geste der Darbringung eines Teils von einem kostbaren Getränk überhaupt Sinn macht, müssen die Ahnen, die auf diese Weise symbolische Anerkennung erfahren, jedenfalls existieren.<sup>16</sup>

An diesen Gebeten und symbolischen Handlungen wird die Anerkennung der Existenz und die Teilnahme der transzendenten Realitäten am Leben der Lebenden deutlich. Was ich als die Hauptkennzeichen afrikanischer Gebete skizziert habe, findet z.B. seinen praktischen Ausdruck in einer alltäglichen Begebenheit, die Achebe auf den ersten Seiten seines Romans *Things Fall Apart* erzählt. Er beschreibt, was passierte, als Unoka seinen Freund Okoye zu Besuch empfing. Unoka lag zurückgelehnt in seinem Sessel, als sein Gast eintrat. Sofort stand er auf und schüttelte Okoye die Hand. Unoka, der Gastgeber, ging ins Innere des Hauses und kam mit einem kleinen Holzteller zurück, auf dem eine Kolanuss lag, ein wenig Alligatorpaprika und ein Stück weißer Kalk; das sind die traditionellen Dinge, um einen Gast willkommen zu heißen. „Ich habe hier Kola“, sagte er, als er sich niedersetzte, und reichte den Teller seinem Gast hinüber. „Ich danke dir. Wer Kola bringt, bringt Leben. Aber ich denke, du solltest sie aufbrechen.“ ... Während er die Kola aufbrach, betete Unoka zu seinen Vorfahren um Leben und Gesundheit und um Schutz vor Feinden. Nachdem sie gegessen hatten,

---

<sup>15</sup> Peter SARPONG, *The sacred stools of the Akan*, Accra-Tema: Ghana Publishing Corporation 1971, 58f.

<sup>16</sup> Anthony Appiah KWAME, *In my father's house. Africa in the philosophy of culture*, London u.a.: Oxford University Press 1992, 112f.

sprachen sie über viele Dinge... auch über den drohenden Krieg mit dem Dorf Mbaino.“<sup>17</sup>

Die Überzeugung, dass die unsichtbare Welt gegenwärtig ist, zeigt sich auch in der Art und Weise, wie die Menschen in Ghana auf Begrüßungen reagieren. Es ist nicht ungewöhnlich, dass Leute auf die Frage nach ihrem gesundheitlichen Ergehen mit dem Ausdruck antworten *Nyame n'adom oye*, das heißt: „Dank Gottes Gnade geht es gut“. Normalerweise bedeutet das nicht, dass es keine Probleme oder gar Krankheit gibt, sondern eher, dass, in welchen Umständen sich die Leute auch befinden mögen, sie sich sicher sind, dass Gott das letzte Wort hat.

Im afrikanischen philosophischen Denken gibt es den Dualismus, der mit dem jüdisch-christlichen Denken assoziiert wird, so nicht. In der afrikanischen Weltsicht wird „Gott letztlich als Liebhaber des Guten, des Lebens, der Liebe, der Gerechtigkeit und der Harmonie geglaubt; daher gibt es immer, selbst inmitten der schlimmsten Entwicklungen, einen grundlegenden Optimismus, dass Gott auf die Länge der Zeit triumphieren wird“<sup>18</sup>. Es besteht zwar immer die Gefahr, dass dieser Glaube zu Resignation oder Apathie führen kann, aber letztlich wird die Gegenwart des Transzendenten betont, welche das tägliche Leben und Tun prägt.

#### 4 Aspekte afrikanischer Spiritualität im Verhältnis zur Seelsorge und zur biblischen Tradition

Ausgehend von unserer bisherigen Diskussion über Afrikas religiöse Ontologie und ihre Wechselbeziehung mit Kultur und Spiritualität können wir nun drei Merkmale afrikanischer Spiritualität skizzieren:

4.1 Afrikanische Spiritualität verrät ein tiefes Gefühl für die transzendente Dimension des Lebens;

4.2 Afrikanische Spiritualität wahrt die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens;

4.3 Afrikanische Spiritualität hat ein starkes Bewusstsein von Gemeinschaft, an der sowohl das Sichtbare als auch das Unsichtbare Anteil hat.

Damit soll nicht behauptet werden, dass das alles ist, was afrikanische Spiritualität umfasst, sondern vielmehr: Dass das meiste von dem, was als afrikanische Spiritualität beschrieben werden kann, auf die eine oder andere Weise mit diesen drei Kennzeichen zusammenhängt, die in unterschiedlichem Maße afrikanische Einstellungen, Wertsetzungen und Verhaltensweisen prägen. Jedes dieser Kennzeichen soll jetzt kurz untersucht und in Beziehung zur Seelsorge gesetzt werden.

<sup>17</sup> ACHEBE, *Things fall apart*, a.a.O., 19.

<sup>18</sup> KALILOMBE, a.a.O., 121.

#### 4.1 Die Anerkennung einer transzendenten Dimension des Lebens

Über die Bedeutung von Spiritualität als Gefühl für das Wissen um und die Beziehung zur Transzendenz schreibt Lartey: „In diesem Sinn weist Spiritualität auf die offensichtlich universale menschliche Fähigkeit hin, Leben in Beziehung zu einer erkannten Dimension von Macht und Bedeutsamkeit zu erfahren, die als transzendent zu unserem alltäglichen Leben wahrgenommen wird, obgleich solche Transzendenz oft ‚inmitten unseres täglichen Lebens‘ erfahren werden kann.“<sup>19</sup>

Obgleich Lartey hier von einer ‚offensichtlich universalen menschlichen Fähigkeit‘ spricht, ist solche Erfahrung in den täglichen Verrichtungen und Einschätzungen afrikanischer Gemeinschaften deutlicher sichtbar als in den meisten westlich geprägten. Transzendenz ist im afrikanischen Kontext nicht bloß eine Sache des Glaubens, sondern der Erfahrung einer Beziehung zu Gott, dem Schöpfer und Erhalter aller Dinge.

Diejenigen, die sich an Seelsorge im afrikanischen Kontext beteiligen, müssen das Gefühl der Afrikaner für die transzendente Dimension des Lebens erkennen und ernst nehmen. Sowohl im traditionellen afrikanische Weltbild als auch im biblischen werden harmonische Beziehungen mit dem Kosmos als überaus wichtig für die persönliche und die Beziehungsharmonie eingeschätzt. Afrikaner glauben, dass die Ahnen (die ‚unsichtbare Polizei‘ der Gesellschaft, wie John Mbiti sie nennt)<sup>20</sup> als Moralwächter fungieren und strafen oder belohnen, um das Gleichgewicht der Gemeinschaft sicherzustellen.<sup>21</sup> Afrikanische Religion, so hat Bischof Kalilombe einmal gesagt, heißt im wesentlichen: „In der sichtbaren Sphäre in Beziehung zur unsichtbaren Welt zu leben.“<sup>22</sup>

Im Brief an die Hebräer (Hebr 12,1) wird z.B. die sichtbare christliche Gemeinde als ‚umgeben von einer großen (unsichtbaren) Wolke von Zeugen‘ angesprochen, welche offensichtlich darüber wacht, wie die kämpfende Kirche ihren christlichen Lauf fortsetzt. Der biblischen ‚Wolke der Zeugen‘ mag wohl nicht dieselbe Macht wie den afrikanischen Ahnen zugesprochen werden, nämlich zu bestrafen und zu belohnen, aber ihr Leben und gegenwärtig erreichter Zustand wird doch als das angesehen, was die Lebenden zu erreichen sich bemühen sollen. Spiritualität als Beziehung zur Transzendenz kennt auch der Prophet Micha, wenn er von Jahwes Erwartung an die Menschheit spricht, gerecht zu handeln, Barmherzigkeit zu lieben und ‚demütig zu wandeln vor deinem Gott‘ (Mi 6,8). Für Afrikaner bedeutet die Anerkennung einer transzendenten Lebensdimension ein Wissen um ‚Macht, Gnade

<sup>19</sup> LARTEY, a.a.O., 115.

<sup>20</sup> John S. MBITI, *African religion and philosophy*, 2<sup>nd</sup> edition, London: Heinemann 1989, 69ff.

<sup>21</sup> Kwesi A. DICKSON, *Theology in Africa*, London: Darton, Longman & Todd, 1984, 19.

<sup>22</sup> KALILOMBE, a.a.O., 115.

und Güte‘, auf die sie dauernd angewiesen sind müssen, wenn das Leben ganz bleiben soll. Das muss sich auch im Verhältnis zwischen und unter den Menschen spiegeln, wie der Prophet Micha sagt.

Neben den gutwilligen Mächten im transzendenten Bereich (wie die Libationsgebete oben zeigen sollten) gibt es auch böswillige Geister, Dämonen und Hexen. In unserm Zusammenhang ist es wichtig zu betonen: Während die westliche Christenheit den Glauben an unsichtbare Mächte mehr oder weniger aufgegeben hat, vielleicht abgesehen vom Glauben an das Höchste Wesen, halten afrikanische Christen – in Übereinstimmung mit ihrem traditionellen Glauben und mit den Gedanken von Paulus (vgl. Eph 6,10ff) – daran fest, dass sie in einem Kosmos leben, der erfüllt ist auch von unsichtbaren böswilligen Mächten. Vor dem Einfluss der bösen Wesen braucht man Schutz durch eine dauerhafte Beziehung zu den guten Mächten.

Der Afrikaner lebt in einer ‚intentionalen‘ Welt, in der nichts durch Zufall geschieht. Es besteht ein starker Glaube an mystische Verursacher, wie man ihn in der westlichen Spiritualität nicht antrifft. John V. Taylor, englischer Kirchenmann und Theologe, der eine lange Erfahrung als Missionar in Afrika hinter sich hat, stellt mit knappen Worten die afrikanische und die westliche Sicht in Bezug auf diese Verursachung nebeneinander: „Der westliche Mensch, der dem Wissenschaftler die Aufgabe überlassen hat, die Phänomene seines Lebens zu erklären, ist bereit, vieles als selbstverständlich hinzunehmen. Da er für alles Geschehen eine mechanistische Ursache annimmt, kann er es sich leisten, eine Menge von Dingen als rein zufällig an sich vorüberziehen zu lassen, ohne Unsicherheit oder Verwunderung zu empfinden. Doch für den Menschen (den Afrikaner), der eine personale Ursache für alle Begebenheiten annimmt, gibt es keinen Zufall. Jedes Ereignis kann für sein Wohlergehen von Bedeutung sein, und darum muss es als persönlicher Wille eines Lebenden oder eines Toten erklärt werden.“<sup>23</sup>

In der afrikanischen Spiritualität geht man also davon aus, dass Ereignisse, Begebenheiten im Leben, Krankheit, Hunger, Dürre, Epidemien, frühkindliche Todesfälle und so weiter einen Sinn und einen Zweck haben. Meistens glaubt man an geheimnisvolle Verursachung, und es ist für diejenigen, die in eine hilfreiche Beziehung mit Afrikanern eintreten wollen, wichtig, diesen strengen Glauben anzuerkennen. In den westlichen Missionskirchen wird solcher Glaube an die Realität des Bösen und des Teufels oft als Zeichen von Aberglauben abgetan. Nicht so in den unabhängigen einheimischen Pfingstkirchen, wo man diesen Glauben ernst nimmt. Sie teilen den leidenschaftlichen Glauben ihrer Mitglieder sowohl an die bösen Wirklichkeiten des traditionellen Kosmos als auch an die biblische Lehre, dass ‚der Teufel wie ein brüllender Löwe umhergeht auf der Suche, wen er verschlinge‘ (1 Petr 5,8).

---

<sup>23</sup> John V. TAYLOR, *Du findest mich, wenn du den Stein aufhebst*, München: Chr. Kaiser 1965, 67.



Manchmal wird eine Katastrophe auch damit erklärt, dass die Ahnen die Gemeinschaft wegen ihrer falschen Wege heimsuchen. Eine Sichtweise, die der Beziehung zwischen Jahwe und Israel nicht unähnlich ist. Darum scheut man auch keine Mühe, um die Absicht hinter einer Katastrophe sowie Lösungen und Schutz gegen die Mächte der bösen Mächte herauszufinden. Weissagung ist das Mittel, durch das traditionell gesonnene Afrikaner den Sinn hinter den Ereignissen suchen. Der Wahrsager ist es, der die Ursachen der Leiden im persönlichen Leben offenbar macht und angemessene Rituale zu ihrer Behandlung vorschreibt. Das Streben nach Bedingungen für menschliches Wohlergehen – Kindersegen, Gesundheit, langes Leben, Erfolg und Wohlstand – erfordert im afrikanischen Kontext erheblichen rituellen Einsatz. Afrikaner besuchen die Schreine und die Wahrsager, um Heilung für ihre Gebrechen, Antworten auf verwirrende Lebensfragen und Führung für ihr Leben zu suchen. Afrikanische Christen erwarten, dass im christlichen Kontext Seelsorge eine ähnliche Antwort auf ihre Probleme gibt. Das folgende Gebet eines ghanaischen Christen zeigt, dass die Christen bei dem Herrn Jesus das suchen, was Anhänger traditioneller Religiosität bei den Ahnen und Göttern suchen:

Jesus, Du bist stark wie ein Fels!  
Die grüne Mamba stirbt beim Anblick Jesu:  
Eisenstange, die nicht in ein Kopfkissen eingerollt werden kann.

Die Kobra dreht sich auf den Rücken, ausgestreckt vor Dir!  
Jesus, Du bist der Elefantenjäger, Furchtloser!  
Du hast den bösen Geist getötet, ihm den Kopf abgeschlagen!...

Er gibt reichlich, sogar im Überfluss und für jedermann!  
Wir empfangen Deine Gaben nicht mit der linken Hand,  
Du Großer, Okatakya;  
Aber wegen Deiner überreichen Segnungen  
ist unsere rechte Hand voll!<sup>24</sup>

Der massive Zulauf, dessen sich die unabhängigen einheimischen Pfingstbewegungen in Ghana wie auch sonst in Afrika erfreuen, ist auf ihre Fähigkeit zurückzuführen, die traditionelle afrikanische Weltsicht der Ursachen hinter den Geschehnissen ernst zu nehmen und rituelle Verfahren anzubieten, die damit umgehen, nämlich Programme und Aktivitäten zu Heilung und Befreiung, die es in den Missionskirchen nicht gibt.

#### 4.2 Die Unantastbarkeit menschlichen Lebens

In enger Beziehung zur afrikanischen Auffassung vom Leben in seiner transzendenten Dimension steht die Unantastbarkeit des menschlichen

<sup>24</sup> Afua KUMA, *Jesus of the Deep Forest*, Accra: Asempa Publ. 1981, 7 und 11.

Lebens. Ein ghanaisches Sprichwort der Akan lautet: *Nipa nyinaa ye Onyame mba, obi nnya asaase ba*, das heißt: Alle Menschen sind von Gott geschaffen oder haben ihr Sein in Gott, keiner ist von bloß irdischem Ursprung. Die Akan von Ghana könnten sich daher vollständig mit dem Psalmisten identifizieren, wenn er ausruft (in Ps 139,14): „Ich danke Dir, dass ich so staunenswert und wunderbar gemacht bin.“ Lartey weist darauf hin, dass es im afrikanischen Kontext keine dichotomische oder trichotomische Betrachtung des menschlichen Lebens gibt. Der Mensch ist eine komplexe Einrichtung, eine ‚seelisch-geistig-leibliche Einheit‘, in der die bedeutenden Komponenten in einer Gestalt zusammengehalten sind, bei der ‚das Ganze mehr ist als die Summe seiner Teile‘.<sup>25</sup> Die untrennbare Verbindung zwischen den einzelnen Komponenten der menschlichen Person bedeutet, dass alle von dem betroffen sind, was einen betrifft.

Hinter dem Wissen um den göttlichen Ursprung des menschlichen Lebens steht die Überzeugung, dass alles Leben heilig ist. Die mutwillige Zerstörung von Leben und insbesondere das Blutvergießen wird in der afrikanischen Gesellschaft als ein schweres Tabu angesehen. Mord und Selbstmord werden verabscheut, weil sie menschliches Leben erniedrigen und ernste Katastrophen für die Gemeinschaft auslösen. Als Okonkwo, die Hauptperson in Achebes Roman *Things Fall Apart*, unbeabsichtigt den Auslöser seines Gewehres betätigte und während einer öffentlichen Veranstaltung einen Menschen tötete, wurde er aus seinem Clan sieben Jahre lang verbannt. Am Tage, nachdem Okonkwo ins Exil ging, stürmte eine große Menschenmenge seinen Hof und setzt seine Hütten in Brand, demolierte seine Umzäunungen und tötete sein Vieh. Zum Motiv hinter dieser öffentlichen Urteilsvollstreckung schreibt Achebe: „Es war das Urteil der Erdgöttin, und die Leute waren lediglich ihre Vollstrecker. In ihren Herzen war kein Hass gegen Okonkwo... Es ging ihnen nur darum, das Land zu reinigen, das Okonkwo mit dem Blut eines Stammesangehörigen verunreinigt hatte.“<sup>26</sup> Liberia, Ruanda, Burundi und Sierra Leone sind Beispiele dafür, dass Afrika nach wie vor unter Konflikten leidet, in denen Leben vernichtet und viel Blut vergossen wurde. Dennoch müssen diese Ereignisse als Verirrungen afrikanischer Spiritualität angesehen und ihre geistigen Auswirkungen korrigiert werden, damit die Überlebenden in Frieden wohnen können. Es ist aufschlussreich, dass die Menschen immer noch Dürre und Hungersnöte, die auf solches Blutvergießen folgen, auf den Bruch des Tabus der Bewahrung und Unantastbarkeit menschlichen Lebens zurückführen. In all den betroffenen Ländern haben Versöhnung und Wiedergutmachung immer bestimmte Formen religiöser Zeremonien beinhaltet, um die zerbrochene Beziehung zu den

<sup>25</sup> Emmanuel LARTEY, African perspectives of pastoral theology, in: Contact, Vol. 112, 1993, 9.

<sup>26</sup> ACHEBE, Things fall apart, a.a.O., 105.

Göttern und den Ahnen wiederherzustellen. Die christlichen Gemeinschaften in diesen Ländern haben durch besondere Gottesdienste ihren Beitrag geleistet, um die Vergebung Gottes für die durch Menschen verursachte Zerstörung von Leben zu suchen.

Es wurde schon darauf hingewiesen, dass die Seelsorge darauf abzielt, das Wachstum der Menschen zu vollem Menschsein zu fördern und Bedingungen herzustellen, unter denen alle Personen ein menschliches Leben führen können.<sup>27</sup> Damit Seelsorge solche Bedingungen herzustellen in der Lage ist, muss zuerst einmal menschliches Leben selbst hoch geachtet und geschätzt werden.

### 4.3 Das Gefühl für Gemeinschaft

Ein anderes Kennzeichen der Spiritualität in Afrika ist der ausgeprägte Sinn für Gemeinschaft, der sich unter den Menschen zeigt, aber auch in Bezug auf den Kosmos gilt. Afrikanische Spiritualität wird daher an ihrem starken Gefühl für gemeinschaftliche Solidarität erkannt. John Mbiti äußert sich zum Gemeinschaftscharakter der afrikanischen Spiritualität wie folgt: „Menschsein bedeutet, zur ganzen Gemeinschaft zu gehören, und dies wiederum schließt die Teilnahme an den Glaubensüberzeugungen, Zeremonien, Ritualen und Festen der Gemeinschaft ein. Ein Mensch kann sich nicht von der Religion seiner Gruppe lossagen; denn dies würde bedeuten, sich von seinen Wurzeln, seinen Grundlagen, seinem Geborgenheitszusammenhang, seiner Verwandtschaft und der gesamten Gruppe derjenigen zu trennen, die ihn seiner eigenen Existenz bewusst machen.“<sup>28</sup>

Nach Pobee würde ein Afrikaner dort, wo Descartes sagt ‚Ich denke, darum existiere ich‘ (*cogito ergo sum*), eher sagen ‚Ich bin blutsverwandt, deshalb lebe ich‘ (*cognatus ergo sum*).<sup>29</sup> In diesem Sinne schreibt auch Kalilombe, dass „in afrikanischer Spiritualität der Wert der Interdependenz durch Beziehungen viel höher zu stehen kommt als der des Individualismus und der persönlichen Unabhängigkeit. Aus demselben Grund verlässt man sich mehr auf die Praxis der Kooperation als auf Konkurrenz.“<sup>30</sup> Aus solcher Geisteshaltung folgt, dass überlieferte afrikanische Werte Selbstsucht und die Anhäufung von Schätzen um ihrer selbst willen nicht fördern. Von Leuten, die das Glück haben, genug zu besitzen, erwartet man, dass sie ihren Besitz teilen, indem sie für andere Mitglieder ihrer Großfamilie sorgen. Es ist beeindruckend, dass es trotz der drückenden wirtschaftlichen Verhältnisse, unter denen Afrikaner leben, auf dem Kontinent keinen Wohlfahrtsstaat gibt. Die Familien unterstützen sich gegenseitig nach bestem Vermö-

<sup>27</sup> LARTEY, *In living colour*, a.a.O., 9.

<sup>28</sup> MBITI, a.a.O., 2.

<sup>29</sup> POBEE, a.a.O., 43.

<sup>30</sup> KALILOMBE, a.a.O., 122.

gen; das ist Teil ihrer gottgegebenen Pflicht. Achebe gibt ein praktisches Beispiel dieser gegenseitigen Abhängigkeit in Afrika, wenn er den Charakter des Gebets beschreibt, das bei der Rückkehr Okonkwos nach seinem siebenjährigen Exil dargebracht wurde. Bei einer Zusammenkunft mit den mütterlichen Verwandten, bei denen er in dieser Zeit gelebt hatte, wurde Uchendu, der älteste Onkel von Okonkwo, dazu aufgerufen, das Gebet zu sprechen. Achebe beschreibt, was dann geschah:

„Die Kolanuss wurde ihm (Uchendu) überreicht, um sie aufzubrechen, und er betete zu den Ahnen. Er bat sie um Gesundheit und Kindersegen. ‚Wir beten nicht um Reichtum; denn wer Gesundheit und Kinder hat, wird auch Reichtum haben. Wir beten nicht darum, mehr Geld zu bekommen, sondern mehr Verwandte. Wir sind bessergestellt als die Tiere; denn wir haben Verwandte. Ein Tier reibt seine Seite, wenn sie schmerzt, an einem Baum, ein Mensch bittet seinen Verwandten ihn zu kratzen.‘... Dann brach er die Kolanuss auf und warf ein Scheibchen davon auf die Erde für die Ahnen.“<sup>31</sup>

Im christlichen Zusammenhang hebt Paulus die Bedeutung des Gemeinschaftsgefühls durch sein Bild vom ‚Leib Christi‘ hervor. Als Glieder am Leibe Christi ermuntert er die Galater und darüber hinaus alle Christen, mit Freundlichkeit denen zuzuhelfen, die in Sünde fallen. „Einer trage des andern Last“, mahnt Paulus, „auf diese Weise werdet ihr das Gesetz Christi erfüllen“ (Gal 6,1f). Rituelle Handlungen in der Seelsorge werden gewöhnlich unter der Leitung von ‚Amtspersonen‘ – Pastoren, Ältesten der Gemeinde, traditionellen Priestern etc. – und immer in der Gemeinschaft der Glaubenden abgehalten. Im traditionellen Kontext bezeugt die Beteiligung an einem Gemeinschaftsmahl, besonders nach Beendigung von Auseinandersetzungen zwischen verfeindeten Parteien, die Solidarität, die eine Heilung der bis dahin zerbrochenen Gemeinschaft zuwege bringt. Die Bedeutung der Gemeinschaftssolidarität betont auch das Sprichwort der Akan: *Se dua kor gye ehum a, obu* – wenn ein Baum für sich allein steht, kann er leicht durch einen Sturm gefällt werden. Das bedeutet: Eine Gemeinschaft, die zusammenhält, ist in der Lage, den Stürmen des Lebens zu trotzen. In der Tat hängt in der ghanaischen unabhängigen Pfingstbewegung die Erfüllung von Lebenszielen wie Wohlstand, langem Leben und Segen oft damit zusammen, dass man Teil einer religiösen Gemeinschaft ist, deren Spiritualität sie mit dem göttlichen Bereich verbindet. In der Kirche wird die überlieferte afrikanische Gemeinschaftsform wieder entdeckt, die eine neue spirituale Familie darstellt, deren Glieder für einander Brüder und Schwestern und Eltern werden und so die neue Heimat für den Gläubigen darstellen.

<sup>31</sup> ACHEBE, Things fall apart, a.a.O., 136.

## 5 Konsequenzen für die Seelsorge

Neuere Studien in Praktischer Theologie haben immer wieder die Notwendigkeit kontextueller und interkultureller Zugänge zur Seelsorge unterstrichen. Damit wird zum einfühlsamen Verstehen der kulturellen und sozialen Welt der Hilfesuchenden eingeladen. Wir haben afrikanische Spiritualität als Teil der Kultur gedeutet. Das macht sie zu einem wichtigen Faktor für die Gestaltung der Selbstwahrnehmung des Einzelnen, der Einschätzung der anderen und der eigenen Umgebung. Diese Tatsachen dürfen in der Seelsorge nicht übersehen werden. Auf dem Hintergrund des phänomenalen Wachstums, das die afrikanische Christenheit erfahren hat, suchen nun viel mehr Menschen Lösungen für ihre verwirrenden Lebensprobleme im christlichen Bereich. Dies trifft besonders auf die Bewegung zu, die ich zusammenfassend als afrikanische unabhängige einheimische Pfingstbewegung bezeichnet habe. Im Unterschied zu westlichen Missionskirchen haben sich diese einheimischen Kirchen den Ängsten und Befürchtungen der Hilfsbedürftigen gegenüber nicht verschlossen. Im Angebot der Seelsorge werden all jene Elemente afrikanischer Spiritualität – die Anerkennung der transzendenten Dimension des Lebens, die Hochschätzung des menschlichen Lebens und der starke Gemeinschaftssinn – als entscheidende Gesichtspunkte bei der Verhütung oder Linderung der Probleme, die den Leuten zustoßen, wahrgenommen.

Im christlichen Kontext erscheint das Wohlergehen, auf das Seelsorge ausgerichtet ist, eingebettet in das Christus-Ereignis: „Er ist gekommen, damit die Menschheit Leben habe und das in Fülle“ (Joh 10,10). In dem Text, der oft das ‚Manifest Jesu‘ genannt wird (Lk 4,18), skizziert Jesus den Prozess der Realisierung der Fülle des Lebens als einen Dienst, der auf die Nöte der Armen umfassend reagiert, Gesundheit den Kranken und Zerschlagenen schenkt, Freiheit den Gefangenen und Wiederherstellung des Augenlichts für die Blinden. Der Auftrag, diese Aufgaben zu verwirklichen, ist der Kirche übertragen worden, der Gemeinschaft, welche als der Leib Christi bezeichnet wird, sei es als Ortskirche, sei es im weiten Verständnis als alle Christen umfassend. Im christlichen Erfahrungsbereich wird daher die Verwirklichung des gesunden Lebens nicht als etwas betrachtet, auf das man warten muss bis zur eschatologischen Vollendung der Welt, sondern als etwas, das sehr wohl innerhalb der existenzialen Erfahrung der Hilfsbedürftigen möglich ist. Durch Gottesdienst, Gebet, Besuche, materielle Unterstützung und andere Formen der pastoralen Fürsorge bestätigen die einheimischen Pfingstkirchen die Realität der Gegenwart Christi im Heiligen Geist und bieten die Gemeinschaft an, innerhalb derer die von Krisen Betroffenen in die Lage versetzt werden können, sich selbst zu helfen. In dieser biblischen Weltsicht gibt es vieles, was Widerhall findet in afrikanischen religiös-kulturellen Wirklichkeiten.

Im Zusammenhang mit den modernen sozio-ökonomischen und politischen Umweltbedingungen müsste ein solches Leben in Fülle sich auf die Beseitigung von Armut, Ungerechtigkeit, industrieller Umweltverschmutzung, ungerechter Handelsbedingungen, politischer Unterdrückung, zwischenmenschlicher und inter-tribaler Konflikte sowie die Herstellung wirtschaftlichen Wohlstands und rassischer und ethnischer Gleichstellung erstrecken.

Zwei Fallbeispiele sollen abschließend noch die praktische Auswirkung afrikanischer Spiritualität auf die Seelsorge zeigen. Das eine entstammt einem traditionellen Zusammenhang, das andere kommt aus dem christlichen Kontext:

### 5.1 Fallbeispiel I

Der erste Fall, den wir der Arbeit von Kofi Appiah-Kubi *Man Cures, God Heals* entnehmen,<sup>32</sup> zeigt die traditionelle afrikanische Einstellung zur Problemlösung: Die Freundinnen Akosua und Ama haben sich zerstritten, weil Akosua eine Affäre mit Amas Ehemann begonnen hatte. Diese kam durch eine unerwartete Schwangerschaft ans Licht. Als Akosuas Entbindung kam, wurden die Dinge schwierig und führten zu einem Trauma nach der Geburt, in dessen Folge sie gewalttätig und unkontrollierbar wurde. Die Ärzte diagnostizierten eine psychotische Störung und empfahlen eine Behandlung in einer psychiatrischen Klinik. Ihre Familie hingegen entzog sie der Behandlung, als sich ihr Zustand verschlimmerte, und besuchte einen traditionellen Schrein. Masamba weist darauf hin, dass im afrikanischen Kontext eine psychische Krankheit als Folge der Verletzung gesellschaftlicher Tabus erklärt werden kann, deren Schuld sich auf Seele und Leib auswirkt.<sup>33</sup> Daran ist heilendes Handeln auszurichten. Akosuas Situation wurde als Folge ihrer ehelichen Untreue diagnostiziert. Infolgedessen wurden ihre Eltern angewiesen, dass mit Ama, der gegenüber die Tochter sich vergangen hatte, Frieden zu schließen und um Vergebung zu bitten sei. Dies geschah, und als Zeichen, dass Reue und Vergebung akzeptiert wurden, lösten die beiden Familien ihre Differenzen durch Teilnahme an einem Gemeinschaftsmahl. Daraufhin, so stellt Appiah-Kubi fest, war Akosua von ihrer Verunreinigung befreit, und der Friede zwischen den beiden Freundinnen und ihren Familien war wiederhergestellt. Akosua kehrte zur Normalität zurück. Appiah-Kubi schließt daraus, dass dieser afrika-

---

<sup>32</sup> Kofi APPIAH-KUBI, *Man cures, God heals. Religion and medical practice among the Akans of Ghana*, Totowa NJ: Allanheld / Osmun 1981.

<sup>33</sup> Masamba ma MPOLO, *Perspectives on African pastoral counselling*, in: Masamba ma MPOLO / Wilhelmina KALU (Hg.), *Risks of growth. Counselling and pastoral theology in the African context*, Nairobi: Uzima Press 1985, 6.

nische Weg der Problemlösung die zugrunde liegenden Ursachen angreift und nicht bloß Symptome.<sup>34</sup>

Ätiologie und Diagnose führen im afrikanischen Kontext zur Frage: „Wer hat meine Krankheit verursacht?“ oder: „Was habe ich verkehrt gemacht, dass ich das verdiene?“ Das symbolische Versöhnungsmahl ist eine Bestätigung der entscheidenden Rolle, die die Gemeinschaft im Wiedergutmachungsprozess zu spielen hat. Denn nach Masamba ma Mpolo hat das System der Großfamilie Afrikas ein „ihm innewohnendes Vermögen, das Zentrum par excellence für die Unterstützung seiner Glieder, aber auch für die Konfrontation unter denselben zu sein, und auf diese Weise die Einzelnen sowie die gesamte Familie in die Lage zu versetzen, auf dem Weg über Dialog und Versöhnungsritual mit widerstreitenden und hemmenden persönlichen Antrieben sowie kulturellen und religiösen Bewertungen konstruktiv umzugehen“.<sup>35</sup>

## 5.2 Fallbeispiel II

Im Jahre 1989 gründete Pastorin Christy Tetteh die ‚Solid Rock Chapel‘, eine der neuen unabhängigen Pfingstkirchen. Nach ihrem Verständnis sind die ‚Zeichen und Wunder‘, die ihren Dienst begleiten, Anzeichen dafür, dass Gottes Geistsalbung auf ihr Leben gekommen ist. Phänomenologisch gesehen macht dies ihren Dienst dem der traditionellen Priester und Heiler ähnlich, von denen auch erwartet wird, dass sie auf die Probleme der Leute, besonders auf Krankheiten, eingehen. Die Erstausgabe des offiziellen Organs dieser Kirche, ‚Solid Rock‘, berichtet von Heilungen, von Dämonenbefreiung, Überwindung von Trunksucht und sexueller Promiskuität und von andern Obsessionen. Die ‚Heilung‘ bei all diesen Problemen, so wird versichert, kommt nicht bloß durch Beratung zustande, sondern durch Befreiung mittels Gebet und wird bewirkt durch die Macht des Heiligen Geistes. Der Fall von Florence macht dies anschaulich: Zweieinhalb Jahre lang hatte Florence einen geschwollenen Arm; er rührte von einem Biss ihres Schwagers bei einer häuslichen Auseinandersetzung her. Wie üblich in solchen Fällen, war Florence vom Krankenhaus aus zu verschiedenen traditionellen Medizinmännern gegangen, ohne Resultat. Ein Familienmitglied brachte sie zur ‚Solid Rock Chapel‘. Am 25. Februar 1995 wurde der Schmerz in Florences Arm unerträglich. Sie musste schleunigst zum Hospital gebracht werden. Florence setzt an dieser Stelle ihren Bericht fort mit den Worten:

„An diesem Tag pumpte eine Krankenschwester Flüssigkeit aus meinem Handgelenk; plötzlich stoppte der Abfluss, und sie rief den Arzt, der eine Blockade feststellte. Er nahm eine Schere und zog einen schwarzen Faden ... aus der Wunde... Wir hatten alle den Schock unse-

<sup>34</sup> Kofi APPIAH-KUBI, a.a.O., 75f.

<sup>35</sup> Masamba ma MPOLO, a.a.O., 9.

res Lebens. Nach langem Überreden erlaubte mir der Arzt, den Faden meiner Pastorin, Christy Doe Tetteh von der Solid Rock Chapel, zu zeigen. Sie war erstaunt und begann einen Exorzismus mit mir... Als ich mich ihm unterzog, zeigte sich ein Dämon und bekannte, dass der Faden sowie noch andere Objekte wie Nadeln, Steinchen und Nägel (die ich während des Exorzismus ausbrach) ein Band zwischen mir und den Dämonen bildete. Im ganzen erbrach ich ... 42 Objekte, als meine Pastorin mich durch die Befreiungsgebete begleitete.“

Pastorin Tetteh erklärte: Was als ein gewöhnlicher Biss während eines Familienstreites begonnen habe, sei zu einem Rohr geworden, durch welches das Böse in Florences Leben eingedrungen sei. Die Ärzte konnten das nicht heilen, weil es keine gewöhnliche Wunde mehr gewesen sei. Eine der ersten Handlungen, die von Florence erwartet wurden, war – genau wie im Fall der traditionellen Therapie –, ihrem Schwager zu verzeihen. In Pastorin Tettehs Deutung ebnete diese Vergebung den Weg, so dass das Gebet zur Befreiung wirksam werden konnte. Sie sagte: „Was die bösen Geister Florence durch den Biss eingebläst haben, das hat Gott physisch aus ihr herausgeholt.“

Bei der Heilung und Befreiung vom Bösen werden die Pastoren unterstützt von einem ‚deliverance team‘, wie die Pfingstler das nennen. Das ist eine Kerngruppe von Leuten, die die charismatische, vom Heiligen Geist geschenkte Gabe der Heilung und des Exorzismus haben. Auch die Kirchengemeinde ist beteiligt, denn oft finden die Dämonenaustreibungen im Rahmen des Gottesdienstes statt. Es stimmt, dass sowohl in den traditionell afrikanischen wie auch den christlichen Gemeinschaften etliche Krankheiten vorkommen, die als natürlich verursacht erkannt werden. Aber es gibt auch viele emotional tief reichende Verletzungen, die eine andere Art von Therapie erforderlich machen – etwa das Gebet und die stützende Liebe einer christlichen Gemeinde. Wenn die Situation es erfordert, werden die Gottesdienstteilnehmer aufgefordert, ihre Hände in Richtung auf einen Patienten auszustrecken, während das ‚deliverance team‘ die Mächte, welche das Leiden verursachen, austreiben. Wie im traditionellen Kontext stärkt dies die gemeinschaftliche Solidarität, die für den Prozess der geistlichen Genesung lebenswichtig ist. Indem die einheimischen Pfingstler sich an die sozial akzeptierten Vorstellungen mystischer Kausalität halten, handeln sie im Rahmen desselben Weltbildes und derselben Spiritualität wie die traditionellen Heiler und Mediziner.

## 6 Zusammenfassung

Im afrikanischen Kontext kann Spiritualität nicht auf bestimmte Lebensbereiche beschränkt werden. Sie prägt das Leben vollständig. Eine solche ‚gelebte Religion‘ oder Spiritualität basiert auf der Überzeugung, dass menschliche Existenz Teilhabe an transzendenten Wirklichkeiten



bedeutet, und das verlangt die Wahrung der Unantastbarkeit menschlichen Lebens sowie das Ernstnehmen der Gemeinschaftssolidarität. Religiöse Rituale wie Divination, Gebet und Beachtung von Tabus haben alle das Ziel, böse Mächte in Schach zu halten und die bestmöglichen Bedingungen zur Verwirklichung von Wohlstand zu schaffen. Unter den traditionellen Verhältnissen sind es die Götter und die Ahnen, die diese Dinge ermöglichen, im christlichen Kontext ist es die dynamische Kraft des Heiligen Geistes. Die Schlussfolgerung, die wir ziehen, lautet: Da die Weltanschauung der afrikanischen Spiritualität besonders in Krisenzeiten an die Oberfläche tritt, muss eine Seelsorge, der es um menschliches Wohlbefinden geht, mit gebührender Kenntnis eben dieser Weltanschauung unternommen werden, um relevant zu sein.

Übersetzung aus dem Englischen von Rudolf Weßler.

# Ostasien

Unterwegs auf den Straßen des Übernatürlichen  
Die Geisterwelt in der Seelsorge

*Robert Solomon*

Viele Gebiete Asiens durchleben rasche Veränderungen. In Südostasien zum Beispiel verändern sich Landschaften und Lebensstile durch Modernisierung, Globalisierung und das System der freien Marktwirtschaft völlig. Mit dem Ende des Kalten Krieges sind neue erbitterte Kämpfe im Bereich der Ökonomie entstanden.

## 1 Unterschiedliche Welten und unterschiedliche Straßen

Ich fahre gerne mit dem Auto durch Malaysia auf der Nord-Süd-Autobahn, die zu einem wesentlichen Verkehrsweg des Landes geworden ist. Diese Autobahn hat das Land für Handel und Industrie geöffnet. Dazu kommt, dass das Reisen und der Besuch von Leuten und Orten erleichtert worden ist. Die Fahrt von Singapur nach Kuala Lumpur, die in der Vergangenheit mindestens acht Reisetunden über gefährliche Landstraßen in Anspruch nahm, dauert jetzt nur noch bequeme vier Stunden. Neben diesen neuen Autobahnen hat Malaysia begonnen, einen Superkorridor in Sachen Informationstechnologie in der Region von Kuala Lumpur aufzubauen, der geeignet ist, das Land in das 21. Jahrhundert zu versetzen. Es gibt also beides in Malaysia: gut befestigte Autobahnen und auch elektronische Verbindungsstraßen. Dies Phänomen kann in vielen Ländern Südost- und Südasiens ähnlich beobachtet werden.

Dieser Aufsatz will noch eine andere Art „Autobahn“ untersuchen, die in diesem Teil der Welt ebenfalls breit ist. Ich meine etwas, das ich als „übernatürliche Verbindungsstraßen“ (supernatural highways) bezeichnen möchte, ein Ausdruck, den ich vom Soziologen John Clammer und seiner Analyse der Gesellschaft von Singapur übernehme. Er stellt fest, dass es neben der modernen Entwicklung im Lande auch solche übernatürlichen Highways gibt. Welche Bedeutung haben diese Verbindungsstraßen, und wie sehen sie aus? Welche Auswirkungen haben sie auf die Seelsorge? Das sind die Fragen, die wir hier bedenken wollen.

In seinem Beitrag *Understanding Witchcraft and Sorcery in Southeast Asia* illustriert der Anthropologe Michael Peletz anhand verschiedener Fallstudien, wie persönliches Missgeschick im malaiischen Kontext

erfahren und interpretiert wird.<sup>1</sup> Diese Fallstudien veranschaulichen, dass in Südostasien verschiedene Kosmologien nebeneinander existieren und miteinander konkurrieren. Ich bin überzeugt davon, dass dies auch in anderen asiatischen Gegenden ganz ähnlich ist. Die Vorstellung, dass Modernisierung zur Säkularisierung führt, ist in Frage zu stellen, sofern es die südostasiatische Erfahrung betrifft. Im südostasiatischen Kontext gibt es eine Koexistenz zwischen Modernisierung und religiöser Renaissance. Religion hat im Islam, Hinduismus, Buddhismus und Christentum einen neuen Auftrieb erlebt. Säkulare Symbole und Ausdrucksweisen dringen in das moderne Leben ein, aber zugleich ist festzustellen, dass traditionelle Sprachformen und sakrale Symbolsysteme auf den Säkularisationsprozess resistent, anpassungsfähig und kreativ reagieren.

## 2 Die Geisterwelt im asiatischen Kontext

Im asiatischen Kontext ist die Geisterwelt lange Zeit eine wichtige Dimension des Lebens gewesen. Die Menschen sorgten sich um die materiellen Dinge des Lebens, haben aber meist auch um die enge Beziehung zwischen dem Materiellen und dem Spirituellen gewusst.

### 2.1 Die Mittelbereiche des menschlichen Lebens

Auf zweierlei Weise wurde mit der Geisterwelt umgegangen: gedanklich und pragmatisch. Bei der gedanklichen Annäherung an den Bereich des Spirituellen geht es um Reflexionen über Gott, den Himmel, den Sinn des Lebens und so weiter. Diese theologisch-philosophische Dimension tritt in vielen asiatischen religiösen Überlieferungen hervor. Dagegen waren die populäreren Vorstellungs- und Verbindungswege zum Bereich des Spirituellen pragmatischer Art. Der Anthropologe Paul Hiebert bezeichnet den Bereich, um den es hier geht, als „mittlere Ebene“ oder „Mittelbereich“. Wie er ausführt, gibt es in vielen traditionellen Kulturen Weltanschauungen mit drei Bereichen: Der obere Bereich hat zu tun mit Himmel und Gott; der untere repräsentiert die materielle Welt, in der wir leben; der mittlere Bereich stellt die Welt der Geister dar, und man ist überzeugt, dass diese Welt sich in enger Wechselbeziehung mit der materiellen Welt befindet.

Hiebert argumentiert, dass die moderne Wissenschaft und der Prozess der Modernisierung, wie er besonders in den westlichen Gesellschaften zutage tritt, den mittleren Bereich aus der Weltsicht der Menschen hat verschwinden lassen. Was übrig bleibt, ist der obere und der untere Bereich: Himmel und Erde, aber ohne die Sphäre, die man einst als den

---

<sup>1</sup> In: C.W. WATSON / Roy ELLEN (Hg.), *Understanding witchcraft and sorcery in Southeast Asia*, Honolulu: University of Hawaii 1993, Kapitel 9.

Bereich der Geister ansah. Der Fortgang der Säkularisierung hat auch den Himmel in größere Ferne gerückt und ihn schließlich irrelevant werden lassen. Diese Beobachtung hat in der westlichen Welt viele soziologische Analysen geprägt, die das Ende der Religion und die Geburt des Säkularismus kommen sahen. Selbst Theologen wie Harvey Cox (der allerdings inzwischen seine Meinung geändert hat) forderten eine säkularisierte Christlichkeit, mit Rücksicht auf die Entstehung der „Stadt ohne Gott“<sup>2</sup>.

Im asiatischen Kontext war die Erfahrung jedoch in vieler Hinsicht ganz anders. Die philosophischen Antworten auf religiöse Fragen bezogen sich zwar auf den oberen Bereich (Himmel, Gott und Ewigkeit). Aber diese Perspektive wurde nicht so stark ausgebildet wie die andere, mehr populäre Perspektive, die eine pragmatische Auffassung von Religion vertritt und daher stärker auf den unteren Bereich (die sichtbare Welt) gerichtet ist sowie auf die mittlere Zone der Geisterwelt. Animismus ist eine grundlegende religiöse Tradition in den meisten Teilen Asiens. Er begegnet in vielen populären religiösen Praktiken Asiens. Er pflegt einen pragmatischen Zugang zur nichtmateriellen Welt, wobei versucht wird, die Geisterwelt zu kontrollieren oder zumindest zu beschwichtigen, weil man davon ausgeht, dass sie die Vorgänge in der materiellen Welt unmittelbar beeinflusst. Man ist der Überzeugung, dass menschliche Erfahrungen wie Gesundheit, familiäre Beziehungen, Sicherheit, Vermögen und so weiter von der Geisterwelt beeinflusst werden.

## 2.2 Modernisierung und ihr Einfluss auf den ‚mittleren‘ Bereich

Diese Geisterwelt stellt man sich als sowohl von guten als auch von bösen Geistern bevölkert vor. Als in der europäischen Geschichte vor der Aufklärung die Geisterwelt noch einen ziemlich wichtigen Platz in der Weltbetrachtung der Menschen innehatte, wurden bestimmte Krankheiten sowie außergewöhnliches Verhalten den bösen Geistern zugeschrieben. Diese mittelalterliche Dämonologie wurde in Frage gestellt und ersetzt durch die Entdeckungen der Psychologie, die mit der Aufklärung einhergingen. Henri Ellenberger hat diesen Wandel in seinem Buch *The Discovery of the Unconscious*<sup>3</sup> eingehend untersucht und beschrieben. Er vertritt die Ansicht, dass die mittelalterliche Dämonologie die Mutter der modernen Tiefenpsychologie ist. Mit seiner Entmystifizierung des Unbekannten und des Unberührbaren führte dieser Säkularisierungsprozess schließlich zum Verschwinden der Geisterwelt aus dem allgemeinen Bewusstsein und der Erfahrung des modernen westlichen Menschen. Was im 19. und 20. Jahrhundert

---

<sup>2</sup> Harvey COX, *Stadt ohne Gott?* Stuttgart und Berlin: Kreuz-Verlag 1966.

<sup>3</sup> Henri ELLENBERGER, *The discovery of the unconscious. The history and evolution of dynamic psychiatry*, London: Allen Lane / Penguin Press 1970, Kap. 1.

daraus folgte, war die Verdunkelung des Glaubens an einen Himmel und an die Existenz Gottes. In mancher Hinsicht hat sich das Blickfeld in der modernen Zeit ausschließlich auf die unteren Bereiche verengt. Viele Soziologen sind daher der Meinung, die Modernisierung und Säkularisierung habe zum Verlust jeglichen Glaubens an eine Geisterwelt, ja selbst an den Himmel geführt.

Andere Soziologen wie z.B. Jacques Ellul argumentieren dagegen, dass es so etwas wie eine Säkularisierung in der Wirklichkeit gar nicht gebe. Die Menschen seien unheilbar religiös und fänden irgendwie immer wieder neue Gefäße, um Mythen zu bewahren, wenn die alten Gefäße zu zerbrechen drohen. Ellul verweist auf die Mythen, die in den Vorstellungen vom Staat, von der Arbeit, von Fortschritt und Entwicklung stecken. In seinem Buch *The New Demons* übersetzt er die ältere Sprache der Geisterwelt in eine neue Sprache dämonenartiger sozialer Übel.<sup>4</sup>

Auf einem anderen Gebiet, dem der biblischen Studien, hat der Neutestamentler Walter Wink mit seiner bekannten Trilogie *The Powers*<sup>5</sup> etwas ganz ähnliches unternommen. Ellul und Wink treten dem Materialismus mit dem Argument entgegen, dass die religiöse Dimension des Lebens nach wie vor bedeutsam sei. Ihrer Auffassung nach hat diese Dimension ihre Kraft bis heute auch ungebrochen beibehalten. Obwohl also Ellul und Wink, im Rahmen einer ethischen Interpretation der Geisterwelt, die Wichtigkeit des Sakralen betonen, scheuen sie aber doch zurück vor einer mittelalterlichen Dämonologie mit ihren sehr festen Anschauungen über die Geisterwelt.

### 2.3 Die Geisterwelt und ihre vielen Gesichter in Asien

Im asiatischen Kontext hatte der Prozess der Modernisierung und Säkularisierung einen ganz anderen Einfluss auf das Verständnis und die praktische Ausübung der Religion. Wir haben bereits gesehen, dass es dort neben der Modernisierung und Säkularisierung zugleich eine Neubelebung des Religiösen gab. Tham Seong Chee hat gezeigt, wie die religiösen Rituale der großen religiösen Traditionen in Singapur durch eine Anpassung an die Moderne überlebt haben.<sup>6</sup> Inmitten rasanter gesellschaftlicher Umbrüche scheinen die Menschen in ihren Religionen und religiösen Weltanschauungen Stabilität zu finden. Dies veranschaulicht auch die Studie von Winston Davis über den Dojo-Kult in Japan.<sup>7</sup> Er beschreibt, wie japanische Geschäftsführer, die in Büros

<sup>4</sup> Jacques ELLUL, *The new demons*, New York: Seabury Press 1975.

<sup>5</sup> Walter WINK, *Naming the powers / Unmasking the powers / Engaging the powers*, Philadelphia: Fortress Press 1984 / 1986 / 1992.

<sup>6</sup> THAM Seong Chee, *Religion and modernization. A study of changing rituals among Singapore's Chinese, Malays and Indians*, Singapore: Graham Brash 1985.

<sup>7</sup> Winston DAVIS, *Dojo. Magic and exorcism in modern Japan*, Stanford CA: Stanford University Press 1980.

und Handelsunternehmen funktionieren müssen und dort mit hoch rationalisierten und effizienten Einrichtungen arbeiten, am Abend ihre Büros verlassen, um zu den Dojo-Zentren zu gehen, wo sie ihre westlichen Anzüge gegen traditionelle Kleidung tauschen, sich in Trance-Zustände begeben und Exorzismen an sich vollziehen lassen. Die japanischen Geschäftsführer haben sich für ein Leben in zweierlei Welten entschieden: In der einen konzentrieren sie sich auf die unteren Lebensbereiche, während sie sich in der anderen Welt auf die Mittelbereiche einstellen. Es scheint, als brächten sie beides, den modernen Marktplatz und die Welt der Geister, nicht recht zusammen, vielleicht wegen der Wucht des raschen sozialen Wandels; zugleich sind sie aber auch nicht bereit, den Untergang der Geisterwelt hinzunehmen, nur weil sie allseits von Modernität umgeben sind.

Die Geisterwelt ist nicht nur aktiv und gegenwärtig in der Welt des Handels, sondern sie ist genauso auch in der Welt der Technik anzutreffen. Zwei kurze Beispiele aus Singapur können uns das zeigen. Zuerst eine Geschichte von einem großen modernen Hotel in Singapur:<sup>8</sup> Vor diesem Hotel befindet sich ein schöner Springbrunnen, der eines Tages seine Tätigkeit einstellte. Man rief die Techniker herbei, um den Fehler zu beseitigen, aber der Brunnen spielte einfach nicht mit. Nach vielen vergeblichen Bemühungen, das Problem technisch zu lösen, rief man einen taoistischen Priester herbei – im Glauben, dass es sich vielleicht um ein spirituelles Problem handeln könnte. Vielleicht war ein Geist beleidigt worden und unglücklich und wirkte daher auf den Brunnen ein. Der Tao-Priester bestätigte diese Interpretation und führte einen Ritus aus, der das Problem löste. Der Springbrunnen arbeitete wieder und funktionierte ganz normal. Das zweite Beispiel bezieht sich auf die verbreitete Praxis, auf Baustellen einen kleinen Altar zu errichten und den Geistern Opfer darzubringen, damit sich kein ernsthafter Unfall ereignen möge und der Bau erfolgreich vollendet werden könne. Diese beiden Beispiele zeigen, wie die Welt der Geister auch innerhalb eines technischen Kontextes das Bewusstsein der Menschen in Beschlag nehmen kann.

Die Geisterwelt ist auch im akademischen und intellektuellen Kontext wirksam. Robert Wessings faszinierende Studie über Zauberei in einer indonesischen Universität kann wahrscheinlich von Asiaten besser verstanden und gewürdigt werden als von Menschen aus dem Westen.<sup>9</sup> Dass überlieferte Vorstellungen von Hexerei und Zauberei ein herrschendes Thema im intellektuellen Klima einer modernen asiatischen Universität sein können, ist etwas, was wie ein Widerspruch in sich selbst aussieht, muss aber doch als Realität in vielen Teilen Asiens gewertet werden.

---

<sup>8</sup> Diese Beispiel berichtet THAM Seong Chee, a.a.O., 62.

<sup>9</sup> Robert WESSING, Rumours of sorcery at an Indonesian university, in: *Journal of Southeast Asian Studies*, Vol. 27:2, 1996, 261-279.

## 2.4 Eine erste Zusammenfassung

- Der Prozess der Säkularisierung, wie er von westlichen Soziologen weithin in Bezug auf das institutionalisierte Christentum verstanden wird, hat der traditionellen Religion in vielen Teilen Asiens nicht den Untergang gebracht. Auch der Westen scheint ja, als Reaktion auf die Verweltlichung, in jüngerer Zeit die Erfahrung einer Rückkehr zum Sakralen zu machen, und zwar in Gestalt der New-Age-Bewegung, der Ökologiebewegung und so weiter.
- Als Teil der religiösen Wiederbelebung im asiatischen Kontext beobachten wir, wie die Geisterwelt im Denken der Menschen und in ihrem alltäglichen Leben fort-dauert. Während etliche Asiaten versucht haben, die oberen und die unteren Lebensbereiche miteinander zu verbinden, ist die Mehrheit eher daran interessiert, eine Beziehung zwischen der mittleren und der unteren Zone zu finden. Mit andern Worten: Sie sind stärker an der Welt der Geister als am Himmel interessiert.
- Das Interesse und der Glaube an die Geisterwelt zeigt sich nicht nur in den traditionellen ländlichen Gemeinschaften in Asien, sondern auch in dicht besiedelten, modernen städtischen Zentren. Die Geisterwelt lebt fort in Kreisen der Wirtschaft, der Technik und der Intellektualität. Mit anderen Worten: Wissenschaft, Technologie und Modernität haben es nicht vermocht, die Welt der Geister aus den neu aufkommenden Weltanschauungen, Lebensstilen, Ritualen und Erfahrungen zu vertreiben.

Das bringt uns jetzt zur Frage nach Seelsorge und Beratung im asiatischen Kontext: Können Seelsorge und Beratung die Geisterwelt ignorieren, wenn doch die Mehrzahl der an Seele und Leib leidenden Menschen tatsächlich traditionelle Heiler aufsucht und nach traditionellen Mitteln fragt und nur dann, wenn das alles nicht hilft, sich an moderne wissenschaftlich gebildete Fachkräfte wie Psychiater und Berater wendet? Anders gefragt: Wie müsste seelsorgliche und kirchliche Hilfe für die Menschen in Asien aussehen?

## 3 Eine kurze theologische Reflexion

Zwei theologische Fragen möchte ich untersuchen, bevor mögliche Antworten gegeben werden. Natürlich gibt es noch eine ganze Reihe anderer Fragen, z.B. die Frage der Theodizee oder der Ekklesiologie, die für eine asiatische Seelsorge mit Menschen, die die „Mittelwelt“ ernst nehmen, von gleicher Wichtigkeit sind.<sup>10</sup> Doch ich möchte unsere Überlegungen hier auf die folgenden beiden Fragen begrenzen.

---

<sup>10</sup> Ausführlicher dazu siehe Robert M. SOLOMON, *Living in two worlds. Pastoral responses to possession in Singapore*, Frankfurt a.M.: Peter Lang 1994, Kapitel 8.

### 3.1 Erkenntnistheorie

Traditionelle Erkenntnistheorien sind durch die moderne Wissenschaft, die aus der Aufklärung im Westen hervorging, lange Zeit zurückgedrängt worden. Der philosophische Rationalismus saß auf dem Thron und herrschte über Ideologien und Hermeneutik. Die Geisterwelt, wie sie von traditionellen Gesellschaften und nichtwestlichen Gemeinschaften verstanden wird, wurde dabei als Illusion abgetan. Menschliche Probleme wurden mit moderner wissenschaftlicher Begrifflichkeit interpretiert. Selbst die Theologie hat sich der modernen Wissenschaft gebeugt und etliche hermeneutische Hilfsmittel zum Verständnis der Welt, in der wir leben und in der wir unsere Erfahrungen machen, ausgerangiert und weggeworfen. Rudolf Bultmanns Negierung der Geisterwelt ist kennzeichnend für diesen Prozess, wenn er schreibt: „Man kann nicht elektrisches Licht und Radioapparat benutzen, in Krankheitsfällen moderne medizinische und klinische Mittel in Anspruch nehmen und gleichzeitig an die Geister- und Wunderwelt des Neuen Testaments glauben.“<sup>11</sup> Trotzdem haben wir in der Kirche weiterhin unseren Glauben an „den einen Gott, den Vater, den Allmächtigen, der alles geschaffen hat, Himmel und Erde, die sichtbare und die unsichtbare Welt“ bekannt und tun das noch. Wie bringen wir unser modernes Denken mit unserem altüberlieferten Glauben in Einklang?

Es ist offensichtlich, dass die Weitergabe unseres Glaubens bei gleichzeitiger totaler Zustimmung zur modernen Wissenschaft für viele keine befriedigende Erfahrung war. Es ist schwierig, in einer entmythologisierten und entsakralisierten Welt zu leben. Ähnlich Reaktionen wie die der japanischen Geschäftsführer, die Dojo wahrnehmen, gibt es auch in manchen Zirkeln im Westen. Philip Sherrard z.B. beklagt in seinem Buch *The Rape of Man and Nature* den Verlust der Erinnerung an eine frühere, hilfreichere Weltansicht, die noch Platz für die spirituelle Dimension des Lebens hatte.<sup>12</sup> Er sieht in der modernen Wissenschaft eine zerstörerische Waffe zur Herstellung einer illusorischen Welt des Materialismus. Wie er haben auch andere damit begonnen, ihre Aufmerksamkeit älteren Beschreibungen der Wirklichkeit zuzuwenden, die auch der Geisterwelt einen Platz einräumen.<sup>13</sup>

Das hat Auswirkungen auf die Art und Weise, wie Seelsorge und Beratung im asiatischen Kontext ausgeübt werden. Seit Jahrzehnten sind professionelle Berater und Seelsorger mit Theorien und Praktiken von Beratung und Psychologie ausgebildet worden, die in ihrem Verständ-

<sup>11</sup> Robert BULTMANN, Neues Testament und Mythologie, in: H.-W. BARTSCH (Hg.), *Kerygma und Mythos*, Bd. 1, Hamburg-Bergstedt, 1948, 15-53, Zitat hier: 18.

<sup>12</sup> Philip SHERRARD, *The rape of man and nature. An enquiry into the origins and consequences of modern science*, Ipswich / Suffolk: Golgonooza Press 1987.

<sup>13</sup> Siehe z.B.: Anthony LANE (Hg.), *The unseen world. Christian reflections on angels, demons and the Heavenly realm*, Carlisle / Grand Rapids: Paternoster/Baker 1996.



nis der menschlichen Probleme und bei der Suche nach therapeutischen Strategien die Geisterwelt glatt ignorieren. Das muss sich ändern. Die Entstehung postmoderner Philosophie, die die Alleinherrschaft der modernen wissenschaftlichen Erkenntnistheorien und Begrifflichkeiten in Frage stellt, die theologische Neubewertung der Geisterwelt sowie die wachsende kulturelle Sensibilität und Wertschätzung von traditionellen, tief verwurzelten Weltbetrachtungen erfordern ein neues Nachdenken darüber, wie in Seelsorge und Beratung auf die Welt der Geister einzugehen ist – besonders in einem Kontext wie Asien, vielleicht aber auch darüber hinaus.

### 3.2 Glaube und Aberglaube

Das andere theologische Problem, das ich hier herausstellen will, betrifft das Verständnis von Glaube und Aberglaube. Ich wurde einmal von einer Gruppe Medizinstudenten an der Universität Singapur nach dem Unterschied zwischen Glaube und Aberglaube gefragt, und zwar im Anschluss an eine Vorlesung über das Phänomen der Glaubensheilung. Meine Antwort war, dass beide mit dem Unbekannten zu tun haben und mit dem, was unsicher ist. Dieses Gebiet befindet sich jenseits unserer Kontrolle. Glaube und Aberglaube sind zwei Weisen, wie wir auf das reagieren, was wir nicht kontrollieren können. Der Hauptunterschied scheint darin zu bestehen, dass Glaube sich primär auf Vertrauen und Beziehung gründet, während Aberglaube sich mehr auf Technik und Handwerkszeug verlässt.

Wenn wir uns unkritisch auf den überlieferten Geisterglauben einlassen, dann stehen wir in der Gefahr einer Verlängerung des Aberglaubens, was im besten Fall nutzlos, im schlechteren Fall (wegen der Bedeutung der Techniken, die die Geisterwelt zu bewältigen und zu kontrollieren versuchen) schädlich ist. Bei meinem Verständnis dieser Zusammenhänge stütze ich mich auf Jaques Ellul, den französischen Soziologen und Theologen, der ein leidenschaftlicher Kritiker der modernen Technikanbetung ist.<sup>14</sup> Ellul meint, das heutige Problem sei nicht so sehr der Atheismus (kein Gott), sondern eher die Technik (neuer Gott). Manch einer mag mit Elluls Pessimismus nicht übereinstimmen, aber wir müssen seine Warnung ernst nehmen, dass die Technik das Potenzial in sich trägt, uns zu entmenschlichen. Spirituelle Techniken, die mit der Manipulation der Geisterwelt zu tun haben, tragen in sich dasselbe Potenzial, Menschen zu entmenschlichen und zu entwürdigen.

Wir müssen darum eine kritische Haltung gegenüber dem überlieferten Geisterglauben einnehmen. Meine Kritik ist hier nicht so sehr metaphysischer oder erkenntnistheoretischer Natur, sondern eher ethisch geprägt: Wir könnten leicht geneigt sein, für alles den Geistern die

---

<sup>14</sup> Jacques ELLUL, *The technological bluff*, Grand Rapids: Eerdmans 1990.

Schuld zuzuschreiben, während wir in Wirklichkeit selbst Verantwortung übernehmen müssen. Der überlieferte Geisterglaube sieht einen sehr engen Zusammenhang zwischen menschlichem Leiden und Missgeschick und der Geisterwelt, und dabei besteht die Gefahr, bedenkenlos der unsichtbaren Welt alle Verantwortung zuzuschieben. Auf der individuellen Ebene kann sich das darin zeigen, dass Exorzismus zu einem schädlichen Ersatz für ethisch orientierte Beratung wird. Auf der gesellschaftlichen Ebene kann die Sprache der Geisterwelt die dringend erforderliche Sprache sozialer Verantwortung ersticken. Erika Bourguignon stellt in einer ausgedehnten weltweiten Studie über Geistbesessenheit fest, dass es eine Beziehung zwischen der Häufigkeit von Geistbesessenheit auf der einen und dem Vorhandensein sozialer Ungerechtigkeit auf der andern Seite gibt.<sup>15</sup> Je stärker das Letztere vorherrscht, desto deutlicher tritt auch das Erstere zutage. Können Exorzismusrituale unter solchen Gegebenheiten aber die bestehenden Ungerechtigkeiten unzweideutig und wirkungsvoll ansprechen? Hier würde der Aberglaube dazu dienen, soziale Ungerechtigkeiten und Missstände zu legitimieren, und muss daher abgelehnt werden. Man darf nicht zulassen, dass die Techniken der Geisterwelt die Theologie sozialer Verantwortung verdrängen. Hierin liegt die Gefahr des Aberglaubens in Bezug auf die Geisterwelt, und unsere Antworten im Rahmen von Seelsorge und Beratung müssen dies ernsthaft berücksichtigen.

#### 4 Mögliche Antworten auf das Phänomen der Geisterwelt

Nach diesem kurzen (und bei weitem nicht erschöpfenden) Blick auf die beiden genannten Problemfelder wollen wir jetzt fragen, welche Antworten Seelsorge und Beratung im asiatischen Kontext auf die Geisterwelt geben können. Dabei sollen unsere bisherigen Überlegungen berücksichtigt werden.

##### 4.1 Zurückweisung der Geisterwelt

Eine mögliche Antwort besteht darin, die Geisterwelt als abergläubischen Mythos abzulehnen und weder im diagnostischen noch im therapeutischen Vorgehen davon irgendeinen Gebrauch zu machen. So zu verfahren, kommt der modernen Seelsorgebewegung nahe und ist im Bereich wissenschaftlicher Therapien verbreitet. Das führt aber dazu, dass der Seelsorger, der die Existenz der Geisterwelt und die Erklärungen des Ratsuchenden über den Zusammenhang zwischen seinem bzw. ihrem Leiden und den Kräften der Geisterwelt ablehnt, den Ratsuchen-

---

<sup>15</sup> Erika BOURGUIGNON, *Religion, altered state of consciousness and social change*, Columbus OH: Ohio Univ. Press 1973.

den / die Ratsuchende von sich wegtreibt, um bei einem traditionellen Heiler Hilfe zu suchen, der seiner/ihrer Wahrnehmung und seinen/ihren Voraussetzungen größere Sympathie entgegenbringt. In seinem Buch *Filipino Spirit World* legt Rodney Henry dar, dass dies bei vielen Christen auf den Philippinen tatsächlich der Fall ist.<sup>16</sup> Die Missionare, die den christlichen Glauben brachten, waren geneigt, den Geisterglauben der philippinischen Kultur abzulehnen. Das führte dazu, dass die Christen mit ihren Anliegen bezüglich des oberen Lebensbereichs (Gott, Himmel, Ewigkeit) zur Kirche gingen, während sie die traditionellen Heiler und Medien zu Rate zogen, wenn es um die mehr irdischen, alltäglichen Lebensprobleme wie Gesundheit, Familienbeziehungen, Geldangelegenheiten und dergleichen ging. Das brachte ein horizontal gespaltenes Christentum hervor. Genau diese Situation zeigt sich in weiten Teilen Asiens, wenn Menschen mit psychologischen Problemen gleichzeitig ein Medium und einen Psychiater konsultieren. Wer fest davon überzeugt ist, dass sein bzw. ihr Problem nur unter Einbeziehung der Geisterwelt gelöst werden kann, wird rein psychologische Erklärungen ablehnen. In meiner eigenen Beratungspraxis habe ich festgestellt, dass viele Ratsuchende die Geisterwelt sehr ernst nehmen und dass es oft überhaupt nichts nützt, die Existenz der Geisterwelt zu leugnen, wenn es darum geht, Klienten seelsorgliche Hilfe zukommen zu lassen.

#### 4.2 Unkritische Übernahme des Geisterweltbildes

Auf der andern Seite ist es möglich, eine entgegengesetzte Haltung einzunehmen und „wie die Eingeborenen zu leben“, indem man unkritisch das traditionelle Geisterweltbild übernimmt, das eine bestimmte Gemeinschaft oder ein Individuum hat. Hier taucht dasselbe Problem auf, das wir vorhin im Blick auf den Aberglauben und seine technische Problembehandlung beschrieben haben. Die Sprache des Geisterglaubens kann – in ihrer hilfreichsten Form – ein Gegenmittel gegen die Arroganz moderner psychologischer und wissenschaftlicher Ausdrucksformen sein, die lässig den Geisterglauben zur Seite schiebt. Wie wir bereits gesehen haben, stellt sie für die moderne Erkenntnistheorie eine Herausforderung dar. Aber solche traditionellen Anschauungen und Redeweisen können auch benutzt werden, um Menschen und Gemeinschaften zu diskriminieren und ungerechte Strukturen zu festigen. Sich unkritisch der traditionellen Sprache der Geisterwelt zu bedienen, kann auch heißen, Menschen in ihren Fesseln zu belassen. Seelsorger und Seelsorgerinnen und ebenso Beraterinnen und Berater müssen aufpassen, dass sie am Ende nicht eine konstruktiv-kritische Einstellung zu einer bestimmten Kultur aufgeben, um sich stattdessen in unkritischer

---

<sup>16</sup> Rodney L. HENRY, *Filipino spirit world: A challenge to the church*, Manila: OMF 1986.

Weise einfach einer vorherrschenden Auffassung (wie der des Geisterglaubens) zu überlassen.

Ich möchte hier ausdrücklich noch einmal die Notwendigkeit einer ethischen Betrachtung der Geisterwelt und ihrer Wirkung in einer Gemeinschaft betonen. Die Begeisterung des Seelsorgers oder der Seelsorgerin, für den betroffenen Einzelnen im Rahmen des Geisterglaubens einen hilfreichen Ausweg zu finden, kann ihn oder sie blind machen für die weiterreichende gesellschaftliche und ethische Dimension des Problems. Nehmen wir z.B. die berühmte Studie von I. M. Lewis über den Zar-Kult in Nordafrika.<sup>17</sup> Er fand heraus, dass Frauen oft geistbesessen sind, weil sie in einer männlich dominierten Gesellschaft leben. In dieser Gesellschaft haben Frauen keine Möglichkeit, Gerechtigkeit und faire Behandlung zu erreichen. Der einzige sozial sanktionierte Weg, auf dem sie gegen die Ungerechtigkeiten, unter denen sie leiden, protestieren können, ist der, geistbesessen zu werden – ein Zustand, der es ihnen erlaubt, ihren Frustrationen Ausdruck zu verleihen, ohne dafür bestraft zu werden. Hier verdeckt die Geistbesessenheit ein tiefer liegendes sozialetisches Problem. Die Perspektive der sozialen Verantwortung wird sich darum einer „Hermeneutik des Zweifels“ bedienen und über das begrenzte therapeutische Ziel hinausgehen, um auch die weitergehenden sozialen Probleme zu erkennen, die sich in den persönlichen, in der Sprache des Geisterglaubens beschriebenen Leiden Ausdruck verschaffen. Seelsorger und Seelsorgerinnen müssen also einen breiteren ethischen und sozialen Blickwinkel haben auf das, was sie zu hören bekommen und was sie beobachten können. Sie dürfen es nicht einfach unkritisch im Namen von Toleranz und kultureller Sensibilität übernehmen.<sup>18</sup>

Die beiden folgenden Positionen nehmen darum einen kritischeren Standpunkt ein, wenn auch nicht in der extremen Form der Zurückweisung, wie sie oben (4.1) beschrieben wurde.

#### 4.3 Akkomodation

Eine Möglichkeit des Seelsorgers und der Seelsorgerin zu reagieren besteht darin, die hinter dem Geisterglauben stehende Erkenntnistheorie abzulehnen, soweit sie ontologisch geprägt ist, sie aber aus therapeutischen Gründen trotzdem funktional einzusetzen. Seelsorger und Seelsorgerin sowie Beraterin und Berater zeigen sich also sensibel für die kulturellen Kräfte, indem sie die Rolle dieses Glaubenssystems im Zusammenhang mit der Entstehung, der Entwicklung und der Lösung

<sup>17</sup> I.M. LEWIS, *Ecstatic religion. An anthropological study of spirit possession and shamanism*, Harmondsworth: Penguin 1971.

<sup>18</sup> Siehe z.B. R.L. STIRRAT, *Power and religiosity in a post-colonial setting. Sinhala Catholics in contemporary Sri Lanka*, Cambridge: Cambridge Univ. Press 1992, wo der Autor, ein Sozial-Anthropologe, die Beziehung zwischen Exorzismus und den sich verändernden Machtverhältnissen im nach-kolonialen Sri Lanka nachweist.

menschlicher Probleme akzeptieren. Das heißt: Sie nehmen das Glaubenssystem des/der Ratsuchenden ernst, ohne selbst daran zu glauben. Der Beratende folgt der Beschreibung und Erklärung des/der Ratsuchenden und benutzt auch dieselbe Sprache im helfenden und therapeutischen Prozess, um einen Placebo-Effekt oder etwas ähnliches zu erreichen, der die Lösung des Problems anbahnen kann.

Sudhir Kakar, ein indischer Psychiater, beschreibt, wie in Indien die ganze Familie involviert ist, wenn eins ihrer Mitglieder geistbesessen ist.<sup>19</sup> Die betroffene Person wird zu einem Tempel gebracht (dem Balaji Tempel in diesem Fall), und die ganze Familie hält sich im Tempelbereich oder in dessen Nähe auf. Die betroffene Person wird bestimmten religiösen Riten unterzogen, und am Ende werden sich die Probleme der Person lösen. Man könnte das nun um des Zweckes willen akzeptieren und eine vergleichbare therapeutische Haltung einnehmen in der Überzeugung, dass das Problem nicht so sehr durch die religiösen Rituale direkt gelöst wird als vielmehr durch den Prozess der Wiederherstellung der Familienbande. Es dürfte kaum hilfreich sein, in diesem Fall eine psychologische Fachsprache zu verwenden, um zu verdeutlichen, was da vor sich geht, weil es die Familienmitglieder nur verwirren würde. Stattdessen könnte man ihrem Glaubenssystem innerhalb eines mehr subversiv-strategischen Therapieansatzes Raum geben.

Viele neuere Diskussionen über interkulturelle Seelsorge und Beratung verwenden diesen Akkommodationsansatz, bei dem die Interaktionssprache die Sprache des Geisterglaubens des verhaltensgestörten Patienten ist, der/die Berater/in bei seiner/ihrer Analyse der therapeutischen Vorgehensweise für sich selbst jedoch eine kritischere psychologische und soziologische Sprache gebraucht. Der große Nachteil dieser Position besteht allerdings darin, dass sie allzu herablassend erscheint, so als seien die traditionellen Glaubensmuster des Patienten suspekt, während die Überzeugungen des/der Berater/in viel zutreffender und der Realität und Wahrheit näher seien.

#### 4.4 Kritische Offenheit

Kritische Offenheit unterscheidet sich von der oben beschriebenen Perspektive darin, dass sie den Geisterglauben auch aus ontologischer Sicht nicht total verwirft. Sie respektiert die traditionelle Auffassung und gesteht zu, dass etwas Wahres daran sein kann. Kritische Offenheit kann, muss aber nicht diesen Glauben einsetzen, um hilfreich zu wirken.

Ich denke, dass dieser Standpunkt für eine asiatische Seelsorge von großer Bedeutung ist. Viele Seelsorgerinnen und Seelsorger in Asien sind in Kulturen aufgewachsen, wo Geisterwelt und Gespräche darüber

---

<sup>19</sup> Sudhir KAKAR, *Shamans, mystics and doctors. A psychological inquiry into India and its healing traditions*, Delhi: Oxford University Press 1982, Kap. 2.

etwas Selbstverständliches sind. Aufgrund ihrer Ausbildung in Psychologie und Beratung haben sie aber ein Problem, weil diese Disziplinen gegenüber den überlieferten Kulturen nicht offen sind. Anders ausgedrückt: Kritische Offenheit kann ein Versuch sein, eine eigene Identität als Helfer in Gesellschaften zu finden, die raschem Wandel unterworfen sind und in denen traditionelle und moderne Elemente zusammen vorhanden sind.

Glauben asiatische Seelsorgerinnen und Seelsorger an die Geisterwelt? Wenn ja, was glauben sie hinsichtlich der Geisterwelt? Wie beeinflusst das die Art, wie sie verzweifelten Menschen helfen? Wie wirkt sich das auf sie selbst aus? Das sind Fragen, die sich in solch einer Situation aufdrängen. Diese Fragen verlangen eine offene Geisteshaltung, die die Fähigkeit zur Kritik nicht aufgibt und auf die „Hermeneutik des Zweifels“ nicht verzichtet. Natürlich ist es nicht leicht, das durchzuhalten; viel leichter ist es, im Kontext Asiens den Geisterglauben entweder total abzulehnen oder ihn unkritisch zu übernehmen. Diese offene Haltung erfordert viel Disziplin im Beobachten, Verstehen und Reflektieren.

## 5 Zusammenfassung

Wir hatten gesehen (Abschnitte 1 bis 2), dass in vielen Teilen Asiens die Geisterwelt vital und munter ist, trotz (oder vielleicht sogar wegen) der raschen sozialen und ideologischen Veränderungen in diesem Teil der Welt. Sei es im Bereich der Wirtschaft, der Technik oder der Universität: Die Geisterwelt existiert in den Köpfen und Herzen der Menschen und muss daher im Prozess der Seelsorge und Beratung innerhalb Asiens ernst genommen werden. Die Frage war, wie dieser Situation begegnet wird. Dazu haben wir (Abschnitt 3) zunächst zwei relevante theologische Problemkreise betrachtet, der eine betraf die Erkenntnistheorie und der andere die Ethik – auch wenn das nicht die einzigen wichtigen Fragen in diesem Zusammenhang sind.

Die Reflexion dieser beiden Fragenkreise hat uns (in Abschnitt 4) bei der Betrachtung eines interessanten Spektrums möglicher pastoraltheologischer, seelsorglicher und beraterischer Reaktionen auf die Geisterwelt geholfen. Hier haben wir – schlaglichtartig – vier verschiedene Möglichkeiten betrachtet. Diese Haltungen sind nicht die einzig möglichen, es sind aber doch wichtige Wegweiser in einem endlosen Spektrum von Möglichkeiten. Ich bin der Meinung, dass innerhalb dieses Spektrums die extremen Standpunkte der völligen Ablehnung sowie der völligen Akzeptanz im Allgemeinen nicht hilfreich sind, weder in der Theorie noch in der Praxis. Die beiden anderen Einstellungen sind brauchbarer und befriedigender: Die Haltung eines funktionalen Sich-darauf-Einlassens ist dabei mehr an therapeutischen Erfolgen interessiert, während die Einstellung kritischer Offenheit nach meiner

Überzeugung mehr an Transformation interessiert ist, obgleich es auch hier wieder sehr unterschiedliche Formen und Schattierungen geben kann. Ich persönlich ziehe diese letztgenannte Position vor, weil sie sowohl die erkenntnistheoretischen als auch die ethischen (sozial-ethischen und individualethischen) Fragestellungen ernst nimmt. Ohne die Bedeutung therapeutischer Resultate zu leugnen, richtet sie den Blick auf Veränderung, auf die Ethik und auf die soziale Verantwortung.

Wie das konkret aussieht, müsste natürlich noch ausführlicher beschrieben werden. Dieser Aufsatz ist zunächst nur als eine Einladung zu verstehen, den Zugang zur Welt der Geister in Seelsorge und Beratung innerhalb des asiatischen Kontextes – und eventuell darüber hinaus – neu zu bedenken, so dass Seelsorge und Beratung den Menschen wirkungsvoller helfen können, die sich in vielen Bereichen der heutigen komplexen sich globalisierenden Welt gleichzeitig bewegen, unterwegs auf den Schnellstraßen der virtuellen und der übernatürlichen Welt.

Übersetzung aus dem Englischen von Helmut Weiß

# Indien

## Probleme der Anwendung westlicher Beratungsmodelle

*Nalini Arles*

### 1 „Person“ und „Selbst“ im indischen religiösen Umfeld

Ein grundlegender Konflikt bei einer Anwendung der non-direktiven Beratungsmethode nach Carl Rogers im indischen religiösen Umfeld ergibt sich aus dem andersartigen Verständnis der „Person“. Nach der Auffassung von Carl Rogers ist die Person in der Lage, Selbstverwirklichung zu erreichen. Die Vernunft gilt als letztgültige Entscheidungsinstanz, der Mensch wird als Gipfel des Evolutionsprozesses betrachtet und die Realität des Übernatürlichen bleibt außer Betracht. Diese „reduktive Sichtweise“, so N.S. Vahia, ist aber begrenzt und völlig verschieden vom ganzheitlichen Verständnis der Person, das der Hinduismus lehrt.<sup>1</sup> Hindus glauben, dass eine Person weit mehr ist als nur ein biologisches Produkt und dass sie eine Geschichte hat, die viel weiter zurückreicht als die biologische Wissenschaft selbst.<sup>2</sup>

Nach der Lehre der Upanishaden (der heiligen Schriften der Hindus) sind drei wichtige Aspekte einer Person zu bedenken: a) die unbeständige Materie, aus der der Körper besteht, b) das geistige Sein und c) die wahre Person, das „reine, für sich existierende bewusste Wesen“, das *atman*. Das *atman*, das selbst wiederum ein Teil des *paramatman* ist, ist im Körper eingeschlossen. Es inspiriert den menschlichen Geist, nach Befreiung zu streben. Sein Ziel ist es, die „phänomenale“ (für die sinnliche Erfahrung bestehende) Umschließung abzuwerfen und eins zu werden mit dem ursprünglichen Selbst.<sup>3</sup>

Hindus verstehen ihr ursprüngliches Selbst also im Rahmen eines universalen Selbst, einer fundamentalen Einheit und höchsten Bewusstheit, von der das Individuum nur ein kleiner Funke ist. Das Selbst wird als ein sich herausbildender Aspekt des Weltprozesses gesehen und nicht als eine Substanz, die ihrer Art nach von diesem Weltprozess

---

<sup>1</sup> Vgl. N.S. VAHIA / D. DOONGAJI / D. JESTE, The value of Patanjali's concepts in the treatment of psychoneurosis, in: S. ARIETI / G. CHRZANOWSKI (Hg.), New dimensions in psychiatry. A world view, New York: John Wiley & Sons 1975, 294ff, hier: 302f.

<sup>2</sup> P. SANKARANARAYANAN, The classic Hindu approach, in: P.D. DEVANANDAN / M.M. THOMAS (Hg.), Human person, society and state. A collection of essays, Bangalore: CLS 1975, 61.

<sup>3</sup> R.V. DE SMET, The conception of man in Indian thought, in: Religion and Society Vol. X No. 3, Bangalore: CISRS 1963, 11-16.



unterschieden wäre.<sup>4</sup> Wie Sarvepalli Radhakrishnan darlegt, sollte man es weder bloß als Abfolge von geistigen Zuständen noch als irgendeine unveränderliche Wesenheit verstehen.<sup>5</sup> Eine Person ist kein abgegrenztes Individuum, das bestimmte Eigenschaften besitzt und damit zu seiner äußeren Umwelt in Beziehung tritt, sondern alle Elemente sind wechselseitig miteinander verknüpft. Ein Mensch ist kein freischwebendes Individuum, sondern der Einzelne und die Welt koexistieren und erhalten sich gemeinsam; die Gesellschaft und die natürliche Umwelt gehören zur gleichen Natur.<sup>6</sup> Menschlicher Fortschritt besteht im Wachsen des Bewusstseins von diesem universalen Selbst, in der Suche nach Harmonie zwischen dem Selbst und der Umwelt, im Aufbau einer Welt der Einheit und der Harmonie.<sup>7</sup> Die entscheidende Fähigkeit der Person besteht darin, das eigene Selbst in einer kooperativ ausgerichteten Anstrengung mit dem Ganzen zu identifizieren. Das objektive Bestreben zielt dahin, das Überbewusste zu erreichen, im festen Vertrauen auf die Fähigkeit des Einzelnen, spirituelle Verwirklichung zu erlangen. Die Stufe des Überbewusstseins wird beschrieben als ein Zustand, in dem das Selbst so umfassend wird wie die Welt selbst und erkennt, dass *ein* Geist in allen Sinnen und Körpern gegenwärtig ist.<sup>8</sup> Das Ziel ist also die Erlangung einer korporativen Identität – und nicht der Individualismus, der der non-direktiven Methode nach Carl Rogers zugrundeliegt.

Natürlich gehören auch nach hinduistischem Verständnis Individualität und Personalität zur menschlichen Person. Individualität (genannt *jivatman*) ist das Ergebnis der Wahrnehmungen des Ich (Ego), gemäß denen man seine eigenen Interessen von den Interessen anderer unterscheidet.<sup>9</sup> Aber das ‚wahre Selbst‘, das im Körper eingeschlossene *atman*, darf nicht mit dem Ich (Ego) oder dem menschlichen Selbst verwechselt werden. Was im Westen als Stärke, Festigkeit und Integrität eines Individuums geschätzt wird, wird in Indien als Begrenztheit und Trennung vom universalen Selbst angesehen.<sup>10</sup> Hindus würden sagen, dass solch eine individuelle Entwicklung nur das Ego-Bewusstsein fördere, also *ahamkar*, den Stolz auf die eigenen Errungenschaften. Dadurch werde man verführt, an einer Welt zu hängen, die *maya* ist: illusionärer Schein.

<sup>4</sup> R.V. DE SMET, a.a.O., 18. Vgl. R.C. ZAEHNER, *The Bhagavad-Gita with a commentary based on the original sources*, Oxford: Clarendon Press 1969, 21f und 10f.

<sup>5</sup> S. RADHAKRISHNAN, *Introduction to the Gita*, London: Allen & Unwin 1960, 107; S.C. THAKUR, *Christian and Hindu ethics*, London: Allen & Unwin 1969, 88f.

<sup>6</sup> R.V. DE SMET, a.a.O., 18.

<sup>7</sup> S.C. THAKUR, a.a.O., 88f; Vgl. Swami AKHILANANDA, *Mental health and Hindu psychology*, New York: Harper 1951, 12 und 14-16.

<sup>8</sup> P. SANKARANARAYANAN, a.a.O., 63; R.C. ZAEHNER, a.a.O., 11f; S. AKHILANANDA, a.a.O., 18f.

<sup>9</sup> P. SANKARANARAYANAN, a.a.O., 62.

<sup>10</sup> Ebd., 63.

## 2 Der Einzelne im Rahmen der Großfamilie

In Indien gibt es noch viele andere religiöse Gruppen – Muslime, Sikhs, Christen, Zoroaster und andere – und jede hat ihre eigenen Vorstellungen von der Person und von der Gesellschaft. Es ist schwierig, Verallgemeinerungen im Blick auf die Beratung zu machen, die für alle anwendbar wären. Trotzdem gibt es eine gemeinsame indische Kultur und ein allgemeines gesellschaftliches Muster. Das wird deutlich, wenn man die Organisation der indischen „joint family“ (Großfamilie) untersucht.<sup>11</sup> Auch wenn die Art der Arbeitsteilung und die Pflichten innerhalb einzelner Familien unterschiedlich sind, je nachdem, wie groß der Einfluss der Verwestlichung und Modernisierung ist, so gibt die Macht dieser ‚Großfamilie‘ doch einen starken Rahmen vor, in dem die Ältesten für Entscheidungen verantwortlich sind und Macht und Einfluss ausüben. Auch im sozialen, politischen und wirtschaftlichen Leben erweist sich dieses Muster als ein bestimmender Faktor. Verwandtschaftliche Beziehungen beispielsweise sind nicht beschränkt auf Blutsverwandte, sondern werden auf die gesamte Kaste ausgedehnt.

Generell gilt: Inder identifizieren sich selbst in Relation zur Familie, zur eigenen Kaste, zu ihrem Herkunftsort oder ihrer Position. Der Name, den jemand trägt, lässt seine Identität erkennen. Anders als im Westen üblich, schreiben Inder ihren Dorf-, Familien- oder Kastennamen an erster Stelle. Das besagt, dass der Einzelne für die Gruppe oder für die Familie existiert. Auf den eigenen Rechten zu bestehen, stört die soziale Solidarität, Sicherheit und Geborgenheit. Auch wenn die Macht, die von der „joint family“ ausgeübt wird, ein Hindernis für persönliches Wachstum sein kann: Sie bleibt die entscheidende Größe, durch die Inder ihre Identität finden. Verwandtschaftliche Bande geben den einzelnen Gliedern ein Gefühl von Geborgenheit, weil sich auf ihnen ein ganzes Netz wechselseitiger Abhängigkeiten und gegenseitiger Unterstützung aufbaut. Das Selbst muss innerhalb dieses Umfeldes verstanden werden. Das Ego oder das Selbst ist für Inder also immer bestimmt durch die Relation zu anderen in einer gegebenen Situation. Die Entwicklung solch eines flexiblen Selbst oder Ego<sup>12</sup> führt dazu, dass das Ego sich selbst an die jeweilige Form der menschlichen Beziehungen oder Situationen und Systeme anpasst und sich an Pflichten, Traditionen, Gewohnheiten und Daseinsmustern entlang entwickelt, die dem Individuum helfen, sich im Blick auf sein eigenes Ego-Umfeld sicher und stabil zu fühlen, solange er/sie mit diesen Mustern konform geht. Von klein auf hat man gelernt, dass die Beziehungen zwischen

<sup>11</sup> E. HOCH, *Hypocrite or heretic*, Bangalore: CISRS 1983, 106.

<sup>12</sup> K.V. RAJAN, *Man, society and nation. A psycho-analyst view*, in: P.D. DEVANANDAN / M.M. THOMAS (Hg.), *Human person, society and state*, Madras: CLS 1975, 48; S. KAKAR, *The inner world. A psycho-analytic study of childhood and society in India*, New Delhi: Oxford Univ. Press 1978, 111f.

Familienmitgliedern durch die ihnen zugeteilten Rollen bestimmt sind, etwa als Bruder, Schwester, Onkel oder Tante. Dies erstreckt sich auf die gesamte *jati* (die Großfamilie oder Kaste). Jeder, der sich der Familie anschließt, bekommt feste Rollen zugeteilt,<sup>13</sup> die gegenseitige, lebenslange Verpflichtungen mit sich bringen, welche besonders bei den großen Feiern der Familie und in Krisensituationen zum Tragen kommen. Solche Verpflichtungen haben sowohl gute als auch schlechte Auswirkungen. Man lernt, sich an einen gegebenen Raum anzupassen und seine Pflicht auszuführen. Das flexible Ego ist eher bereit, sich anzupassen als sich durchzusetzen. Das Bedürfnis nach Unabhängigkeit und nach Durchsetzung der eigenen Rechte steht in solch einem kulturellen System also im Widerspruch zur eigenen Auffassung des Selbst. Etwas zu tun, was den elterlichen Erwartungen nicht entspricht, würde als mutwillige Störung der familiären Eintracht angesehen und als Ungehorsam, der schuldig macht.

### 3 Selbsteinschätzung und Verantwortlichkeit

Die Wirksamkeit der non-direktiven Beratung hängt davon ab, dass jemand Hilfe bekommen möchte und dass er/sie fähig ist zu realistischer Selbsteinschätzung und zu Selbstkritik.

a) Im indischen Kontext gibt es eine starke Motivation, Hilfe von den Ältesten (Verwandten, Freunden, Nachbarn und religiösen Funktionsträgern) und anderen Familienmitgliedern zu bekommen. Wenn man außerhalb der Familie Hilfe sucht, dann geht es darum, wirtschaftliche Probleme zu erörtern, Informationen über Ausbildungs- und Arbeitsmöglichkeiten einzuholen, aber nicht um persönliche Angelegenheiten.

b) Die non-direktive Beratungsmethode geht davon aus: Wenn echte Einsicht gewonnen wird, wird sich auch die Selbstannahme steigern, und die betroffene Person wird realistischer und konstruktiver mit Lebenssituationen umgehen. Die Möglichkeit, Einsicht zu gewinnen, hängt nicht allein von der Unterstützung durch einen non-direktiven Berater ab, sondern gleichermaßen von der Fähigkeit, das eigene Selbst zu bilden, wahrzunehmen und kritisch zu betrachten. Manchen Indern fehlt diese Fähigkeit zur Selbstkritik. Erna Hoch meint, dass eine verlängerte Phase der Abhängigkeit während der frühen Kindheit die Entwicklung klarer Ich-Grenzen verhindert.<sup>14</sup> Analphabeten und Halb-Alphabeten aus einem ländlichen Lebensumfeld sind Introspektion und Selbstreflexion nicht gewohnt. Selbst wenn sie die Fähigkeit zur Selbstwahrnehmung haben, ist die Selbstreflexion gering. Philip Spratt

---

<sup>13</sup> S. KAKAR, a.a.O., 112.

<sup>14</sup> E. HOCH, a.a.O., 107.

verwendet in seiner Untersuchung der indischen Persönlichkeit ein Freudianisches Theoriemodell und kommt zu dem Schluss, dass die indische Persönlichkeit narzisstisch sei.<sup>15</sup> Einer der Gründe, die er dafür anführt, ist ein negativer Ödipuskomplex in der Vater-Sohn-Beziehung, der eher zu Unterwürfigkeit führt als zu Aggression, wie man sie bei Abendländern findet. Das hemmt die Ausbildung eines kritisch fragenden Geistes und fördert stattdessen die Unterwürfigkeit gegenüber Autoritäten.<sup>16</sup> K.V. Rajan weist darauf hin: Die ausgeprägte soziale Hierarchie, die auf dem Respekt und Gehorsam gegenüber den Ältesten basiert, verhindert, dass man überhaupt Widerspruch äußert, da jede widersprechende Ansicht, wie höflich sie auch immer vorgetragen wird, diejenigen verunsichert, die die Autorität innehaben. Das setzt den Teufelskreis unentwegt fort, indem die, die einer Autorität unterstehen, ihren Vorgesetzten nicht widersprechen und statt dessen ihre Zustimmung vorziehen. Selbständiges Denken und kreatives Tun werden so verhindert.<sup>17</sup> Das indische Erziehungssystem neigt dazu, auf routinemäßiges Lernen zu setzen, und versäumt dabei, kritisches Denken und einen Geist des Hinterfragens zu fördern. Der Grund für den Mangel, das Selbst zu bilden, liegt in der Art, wie Inder die Gesamtheit des Lebens verstehen. In der „joint family“ sind klare Grenzen gesetzt im Sinne von Verpflichtungen und Erwartungen. Wenn Spannungen auftreten, lernt das Kind, sie hinzunehmen und mit allen Mitgliedern der erweiterten Familie in Beziehung zu bleiben. Das Kind reagiert in einer Weise, die ganz und gar die Erwartungen der Familienglieder widerspiegelt. K.V. Rajan meint, dass eine Person, die in solch einem sozialen Umfeld aufwächst, nicht die Fähigkeit erlangt, das Leben in seiner Gesamtheit zu sehen, und stellt fest, dass Menschen mit solch einer gespaltene Existenz die Fähigkeit zur Selbstkritik verlieren. Stattdessen entwickeln sie eine große Fähigkeit, Widersprüche auszugleichen, so dass z.B. Wissenschaft und abergläubische Vorstellungen ohne weiteres nebeneinander existieren können.<sup>18</sup>

c) Das Treffen von Entscheidungen: Eine Entscheidung unmittelbar zu treffen – das ist nicht die Art, nach der viele Inder handeln. Je nach Art des Problems konsultiert man Astrologen oder den indischen Kalender und die „günstige“ Zeit. In den Familien variiert das, abhängig von der Bildung, der Begegnung mit dem westlichen Lebensstil und dem Einfluss, den die Modernisierung auf sie hatte. Aber selbst wenn jemand für sich eine Entscheidung getroffen hat, wird diese Entscheidungen zu

<sup>15</sup> Ph. SPRATT, *Hindu culture and personality. A psycho-analytic study*, Bombay: Manaktalas, 1966.

<sup>16</sup> E. HOCH, a.a.O., 83-86 und Kapitel 8.

<sup>17</sup> P.D. DEVANANDAN / M.M. THOMAS (Hg.), *Christian participation in nation building*, Bangalore: CISRS, 1960, 144 und 173; K.V. RAJAN, a.a.O., 46.

<sup>18</sup> K.V. RAJAN, a.a.O., 48f.

Hause oft wieder verändert, je nach dem, wer dort die Kontrollinstanz innehat.

#### 4 Die Beziehung zwischen Berater und Ratsuchendem

a) Beziehung: In der non-direktiven Beratung versteht sich ein Berater / eine Beraterin nicht als Ratgeber, sondern als Katalysator. BeraterIn und Ratsuchende begegnen sich als Gleichgestellte. Ihre Beziehung hat nichts zu tun mit dem Modell Eltern-Kind, Arzt-Patient oder Pfarrer-Gemeindeglied, für das eine tiefe emotionale Bindung, autoritativer Rat und Führergefolschaft typisch sind. Das aber steht in einem deutlichen Gegensatz zum indischen Verständnis der Beziehung Lehrer-Schüler (*Guru-shishya*). Von Kindheit an wird einem beigebracht, Lehrer zu respektieren – gleich neben den Eltern, den Ältesten und Gott. Die *Guru-shishya*-Beziehung beherrscht das Denken in der indischen Familie und ist die Grundlage der Beziehungen in Institutionen und Büros. Die Ältesten werden respektiert und nie beim Vornamen genannt. Die Ratsuchenden haben Schwierigkeiten, in ihrem Berater oder ihrer Beraterin Gleichgestellte zu sehen. Non-direktive Beratung geht von der Erwartung aus, dass ein Berater und eine Beraterin zwar Möglichkeiten aufzeigen und den Ratsuchenden (Klient/Klientin) befähigen, dass diese dann aber für ihre Entscheidungen selbst verantwortlich bleiben. Zwischen beidem besteht keinerlei Konflikt. Im indischen Kontext jedoch erwartet man, gegründet auf das *Guru-shishya*-Modell, dass der Lehrer führt und der Lernende geleitet wird, und wer zu einer Beratung kommt, bringt ebenfalls diese Erwartung mit. Dem Guru oder Ältesten macht die Abhängigkeit des *shishya* von sich selbst keine Sorgen. Im Gegenteil: Der Guru wird solche Abhängigkeit immer wieder fördern.

b) Akzeptanz: In Indien darf ein Untergeordneter, als Zeichen des Respekts, vor seinem Vorgesetzten nicht stehen oder sitzen. Dies kann man auch in einer Beratungssituation beobachten. Akzeptanz muss hier anders verstanden werden als nach dem Modell von C. Rogers. Dort wird Akzeptanz mit dem guten Verhältnis und dem Augenkontakt in Verbindung gebracht. In der indischen Kultur, ähnlich wie in der afrikanischen Kultur, genügt es jedoch, dass eine Person im gleichen Raum in unmittelbarer Nähe ist, um Aufmerksamkeit anzuzeigen. Es gibt sehr wenig Augenkontakt. Direktes Anstarren gilt unter Indern als feindlich und wird meistens zur Disziplinierung gebraucht. Wie die Japaner, so vermeiden auch die Inder den Augenkontakt als ein Zeichen des Respekts.

c) In der non-direktiven Beratung ist die Beziehung auf die Zeit der Therapie begrenzt, und sie beschränkt sich auf das Büro des Beraters. Und selbst wenn sie darüber hinaus noch weiter besteht, hat sie dann

doch eine andere Form. Im indischen Kontext bleibt die gegenseitige Beziehung bestehen und wird nicht unterteilt in ‚professionell‘ und ‚sozial‘.

## 5 Ein Fallbericht

Der folgende Fallbericht kann einige der oben genannten Bedingungen und Schwierigkeiten von Beratung im indischen Kontext verdeutlichen:

„Frau M.“ war 29 Jahre alt, als sie aus einem Dorf in Karnataka in Indien kam, zunächst um bei uns zu arbeiten. Nachdem sie fünf Kinder geboren hatte, hatte ihr Ehemann eine zweite Frau zu sich genommen. Sie alle lebten zusammen in ihrem Ein-Zimmer-Haus mit kleiner Küche, vielleicht so groß wie eine deutsche PKW-Garage. In dem Haus gab es keinen elektrischen Strom und keine Toilette.<sup>19</sup> Frau M.s Ehemann unterstützte seine zweite Frau und forderte Frau M. auf, mit ihren fünf Kindern aus seinem Haus auszuziehen.

M. fand eine Anstellung in einer nahe gelegenen christlichen Einrichtung. Sie musste rund zehn Kilometer zu Fuß zur Arbeit gehen und dieselbe Strecke wieder zurück, da die Busverbindung unzureichend war. Sie erhielt ein Darlehen, baute an das Haus einen Raum an, in dem sie mit ihren Kindern wohnen konnte, und überließ das andere Zimmer ihrem Mann und seiner zweiten Frau. Sie lieh sich auch Geld von einer staatlichen Institution, um den Brunnen zu vertiefen, der sich auf einem sehr kleinen Grundstück, das ihnen gehörte, befand.

Ihr Ehemann fing an, ihre zehnjährige Tochter zu misshandeln. M.s Verteidigung der Tochter führte zu Auseinandersetzungen und Streitereien, sein Alkoholproblem erschwerte die Situation. Er kam gewöhnlich betrunken nach Hause und misshandelte die Familie. Mit Hilfe der Dorfältesten<sup>20</sup> bat sie ihren Mann, in einem anderen Haus zu leben.

Die staatliche Behörde drohte, den Besitz der Familie einzuziehen, falls sie das Darlehen nicht zurückzahlten. Frau M. eilte daraufhin zur Beraterin, um Hilfe zu bekommen. Die Beraterin kannte den Leiter der Bankfiliale, und ihr Mann, der der Leiter der christlichen Einrichtung war, in der M. arbeitete, hatte Einfluss und Macht.<sup>21</sup> Sie sprachen bei den zuständigen Personen vor und verhinderten die Ausweisung. Später gewährten sie Frau M. selbst ein Darlehen, damit sie das staatliche Darlehen zurückzahlen konnte. An die Beraterin hat M. das Geld später gewissenhaft zurückbezahlt. M.s Mann hatte sie zwar begleitet, um das Darlehen zu erbitten; er übernahm aber keine Verantwortung, es zurückzubezahlen.

Ihr Mann belästigte sie nach wie vor und begann, seine Tochter zu missbrauchen. M. konnte das nicht tolerieren, und da sie um die Sicherheit ihrer Tochter besorgt war, erwog sie verschiedene Möglichkeiten, unter anderem auch die Trennung.

<sup>19</sup> Nicht alle Dörfer in Indien sind ohne Elektrizität und Wasserversorgung!

<sup>20</sup> Die Institution des „Dorfrats“ (Panchayat) ist die offizielle Selbstverwaltung der Dörfer. In der Regel sind die Dorfältesten Männer, die dementsprechend von einem männlichen Standpunkt aus entscheiden.

<sup>21</sup> In Indien haben Leute in gesellschaftlichen Positionen zugleich Einfluss, andere Personen für Jobs vorzuschlagen, ihnen den Zugang zu Schule, College, Krankenhaus oder zu einem Beruf zu vermitteln. Sie können eine Entscheidung herbeiführen – oder verhindern.

Die Beraterin nahm sich Zeit, ihr zuzuhören und die verschiedenen Möglichkeiten mit ihr durchzusprechen und zu klären. Nach langen Überlegungen beschloss Frau M., in ein anderes Dorf zu ziehen. Aber die Dorfältesten rieten ihr von der Umsiedlung ab; sie solle bleiben und sich mit ihrem Mann arrangieren. Sie akzeptierten die zweite Frau als eine Naturgegebenheit. Die Streitereien taten sie ab als natürlichen Teil des Lebens. M. lebt weiter in dem gleichen Haus, obwohl sie bewiesen hat, dass sie fähig ist, für sich Entscheidungen zu treffen, ihren Lebensunterhalt zu verdienen und ihre Angelegenheiten zu regeln. Die endgültige Entscheidung blieb aber in der Hand der Dorfältesten, die die Kontrollinstanz waren.

Die Beraterin verwendete sowohl direktive als auch non-direktive Beratungsformen, da M. offensichtlich die Fähigkeit zur Selbsteinschätzung und Selbstkritik besaß. Sie hatte einen scharfen Verstand und wurde (direktiv) gefordert, nachzudenken und ihre Probleme zu reflektieren. Sobald sie Einblick gewonnen hatte, eignete sie sich neue Perspektiven an. Die Beraterin brachte also den Beratungsprozess in Gang, hielt sich aber (non-direktiv) zurück, irgendwelche Entscheidungen für M. zu treffen.

Die Beraterin gab der Ratsuchenden die Möglichkeit, ihren Gefühlen von Zorn, Angst und Hass sowohl verbal als auch non-verbal Luft zu machen und laut zu weinen.

Die non-direktive Methode war dadurch erschwert, dass Frau M. immer darauf bestand, auf dem Boden zu sitzen, während die Beraterin auf einem Stuhl saß. Der Beraterin gelang es, immer in einer Position zu sitzen, die genügend Blickkontakt zuließ.

Zum entscheidenden Problem wurde schließlich, dass M.s eigene Entscheidung von den Dorfältesten zunichte gemacht wurde. Nicht weil sie eine Frau war, sondern weil die Kontrollgewalt in das männlich-patriarchale System bzw. die männlich-patriarchale Kultur eingebunden war.<sup>22</sup>

Übersetzung aus dem Englischen von Karl Federschmidt.

---

<sup>22</sup> Im konkreten Fall spielte auch eine Rolle, dass M.s Ehemann der älteste Sohn in seiner Familie war. In Indien schaut man zu den ältesten Söhnen auf, stellt sie nicht in Frage und behandelt sie wie Halbgötter. Sie fällen alle Entscheidungen in der Familie.

# Lateinamerika

## Heilung und Seelsorge in den Religionen Brasiliens

*Valburga Schmiedt Streck*

Von Lateinamerika zu reden, als handele es sich um die Kultur eines einheitlichen Blocks, wäre falsch. Es ist reich an Landschaften und verschiedenen Klimazonen, ebenso reich auch in der Zusammensetzung und der Geschichte seiner Völker. Als seit Beginn des 15. Jahrhunderts die Spanier und Portugiesen kamen, wurde diesen Völkern die christliche Kultur auferlegt. Sie suchte die existierende Mentalität umzuwandeln, veränderte Gewohnheiten und Formen der familiären und sozialen Organisationen. Das führte zu unterschiedlichsten Reaktionen und Anpassungsformen. Wenn wir beispielsweise auf die Andenkultur und die mexikanische Kultur sehen, so können wir beobachten, dass jene Völker schon eine fortgeschrittene Kultur mit städtischen Organisationen besaßen.<sup>1</sup> Die drastische Dezimierung der mexikanischen Bevölkerung von 25 Mill. Einwohnern auf 750.000 durch Massaker, Epidemien und Kindermord gibt uns eine Vorstellung dessen, was geschah.<sup>2</sup> Das Kolonialsystem übte einen zerstörerischen Druck auf die zuvor schon vorhandenen Strukturen aus. Neue Formen urbanen Lebens wurden eingeführt, eine bestimmte Form der Arbeitsorganisation installiert, und die Gewohnheiten traditioneller Gemeinden wurden verändert. Obwohl die spanische und portugiesische Eroberung und die christliche Evangelisierung die Autorität zerstört haben, welche die indianischen Gruppen in ihren Gemeinden hatten, ist die Beobachtung zutreffend, dass viele alte Glaubensüberlieferungen und Mythologien auch in der Kolonialperiode weiter existierten und in gewisser Weise bis in die Gegenwart überlebt haben. Die Ankunft der Schwarzen führte zu neuen Einfärbungen in den Beziehungen und Glaubensweisen. Das gleiche geschah mit der Kultur, die von den Emigranten mitgebracht wurde, die in den letzten beiden Jahrhunderten gekommen sind.

Seit der „Entdeckung“ sind 500 Jahre vergangen, und das vorherrschende lateinamerikanische Szenario besteht aus armen Menschen, die arbeitslos sind, geringe Schulbildung haben und marginalisiert sind. In Brasilien nahmen die sozialen Unterschiede zu. Das ist der Kontext,

---

<sup>1</sup> Vgl. die chronologische Studie von E. Dussel, die zwischen alter und neuer Welt vergleicht: Enrique DUSSEL, *O encobrimento do outro. A origem do mito da modernidade*, Petrópolis: Vozes 1993, 194ff.

<sup>2</sup> Carmen BERNARD / Serge GRUZINSKI, *Los hijos del apocalipsis. La familia en Mesoameica y en los Andes*, in: André BURGUIÈRE u.a., *Historia de la familia*, Vol. 2, Madrid: Alianza 1988, 163-216, hier: 174.



von dem diese Überlegungen ausgehen. Brasilien ist ein Land, das so modern ist wie andere reiche Länder der sogenannten Ersten Welt. Zugleich ist es so zurückgeblieben wie die übrigen armen Länder der Dritten Welt. In meiner Arbeit mit Menschen aus der Favela nehme ich in den letzten Monaten immer mehr Kinder wahr, die hungrig in die Schule kommen. Als ich mit den Müttern dieser Kinder sprach, haben sie mir berichtet, was sie tun, um ihre Kinder zu ernähren, wenn das Essen knapp ist, und wie sie selbst den Hunger in schlaflosen Nächten „vergessen“. In dieser Welt elementarer Not wuchern Glaubensvorstellungen und magische Praktiken als Möglichkeiten von Heilung und spiritueller Hilfe. Da das staatliche Gesundheitssystem und die übrigen sozialen Programme defizitär sind, suchen die Menschen verschiedene Religionen auf, um Lösungen für ihre Probleme zu finden. Deswegen wird es wichtig nachzuprüfen, wie in den Religionen der Mehrheit, unter ihnen die afro-brasilianischen und die neu-pfingstlerischen Richtungen, die charismatische katholische Bewegung (die auch die historischen protestantischen Kirchen durchdringt), und in der Bewegung, die sich auf die Befreiungstheologie gründet, Unterstützung, Trost und Heilung angeboten werden. Ich gehe von meiner praktischen Erfahrung aus, wie die Menschen sich in diesen Kirchen engagieren, wie sie sich angenommen fühlen und ein unterstützendes Netz finden. In vielen Fällen gehen die Leute bis zu viermal pro Woche zu Gottesdiensten oder Gebetstreffen, nehmen dabei ihre Kinder und Verwandten mit. Über die verschiedenen Religionen im lateinamerikanischen Kontext ist viel geschrieben worden, auch die Aspekte der Heilung wurden analysiert. Deswegen ist es nicht leicht, dazu etwas Neues beizutragen. Ich möchte indessen in einer positiven Art und Weise auf die Formen von Seelsorge und Heilung schauen und gemeinsame Elemente herausarbeiten, die sich in den verschiedenen religiösen Bewegungen finden. Schließlich werde ich einige Aspekte untersuchen, von denen ich meine, dass sie relevant seien, um ein neues Modell von Seelsorge zu finden.

## 1 Heilung und Seelsorge in den afro-brasilianischen Religionen

Die afro-brasilianischen Religionen tragen signifikant zum Prozess der Seelsorge und Heilung im populären Verständnis bei. Darüber hinaus expandieren sie in starkem Maße in den städtischen Regionen des Landes. Der Begriff „Umbanda“, der aus der synkretistischen Verbindung der afrikanischen Religionen verschiedener Gruppen von Negersklaven, des Katholizismus und des Spiritismus stammt, umfasst eine ganze Skala unterschiedlicher Gruppen von afro-brasilianischen Religionen.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Eine detailliertere Beschreibung der Bildung der verschiedenen Gruppen und ihrer Zusammensetzung findet sich bei Volney J. BERKENBROECK, Die Erfahrung

In Rio Grande do Sul beispielsweise, einem Staat von Nachfahren von Europäern, sind das „reine“ Umbanda, die gekreuzte Linie und das „reine“ Batuque führend. Gemeinsam ist ihnen das „Element der Besessenheit“. Das bedeutet, dass die Personen, die daran teilnehmen, durch einen der Geister einer der Gottheiten in Besitz genommen werden können. Sie können Orixás sein, katholische Heilige, Geister, Wesenheiten des Orients, Caboclos (Halbblutindianer) usw. Diese Gottheiten variieren je nach Gruppe und nach Einfluss von anderen Religionen. Da es im Süden des Landes eine bedeutsame Anzahl von europäischen Emigranten gibt, unter ihnen Deutsche und Italiener, wird das schwarze Element aufgehellt und minimiert. Dies ist vor allem in der sozialen Mittelschicht erkennbar. In diesen Gruppen ändern sich z. B. die Rituale. Man opfert keine Tiere, und die Menschen versuchen, einer christlichen Moral zu folgen. Man kleidet sich zu den Gottesdiensten mit weißen Kleidern, die an Schwesternuniformen erinnern – das verweist auf Ideen von „Reinheit“, „Unbeflecktheit“<sup>4</sup>.

Wenn man die Zusammensetzung der afro-brasilianischen Kulte untersucht, muss man zum einen die Bedeutung der Familie in den verwandtschaftlichen Beziehungen der Orixás hervorheben. Zum anderen bildet sich auch ein Verwandtschaftsritus unter den Mitgliedern eines Hauses oder Heiligtums heraus, die Familie des Heiligen.<sup>5</sup> Wenn jemand beginnt, eines dieser Häuser zu besuchen, wird er durch einen „Vater“ oder eine „Mutter des Heiligen“ eingeführt. Auf diese Weise werden verwandtschaftliche Beziehungen geschaffen, die eine regelrechte Genealogie in dem Heiligtum bilden. Die „Kinder des Heiligen“ werden an die „Väter/Mütter des Heiligen“ gebunden und übernehmen Verantwortung für die Pflege des Heiligtums. Diese Kinder bilden eine solidarische Beziehung unter sich aus, die sich u.a. durch Besuche, wenn jemand krank wird, konkretisiert, durch den Beistand bei Ritualen des Rückzugs in die Einsamkeit, Patenschaft, Empfehlung von Ärzten, Hilfe, ein Haus zu mieten. So wie die „rituelle Verwandtschaft“ existiert, so gibt es auch die Blutsverwandtschaft an den Heiligtümern. Eine „Mutter“ oder ein „Vater des Heiligen“ sammelt neben den Söhnen des Heiligen auch seine Verwandten um sich. In der Mehrheit der Gruppen beobachtet man die Matrifokalität.

In dem sozialen Netz, das sich formt, leben die „Brüder“ auch in konstanter Rivalität und Auseinandersetzungen untereinander. In der Welt außerhalb des Heiligtums konkurrieren sie untereinander, und die

---

der Orixás. Eine Studie über die religiöse Erfahrung im Candomblé, Bonn Alfter: Verlag Norbert M. Borengässer 1995.

<sup>4</sup> Norton F. CORREA, Panorama das religiões afro-brasileiras no Rio Grande do Sul, in: Ari Pedro ORO (Hg.), *As religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul*, Porto Alegre: Universidade/URGS 1994, 9-46, hier: 18.

<sup>5</sup> Jurema BRITES, Tudo em família. Religião e parentela na umbanda gaúcha, in: A.P. ORO (Hg.), a.a.O., 74-88, hier: 79.

Schuld wird dem Geist, der sie orientiert, zugesprochen.<sup>6</sup> Die Personen bleiben schuldlos. Wenn dies einerseits auf die Idee der doppelten Moral verweist, die im brasilianischen Kontext so verbreitet ist, so erinnert es auch an die Art und Weise, welche die Schwarzen gefunden haben, um sich in der Sklavengesellschaft zu schützen: Wenn sie so taten, als seien sie durch eine andere Wesenheit besessen, konnten sie frei handeln. So bemerkt Póvoas: „Während er sich gegen die Verfolgung schützte, lebte der Anhänger des Candomblé eine andere kulturelle Realität, eine andere Art und Weise, die Welt und das Leben zu verstehen. Im Heiligtum wurde ein *Modus sui generis* zu denken, zu handeln, zu heilen, mit den Heiligen zu kommunizieren, praktiziert, dessen Leben die Grenze der weißen Zivilisation überschritt, die ihn um jeden Preis zu ersticken versuchte“<sup>7</sup>. Ein Heiligtum zu besuchen bedeutet so den Bruch mit der Alltagswelt. Deswegen reinigt sich der Gläubige von der Welt, wenn er das Heiligtum betritt. Im Heiligtum kann er von seinen intimen Angelegenheiten sprechen. Im Heiligtum, in Trance, lebt er andere Identitäten durch die Geister, die sich in ihm inkarnieren.

Es muss betont werden, welche bedeutsame Rolle die afro-brasilianischen Religionen bei der Heilung im brasilianischen Kontext spielen.<sup>8</sup> Es ist ungewöhnlich, wenn unter den Mitgliedern der Unterschicht jemand noch nicht bei einem Heiligtum Hilfe gesucht hat. Die spezifische soziale Situation identifiziert den Grund der Krankheit: Jemand kann krank geworden sein, weil eine Person aus der Nachbarschaft eine „Arbeit“ gemacht hat (ein magisches Ritual). Der „Vater / die Mutter des Heiligen“ stellt im Beratungsprozess fest, was geschah. Man kann Hilfe suchen, weil ein Kind krank ist oder weil der Ehemann trinkt. Die kranke Person muss nicht anwesend sein, und die Heilung kann durch die Vermittlung einer anderen Person vollzogen werden. Es ist interessant zu beobachten, dass die Frauen in diesen Religionen Probleme zu lösen versuchen, die mit ihrem Ehemann und den Kindern zu tun haben. Sie erbitten eine „Arbeit“ von dem „Vater / der Mutter

---

<sup>6</sup> Das Candomblé zum Beispiel befreit die Individuen und schickt sie in die Welt, in der sie in ihrem Verhalten deutlich mehr Selbstvertrauen zeigen, weil sie gelernt haben, dass ihre Art und Weise, zu sein und zu handeln, ein Erbe ihres persönlichen Orixás ist. Sie lernen zu lieben und zu sorgen, indem sie ihr eigenes Ich, das heißt, ihren Orixá, lieben und pflegen. Das sogenannte „axé“ ist das Gemeinschaftliche, das wichtig ist, das heißt die Zugehörigkeit zur religiösen Gruppe. Deren Mitglieder können jedoch nicht einmal als eine Gruppe mit gemeinsamen Interessen angesehen werden, weil unterschiedliche Personen von unterschiedlichen Orixás herkommen, die untereinander streiten und um Vorteile kämpfen (vgl. Antônio Flávio PIERUCCI / Reginaldo PRANDI, *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo: Hucitec 1996, 31.

<sup>7</sup> Rui do Carmo PÓVOAS, *Dentro do quarto*, in: C. CAROSO / J. BARCELAR (Hg.) *Faces da tradição Afro-Brasileira*, Rio de Janeiro: Pallas 1999, 214.

<sup>8</sup> Es sei daran erinnert, dass die afro-brasilianischen Religionen auch in andere Länder Lateinamerikas gewandert sind.

des Heiligen“ und bringen oft Kleidungsstücke dieser Angehörigen mit.<sup>9</sup> Übrigens: In der Konkurrenz unter den „Geschwistern“ des Heiligtums ist „der Ehemann“ „ein Stück, das ständig vom Diebstahl bedroht ist“<sup>10</sup>.

Der „Passe“ ist eine der am meisten gesuchten Therapieformen in diesen Religionen. „Er beschränkt sich nicht auf Kranke, sondern wird als eine Art präventives Mittel wahrgenommen, d.h. als eine Form, spirituelle Krankheiten zu vermeiden und zu kontrollieren. Sein Hauptziel besteht darin, die negativen Einflüsse zurückzudrängen, die das Individuum berühren könnten und für Krankheiten prädisponieren“<sup>11</sup>. Wer einen „Passe“ erhält, kann von seinen eigenen Gesundheitsproblemen oder von denen seiner Familienangehörigen sprechen. Hier werden Ratschläge erteilt, die von den Wesenheiten kommen; der Hilfesuchende bekommt auch Rezepte von Medikamenten. Wenn die Suche nach Heilung nicht funktioniert, zögern die Leute nicht, ein anderes Heiligtum aufzusuchen oder auch den „Vater / die Mutter des Heiligen“ zu kritisieren, weil sie in ihrer therapeutischen Effizienz „versagt“ hat. Sie kritisieren jedoch die Religion nicht und stellen sie auch nicht in Frage.<sup>12</sup> Man muss hervorheben, dass der „Vater / die Mutter des Heiligen“ aus derselben sozialen Schicht stammt wie die Leute, die Hilfe suchen. Er oder sie kann die Bedürfnisse dieser Menschen verstehen und teilt dieselben sozialen Praktiken. Die Krankheiten werden hier von den Alltagsbeziehungen her erklärt und nicht vom moralischen Verhalten her. Diese Religionen repräsentieren für die Leute eine Alternative und vermeiden vielleicht eine direkte Konfrontation mit der dominanten Kultur.

## 2 Heilung und Seelsorge in den neu-pfingstlerischen Bewegungen

Mit der sozialen Desintegration aufgrund der schnellen Urbanisierung (in den 90er Jahren lebten 75% der brasilianischen Bevölkerung in Stadtgebieten) und der Verarmung der Bevölkerung entwickelte sich das Pfingstlertum schnell in ganz Lateinamerika. Mit großem Nachdruck lehrt die sog. „Theologie der Prosperität“, dass „Frieden, perfekte Gesundheit, ein glückliches Familienleben und Erfolg in dem, was man

---

<sup>9</sup> Ich erinnere mich an eine Umbanda-Sitzung, in der die „Mutter des Heiligen“ einer Frau, deren Sohn ein „Nervenleiden“ hat, rät, sie solle mit dem Klatsch über ihre Nachbarin aufhören. Offensichtlich war die „Mutter des Heiligen“ informiert über den sozialen Kontext und versuchte, die Ordnung im sozialen Beziehungsnetz wieder herzustellen.

<sup>10</sup> Jurema BRITES, Tudo em família: religião e parentela na umbanda gaúcha, in: A.P. ORO (Hg.), a.a.O., 74-88, hier 81.

<sup>11</sup> Daniela Riva KNAUTH, A doença e a cura nas religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul, in: A.P. ORO (Hg.), a.a.O., 89-111, hier 95.

<sup>12</sup> Ebd., 99.

unternimmt, Ausdruck der guten Natur des Menschen ist, während die Armut und die Krankheit der Ausdruck der schlechten Natur des Menschen sind. Der Glaube macht den Unterschied zwischen beidem aus.“<sup>13</sup> Der Glaube resultiert aus einer Bewusstwerdung, einer Vision. In dem Moment, in dem ein Mensch weltliche Güter besitzt, lebt er nach dem Wunsch Gottes.

Der Teufel symbolisiert die sozialen Übel wie die Arbeitslosigkeit, den Hunger, die Prostitution, den Alkoholismus. Diese Übel müssen ausgetrieben werden, und der Exorzismus ist der starke Punkt der pfingstlerischen Bewegung. Die Dämonen sind jedoch keine abstrakten Wesenheiten wie in den afro-brasilianischen Religionen, sondern haben Anteil an den Erzählungen der Gläubigen. Sie sind z.B. die „Dämonen“ des Umbanda (Orixás) oder die Heiligen der katholischen Kirche. Gegen diese Dämonen unternimmt man einen religiösen Kreuzzug.<sup>14</sup>

In den pfingstlerischen Gottesdiensten herrscht große Dynamik. Die Menschen bewegen sich, reden in Zungen und drücken ihre Gefühle frei aus. Es handelt sich um eine religiöse Bewegung, die viele narrative Formen benutzt, um Gott zu loben, zu trösten und die Befreiung von den sozialen Übeln zu verkündigen. Diese Ausdrucksformen werden durch Rezitationen von Psalmen aus der Bibel unterbrochen, die ein kollektives Urbild darstellen. Der Gläubige, der mit der Unterstützung der Gemeinde sein Verhalten ändern und auf Alkohol und das Rauchen verzichten kann, empfindet eine größere psychosomatische Kontrolle. Die eigene religiöse Existenz gibt ihm ein Empfinden von Macht.<sup>15</sup> Eine gute Gesundheit zu haben, entspricht dem Plan Gottes und ist ein Recht der Person.

Auch hier hat der Klerus keine spezielle Ausbildung und entstammt den Schichten des einfachen Volkes. Das erinnert an das Modell der Basiskirche. Man spricht dieselbe Sprache, bildet Netze der Solidarität, die sich der armen städtischen Bevölkerung anbieten. So werden z.B. Warenkörbe mit Nahrungsmitteln verteilt, Jobs als Hausangestellte für Frauen oder in der Kirchenverwaltung für die Männer organisiert. Darüber hinaus können die Männer auch Diakone, Vikare oder Pastoren werden.

Jedoch, wie in so vielen anderen Kirchen, nehmen auch hier vor allem die Frauen an den Aktivitäten teil. Sie suchen den Schutz der Familie und finden hier den Raum, um von ihren Problemen zu sprechen. Es ist hervorzuheben, dass in den neu-pfingstlerischen Kirchen eine größere Öffnung für das Thema der Sexualität existiert, der Gebrauch von Verhütungsmitteln, Eileiterunterbrechungen und die Vasektomie empfohlen werden. Vor allem wird jedoch eindringlich zur Treue der Ehepartner

---

<sup>13</sup> André CORTEN, *Os pobres e o espírito santo. O pentecostalismo no Brasil*, Petrópolis: Vozes 1996, 145.

<sup>14</sup> Ebd., 80.

<sup>15</sup> Ebd., 151.

aufgefordert. Im Mittelpunkt steht hier der Zusammenhang von moralischen Verirrungen und dem Wirken dämonischer Kräfte in der Persönlichkeit des Individuums. Das ermöglicht es den Pfingstlern, dem, der vom rechten Weg abgekommen ist, keine Verantwortung für seine Taten zuzusprechen und Verstehen und Toleranz vonseiten der Verwandten und der religiösen Gemeinde anzuregen.<sup>16</sup> Einige Autoren sind der Meinung, dass es der Frau hilft, sich gegen aggressive Verhaltensweisen des Mannes zu schützen, wenn sie einer religiösen Gemeinde angehört, und dass der Mann, wenn er einmal bekehrt ist, sein Verhalten positiv ändert.<sup>17</sup> Gegen die Kritik an der in den Gemeinden vertretenen Unterordnung der Frauen kann auf die größere Autonomie verwiesen werden, die tatsächlich erlangt wird. Die Teilnahme an der Gemeinde verstärkt das Selbstwertgefühl, stellt den Patriarchalismus in Frage und relativiert die Unterordnung.<sup>18</sup>

### 3 Heilung und Seelsorge in der charismatischen katholischen Erneuerungsbewegung

Die charismatische katholische Erneuerungsbewegung entstand in den Vereinigten Staaten Ende der 60er Jahre und verbreitete sich vor allem in den 90er Jahren schnell in Brasilien. Sie kann als eine Art Pfingstlerium des Katholizismus angesehen werden, berührt jedoch auch die historischen protestantischen Kirchen. Es handelt sich um eine Laienorganisation, die durch den Klerus unterstützt wird. Gebetsgruppen bilden die Grundlage der charismatischen Erneuerungsbewegung. Sie versammeln sich wöchentlich. Diese Treffen können die Form des Lobgesangs haben, der Danksagung, der Fürbitten um Gnade und Heilung. Singen, Bibellesen, das Ausüben der Gnadengaben gehören dazu. Hier beobachtet man dieselben Dynamiken wie in den neupfingstlerischen Kirchen: Springen, Tanzen, das Reden in Zungen, Schweigen. Der Programmablauf ist freigestellt, so dass jede Gruppe ihr eigenes Programm machen kann (als Heilungsgottesdienst, Bibellektüre u.a.), je nachdem,

<sup>16</sup> Maria das Dores Campos MACHADO, *Mulheres. Da prédica pentecostal ao debate sobre sexualidade, saúde reprodutiva, aborto e planejamento familiar*, in: Mônica Raisa SCHPUN (Hg.), *Gênero sem fronteiras. Oito olhares sobre mulheres e reações de Gênero*, Florianópolis: Mulheres 1997, 169-203, hier 182.

<sup>17</sup> Leonildo Silveira CAMPOS, *Teatro, templo e mercado*, Petrópolis/São Paulo: Vozes/UMESO 1997. Der Autor merkt an, dass „für die lateinamerikanische Frau viel stärker als für Frauen in Nordamerika oder Europa ein heiles, sicheres und gedeihendes Zuhause ein grundlegendes Element eines ausgeglichenen Lebens ist. Darum die Integration dieser Frauen in eine religiöse Gemeinde, die es ermöglicht, diesen Traum zu verwirklichen“.

<sup>18</sup> Maria das Dores Campos MACHADO, *Mulheres e prática religiosa nas classes populares. Uma comparação entre as igrejas pentecostais, as Comunidades Eclesiais de Base e os grupos carismáticos*, in: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, Vol. 12, No. 34, 71-87, hier 73.

was sie für notwendig hält. Es gibt auch Freizeiten und Massenversammlungen in Fußballstadien. Der Höhepunkt für die Charismatiker ist das Erlebnis der Heiligen Dreieinigkeit, das in einer Gebetsgruppe gelebt werden soll.<sup>19</sup>

Die Menschen, welche die charismatische Erneuerungsbewegung aufsuchen, tun dies aus ähnlichen Gründen wie die Anhänger der Pfingstbewegung – sie sind mit Krisensituationen konfrontiert und suchen Solidarität und Unterstützung. Auch hier sind es vor allem Frauen, die Probleme der häuslichen Umwelt zu lösen versuchen.<sup>20</sup> Viele Leute wandern von den Basisgemeinden, in denen die sozialen Fragen größere Bedeutung haben, zur charismatischen Erneuerungsbewegung, weil sie sich schämen, ihre Probleme offen darzulegen. In den charismatischen oder pfingstlerischen Gruppen finden sie einen Ort, an dem sie ihre Konflikte ausdrücken können. Hier können sie ihren Körper einsetzen, schreien und vor Schmerz oder Freude weinen. Sie fühlen die Solidarität der anderen, die durch ähnliche Krisensituationen hindurchgegangen sind. Da diese Treffen bewegt sind, wird die Religiosität in emotionaler und nicht in rationaler Art und Weise gelebt. Die charismatische Bewegung hat anfangs die Mittelschicht bewegt, jedoch in den letzten Jahren auch die ärmere Bevölkerung erfasst. Eine bedeutsame Anzahl von Personen wandert von der Pfingstbewegung zur charismatischen Bewegung.<sup>21</sup>

Um den Bedarf nach Seelsorge in der charismatischen Bewegung abzudecken, haben sich Gruppen von Laien gebildet, die sich für den seelsorglichen Dienst zur Verfügung stellen. In einigen Städten findet sich zudem noch die Telefonseelsorge. Spirituelle Freizeiten, auf denen sich ein Klima des Vertrauens bildet und von denen aus dann ein Solidaritätsnetz geknüpft wird, sind der Ausgangspunkt, um an der Bewegung teilzunehmen. Da die Mehrzahl der Teilnehmenden Frauen sind, übernehmen sie die Aufgabe, die Übel, die ihre Angehörigen anrichten, zu benennen und dafür zu beten, dass diese vom Bösen befreit werden. Die Probleme unterscheiden sich normalerweise je nach Geschlecht: Bei den Männern geht es um Alkoholismus und um Ehebruch; Frauen

---

<sup>19</sup> Antônio Flávio PIERUCCI / Reginaldo PRANDI, *A realidade social das religiões no Brasil*, São Paulo: Hucitec 1996, 67.

<sup>20</sup> Was die Frauen angeht, so zeichnet sich in den 90er Jahren die Igreja Universal do Reino de Deus durch ihre große Fähigkeit aus, Frauen zu rekrutieren, die dann als Mitarbeiterinnen und neuerdings auch als Pastorinnen auftreten. In der charismatischen Bewegung leiten die Frauen fast alle Gebetsgruppen, übernehmen den größten Teil der Gemeindeaufgaben und nehmen an den nationalen und internationalen Treffen der Bewegung teil. Bei den großen Freizeiten, die in Rio de Janeiro stattfinden, beobachtet man jedoch, dass die Leitung und die wichtigsten Momente der Veranstaltung Sache der Männer bleiben – der Pfarrer, Bischöfe und Kardinäle –, welche die Bewegung unterstützen (vgl. Maria das Dores MACHADO, *Mulheres e prática religiosa nas classes populares*, a.a.O., 82).

<sup>21</sup> Ebd.

leiden unter Aggressivität, Nervosität und Ungeduld. Moralische Verfehlungen geschehen aufgrund „des Fehlens von religiösen Werten oder der Unterordnung unter sehr säkulare Werte“<sup>22</sup>. Man glaubt, dass man Kräfte haben wird und wissen wird, wie man mit feindlichen Dingen umgehen muss, wenn man an einem sozialen Netz teilnimmt, in dem zusammen gebetet und gesungen wird.

Hier werden andere Werte verinnerlicht als in der Pfingstbewegung, wo die Übel dem Teufel zugeschrieben werden und Veränderungen eher von der Magie abhängen. Seit die unteren Gesellschaftsschichten in die charismatische Bewegung eindringen, hört man, dass vor allem bei denen, die von den neu-pfingstlerischen Kirchen zugewandert sind, auch von Dämonen geredet wird. Die Führung jedoch stellt die Kraft des Heiligen Geistes und die Anbetung Marias in den Mittelpunkt. Der Marianismus kann als weibliche Gegenkraft angesehen werden, welche die männliche Hierarchie nicht bedroht, indem sie erlaubt, dass der Mann das Haupt der Familie sei und die Frau verantwortlich für die moralische Bildung der Familie. Obwohl die Pfingstbewegung, ebenso wie auch die charismatische Bewegung, den Frauen überwiegend traditionelle Rollen der patriarchalischen Kultur zuerkennt, verurteilt sie doch die Macho-Haltung der Männer und ruft sie zur Verantwortung für die Familie.<sup>23</sup> Die Frauen, welche die Männer von der Macht der Dämonen oder des Bösen befreien können, fühlen sich befähigt und aufgewertet. So wissen auch die Frauen, die in der pfingstlerischen Bewegung dazu angeregt werden, ihr Einkommen zu erhöhen, dass ihnen dies einen speziellen Status in der göttlichen Mission gibt. Dies vergrößert wiederum ihr Selbstbewusstsein.

#### 4 Die Befreiungstheologie und ihre Erfahrung mit Heilung und Seelsorge

In einem Prozess des *aggiornamento* re-definierte die katholische Kirche auf dem vom 2. Vatikanischen Konzil „substantiell ihre Orientierung in Fragen, die das tägliche Leben des Katholiken berühren, nicht nur in rein ritualistischer Hinsicht und im Blick auf die spirituelle Doktrin, sondern vor allem hinsichtlich der Art und Weise, wie der Christ sich in der profanen Welt stellen soll. In jenem Jahrzehnt sind mit großer Kraft die „sozialen Bewegungen“ entstanden, vor allem der Feminismus und der Ökopazifismus. Sie haben zusammen mit der neuen katholischen Pastoral eine Revision der politischen Konzeptionen der Gesellschaft und des Individuums erreicht, die Fragen der Gleichheit und sozialen Gerechtigkeit emphatisch in den Vordergrund stellt“<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> Ebd.

<sup>23</sup> Ebd., 80.

<sup>24</sup> Antônio Flávio PIERUCCI / Reginaldo PRANDI, a.a.O., 68.



Die Befreiungstheologie, die in den 60er Jahren entstand und sich sozialen Interessen zuwendete, ist charakteristisch für diese Bewegung, die sowohl in der katholischen Kirche wie auch in den historischen protestantischen Kirchen Fuß fasste. In der katholischen Kirche sind die Basisgemeinden ein Modell in ganz Lateinamerika geworden und haben eine aktive politische Bewegung der Linken gebildet. Ihren Höhepunkt hatte diese Bewegung Ende der 70er und Anfang der 80er Jahre. Mit dieser Bewegung entstanden auch verschiedene organisierte pastorale Arbeitsbereiche, u.a. die Pastoral der Gesundheit, die Pastoral des Kindes, die Landpastoral.

Das Engagement der verschiedenen mit der Befreiungstheologie verbundenen Gruppen konzentriert sich in der „Option für die Armen“, der Feind findet sich in der „Bourgeoisie und ihrem ökonomischen System der Ausbeutung“<sup>25</sup>. Die Arbeit dieser Gemeinden und der ihnen nahestehenden Intellektuellen hatte bemerkenswerte Ergebnisse: Neben einer Bewusstwerdung über die Realität kommt es auch zu einer Re-Eduktion, neben dem Lob Gottes lernt man und unterrichtet sich. Menschen aus verschiedenen Altersstufen entdecken sich als Subjekte und werden zugerüstet. Aufmerksam werden Sozialwissenschaftler und systematische Theologen gehört, denn sie helfen bei der Analyse der sozialen Wirklichkeit. Man glaubt, dass mit den sozialen Problemen auch alle anderen Fragen gelöst werden können. Es ist hervorzuheben, dass in den 80er Jahren verschiedentlich davon die Rede ist, die Psychologie in die Befreiungstheologie zu integrieren, aber stets mit der „Perspektive des sozialen Kontextes als Bezugsrahmen, denn nur die emotionalen Seiten anzugehen wird das Volk nicht aus den Bedingungen des Elends herausholen“<sup>26</sup>.

Anders als in den pfingstlerischen und charismatischen Bewegungen fanden also Fragen nach Heilungen oder persönliche Probleme in der Befreiungstheologie keine Beachtung, weil sie sich vorwiegend um soziale Fragen kümmerte. Heute kritisiert man, dass die Befreiungstheologie ihr Mitgefühl mit den Armen zwar in den Mittelpunkt ihres Diskurses gestellt hat, aber so, dass sie über deren Leiden auf eine bloß kognitive Art und Weise redete. Die Armen haben diese Art des Diskurses nicht gewählt und nicht emotional besetzt. Mit Machado und Mariz kann man anfragen, ob die Frauen, die sich in diesen Bewegungen engagierten und in dieser Zeit nicht über Probleme von Krankheiten und familiären Konflikten berichteten, denn wirklich keine persönlichen Probleme gehabt hätten. „In der Vision, die von den Basisgemeinden vorgeschlagen wird, geht es um materielle Fragen, deren Lösung auf den politischen Kampf verweist, der in der Öffentlichkeit ausgetragen wird. Es gibt in den Basisgemeinden keinen Platz, die privaten, nicht-

---

<sup>25</sup> Ebd., 70.

<sup>26</sup> João Batista LIBANIO, *Pastoral numa sociedade de conflitos*, Petrópolis: Vozes/CRB 1982, 75.

materiellen Fragen, die emotionaler und moralischer Natur sind, zu besprechen und Lösungen zu finden. Darum fällt es dieser katholischen Bewegung im Vergleich zum Pfingstlertum und zur charismatischen Bewegung relativ schwer, Teilnehmer anzuziehen<sup>27</sup>.

In den 90er Jahren hat die Bewegung der Basisgemeinden und anderer Volksbewegungen an Kraft verloren. Das hatte verschiedene Gründe, die mit der internationalen und nationalen Politik, aber auch mit internen Entwicklungen in der Kirche zu tun hatten. Mit der Veränderung des inneren und äußeren Szenariums kommt es zu einer deutlichen Revision in der Konzeption dieser Bewegung. Man spricht jetzt von einer „zweiten“ Bewegung. Verschiedene Befreiungstheologen haben ihren Diskurs verändert, z.B. Leonardo Boff, Rubem Alves (ein protestantischer Theologe) und andere. Man erkennt an, dass die Bewegung affektiven Fragen nicht genug Aufmerksamkeit geschenkt hat, und sucht das Engagement auf neuen Feldern. So wird z.B. die Dimension der Kultur, der Geschlechtsrolle, der Ökologie, der Affektivität neu entdeckt. Im Umfeld der Befreiungstheologie erscheinen umfassende Veröffentlichungen über ein neues Engagement, über die Basisgemeinden und über neue Dimensionen der pastoralen Organisationen. Die Priorität gilt weiterhin den Armen, aber dieses Anliegen fordert „Kompetenz, kritischen Geist, gesunden Menschenverstand und Effizienz. Jedoch nicht die Effizienz der rein instrumentellen Vernunft des ‚homo faber‘: Es erfordert die komplementäre Vernunft der spielenden Gemeinde, die sensible Vernunft der Vergebung und des Erbarmens, der Feier und der wechselseitigen Ergänzung, des Gebets und des Lobgesangs, kurz die poetische und kontemplative Vernunft des wandernden Gottesvolkes. Die Qualität des pastoralen Dienstes ist nicht das Ergebnis einer eliminierenden Konkurrenz, sondern der Hingabe und des Teilens des Lebens bis zu den letzten Konsequenzen“<sup>28</sup>.

Was die historischen protestantischen Kirchen angeht, so sei erwähnt, dass auch sie durch die Befreiungstheologie stark beeinflusst wurden und verschiedene Arbeitsfelder zur Befähigung und Entwicklung marginalisierter Gruppen entwickelt haben. Leider können wir nicht alles auflisten und beschreiben, was man hier in der Praxis anbietet. Jedoch wurde auch in diesen Kirchen die Frage nach neuen Richtungen wichtig, und es wird über die Integration der körperlichen und seelischen Bedürfnisse mit den materiell-sozialen Bedürfnissen diskutiert. Im Bereich der Seelsorge stammt ein großer Teil der Literatur allerdings noch aus der Ersten Welt und bezieht sich meist nicht auf den latein-amerikanischen Kontext.

<sup>27</sup> Maria das Dores MACHADO, *Mulheres e prática religiosa nas classes populares*, a.a.O., 75. Die Neu-Pfingstler sagen, dass die Befreiungstheologie für die Armen optierten bis dahin, dass die Armen für sie (sc. die Neu-Pfingstler) optierten.

<sup>28</sup> Paulo SUESS, *Perspectivas pastorais em vista do terceiro milênio*, in: *Revista Eclesiástica Brasileira*. Fasc. 224., Dez. 1996, 857-874, hier: 871.

## 5 Die „Terapia comunitária“ als Praxis der Heilung und Seelsorge

Die „Kinderpastoral“ (*Pastoral da Criança*) der katholischen Kirche setzt mit der „*terapia comunitária*“ Erfahrungen im Bereich von Seelsorge und Heilung um, die auf die Integration von kulturellen Elementen und der volkstümlichen Seelsorge zielen. Sie wurde Ende der 80er Jahre in einer Favela von Fortaleza durch den Psychiater und Anthropologen Adalberto Barreto entwickelt mit dem Ziel, ein gemeinschaftliches Netz zu bilden, das den Menschen, die aus dem Landesinneren in die Stadt gewandert waren und so ihren kulturellen Kontext verloren hatten, helfen sollte, ihre Identität wiederzuerlangen. Durch die Erfahrung mit der *terapia comunitária* wurde für Barreto deutlich, dass die besten Therapeuten Menschen aus der Gemeinde selber sind.<sup>29</sup> Die Leute aus dem Nordosten Brasiliens wandern wegen der regelmäßig wiederkehrenden Trockenzeiten vom Landesinneren in die Stadt. Sie verarmen, verlieren ihre kulturelle Identität, die sozialen Beziehungen lösen sich auf, es gibt keine unterstützende Gemeinschaft mehr, die sich organisiert. Viele Menschen werden krank und leiden unter „*encosto*“<sup>30</sup>, einer Form von „Depersonalisierung“. Auf Grund dieses Phänomens suchen sie spirituelle Heilungen in Heiligtümern und durch die Hilfe von Heilerinnen.<sup>31</sup>

Im Modell der *terapia comunitária* werden Laien und Professionelle für die pastorale Seelsorgearbeit in den armen katholischen Randgemeinden ausgebildet. Die Bewegung wächst inzwischen auf nationaler Ebene.<sup>32</sup> In den Reihen dieser Leiter finden sich Gemeindeglieder, Professionelle wie Psychologen, Psychiater, Familientherapeuten, Krankenpfleger und Schwestern, SozialarbeiterInnen, ErzieherInnen, neben Ordensmitgliedern. Die Gemeindeführer wohnen meist in den Favelas oder Stadtrandgebieten selbst. Das Ziel ist es, den Menschen und den Familien in der Gemeinde zu helfen, sich gegenseitig selbst zu helfen, indem die ihnen zur Verfügung stehenden therapeutischen Kräfte mobilisiert werden. Darüber hinaus denkt man daran, ein Netz der Unterstützung und der Beziehungen zu schaffen, das die Gemeinde stärkt, damit die Menschen ihre Lebensqualität verbessern können. Man will eine persönliche und gemeinschaftliche Identität entwickeln und macht dabei Gebrauch von vorhandenen kulturellen Aspekten, entwickelt sie und integriert sie.<sup>33</sup> Durch dieses Modell werden die Menschen

<sup>29</sup> Valburga SCHMIEDT STRECK, *Terapia Familiar e aconselhamento pastoral. Uma experiência com famílias de baixos recursos*, São Leopoldo: Sinodal 1999, 133.

<sup>30</sup> Unter ‚Encosto‘ versteht man in den afro-brasilianischen Religionen oder im Spiritismus, dass ein Geist die Person begleitet, um ihr zu helfen oder ihr zu schaden.

<sup>31</sup> Valburga SCHMIEDT STRECK, a.a.O., 134.

<sup>32</sup> Ebd., 375.

<sup>33</sup> Ebd., 133.

dazu motiviert, in ihrer Umwelt Veränderungen zu vollziehen und ein unterstützendes soziales Netz zu bilden.

Die Tatsache, dass die kulturelle und persönliche Identität verletzt wurde, bewirkt nach Ansicht dieser therapeutischen Konzeption, dass die Menschen unter Fehlanpassungen und Störungen des Gleichgewichts leiden. Die Leute sagen, dass sie durch Geister und okkulte Kräfte besessen sind.<sup>34</sup> So löst der äußere materielle Krieg einen inneren Krieg zwischen zwei Identitäten aus: jener, die im primären Kontext ihrer Geburtsstadt konstruiert wurde, und der neuen Identität, die in dem angenommenen Stadtleben geformt wurde. Es kommt zu einem „spirituellen“ Krieg, in dem der Geist der Werte der Ahnen mit den Werten der urbanen Welt zusammenprallt. In dieser Spannung kommen viele in Bewegung, um den inneren Krieg nicht zu verlieren, um die Hoffnung am Leben zu erhalten, den Glauben an ihre Werte, um die bedrohte Identität zu retten. Der große Verbündete dieser Menschen ist die Welt der Geister geworden, die in den verschiedenen religiösen Kulturen gepflegt wird.

Die Therapie an sich wird durch die Gruppe selbst gemacht und nicht durch die Therapeuten. Der Therapeut gibt keine Interpretationen. Die Gruppe hat das Problem, und die Gruppe selbst bringt auch die Lösungen. Die Therapeutische Gruppe kann durch eine unterschiedliche Anzahl von Personen gebildet werden. Oft kommen Gruppen von vierzig und mehr Menschen zusammen. Es sind Nachbarn, Verwandte und andere Leute, die sich vielleicht nicht einmal kennen. Man bemüht sich, Volks-Therapeuten auszubilden, die innerhalb ihres Kontextes die Aufgabe der Heilung ausüben. Sie sind sozusagen natürliche Therapeuten. Die Interventionen, die sie machen, sind angepasst an die eigene Kultur und Sprache. Baretto ist der Ansicht: Wenn man diese kulturellen Aspekte respektiert, kann man erreichen, dass die Gemeinden in der Lage sind, ihre eigenen Krisen selbst zu verarbeiten, da es in den Gemeinden immer schon Leitungspersonen gab wie den Häuptling, den *Padre*, den Pastor, auf den die Menschen zurückgegriffen haben, um ihre Probleme zu lösen. Deswegen hilft die Ausbildung von örtlichen Leitungspersonlichkeiten als Therapeuten dazu, die schon vorhandenen Kräfte für die Seelsorge kompetenter zu machen. Diese Leute werden eingeladen, an der Ausbildung teilzunehmen, und bekommen ein Training, „das systemisch und interaktiv ist und das die lineare Kausalität unterbricht, die soviel Schuld und Leiden schafft“<sup>35</sup>.

In diesem therapeutischen Modell ist die spirituelle Perspektive sehr wichtig. Sie ist eine Form, die Glaubensweisen der indianischen, afrobrasilianischen wie auch der christlichen Kulturen zur Geltung zu bringen. Deswegen werden Lieder und Riten eingesetzt und religiöse Führer eingeladen. Der spirituelle oder religiöse Code ist wichtig, um zu ver-

---

<sup>34</sup> Ebd., 134.

<sup>35</sup> Ebd., 375ff.

stehen, was mit den Menschen geschieht. Wenn ein Therapeut nicht mit diesen Codes arbeitet, verzichtet er darauf zu verstehen, was mit den Menschen geschieht. Wenn er den religiösen und spirituellen Code benutzt, verhilft er ihnen zu einem Gefühl der Gruppenzugehörigkeit. Sie fühlen sich angenommen und in eine Welt integriert, die ihnen bekannt ist.

## 6 Schlussfolgerungen

Ich möchte drei Aspekte herausstellen, die nach meinem Verständnis bedeutsam sind: der Alltag der Popularkulturen, das Solidaritätsnetz und die Stärkung der weiblichen Rolle. Erstens: Was die Frage des Alltags angeht, so beobachten wir, dass die Popularkulturen eine populäre Hermeneutik brauchen, damit sie verstanden werden. Olmedo, ein Theologe, Soziologe und Psychologe, der eine Studie in der Unterschicht Venezuelas durchgeführt hat, konfrontiert den Erkenntnisbegriff des Volkes mit dem modernen Erkenntnisbegriff, der auf das Individuum zentriert ist.<sup>36</sup> Er kommt zu der Schlussfolgerung, dass Erkenntnis im populären Kontext auf die Beziehung zentriert ist. Der Mensch ist kein *homo oeconomicus*, auch kein *homo faber*, sondern ein *homo convivialis*, für den die Beziehungen (die affektiven oder aggressiven) am wichtigsten sind. Das bedeutet nicht, dass dieser *homo convivialis* nicht die Ökonomie oder die Produktion steuern könne, doch dies kommt für ihn erst in zweiter Linie und ist von untergeordneter Bedeutung. Es handelt sich um eine mütterliche Kultur mit einem unterschwelligem Patriarchat. Den Mittelpunkt dieser Weltsicht bildet die Mutter, durch die alle Beziehungen vermittelt werden. Obwohl es hier um eine patriarchalische Kultur geht, kontrolliert die Matrifokalität die Beziehungen. Dies macht doch deutlich, dass es die Mütter und die Ehefrauen sind, die Heilung und Seelsorge suchen, um die Probleme ihrer Familienangehörigen zu lösen und die aggressiven und konflikthaften Beziehungsmuster zu regulieren.

Zweitens erinnere ich daran, dass das Solidaritätsnetz durch den *Familismus* verstanden werden kann, der in Lateinamerika sehr verbreitet ist. In ihm bilden sich stabile und starke Bindungen zwischen Menschen, die miteinander verwandt sind, aber als Paten und Freunde nicht miteinander verwandt sein müssen. Diese Freundschafts- und Loyalitätsbeziehungen finden sich in verschiedenen sozialen Schichten. Wenn wir auf die Zirkulation der Männer in den Familiengruppen achten, dann können wir zugleich auch schwache und vorübergehende Verbindungen beobachten. In dem Augenblick, in dem das Band der Ehe schwach wird, werden die Bindungen der Blutsverwandtschaft stärker

---

<sup>36</sup> Alejandro MORENO OLMEDO, *El aro y la Trama. Episteme, Modernidad y Pueblo*, Caracas-Valencia: Centro de Investigaciones Populares (CIP) 1993, 390.

und erinnern an ein Modell von sozialen Netzen, das typisch ist für prämoderne Gesellschaften. In diesen solidarischen Gruppen gibt es Codes von Loyalität und Wechselseitigkeit, welche die Menschen einander verpflichten. Die Identität der Gruppe ist wichtiger als die Identität des Individuums, die eine typische Eigenart der modernen Gesellschaft ist. Deswegen kann man wahrnehmen, wie in verschiedenen religiösen Bewegungen die Solidarität, welche die Menschen suchen, diesem traditionellen Modell der Organisation entspricht. Wahrscheinlich handelt es sich um den Versuch, die Schockwirkungen der beschleunigten Urbanisierung aufzufangen, die ein Gefühl des Verlustes der Gruppenidentität schaffen.

Ein dritter Aspekt ist die Stärkung der Rolle der Frau in verschiedenen religiösen Bewegungen. Frauen übernehmen in diesen Bewegungen Rollen und werden herausgefordert, sich professionell zu verwirklichen. In der charismatischen Bewegung ebenso wie in der neu-pfingstlerischen steht die Strukturierung der Familien im Mittelpunkt. Diese wurde durch Castells als ein Versuch fundamentalistischer Gruppen kritisiert, die patriarchalische Familie wieder aufzurichten und eine patriarchalische Gesellschaft wiederherzustellen.<sup>37</sup> Der Aufruf an die Männer, Verantwortung für die Familie mit einer stärker affektiven Beziehung zu übernehmen, am Familienleben teilzunehmen und finanziell dazu beizutragen, bewirkt eine Änderung im Sozialsystem. Die Anregung für die Frauen, zum Familieneinkommen beizutragen, ist ein Faktor des *empowerment*. Vielen Frauen ist es gelungen, allein ihre Hütten zu bauen. Dafür haben sie zusammen mit ihren Kindern an verschiedenen Stellen gearbeitet. Sie spüren zugleich, dass die Anregung, sich ökonomisch weiterzuentwickeln, sie von dem Stigma, arm und unfähig zu sein, befreit und ihnen eine neue Identität gibt.

Man kann sagen, dass Formen von Seelsorge und Heilung dort existieren und sich ereignen, wo man die Sprache des Volkes spricht und wo man der Solidarität und einer inneren Verpflichtung begegnet. Wenn wir uns auf das Evangelium von Jesus, das „Evangelium des Erbarmens“<sup>38</sup>, beziehen, das in der Kraft des Heiligen Geistes die Gemeinschaft der verschiedenen Kulturen sucht, der Peripherie und des Zentrums, der unterschiedlichen Erkenntnisse, der Christen und der Nichtchristen, dann lernen wir vielleicht eine Praxis der Seelsorge, die mit leidenschaftlichem Erbarmen (*com-paixão*) betrieben wird und in den verschiedenen Kontexten Lateinamerikas geschieht.

Übersetzung aus dem Portugiesischen von Christoph Schneider-Harpprecht

<sup>37</sup> Manuel CASTELLS, O poder da identidade. (A era da informação. Economia, sociedade e cultura, Vol. 2). São Paulo: Paz e Terra 1999, 169ff.

<sup>38</sup> Paulo Evaristo ARNS, Jesus e o evangelho de compaixão, in: Marcelo Fernandes AQUINO (Hg.), Jesus de Nazaré. Profeta da liberdade e da esperança, São Leopoldo: UNISINOS 1999, 173.

ERTRAG UND AUSBLICK:  
IMPULSE FÜR SEELSORGELEHRE  
UND SEELSORGEAUSBILDUNG

4





# 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, 39<sup>1</sup>). 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

---

<sup>1</sup> 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 Gesellschaft<sup>2</sup>. 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

---

<sup>2</sup> 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.<sup>3</sup>

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

---

<sup>3</sup> „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.<sup>4</sup>

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.<sup>5</sup> Es gibt nicht die eine Seelsorge, sondern unterschiedliche Seelsorgekul-

---

<sup>4</sup> L.-L. HERKENRATH-PÜSCHEL, Seelsorge – transkulturell, in: Pastoraltheologie 71, 1982, 288-295.

<sup>5</sup> 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*<sup>6</sup>. 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“.<sup>7</sup> 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.<sup>8</sup> „Seelsorge würde dann darin bestehen, das Kraftfeld des heiligen Geistes ... so zu realisieren, dass schädigende Mächte beseitigt werden und heilende Ströme neue Strukturen schaffen.“<sup>9</sup> 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.<sup>10</sup> Insoweit leistet er einen wichti-

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

<sup>7</sup> Ebd., 65-124.

<sup>8</sup> Ebd., 89.

<sup>9</sup> Ebd., 39.

<sup>10</sup> 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.“<sup>11</sup> 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?“<sup>12</sup>

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 Infusion<sup>13</sup> deuten soll. Es wird nämlich lediglich – wie auch sonst gegenwärtig überall – für eine stärker auch Rituale und Leiblichkeit einbeziehende Seelsorgepraxis plädiert.<sup>14</sup> Taufe, Herzensgebet, Salbung, Vaterunser und die Vorstellung von Engeln werden stark gemacht.<sup>15</sup> 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-

---

<sup>11</sup> Ebd., 35f.

<sup>12</sup> Ebd., 36.

<sup>13</sup> Ebd., 174.

<sup>14</sup> Ebd., 176f.

<sup>15</sup> 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.<sup>16</sup> Das Modell „Gespräch“, an dem sich die Seelsorge der Wort-Gottes-Theologie (vgl. Thurneysen: „Seelsorge als Gespräch“<sup>17</sup>) ebenso wie die Seelsorgebewegung ausrichtete (vgl. Scharfenberg, „Seelsorge als Gespräch“<sup>18</sup>), 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

---

<sup>16</sup> 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.

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

<sup>18</sup> 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.<sup>19</sup> Der feministische Blick<sup>20</sup> 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

---

<sup>19</sup> 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“.

<sup>20</sup> 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.<sup>21</sup>

### 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.<sup>22</sup> 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.<sup>23</sup> 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.<sup>24</sup> Interkulturelle Hermeneutik wird noch vorsich-

<sup>21</sup> 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.

<sup>22</sup> 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)?

<sup>23</sup> Vgl. M. NICOL, a.a.O., 164ff.

<sup>24</sup> 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.<sup>25</sup> Oder noch pointierter: Interkulturelle Seelsorge konstruiert im interkulturellen Verstehen Gemeinsamkeit.<sup>26</sup>

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.“

<sup>25</sup> 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.

<sup>26</sup> 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 lassen<sup>27</sup> – 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.<sup>28</sup> 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?<sup>29</sup> 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

<sup>27</sup> So THURNEYSSENS Seelsorgelehre, a.a.O.

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

<sup>29</sup> 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.<sup>30</sup> 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.<sup>31</sup> 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

---

<sup>30</sup> 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).

<sup>31</sup> 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.<sup>32</sup> 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

---

<sup>32</sup> 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.<sup>33</sup> 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 Seelsorge<sup>34</sup> 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.<sup>35</sup> Eine Seelsorgelehre im Horizont Interkultureller Seelsorge wird darüber hinaus darauf ihr Augenmerk legen, dass

---

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

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

<sup>35</sup> 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.<sup>36</sup> 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.<sup>37</sup> 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.<sup>38</sup> Relationalität besteht in dreifacher Hinsicht: Seele wird erfahren in der Bezogenheit auf andere und

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

<sup>37</sup> 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.

<sup>38</sup> 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.<sup>39</sup> 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:

---

<sup>39</sup> 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.<sup>40</sup> 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

---

<sup>40</sup> 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.<sup>41</sup> 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.<sup>42</sup> 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 Tradition<sup>43</sup> und die Trümpfe westlicher Psychologie etwa.

---

<sup>41</sup> 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.

<sup>42</sup> 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.

<sup>43</sup> 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 Unterhaltung<sup>44</sup> 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.<sup>45</sup>

#### 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?).<sup>46</sup> Die Verhaltenstherapie verschreibt Übungen zum Aufbau positiver Aktivitäten, der Veränderung von Kognitionen und der Verbesserung sozialer Fertigkeiten.<sup>47</sup> 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-

<sup>44</sup> 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-WITTKÉ, Unterhaltung, Frankfurt a.M.: Lang 2000.

<sup>45</sup> 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.

<sup>46</sup> Christoph MORGENTHALER, a.a.O., vor allem 142ff (1. Aufl.).

<sup>47</sup> 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.

# Seelsorgeausbildung

Begegnung in der Differenz

Einübung interkultureller Wahrnehmung für Seelsorge und Beratung

*Helmut Weiß*

## 1 Einleitung

Seit vielen Jahren bin ich engagiert in der Organisation und Durchführung der Internationalen Seminare für Interkulturelle Seelsorge und Beratung – davon habe ich schon in einem Beitrag berichtet.<sup>1</sup> Seit noch mehr Jahren arbeite ich in Kursen der pastoralpsychologischen Weiterbildung in Seelsorge nach dem „KSA-Modell“. Es ist ein „erfahrungsbezogenes Lernmodell, in dem Seelsorge und Kommunikation in Praxis und Theorie gelernt und eingeübt werden“ (so die Standards der Sektion KSA in der Deutschen Gesellschaft für Pastoralpsychologie). Hierbei ist neben der Praxis die Praxisreflexion ein wesentlicher Bestandteil. Außerdem arbeite ich als Supervisor mit Gruppen, Teams und Einzelnen vor allem im kirchlichen Bereich. Diese Erfahrungen bilden den Hintergrund für die folgenden Ausführungen.

In Kursen und Gruppen, zu denen die unterschiedlichen Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen aus unterschiedlichen Arbeitsfeldern kommen, habe ich begonnen, die Wahrnehmung für interkulturelle Begegnungen und Beziehungen zu schulen. Dies tue ich vor allem in der Praxisreflexion. Teilnehmerinnen und Teilnehmer von Kursen und Gruppen bringen Begegnungen, Gespräche und Konflikte schriftlich oder mündlich in die jeweilige Gruppe ein. Durch die „Analyse“ des Materials möchten sie Anstöße für ihren zukünftigen Umgang mit Menschen bekommen.

Kurz möchte ich skizzieren, welche Ebenen mir in einer seelsorglichen oder beraterischen Begegnung wesentlich erscheinen und in der Reflexion vorkommen sollten:

- Analyse der Beziehungsebene (Emotionen zwischen Seelsorger/in oder Berater/in und dem jeweiligen Gegenüber)
- Analyse der Sprachebene (Inhalt und Form der Kommunikation)
- Analyse des sozio-kulturellen Kontextes der Beteiligten
- Analyse der ethischen Implikationen
- Analyse der spirituellen Gegebenheiten und Möglichkeiten

Wenn ich mich im Folgenden auf eine Hilfestellung zur Erhebung einer sozio-kulturellen Analyse beschränke, heißt das nicht, dass ich die an-

---

<sup>1</sup> In diesem Handbuch S. 17-37.

deren Bereiche vernachlässige. In jedem einzelnen Fall ist zu betrachten und zu entscheiden, auf welche Analyse Schwerpunkte zu legen sind.

Seitdem ich jedoch auf die Wahrnehmung interkultureller Prozesse verstärkt achte und daran arbeite, gewinnen die Gruppenmitglieder neue Aspekte und Anregungen für die Beziehung zu ihrem Gegenüber in seelsorglichen und beraterischen Situationen. Die Beziehungen weiten und vertiefen sich, da sie differenzierter und umfassender werden. Die beteiligten Personen – die Menschen, die in der Besprechung vorgestellt werden; die/der Seelsorger/in; die Gruppenmitglieder; der/die Gruppenleiter/in – werden dadurch zunehmend in ihrem jeweiligen systemischen Zusammenhang sozio-kultureller Prägung begriffen. Dies schärft den Blick für kollektive und gerade auch dadurch für individuelle Gegebenheiten und Verhältnisse. Dadurch wiederum wird klarer, an welchen Punkten die/der Seelsorger/in oder der/die Berater/in intervenieren kann, um förderlich zu sein und das Lernen anzuregen.

Interkulturelle Wahrnehmung wird durch sozio-kulturelle Analyse geschult, so wie etwa die Klärung der Beziehungsebene durch die Analyse der emotionalen Prozesse geschult wird. Durch die sozio-kulturelle Analyse soll die soziale und kulturelle Lebenswelt der Betroffenen in Erfahrung gebracht werden. Allerdings geht es hier nicht nur um Informationen. Es ist erst ein Anfang, wenn ich von einer Frau erfahre, dass sie aus Vietnam stammt und von ihren Familienverhältnissen höre. Ich als Seelsorger muss mich mit dieser Person in Beziehung setzen, und das heißt, ich muss in eine „Welt“ von Bezügen, Gefühlen, Einstellungen und Werten eintauchen – wo ich doch selbst von woanders her komme. Die seelsorgliche und beraterische Beziehung kann gar nicht losgelöst von der kulturellen Prägung der Beteiligten gestaltet werden. Das „kollektive Gedächtnis“, das uns Menschen jeweils mitgegeben ist und uns in vieler Hinsicht bestimmt, soll deshalb so weit wie möglich präsent werden, damit es in das Beziehungsgeschehen hineingenommen und möglicherweise als Potenzial und Ressource „verwendet“ werden kann. Mit „kollektivem Gedächtnis“ oder Kultur ist nicht eine unveränderliche Gegebenheit oder ein geschlossenes System, sondern ein sich dauernd abspielender Prozess von Integration und Differenzierung äußerer und innerer Einflüsse gemeint, die sich dauernd verändern und neu strukturieren.

Angestoßen durch die Erfahrungen in den Internationalen Seminaren, hatte ich schon etwa 1994 einen „Zirkel zur Besprechung von Gesprächsprotokollen und Fallberichten im interkulturellen Kontext“ (siehe unten) vorgeschlagen, der an manchen Stellen für die Arbeit in diesen Seminaren mit Material aus unterschiedlichen Kulturen hilfreich war. Er sollte dazu dienen, einen umfassenden Einblick in die Situationen und das Leben von Menschen zu erhalten. Inzwischen habe ich in Kursen und Gruppen weitere Modelle angewendet, um die kulturelle Wahrnehmung zu fördern. Einige Ergebnisse soll dieser Aufsatz zeigen.



Falls eine Gruppe noch nicht geschult ist, eine sozio-kulturelle Analyse von sich aus zu machen, fällt diese Aufgabe natürlich der Gruppenleitung zu. Sie wird in Gang gesetzt durch Fragen und Hinweise. Wichtig ist dabei, dass alle in der Gruppe im Blickfeld des Diskurses und der Reflexion sind. Es ist also ein gemeinsames Bemühen, sich der eigenen Prägung bewusst zu werden und die der anderen zu erkennen, sich ausdifferenzieren, in der Differenz nach Integration zu suchen und sich aus der Differenz in Beziehung zu setzen.

Wie interkulturelle Wahrnehmung in Lerngruppen eingeübt werden kann, soll nun im Folgenden dargestellt werden. Vor allem sind dabei Einstellungen einzuüben, die zu interkultureller Wahrnehmung führen. Natürlich kann es auch hilfreich sein, etwas über die jeweilige Kultur des Menschen, mit dem man im Gespräch ist, zu wissen. Aber in der Regel haben wir nur Klischees in den Köpfen oder sehr oberflächliche Kenntnisse. Deshalb ist nicht das Wissen der Hauptpunkt, sondern sich auf Menschen in ihrer Prägung einzulassen. Aus den Einstellungen sollen dann hilfreiche Interventionen im Gruppengeschehen werden, die



wiederum für die aktuelle Seelsorge- und Beratungspraxis angewandt werden können.

Ich möchte diese genannten Schritte – Einstellungen, die Voraussetzung für interkulturelle Wahrnehmung sind, und konkrete Interventionen – im Folgenden an konkreten Beispielen erläutern, die aus meiner Gruppenarbeit stammen. Sie sind aus einer Fülle ausgewählt. Die dort vorkommenden Fälle sind authentisch, an manchen Stellen so verändert, dass sie nicht identifizierbar sind. Den Kolleginnen und Kollegen, die diese Fälle eingebracht haben, danke ich für die Erlaubnis, sie zu verwenden.

## 2 Praktische Schritte sozio-kultureller Analyse

Die sozio-kulturelle Analyse vollzieht sich in drei Bewegungen:

- Anerkennung der Differenz
- Erforschung der Differenz
- Beziehungsgestaltung in der Differenz

Diese Bewegungen sind nicht voneinander zu trennen, sondern sind aufeinander bezogen und durchdringen und überlagern sich. Dennoch ist es gut, sie in der Reflexion von seelsorglichen und beraterischen Begegnungen getrennt zu behandeln, um dadurch ihre Bedeutung zu erfahren.

### 2.1 Anerkennung der Differenz

Eine Seelsorgerin trifft in einem Krankenhaus auf einen älteren Patienten aus Afrika, der schon seit etlichen Jahren in Deutschland lebt. Sein Sohn und dessen Familie wohnen allerdings in einer anderen Stadt. Der Patient ist in sich gekehrt, redet nicht viel. Die Seelsorgerin fragt nach Schmerzen, nach seinem Befinden, erfährt wenig von seinen Verhältnissen. Da das Gespräch nicht in Gang kommt, verabschiedet sie sich bald. Sie ist unzufrieden mit dem Verlauf, bringt dieses Gespräch in die Gruppe ein und möchte gerne wissen, was sie hätte tun können, um den Kontakt zu intensivieren. Bald stellt sich heraus, dass sie diesen Mann wie andere Patienten auch behandelt und sich nicht für seinen kulturellen Kontext interessiert hat. Sie hatte gemeint, dieser Mann würde seine Krankheit, seine Situation so betrachten wie andere auch, er würde sich so fühlen, wie sie das schon oft von Männern in ähnlicher Situation gehört hatte. Als wir darüber sprachen, dass es auch ganz anders sein könne, weil dieser Mann wahrscheinlich durch seine kulturelle Prägung und durch seine Lebensgeschichte seine Situation auf seine Weise erlebe, kam die Frage auf, was sie hätte sagen oder tun sollen, damit sie mehr darüber erfahre.

Wie oft gehen wir in Begegnungen hinein, als wüssten wir bereits, was sich da abspielt. Damit aber übergehen wir die vorhandenen Unterschiede. Wir begeben uns in Begegnungen mit bestimmten Vorstellungen auch von dem Menschen, der vor uns ist, und sind damit nicht mehr

frei für anderes. So wird der Andere zu einem Teil von einem selbst, in gewisser Weise zum Objekt.

Hilfreich wäre gewesen, wenn die oben geschilderte Seelsorgerin in die Begegnung mit diesem Mann hineingegangen wäre mit der Einstellung: *Dieser Mensch ist anders als ich, und ich weiß nichts von ihm*. Julian Müller, ein Professor für Praktische Theologie aus Pretoria in Südafrika, der sich intensiv mit Interkultureller Seelsorge beschäftigt hat, schlägt in einem Aufsatz ein „narratives Modell des interkulturellen Verstehens und der interkulturellen Kommunikation“ vor.<sup>2</sup> Er schreibt: „Das narrative Verständnis impliziert, dass der Therapeut oder die Therapeutin sich selbst in eine Position des Nichtwissens begibt.“<sup>3</sup> Die Idee, dass jemand in der Lage sei, sich in einer Begegnung zu einem Menschen der anderen Kultur hinüber zu bewegen, sei anmaßend und wissend. „Sie offenbart eine Vorstellung von asymmetrischer Kommunikation und von einer messianischen Rolle anstelle einer partnerschaftlichen. Sie beschreibt eine Bewegung, die ‚von hier nach dort‘ initiiert wird, während der narrative Zugang die Erfahrung und das Gefühl ermöglichen will, in die Welt des anderen *gezogen* zu werden, über die Schwelle einer kulturellen Verschiedenheit *hinübergezogen* zu werden.“<sup>4</sup>

Zunächst aber ist es wichtig, die kulturelle Differenz wahrzunehmen, sie anzuerkennen und zu würdigen. Wir brauchen uns selbst und den eigenen Vorstellungen und Möglichkeiten gegenüber immer eine Portion Skepsis, wenn wir eine Begegnung mit einem anderen eingehen. Denn der Andere ist das „Wort“, dem wir verantwortlich sind.<sup>5</sup> Julian Müller schlägt zwei Haltungen in der Begegnung mit Menschen aus unterschiedlichen Kulturen vor: kulturelle Naivität und respektvolle Neugier<sup>6</sup>.

Einübung in kultureller Wahrnehmung beginnt also mit dem Hinweis auf die Differenz. Leiterinnen und Leiter von Gruppen sagen also immer wieder: „Das kannst du nicht wissen, wenn dir der Betroffene das nicht selbst gesagt hat“. Sie raten immer wieder, Annahmen, Meinungen und Fantasien zu überprüfen, weil es anders sein kann, als gedacht wurde. Sie empfehlen, mit Identifikationen sehr vorsichtig zu sein, da sie Verstehen vorgeben. Sie sagen, dass Verstehen eventuell am Ende eines gemeinsamen Weges steht und nicht Voraussetzung für eine Begegnung ist. Die Interventionen sollen Menschen davor verteidigen, dass man sie sich „aneignet“. Sie sollen dazu verhelfen, die Spannung

<sup>2</sup> Julian MÜLLER, Interkultureller Austausch. Eine Entdeckung des Andersseins, in: Traditionen. Schatten der Vergangenheit – Quellen der Zukunft (Interkulturelle Seelsorge und Beratung Nr. 2), Düsseldorf 1996, 5-9.

<sup>3</sup> Ebd., 6.

<sup>4</sup> Ebd., 6.

<sup>5</sup> Vgl. Emmanuel LÉVINAS, Ethik und Unendliches, 3. Aufl., Wien: Passagen-Verlag 1996, 64-75.

<sup>6</sup> Ebd., 7.

der Differenz zu ertragen. Erst Differenz schafft Bedeutung, und erst Differenz macht Austausch und Integration möglich. Gerade die Einstellung, nicht zu wissen (kulturelle Naivität), fördert eine respektvolle und würdige Neugier.

## 2.2 Erforschung der Differenz

Eine Pfarrerin macht einen Hausbesuch zum Geburtstag eines Gemeindegliedes. Allerdings liegt der Jubilar im Wohnzimmer auf der Couch, da er krank ist. Seine Frau versorgt ihn. Der Mann erzählt ein wenig von sich, sagt aber dann, dass es bei ihm „zu Hause“ so etwas nicht gegeben habe, nämlich Pfarrerinnen. Es stellt sich heraus, dass er aus Siebenbürgen stammt. Das sei doch nicht richtig, dass Frauen vor dem Altar und auf der Kanzel stünden, sie könnten das Evangelium nicht so vertreten, wie das Männer könnten, die seien doch viel stattlicher. Die Pfarrerin fühlt sich angegriffen und verletzt, in ihr steigen Aggressionen hoch. Diese beherrscht sie aber und führt keine Diskussion zu diesem Thema, da sie es beim Geburtstag nicht zu einem Eklat kommen lassen will. Nach kurzem Besuch geht sie. Bei der Verabschiedung an der Haustür entschuldigt sich die Frau des Jubilars für die Äußerungen ihres Mannes. In der Gruppe nun möchte die Pfarrerin wissen, ob sie ihre Aggressionen hätte aussprechen sollen oder nicht.

Diese Kollegin ist so von ihren Emotionen gefangen, dass sie nicht auf ihren Gesprächspartner antworten kann und dass es nicht zu einer Begegnung kommt. Sie nimmt Unterschiede wahr – aber sie versteht sie nicht und kann sie auch nicht kreativ verwenden, da sie nur bei der geschlechtlichen Unterschiedlichkeit bleibt und nicht die kulturelle Unterschiedlichkeit erforscht, die dieser Mann anbietet. Sie fragt nicht nach, welche Bilder und Erfahrungen in ihm sind, wenn er sagt, so etwas habe es bei ihm zu Hause nicht gegeben. Sie fragt nicht, was er mit „stattlich“ meint und was ihm das bedeutet. Es ist verständlich, dass sie sich innerlich absetzt und ihre eigene Würde verteidigt, aber zugleich ist sie dadurch verhindert, auf diesen Mann neugierig zu sein. In der Besprechung in der Gruppe kam die Vermutung auf, dass dieser Mann aus Siebenbürgen im Pfarrer eine Autorität sähe – und das konnte von seiner kulturellen Prägung her anscheinend nur ein Mann sein. Wie sich das Gespräch wohl entwickelt hätte, wenn die Seelsorgerin dies verstanden, aufgegriffen und damit gearbeitet hätte?

In interkulturellen Begegnungen ist es immer wichtig, wer welche *Rolle* einnimmt. Denn damit ist die Frage nach der *Autorität* der beteiligten Personen und nach *Macht* verbunden. In dem Aufsatz von James Poling in diesem Buch ist diese Frage ausgeführt – ich brauche ihre Bedeutung hier nicht noch einmal auszubreiten.

Was bedeute ich in dieser Situation für den Anderen vor dem Hintergrund *seiner* kulturellen Erfahrungen? Welche Autorität habe ich für ihn? Ist die Rollenverteilung symmetrisch oder asymmetrisch für ihn? Welche Bilder hat er für diese Konstellation? Übe ich Macht über ihn aus? Wie? Etwa dadurch, dass ich meine Sicht für die einzig mögliche oder für die richtige halte? Solche Fragen gehören an den Anfang einer

Erforschung der Differenz aufseiten von Seelsorgerin und Seelsorger. Denn die Differenz bezieht sich ja auch auf die Stellung, nicht nur auf die Inhalte kultureller Unterschiede.

### 2.3 Ein Modell zur Erforschung kultureller Differenz

Besuch einer Seelsorgerin in einem Krankenhaus bei einer Patientin, die aus Thailand stammt. Vorinformation: Das folgende Gespräch ist das letzte einer Fülle von Begegnungen mit Frau S. Anfang Juni hatte mir eine Schwester der onkologischen Station von Frau S. erzählt, und zwar dass sie

- aus Thailand stammt, wo sie schon wegen der Krebserkrankung behandelt wurde;
- verheiratet ist und einen 5-jährigen Sohn hat;
- für die Familie den eigenen Lehrberuf aufgegeben hat;
- sehr religiös ist und den Rosenkranz betet;
- erst vor zwei Monaten nach Deutschland gekommen ist, da ihr Mann nun hier tätig ist;
- kaum deutsch, aber gut englisch spricht.

Ich stelle mich bei Frau S. vor. Sie scheint sehr erfreut über mein Kommen und erzählt von ihrer jetzigen Situation: neu in Deutschland, keine Freunde oder Bekannte, Familie so weit entfernt. Sie fühlt sich sehr einsam, zumal der Mann den ganzen Tag über arbeitet und der Sohn in einen Ganztagskindergarten geht. Aufgrund ihrer Krankheit und ihrer Scham – sie hat ihre Haare verloren – geht sie kaum aus dem Haus. Frau S. signalisiert mir, dass sie sich freue, wenn ich sie weiterhin besuchen würde.

Ich besuche Frau S. im Juni sowie im Juli an den beiden Tagen, an denen sie im Krankenhaus ist. Anfang August kommt sie wieder zur Therapie. Da sich ihr gesamter Zustand derart verschlechtert hat, muss sie für längere Zeit stationär behandelt werden.

Seit ca. 14 Tagen besuche ich Frau S. täglich (dienstags bis freitags). Jedes Mal bejaht sie meine Frage, ob ihr mein Besuch recht ist, und bietet mir einen Stuhl an. Ebenso nimmt sie das Angebot an, ihr ein Stück aus der Bibel vorzulesen. Vergangenen Mittwoch komme ich gegen 11 Uhr morgens in ihr Zimmer. Dabei habe ich (noch) das neue Gesangbuch, aus dem ich zuvor einem anderen Patienten vorgelesen habe.

H 1: Guten Tag, Frau S. Ich sehe, Sie sind gerade beim Essen – da will ich nicht stören.

S 1: Ja, eine Nachbarin hat mir Suppe gebracht; setzen Sie sich doch.

H 2: Sicher? – *Frau S. nickt und isst weiter. Mir ist die Situation unangenehm; ich weiß weder, was ich sagen noch was ich tun soll.*

H 3: Guten Appetit! – *Frau S. löffelt weiter.*

*Pause. Ich schaue mich im Zimmer um, schaue Frau S. an und warte, bis sie fertig ist oder etwas sagt. Plötzlich nimmt Frau S. den Teller und schüttet den Rest der Suppe in ein Gefäß. Während sie es verschließt, sagt sie:*

S 2: Ich kann nicht essen, wenn Sie mich so anschauen. Außerdem will ich nicht mehr, dass Sie mir aus der Bibel vorlesen (*zeigt wütend auf das Gesangbuch*).

H 4: Oh, das tut mir leid. Ich wollte Sie nicht anstarren. Das Buch hier ist nicht die Bibel. Ich habe sie heute nicht mitgebracht, weil ich gemerkt habe, dass das Vorlesen nicht das Richtige für Sie ist.

S 3: Das hilft mir nicht; das ist nicht meine Art des Glaubens. Ich glaube an die Mutter Jesu – Sie nicht. Ich bete zu der Mutter Jesu – Sie beten zu Gott.

H 5: Ja, wir haben unterschiedliche Glaubenswege. Es tut mir leid, dass ich Ihnen da nicht das für Sie Passende geben kann.

S 4: Ich bete jeden Morgen den Rosenkranz, bete: „Mutter Gottes hilf mir, erhöre mich, Mutter Gottes hilf mir, erhöre mich, Mutter Gottes hilf mir, erhöre mich“. So bin ich von meiner Mutter erzogen worden, so tue ich es. Ihre Art des Glaubens hilft mir nicht. Und ich möchte ehrlich sein, möchte Sie nicht anlügen, aber bitte kommen Sie nicht mehr.

H 6: Sie meinen gar nicht mehr?

S 5: Es ist nicht ehrlich, wenn ich sage, es würde mir etwas helfen. Im Gegenteil, es setzt mich unter Druck. Vergeuden Sie Ihre Zeit nicht mit mir, die ich Ihre Hilfe nicht annehmen kann.

H 7: Es tut mir sehr leid. Ich wollte Sie auf keinen Fall unter Druck setzen – das war nicht meine Absicht.

S 6: Bitte, verstehen Sie mich richtig. Unsere kulturellen Unterschiede sind einfach zu groß, dass Sie mir helfen könnten. Verschwenden Sie Ihre Zeit nicht mit mir und seien Sie mir nicht böse.

H 8: Frau S. Ich glaube, ich habe verstanden, was Sie mir sagen möchten. So verabschiede ich mich. Ich bin Ihnen nicht böse. Es ist gut, dass Sie es mir erzählt haben. Ich werde Sie nicht mehr besuchen.

S 7: Ich wünsche Ihnen Gottes Segen; er schütze Sie und Ihre Arbeit. Vielleicht kreuzen sich unsere Wege noch einmal.

*Ich nicke und gehe aus dem Zimmer.*

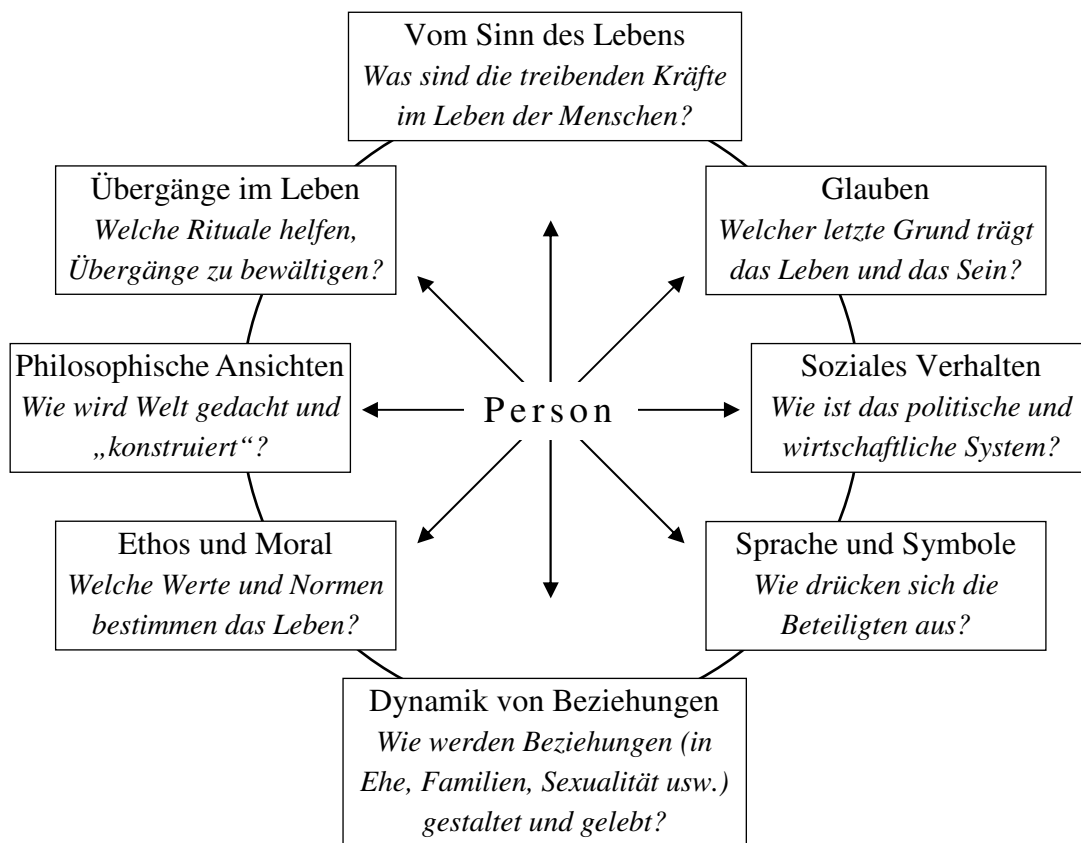
An Hand dieses Gesprächprotokolls möchte ich ein Modell vorstellen, das meines Erachtens sehr hilfreich ist zur inhaltlichen Arbeit an kulturellen Differenzen (siehe das folgende Diagramm). Es stammt von Daniel Johannes Louw aus Südafrika, einem Professor für Praktische Theologie in Stellenbosch.<sup>7</sup> Ich beschränke mich auf das Modell selbst, möchte aber wenigstens anführen, dass er es in Zusammenhang mit einer Anthropologie aus „pneumatologischer Perspektive“ entwickelt. Er beschreibt die menschliche Person als „Pneuma“. „Der Mensch als Pneuma ist das Zentrum eines christlichen Verständnisses einer Person. Auf der einen Seite bezeichnet es die Person als Individuum, als Subjekt und als bewusstes Wesen, das abhängig von Gott ist... Auf der anderen beschreibt es den Menschen als mehr als ein Individuum. Die eschatologische Perspektive sieht eine Person als eine *corporate personality* (als inkorporierte Persönlichkeit)“.<sup>8</sup>

Ganz gleich, wo man bei diesem Modell einsetzt, man gerät unweigerlich auch zu den anderen Aspekten. Dies zeigt an, dass kulturelle Einstellungen und Wahrnehmungen umfassend sind – ein ganzheitliches System. Es gilt nun für Seelsorgerinnen und Seelsorger – wie auch für Menschen, die in Beratung und Therapie tätig sind –, die kulturellen

<sup>7</sup> Daniel J. LOUW, Dignity and pneuma. Social-cultural analysis in pastoral care and counselling, in: Stories of human dignity – opportunities for pastoral care and counselling, Düsseldorf: SIPCC 2001 (Intercultural Pastoral Care and Counselling No. 8), 53-64.

<sup>8</sup> Ebd., 58.

## Diagramm zur Erstellung einer sozio-kulturellen Analyse



Unterschiede des Gegenüber zu erkennen. Wir versuchen es an dem oben dargestellten Gespräch.

### *Sprache und Symbole*

Eine Pastorin besucht seit längerer Zeit eine Patientin. Die Schwierigkeiten beginnen mit der Sprache. Beide kommunizieren miteinander nicht in ihrer Muttersprache. Die gemeinsame Sprache – Englisch – kann die Unterschiede nicht aufheben. Beide fühlen sich fremd in der fremden Sprache und müssen sich anstrengen, sich zu verständigen. Wenn wir bei der Form der Sprache bleiben: Allein schon die Sprachweise dieser Patientin drückt aus, dass sie in einer völlig anderen Welt lebt als die Seelsorgerin. Aber auch die Inhalte der Sprache sind sehr unterschiedlich: Sie sprechen unterschiedliche Gebete. Beide haben unterschiedliche Symbole für ihren Glauben: Gesangbuch und Rosenkranz. Aber auch mit Alltäglichem – wie etwa beim Essen – gibt es anscheinend unterschiedliche „Mitteilungsweisen“ wegen verschiedener Gewohnheiten und Gebräuche.

### *Glaubensfragen*

Sehr deutlich weist die Patientin darauf hin, dass dies „nicht meine Art des Glaubens“ ist. Sie hat andere Gottesbilder als die evangelische Pas-

torin, wahrscheinlich auch andere als die meisten katholischen Gläubigen, die in Deutschland religiös sozialisiert wurden. Ihr Beten erinnert an buddhistische Anrufungen von Göttergestalten. Ihre Frömmigkeit ist stark auf Rituale ausgerichtet, weniger aufs Lesen der Bibel.

### *Soziales Verhalten*

Diese Patientin ist sehr direkt: Sie schickt die Pastorin voller Ärger weg. Dies kann viele Hintergründe haben, die natürlich näher zu erfragen wären. Meines Erachtens hat es aber wahrscheinlich damit zu tun, dass hier eine fremde Person in die Intimsphäre „eindringt“, in die eigentlich nur Vertraute eintreten dürfen. Was darf für sie öffentlich werden, was nicht? An welchen Stellen muss sie sich schützen, an welchen kann sie sich offenbaren? Viele Fragen bleiben offen.

### *Familienbeziehungen*

Dass für die Patientin Familie eine grundlegende Größe ist, scheint durch viele Äußerungen hindurch. Nicht nur die Mutter ist wichtig, auch die Nachbarin. Sie lebt – wenigstens in Gedanken – in heimischen Familienstrukturen, die sie allerdings nicht vorfindet im gegenwärtigen Umfeld. Nicht einmal für ihren Sohn kann sie sorgen. Neben der körperlichen Gefährdung durch die Krankheit könnte die „Familienlosigkeit“ die größte Verunsicherung sein. Erstaunlich ist, dass der eigene Mann kaum genannt wird – anscheinend emotional kaum zur „Familie“ gehört. Wie sieht sie die Mann-Frau Beziehung? Ist sie glücklich in ihrer Ehe? In welcher Kultur lebt sie da?

### *Ethos und Moral*

Wir erfahren wenig von dieser Frau über ihre Wertvorstellungen. Was hält sie für gut oder schlecht? Allerdings kann man ahnen, dass es sich „nicht gehört“, jemandem beim Essen zuzuschauen. In asiatischen Kulturen ist Essen ein Familienereignis und von hohem Wert. Wenn diese Frau so empfindet, ist ihr Ärger verständlich.

### *Philosophische Ansichten*

Wir erfahren wenig, in was für einer Welt diese Frau lebt: In einer Welt voller Geister und Magie, wie sie von vielen Menschen in Thailand vorgestellt wird, oder in einer „modernen westlichen“ Welt? Ist sie zwischen beiden hin und her gerissen, wie viele, die aus traditionellen und religiösen Kulturen kommen und mit „globalem Fortschritt“ konfrontiert werden?

### *Übergänge*

Diese Frau befindet sich in Übergängen, zwischen Gesundheit und Krankheit, zwischen Krankenhaus und Wohnung, zwischen Kulturen, zwischen unterschiedlichen Glaubensvorstellungen – um nur einige zu nennen. In diesen Übergängen werden ihr die wenigen Rituale wichtig,

die sie „mitgebracht“ hat und die sie selbst inszenieren muss. In diesen Übergängen findet sie sich allein und verlassen vor.

#### *Vom Sinn des Lebens*

Welchen Sinn hat das Leben in dieser Situation? Was treibt sie? Was gibt ihr Lebensmut? Vielleicht hat sie gehofft, durch die Heirat mit einem Deutschen materiell gesichert zu sein. Wenn das so ist: Die Sicherungen brechen zusammen. Vielleicht hat sie geheiratet, weil heiraten in ihrer Kultur ein „Muss“ ist. Vielleicht nimmt sie ihr Schicksal als gegeben hin: Leben ist Leiden. Es wäre gut, mehr von ihr zu hören.

Wenn die Seelsorgerin auf solche Punkte eingegangen wäre und darüber mehr von der Frau erfahren hätte, hätte sie wahrscheinlich auch besser auf die gegenwärtige Situation der Frau (Krankheit; Krankenhausaufenthalt; die Gefühle, die damit verbunden sind; was die Frau jetzt braucht von der Seelsorge etc.) eingehen und helfen können.

## 2.4 Beziehungsgestaltung in der Differenz

In diesem Gespräch bleiben viele Fragen offen. Es kann auch nicht erwartet werden, dass sie beantwortet werden. Dennoch ist es wichtig, sie zu stellen, denn sie markieren die Unterschiede, und sie weisen darauf hin, dass noch viele Geschichten zu erzählen wären. Das Leben eines Menschen ist nicht nur mit ein paar Sätzen zu sagen, sondern birgt eine Menge von Geschehnissen.

In den Geschichten zeigt sich die Differenz zwischen den Beteiligten, und gleichzeitig wird durch sie Beziehung eröffnet und gestaltet. In Geschichten bekomme ich Anteil am Leben des Anderen, gehe ich mit ihm durch das, was ihm bedeutungsvoll ist, öffnet sich seine Welt. Mit Geschichten ist hier nicht gemeint, dass nur von Ereignissen gesprochen wird, sondern dass Menschen von sich erzählen, von dem was um sie herum und in ihnen vor sich geht. In unterschiedlichen Kulturen geschieht dies unterschiedlich. Aber der Drang, sich mitzuteilen, vereint Menschen.

Ich möchte noch einmal Julian Müller zitieren: Das helfende Gespräch – gerade auch mit Menschen aus unterschiedlichen Kulturen – kann beschrieben werden als „die sich langsam entfaltende, konkrete, detaillierte und persönliche Lebensgeschichte, angeregt durch die nicht-wissende Haltung des Therapeuten und seine Neugierde, etwas zu erfahren. Von diesem Standpunkt aus erscheint interkulturelle Therapie nicht länger als eine komplexe und eigentlich unmögliche Aufgabe, solange der Therapeut ehrlich willens ist, vom Menschen aus der anderen Kultur zu lernen... Die zu diesem therapeutischen Ansatz gehörenden ‚Werkzeuge‘ sind: einführend-aktives Zuhören, eine nicht-wissende Position, Gesprächsfragen“<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> Julian MÜLLER, a.a.O., 7.



Das Ergebnis, auf Geschichten zu hören und auf sie einzugehen, wird sein, dass sie sich für neue Bedeutung öffnet. „Narrative Therapie kann beschrieben werden als ein Neu- oder Um-schreiben von Geschichte und eigener Biografie... Dieses Neuschreiben geschieht während des gemeinsamen Gesprächs, indem neue Geschichten miteinander geschaffen werden.“<sup>10</sup>

Leider konnte die Seelsorgerin mit der Patientin aus Thailand keine neue Geschichte „schaffen“ – dies macht ihr zu schaffen, wie sich in der Reflexion zeigt. Noch hat die Patientin nicht genug erzählt, noch konnte sie das, was sie bewegt, nicht an die Frau bringen. Noch war die Seelsorgerin mit zu vielen eigenen Vorgaben gekommen.

Ein Pfarrer wird zu einem Gespräch vor einer Beerdigung gerufen. Er weiß nur, dass ein junger Mann von etwa 35 Jahren verunglückt ist.

Als er zu dem vereinbarten Zeitpunkt in die Wohnung des Verstorbenen kommt, wird er von dessen Frau und etlichen anderen Frauen und Männern in ihrem Alter empfangen. Sie sitzen im Wohnzimmer in Motorradkluft, rauchen und trinken. Es wird vom Unfall erzählt, die Trauerfeier wird besprochen. Sie soll so stattfinden, wie es sonst üblich ist. Es wird sichtbar, dass der Verstorbene zu einer „Gemeinde“ von Motorradfans gehört hat. Solch eine Atmosphäre und solch ein Gespräch hat der Pfarrer bisher nicht erlebt, und ihm ist an manchen Stellen auch etwas „mulmig“.

Auch bei der Feier auf dem Friedhof erscheinen die meisten Trauergäste in Motorradkluft – was ungewöhnlich ist. Aber der Pfarrer hat den Eindruck, dass er gehört wird.

Am Grab beschließt der Pfarrer die Zeremonie – so wie sonst auch. Wie sonst ist neben dem Grab ein Körbchen – aber nicht mit Blumen, die auf den Sarg geworfen werden, sondern mit zerschnittenen Motorradhandschuhen. Die Trauergäste treten an das Grab, nehmen Schnipsel der zerschnittenen Handschuhe und werfen sie auf den Sarg, manche sagen dem Verstorbenen noch einige Worte.

Beim Nachgespräch in der Gruppe fragt sich der Pfarrer, ob er das alles „richtig“ gemacht habe. Dann aber erkennt er: Hier haben sich zwei verschiedene „Kulturen“ gegenseitig getroffen. Ihm wurde zugestanden, seine „Geschichte“ zu erzählen und seine Rituale zu vollziehen, die andere „Gemeinde“ konnte ihre „Geschichte“ einbringen und sich zu diesem für sie wichtigen Übergang ein bedeutungsvolles Ritual schaffen. Keine Seite musste sich auf Kosten der anderen durchsetzen oder behaupten, beide Seiten waren füreinander offen. Es war Begegnung in Differenz und aus Differenz – das Ziel interkultureller Arbeit.

### 3 Schlussbemerkungen

Meine Erfahrung zeigt, dass sich interkulturelle Wahrnehmung in Kursen und Gruppen durchaus lernen lässt. Dieses Lernen ist eine praktische und eine geistliche Übung.

*Eine praktische:* Sozio-kulturelle Analyse ist Arbeit in Schritten, so dass die beteiligten Personen in ihren Eigenheiten und Unterschieden

---

<sup>10</sup> Ebd.

immer deutlicher sichtbar werden. Es ist Arbeit an den kollektiven und individuellen Geschichten der Menschen, und zwar unter Beachtung vielfältiger Aspekte. Es ist methodische Arbeit, nämlich die äußeren Bedingungen einer Person ins Blickfeld zu bringen. Es geht um eine Wahrnehmung von „Person *und* Umwelt“ und darum, wie sich beide zueinander verhalten.

*Eine geistliche:* Diese Analyse öffnet weite Horizonte. Das Individuum wird in Transzendenz gesehen, Umwelt gestaltet sich in konkreten Menschen. Interkulturelle Seelsorge löst Engführungen auf, fördert nicht Setzungen oder „Sätze“, sondern ermutigt zum Erzählen, zu Bewegung und dazu, Energie strömen zu lassen. Interkulturelle Seelsorge beschäftigt sich mit den Mächten, die um die Menschen und in den Menschen regieren und gefangen nehmen wollen, und sucht nach Befreiung. Interkulturelle Seelsorge bekämpft den Wahn, als habe eine Kultur oder hätten bestimmte Kulturen Anspruch auf letzte Gültigkeit, und so sorgt sie dafür, Gott die Ehre zu geben. Und doch entdeckt sie in Kulturen und Menschen eine Würde, die unantastbar ist, auch wenn sie so häufig getreten wird.

# Fort- und Weiterbildung

Integration und Zusammenleben mit Migrantinnen und Migranten in  
Gemeinden und kirchlichen Einrichtungen

*Christoph Schneider-Harpprecht / Gábor Hézszer*

## 1 Begründung

Der Prozess der Globalisierung, der Zuzug von Ausländern und Ausiedlern im Rahmen der europäischen Integration, die Vernetzung durch Telekommunikation und Massenmedien weisen darauf hin, dass Migrationsbewegungen auf unabsehbare Zeit ein Teil der sozialen Wirklichkeit in Deutschland und Europa sein werden. In der deutschen Gesellschaft finden sich dazu widersprüchliche Tendenzen: Integrationswilligen Bevölkerungsteilen stehen Gruppen mit teilweise massiven ausländerfeindlichen Tendenzen gegenüber. Insgesamt zeigt sich eine Verunsicherung darüber, wie das Zusammenleben mit Ausländern in Zukunft gestaltet werden kann. Sie wird dadurch verstärkt, dass bislang kein klares Konzept einer Integrationspolitik entwickelt wurde, das Ziele und Wege für die Gestaltung des Zusammenlebens definiert hat.

Im Raum der Kirchen spiegelt sich die soziale Realität des Umgangs mit MigrantInnen. Die Kirchen sind konfrontiert mit bikulturellen Ehen, der Präsenz von Ausländern, Aussiedlern oder ethnischen und religiösen Minderheiten in der Nachbarschaft, der Bildung von neuen christlichen und nicht-christlichen Gemeinden. In Gemeinden und kirchlichen Einrichtungen begegnen auch Ängste, Abgrenzungstendenzen und interkulturelle Konflikte (z.B. in der Jugendarbeit mit ausländischen und deutschen Jugendlichen, beim Bau von Moscheen im Ort, bei der Überlassung von Gemeindehäusern für ausländische Gemeinden). Die Kirchen haben 1997 ein gemeinsames Wort zu den Herausforderungen von Integration und Flucht veröffentlicht, aber es hat in vielen kirchlichen Bereichen bisher nicht zu einer gezielten Integrationsarbeit geführt. Die Arbeit mit Ausländerinnen und Ausländern wird oft immer noch als Sache von Spezialisten aufgefasst, reduziert sich auf die Subkultur von Initiativen der Kerngemeinde und lastet auf den Schultern einiger weniger. Diese sind dann schnell überlastet und ausgebrannt.

Die Kirchen haben in der Frage des Zusammenlebens mit MigrantInnen eine Verantwortung für die gesamte Gesellschaft, die nicht an den Grenzen der eigenen Konfession und Religion Halt macht. Sie sind aufgerufen, die Würde der Menschen als einander gleichgestellter Geschöpfe Gottes zu verteidigen, und werden von der biblischen Botschaft aufgefordert, sich für das Recht von Fremden und Benachteiligten einzusetzen. Die Kirchen haben dabei auch eine besondere

Chance, weil sie durch das Evangelium die Erfahrung der ökumenischen Gemeinschaft, des friedlichen Zusammenlebens der Verschiedenen und der ausdauernden Bemühung um Integration machen. Diese interkulturelle Kompetenz können sie in den anstehenden gesellschaftlichen Lernprozess einbringen. Von daher haben sie die Aufgabe, Modelle zu entwickeln, wie auf verschiedenen Ebenen des sozialen Lebens (Familie, Nachbarschaft, Gemeinde, Institutionen) das gleichberechtigte Zusammenleben gelernt und geübt werden kann.

Nötig ist deshalb eine gezielte Integrationsarbeit als Element des „Standardangebots“ von Gemeinden und kirchlichen Einrichtungen, die breiten Rückhalt findet und auf die Verhältnisse vor Ort angemessen eingeht.

## 2. Absicht der Weiterbildung

Dies kann am besten durch ein standardisiertes Angebot für die Fort- und Weiterbildung ehren-, haupt- und nebenamtlicher Mitarbeiter/innen, die im Arbeitsfeld „Integration“ angesiedelt sind, gefördert und erreicht werden. Dabei soll neben der fachlichen Kompetenz auch die kirchliche Kompetenz durch die Entwicklung einer „corporate identity“ entwickelt werden. Angestrebt wird die Identifikation mit einer Kirche, die sich in der Gesellschaft als Ort versteht, an dem Integration gelebt wird und die in der Kooperation von Kirche und Diakonie mit staatlichen Stellen und gesellschaftlichen Gruppierungen die praktische Umsetzung dieser kirchlichen Position sucht.

Das hier vorgestellte Weiterbildungskonzept ist ein Pilotprojekt in der Erprobungsphase, das in Kooperation zwischen der Ev. Kirche im Rheinland, der Ev. Landeskirche in Baden, dem diakonischen Werk der Ev. Landeskirche in Württemberg, von einem Vertreter der Ev. Fachhochschule Freiburg und einem aus Ungarn stammenden Supervisor des Seelsorgeinstituts an der Kirchlichen Hochschule Bethel entwickelt wurde. Es soll ein exemplarisches Angebot von „interkulturellem Lernen“ sein, das praxisorientiert ist, kirchlich profiliert und mit kirchlichen und außerkirchlichen Partnern kooperieren kann. Absicht der Weiterbildung ist so die Einübung einer Haltung und von Formen gemeinsamen Handelns, die zur Integration befähigen. Dazu gehören:

- die Sensibilität für die Unterschiedlichkeit von Kulturen und Religionen und ihre Bedeutung für die Einzelnen;
- der Respekt vor der individuellen Prägung und Tradition, die es nötig macht, die einzelnen Menschen in ihrem persönlichen Verhältnis zu Kultur und Religion zu sehen;
- die Wahrnehmung von Vorurteilen, Ängsten, Wünschen und Fantasien, die in der Begegnung mit MigrantInnen oder ethnischen Minderheiten eine Rolle spielen und die Integration erschweren können;

- Kenntnis der psychischen, sozialen und religiösen Situation von MigrantInnen;
- Kenntnis der lokalen Unterstützungs- und Vernetzungsangebote;
- die Fähigkeit, gemeinsam Konflikte zu verarbeiten.

### 3 Zielgruppe

- In der Arbeit mit MigrantInnen engagierte ehrenamtliche MitarbeiterInnen in Kirchengemeinden und diakonischen Arbeitsfeldern (z.B. PresbyterInnen, MitarbeiterInnen aus dem Kirchenasyl, aus der Jugendarbeit mit MigrantInnen und Aussiedlern, aus diakonischen Initiativen für Asylanten, Aussiedler, Minderheiten);
- haupt- und nebenamtliche MitarbeiterInnen aus Kirche und Diakonie, die sich in der Arbeit mit MigrantInnen engagieren (GemeindepfarrerInnen, SchulpfarrerInnen und ReligionspädagogenInnen, PfarrerInnen in Justizvollzugsanstalten, GemeindepädagogenInnen, JugendreferentInnen, ErzieherInnen aus kirchlichen Kindergärten/-tagesstätten, DiakonInnen, SozialarbeiterInnen und SozialpädagogenInnen, die sich noch nicht als Spezialisten in der Integrationsarbeit verstehen;
- PfarrerInnen aus Gemeinden fremder Sprache und Herkunft in Deutschland.

### 4 Ziele der Weiterbildung

Die Teilnehmenden sollen befähigt werden,

- den konkreten lokalen und regionalen Bedarf und die Ressourcen für Integrationsarbeit zu erkennen;
- für ihren Wirkungsbereich spezifische Programme der Integration von MigrantInnen in Kirche und Gesellschaft zu entwickeln, zu realisieren oder konstruktiv an bereits bestehenden Programmen mitzuwirken;
- in ihrem Arbeitsbereich interkulturelle Begegnungen von Einzelnen und Gruppen zu fördern und zu gestalten;
- in interkulturellen Konflikten vor Ort konstruktiv zu intervenieren;
- die Möglichkeiten und Grenzen der Kooperation mit kirchlichen Leitungsorganen in der MigrantInnenarbeit zu verstehen;
- Möglichkeiten der Kooperation im außerkirchlichen Bereich wahrzunehmen, einzuschätzen und zu nutzen.

Im Einzelnen geht es dabei um die Förderung von folgenden individuellen Fähigkeiten der Teilnehmenden, die für die Arbeit mit MigrantInnen nötig sind:

- multisystemische Wahrnehmungskompetenz;
- Kompetenz in interkultureller Kommunikation;
- Vernetzungskompetenz;

- Kompetenz zu Krisenintervention und interkulturellem Konfliktmanagement;
- Kompetenz zur Anleitung von ehrenamtlichen MitarbeiterInnen in der MigrantInnenarbeit;
- die Vertretung kirchlichen Selbstverständnisses (corporate identity) in der MigrantInnenarbeit.

## 5 Arbeitsweise

Acht dreitägige Weiterbildungs-Module in einem Zeitraum über anderthalb Jahre zu festgelegten Themen mit den Elementen

- praxisorientierte Theorievermittlung;
- themenbezogene Selbsterfahrung in Kleingruppen;
- Einübung von Methoden der Intervention;
- Projektanalyse, Projektentwicklung und Fallanalysen.

Die Lernerfahrungen jedes Kursmoduls werden im Zeitraum zwischen den Kursteilen in der Praxis umgesetzt und im folgenden Kursteil evaluiert.

## 6 Kursprogramm: Die Module im Überblick

### *1. Block – Situationsanalyse und Rollenklärung*

#### Theorie

1. Biblische Erfahrungen und Leitgeschichten für das Zusammenleben mit MigrantInnen
2. Die rechtliche, soziale und ökonomische Situation von MigrantInnen
3. Schwierigkeiten bei der Integration von MigrantInnen

#### Themenbezogene Selbsterfahrung

1. Das Erleben vom „Fremden“ in mir
2. Mein Umgang mit dem „Fremden“ – Familienbiografische Einflüsse
3. Leben in Deutschland aus der Perspektive der MigrantInnen – Projektionsübungen

#### Methodik

1. Anleitung zu der Situationsanalyse
2. Anleitung zu der Erwartungskklärung
3. Anleitung zu den Handlungskonzepten und Strategien

### *2. Block – Interkulturelle Kommunikation*

#### Theorie

1. Wie bedingen sich Kultursysteme, Kommunikationsstrukturen?
2. Darstellung dieser Korrelation an
  - Mann-Frau Bild
  - Erziehungsmodi

- Krankheit – Tod
  - Umgang mit Autorität
  - Religiöse Systeme/Einstellungen
3. Recht auf die eigene Kultur und die Notwendigkeit der Integration

#### Themenbezogene Selbsterfahrung

1. Umgang mit den sogenannten interkulturellen Missverständnissen
2. Umgang mit eigenen Vorurteilen und Projektionen
3. Umgang mit eigenen unbewussten Reaktionen und Ängsten

#### Methodik

1. Einige Elemente der Kurzzeitberatung zur Problemlösung durch interkulturelle Kommunikation
2. Nonverbale Kommunikation
3. Kommunikation mit Hilfe von Dolmetschern
4. Wie habe ich das, was ich im letzten Block gelernt habe, als MultiplikatorIn in meinem Verantwortungsbereich vermittelt (Transfer-Evaluation)?

### *3. Block – MigrantInnenarbeit im Geflecht der Institutionen*

#### Theorie

1. Die rechtliche Situation von HelferInnen
2. Die Struktur und Arbeitsweise von MigrantInnenbehörden
3. Politische, normative und ethische Aspekte des Handelns der Exekutive
4. Innerkirchliche institutionelle Probleme, Spannungen und Kontroversen – ausgelöst durch die MigrantInnenarbeit
5. Theologische Themen:
  - Auftrag und Durchsetzung
  - Umgang mit Ärger und Aggression in Kirche und Gesellschaft
  - Leiden und leben mit Begrenzungen
  - Anfechtung und Trost

#### Themenbezogene Selbsterfahrung

1. Meine (persönliche und familienbiografisch bedingte) Erfahrungen mit Autorität
2. Frustrationstoleranz – meine Möglichkeiten und Grenzen
3. Aushalten von ausweglosen Situationen
4. Mein Umgang mit Ärger und Aggression
5. Information über Stress-Abbau-Verfahren

#### Methodik

1. Verhandlungsstrategien – mündlich
2. Verhandlungsstrategien – schriftlich
3. Stress-Abbau-Verfahren in der Praxis
4. Wie habe ich das, was ich im letzten Block gelernt habe, als MultiplikatorIn in meinem Verantwortungsbereich vermittelt (Transfer-Evaluation)?

### *4. Block – Vernetzung und Öffentlichkeitsarbeit*

#### Theorie

1. Was ist MigrantInnenarbeit im Kontext zivilgesellschaftlicher Verantwortung?
2. Theologische Themen:
  - Gemeindeverständnis

- Zusammenleben mit Fremden als Aufgabe des Gemeindeaufbaus
  - die Integration von MigrantInnen als Element der „corporate identity“ der Kirche (ihres konfessionellen Profils und ihrer ökumenischen Einbindung und Verantwortung)
3. Ziele und Methoden der Öffentlichkeitsarbeit
  4. Möglichkeiten der Netzwerkarbeit auf der Mikro- und Makroebene

#### Themenbezogene Selbsterfahrung

1. Kooperationsfähigkeit (persönlichkeitsspezifisch und familienbiografisch bedingt)
2. Selbst- und Fremdmotivation
3. Systemerkennung (und Motivation)

#### Methodik

1. Zur Zeit praktizierte Modelle der Integrationsarbeit mit MigrantInnen in Kirche und Diakonie – Relevanz für die eigene Praxis
2. Methoden der Öffentlichkeitsarbeit in Gemeinden und Institutionen von Kirche und Diakonie
3. Schritte zur Entwicklung und Organisation eines konkreten Integrationsprojekts für den eigenen Arbeitsbereich
4. Wie habe ich das, was ich im letzten Block gelernt habe, als MultiplikatorIn in meinem Verantwortungsbereich vermittelt (Transfer-Evaluation)?

### *5. Block – Zusammenleben mit ethnischen und religiösen Minderheiten im parochialen Raum*

#### Theorie

1. Situation, Eigenart, Probleme und Kooperationsmöglichkeiten:
  - der Minderheiten von Christen fremder Herkunft und Sprache in Deutschland
  - der nicht christlichen religiösen Minderheiten fremder Herkunft und Sprache in Deutschland (z.B. Juden, Muslime, Baha'i, Jesiden, Buddhisten etc.)
  - der ethnischen Minderheiten fremder Herkunft und Sprache in Deutschland (z.B. Sinti und Roma, Kurden etc.)
2. Interkulturelle und interreligiöse Gottesdienste und Kasualhandlungen: systematisch-theologische, liturgisch-praktische und poimenische Aspekte
3. Aspekte Interkultureller Seelsorge

#### Themenbezogene Selbsterfahrung

1. Große und kleine Brüder und Schwestern sein (Projektionsübung)
2. Gemeinsames finden, ohne das Eigene zu verraten: das Erleben von Möglichkeiten und Grenzen praktizierter Interreligiosität
3. Von der „Empathie“ zur „Interpathie“? Die Grenzen der Einfühlung in der Interkulturellen Seelsorge

#### Methodik

1. Offener Austausch mit VertreterInnen von ethnischen und religiösen Minderheiten
2. Projektentwurf in Zusammenarbeit mit VertreterInnen von ethnischen/religiösen Minderheiten: die Gestaltung des Zusammenlebens mit einer afrikanischen/asiatischen/lateinamerikanischen/osteuropäischen Gemeinde
3. Erarbeitung von interkulturellen und interreligiösen Gottesdienstformen



4. Wie habe ich das, was ich im letzten Block gelernt habe, als MultiplikatorIn in meinem Verantwortungsbereich vermittelt (Transfer-Evaluation)?

## 6.-7. Block – Konfliktmanagement I-II

### Theorie

1. Kulturbestimmtes Konfliktverhalten
2. Interkulturelles Konfliktmanagement

### Themenbezogene Selbsterfahrung

1. Eigenes (persönlichkeitsspezifisch und familienbiografisch bedingtes) Konfliktverhalten
2. Kulturelle Aspekte des eigenen Konfliktverhaltens
3. Eigene Krisenbiografie
4. Eigene Krisenbewältigungsstrategien

### Methodik

1. Technik und Strategie von Mediation und Konfliktmanagement
2. Durchspielen von Konflikt-Szenarien
3. Unterschiedliche Konfliktsituationen – verschiedene Konfliktmanager-Rollen
4. Umgang mit Distanz und Neutralität
5. Wie habe ich das, was ich im letzten Block gelernt habe, als MultiplikatorIn in meinem Verantwortungsbereich vermittelt (Transfer-Evaluation)?

## 8. Block – Konzepte und Methoden der Arbeit mit Ehrenamtlichen

### Theorie

1. Formen ehrenamtlichen Engagements
2. Anwerbung und Anleitung von Ehrenamtlichen
3. Verträge mit Ehrenamtlichen

### Themenbezogene Selbsterfahrung

1. Rückblick und Ausblick (Auswertung des persönlichen Entwicklungsprozesses)

### Methodik

1. Auswertung der im Verlauf des Kurses vor Ort geplanten und eingeleiteten Integrationsprojekte
2. Zusammenstellen eines Werkzeugkastens bewährter Methoden der Projektarbeit mit MigrantInnen
3. Methoden der Arbeit mit Ehrenamtlichen:
  - Erstellung von Curricula für die Anleitung von Ehrenamtlichen
  - Verabredungen/Abstimmungen
  - Die Begleitung von Ehrenamtlichen
  - Krisengespräche mit Ehrenamtlichen

## 7 Schlussbemerkung

Die Evaluation der Weiterbildung wird im Kursverlauf durch die Teilnehmenden vorgenommen (Berichte, Feedback-Runden, Fragebögen)

und kann zu Korrekturen des Programms führen. Für die Evaluation und Erfolgskontrolle wird die Zusammenarbeit mit FachvertreterInnen aus den Bereichen Interkulturelle Seelsorge, Interkulturelle Pädagogik, Sozialarbeit, Organisationsentwicklung und Öffentlichkeitsarbeit angestrebt.

Das hier vorliegende Programm will einen Beitrag leisten, MitarbeiterInnen in Kirchengemeinden und Institutionen von Kirche und Diakonie zu befähigen, konstruktiv an der Integration von Migrantinnen und Migranten mitzuwirken. Es verbindet damit Interkulturelle Seelsorge mit dem interkulturellen Lernen und verknüpft sie mit dem diakonischen Auftrag der Kirche. Wenn sich Gemeinden und kirchlich-diakonische Einrichtungen für ein offenes, konstruktives und lebensförderndes Zusammenleben mit kulturell fremden Menschen und Minderheiten in Deutschland und Europa einsetzen, dann treten sie dafür ein, dass eine Kultur der Integration und Solidarität mit denen, die benachteiligt sind und sozial oder kulturell an den Rand gedrängt werden, befördert wird.

# ANHANG



## Autorinnen und Autoren

*Taufiq Alkozei*, geb. 1956, Dr. phil., Familientherapeut, Kinder- und Jugendlichenpsychotherapeut, ist Lehrbeauftragter des Erziehungswissenschaftlichen Instituts der Universität Düsseldorf und war bis 2001 Mitarbeiter der Beratungsstelle für Zuwanderer des Diakonischen Werks Hagen und des Psychosozialen Zentrums in Düsseldorf.

*Nalini Arles*, Ph.D., geb. 1951 in Indien, ist Professorin für Pastoraltheologie am United Theological College in Bangalore/Indien. Sie hat an der Universität Edinburgh promoviert.

*J. Kwabena Asamoah-Gyadu* ist Dozent am Trinity Theological Seminary in Accra, Ghana. Er hat an der Universität Birmingham mit einer Arbeit über neue religiöse Bewegungen in Afrika promoviert.

*Eva Butt*, geb. 1965, ist seit 1988 interkulturelle Beraterin beim Verband binationaler Familien und Partnerschaften – iaf e.V. mit den Schwerpunkten Ehevorbereitung und Familienseminare, vor allem im christlich-muslimischen Kontext, und interkulturelle Kindererziehung.

*Wilfried Drews*, geb. 1959, Diplom-Pädagoge und Diplom-Religionspädagoge, ist Bildungsreferent an der Evangelischen Jugendbildungsstätte Hackhauser Hof e.V., Solingen, mit Schwerpunkt interkulturelle und antirassistische Jugendarbeit.

*Karl H. Federschmidt*, geb. 1959, Dr. theol., ist Gemeindepfarrer in Wuppertal, Synodalbeauftragter für Islam sowie für Weltmission/Ökumene, Herausgeber der Schriftenreihe „Interkulturelle Seelsorge und Beratung“ und Gründungsmitglied der Gesellschaft für Interkulturelle Seelsorge und Beratung e.V. (SIPCC).

*Gotthard Fermor*, geb. 1963, Dr. theol., war Mitarbeiter im Hermeneutischen Institut der Universität Bonn, dort Promotion über „Das religiöse Erbe in der Popmusik als Herausforderung an die Kirche“. Zur Zeit Pfarrer z.A. in Bonn und Lehrbeauftragter an der Ev. Fachhochschule Bochum.

*Jörn-Erik Gutheil*, geb. 1943, Pfarrer, ist Landeskirchenrat der Evangelischen Kirche im Rheinland und dort als Theologe unter anderem für den Bereich (Spät-) Aussiedler-Arbeit verantwortlich.

*Elisabeth Hausa*, geb. 1958, ist Diplom-Theologin und Kommunikationstrainerin und arbeitet als Pastoralreferentin im Erzbischöflichen Ordinariat München, Fachbereich Ehevorbereitung.

*Eberhard Hauschildt*, geb. 1958, Dr. theol. habil., ist Professor für Praktische Theologie an der Universität Bonn und Leiter des dortigen Instituts für Hermeneutik.

*Gábor Hézszer*, geb. 1946, Dr. theol., Dr. theol. h.c., Familientherapeut (IFW), ist Krankenhauspastor in den von Bodelschwingschen Anstalten Bethel und Supervisor am Seelsorgeinstitut an der Kirchlichen Hochschule Bethel, Bielefeld.

*Ursula Josuttis*, geb. 1958, KSA-Supervisorin (DGfP), ist seit 1989 als evangelische Krankenhauspfarrerin in Essen tätig, 1992-1996 auch als Dozentin für Seelsorge und Homiletik am Predigerseminar in Essen.

*Evans Nwiku*, geb. 1962 in Nigeria, ist seit 1996 Pastor der „Victory Christians Ministries“ in Oberhausen, einer internationalen englischsprachigen Gemeinde mit rund 140 Mitgliedern. Nwiku nimmt außerdem einen Arbeitsauftrag des Kirchenkreises Oberhausen für die Seelsorge an afrikanischen Flüchtlingen wahr.

*Stephan Pohl-Patalong*, geb. 1965, ist Pfarrer der Nordelbischen Ev.-Lutherischen Kirche und arbeitet seit 1995 als Gefängnisseelsorger, seit 1998 als Seelsorger des Jugendvollzuges in der Justizvollzugsanstalt Hahnöfersand, Hamburg.

*James Newton Poling*, geb. 1942, Ph.D., ist Pastoral-Psychotherapeut und Professor für Pastoraltheologie, Seelsorge und Beratung am Garrett Evangelical Theological Seminary der Methodistischen Kirche in Evanston, Illinois, USA. Zahlreiche Veröffentlichungen, vor allem zu Fragen der Seelsorge und therapeutischen Arbeit mit Straftätern und Opfern familiärer Gewalt.

*Valburga Schmiedt Streck*, geb. 1948 in Brasilien, Dr. theol., Lehrtätigkeit am Lutherischen Seminar in São Leopoldo für Seelsorge und Psychologie, jetzt als Professorin für Angewandte Sozialwissenschaften an der Universität von Vale do Rio dos Sinos.

*Christoph F. W. Schneider-Harpprecht*, geb. 1955, Dr. theol. habil., Psychodramaleiter, war Professor für Praktische Theologie in São Leopoldo (Brasilien), jetzt Professor für Evangelische Theologie und Seelsorge an der Evangelischen Fachhochschule Freiburg i.Br. sowie Privatdozent für Praktische Theologie an der Kirchlichen Hochschule Bethel.

*Robert Solomon*, M.D., Ph.D., ist Bischof der methodistischen Kirche in Singapur und Professor für Seelsorge und Pastoraltheologie am Trinity Theological College in Singapur. Vor seinem Theologiestudium war er mehrere Jahre als Arzt in Singapur tätig.

*Klaus Temme*, geb. 1943, Pfarrer i.R. der Evangelischen Kirche von Westfalen, war von 1985 bis 2001 am Berufskolleg in Bottrop als Berufsschulpfarrer tätig. Er leitet die Planungsgruppe der Gesellschaft für Interkulturelle Seelsorge und Beratung e.V. (SIPCC).

*Claudia Währisch-Oblau*, geb. 1959, ist Pastorin der Evangelischen Kirche im Rheinland, war von 1985–1997 Mitarbeiterin der Amity Foundation des Chinesischen Christenrates in Nanjing und Hongkong und ist jetzt Beauftragte für Christen und Gemeinden fremder Sprache und Herkunft in der Region Deutschland der Vereinten Evangelischen Mission.

*Helmut Weiß*, geb. 1942, KSA-Lehrsupervisor (DGfP), ist Pfarrer für Seelsorgefortbildung im Kreiskirchenverband Düsseldorf und Vorsitzender der Rheinischen Arbeitsgemeinschaft für Seelsorge, Pastoralpsychologie und Supervision (RASPuS) und der Gesellschaft für Interkulturelle Seelsorge und Beratung (SIPCC), Düsseldorf.

# Literaturhinweise

Die Literatúrauswahl soll Hilfestellung bieten bei Fragen, die aus der praktischen Arbeit entstehen, und sie soll eine Einstiegshilfe bieten für eine weitergehende theoretische Beschäftigung mit interkultureller Seelsorge und Beratung. Vollständigkeit ist in keiner Weise angestrebt; die meisten Fragen interkultureller Seelsorge reichen in eine Vielzahl benachbarter Disziplinen hinein, so dass eine repräsentative Darstellung aller relevanten Literatur gar nicht möglich ist.

Die Auswahl konzentriert sich vor allem auf neuere deutschsprachige, möglichst zugängliche Literatur. Aufsätze werden i.d.R. nur dort genannt, wo sie grundlegenden oder Überblicks-Charakter haben oder wo zu diesem Themenbereich keine entsprechenden monografischen Darstellungen vorliegen; dasselbe gilt für fremdsprachige Literatur, wobei aus praktischen Gründen hier fast nur englischsprachige Titel Berücksichtigung fanden. In dieser Hinsicht spiegelt die Literaturauswahl also nicht die interkulturelle Realität, sondern die derzeitigen praktischen Voraussetzungen seelsorglicher Arbeit in Deutschland.

Beiträge aus verwandten oder benachbarten Disziplinen (insbesondere: Interkulturelle Pädagogik, Ethnologie, Kulturwissenschaften, interreligiöse Fragestellungen, auch Seelsorge in anderen Kulturen) sind nur vereinzelt aufgenommen – als Fährten, denen nachzugehen der Leserin und dem Leser nur empfohlen werden kann.

Die Gliederung soll der besseren Erschließung dienen; manche der angeführten Titel hätten allerdings in mehreren Rubriken eine Berechtigung. Es lohnt sich also auch hier, „über den Zaun“ zu schauen.

## *Gliederung*

- 1 Modelle, Theorien und allgemeine Fragen Interkultureller Seelsorge
- 2 Interkulturelle Aspekte in verschiedenen Arbeitsgebieten der Seelsorge
  - 2.1 Gemeindefarbeit
  - 2.2 Seelsorge in Schule und Jugendarbeit
  - 2.3 Seelsorge in Krankenhaus, Psychiatrie und Pflegeeinrichtungen
  - 2.4 Gefängnisseelsorge
  - 2.5 Beratung bi-nationaler Partnerschaften und Familien
  - 2.6 Psychosoziale Beratung von Migranten und Flüchtlingen
- 3 Seelsorge in anderen Kulturen
- 4 Hinweise auf angrenzende Disziplinen

## 1 Modelle, Theorien und allgemeine Fragen Interkultureller Seelsorge

- Augsburger, David W.: Pastoral counseling across cultures, Philadelphia: Westminster 1986.
- Federschmidt, Karl H.: Erfahrungen interkultureller Seelsorge und Beratung, in: Traditionen. Schatten der Vergangenheit – Quellen der Zukunft, Düsseldorf: SIPCC 1997 (Interkulturelle Seelsorge und Beratung 2), 9-13.
- Grözinger, Albrecht: Differenz-Erfahrung. Seelsorge in der multikulturellen Gesellschaft, Waltrop: Spenner 1995.
- Herkenrath-Püschel, Liesel-Lotte: Kulturelle Faktoren im seelsorgerlichen Dialog, in: Wege zum Menschen 40, 1988, 50-64.
- Kayales, Christina: Gottesbilder von Frauen auf den Philippinen. Die Bedeutung der Subjektivität für eine Interkulturelle Hermeneutik, Münster: LIT 1997.
- Kayales, Christina: Interkulturelle Seelsorge und Beratung. Brücken zu Menschen aus fremden Kulturen, in: Pohl-Patalong, Uta / Muchlinsky, Frank (Hg.): Seelsorge im Plural, Hamburg: EB Verlag 1999, 63-74.
- Lartey, Emmanuel Y.: In living colour. An intercultural approach to pastoral care and counselling, London: Cassell 1997.
- Loenhoff, J.: Interkulturelle Verständigung. Zum Problem grenzüberschreitender Kommunikation, Opladen: Leske & Budrich 1992.
- Losche, Helga: Interkulturelle Kommunikation, Augsburg: ZIEL 2000.
- McGoldrick, Monica: Ethnicity and the family life cycle, in: Betty Carter (Hg.): The changing family life cycle. A framework for family therapy, Boston u.a.: Allyn & Bacon, 2. Aufl. 1989.
- McGoldrick, Monica / Pearce, John (Hg.): Ethnicity and family therapy, New York u.a.: The Guilford Press 1982.
- Müller, Julian C.: Interkultureller Austausch. Eine Entdeckung des Andersseins, in: Traditionen. Schatten der Vergangenheit – Quellen der Zukunft, Düsseldorf: SIPCC 1997 (Interkulturelle Seelsorge und Beratung 2), 5-9.
- Müller, Julian C. / Stone, H.W.: Intercultural pastoral care and counseling. Resources from narrative therapy and brief pastoral counseling, in: Skrif en Kerk, 1998, 325-341.
- Papajohn, John / Spiegel, John: Transactions in families. Resolving cultural and generational conflicts, Northvale NJ / London: Jason Aronson 1975.
- Parker, G. Keith: Seelsorge als interkulturelles Problem, in: Wege zum Menschen 44, 1992, 307-321.
- Parkes, Colin Murray u.a. (Hg.): Death and bereavement across cultures, New York: Routledge 1997.
- Pedersen, Paul B.: Handbook of cross-cultural counseling and therapy, Wesport u.a.: Greenwood Press, 1. Aufl. 1985, 2. Aufl. 1987.
- Pedersen, Paul B. u.a. (Hg.): Counseling across cultures, 4. Ausgabe, Thousand Oaks u.a.: Sage 1996.
- Ponterotto, Joseph G. u.a. (Hg.): Handbook of multicultural counseling, Thousand Oaks u.a.: Sage 1995.
- Schneider-Harpprecht, Christoph: Interkulturelle Seelsorge, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2001 (Arbeiten zur Pastoralpsychologie 40).
- Smith, Archie: The relational self. Ethics and therapy from a Black Church perspective, Nashville: Abingdon Press 1982.
- Stigler, James W., u.a. (Hg.): Cultural psychology. Essays on comparative human development, New York: Cambridge University Press 1990.



- Sundermeier, Theo: Den Fremden verstehen. Eine praktische Hermeneutik, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1996.
- Sundermeier, Theo: Kann man fremde Heilungssysteme verstehen? Das Beispiel afrikanischer Medizin; in: Hempelmann, Reinhard / Dehn, Ulrich (Hg.): Dialog und Unterscheidung. Religionen und neue religiöse Bewegungen im Gespräch. Festschrift für R. Hummel, Berlin: EZW 2000, 223-232.
- Szapocnik, José / William, M.: Family psychology and cultural diversity. Opportunities for theory, research and application, in: Goldberger, Nancy R. / Veroff, Jody B. (Hg.): The Culture and Psychology Reader, New York / London: New York University Press 1995, 808-824.
- Van Beek, Aart M.: Cross cultural counseling, Minneapolis: Fortress Press 1996.
- Weiß, Helmut: Den Fremden bei uns begegnen. Probleme interkultureller Seelsorge in Deutschland, in: Schneider-Harpprecht, Christoph (Hg.): Zukunftsperspektiven für Seelsorge und Beratung, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2000, 184-198.
- Wilson, Henry S. u.a. (Hg.): Pastoral theology from a global perspective. A case study approach, Maryknoll NY: Orbis Books 1996.
- Themenheft „Seelsorge interkulturell“, mit Beiträgen von Lothar Hoch, Masamba ma Mpolo, Reinhard Miethner und Salim Sharif: Wege zum Menschen 42, H. 3, 1990.

### *Weiterbildung und Supervision*

- Ruddat, Hartmut / Copley, Arthur J.: Weiterbildung von Beratern und Betreuern für Aussiedler und Asylsuchende. Ein Weiterbildungskonzept, Weinheim: Deutscher Studien Verlag 1995.
- Schlippe, A. v. / El Hachimi, M. / Jürgens, G.: Systemische Supervision in multikulturellen Kontexten, in: Organisationsberatung – Supervision – Clinical Management, Heft 3, 1997, 205-224.
- Schneider-Harpprecht, Christoph: Fremdheit und Annäherung. Interkulturalität in der Seelsorgeausbildung, in: Wege zum Menschen 51, 1999, 370-380.
- Schneider-Harpprecht, Christoph: Interkulturelle Familienberatung. Modelle und Ziele, in: Wege zum Menschen 53, 2001, 97-110.

### *Periodika*

- Interkulturelle Seelsorge und Beratung, ISSN: 1431-8962, Schriftenreihe der Gesellschaft für Interkulturelle Seelsorge und Beratung, 1996ff (englische Ausgabe: Intercultural Pastoral Care and Counselling, ISSN: 1431-8954).  
Bezug durch: SIPCC, Friederike-Fliedner-Weg 72, 40489 Düsseldorf, E-mail: „hewe.sipcc@t-online.de“.
- Cross-cultural Psychology Bulletin, Newsletter of International Association for Cross-Cultural Psychology (IACCP), 1995ff.  
Freier elektronischer Bezug durch:  
„<http://www.fit.edu/CampusLife/clubs-org/iaccp/index.html>“.
- Journal of Cross-Cultural Psychology, ISSN: 0022-0221, publ. by: Centre for Cross-Cultural Research, Western Washington University, Sage Publications, 1969ff. Internet: „<http://www.sagepub.co.uk>“.

## 2 Interkulturelle Aspekte in verschiedenen Arbeitsgebieten der Seelsorge

### 2.1 Gemeindegarbeit

#### *Aussiedler*

- Bade, Klaus. J.: Ausländer – Aussiedler – Asyl. Eine Bestandsaufnahme, München: Beck 1994 (Beck'sche Reihe 1072).
- Baur, Rupprecht S.: Die unbekanntenen Deutschen. Ein Lese- und Arbeitsbuch zu Geschichte, Sprache und Integration rußlanddeutscher Aussiedler, Baltmannsweiler: Schneider Verlag Hohengehren 1999.
- Diakonisches Werk der EKD (Hg.): Evangelische Aussiedler suchen nach Beheimatung. Eingliederung von Spätaussiedlern in Kirche und Gesellschaft unter erschwerten Bedingungen. Dokumentation der Fachtagung..., Stuttgart: Diakonisches Werk der EKD 1995 (Diakonie-Korrespondenz 19, H. 6, 1995).
- Ferstl, Lothar / Hetzel, Harald: „Wir sind immer die Fremden“. Aussiedler in Deutschland, Bonn: Dietz 1990.
- Ingenhorst, Heinz: Die Russlanddeutschen. Aussiedler zwischen Tradition und Moderne, Frankfurt a.M.: Campus-Verlag 1997.
- Ruffmann, Hermann: Kirche und Religion von Aussiedlern aus den GUS-Staaten, Marburg 1996.

Themenheft „Junge Aussiedlerinnen und Aussiedler und die Pädagogik in der Gemeinde. Texte einer Fachtagung...“: epd-Dokumentation 41/00, Frankfurt a.M.: Gemeinschaftswerk der Evangelischen Publizistik (GEP) 2000.

Zahlreiche praxisnahe Publikationen und Materialdienste zur Aussiedlerseelsorge sind erhältlich durch die betreffenden Referate der EKD, Landeskirchen und Diakonischen Werke bzw. Diözesen und Caritasverbände. Siehe Adressenverzeichnis.

#### *Kirchen und Gemeinden anderer Sprache oder Herkunft in Deutschland*

- Dahling-Sander, Christoph: Auf dem Weg zur sichtbaren Gemeinschaft? Ökumenische Zusammenarbeit mit Kirchen und Gemeinden anderer Sprache oder Herkunft, Hamburg: Evangelisches Missionswerk 2000 (EMW Informationen 123) (mit ausführlicher Literaturliste).
- EKD: Zur ökumenischen Zusammenarbeit mit Gemeinden fremder Sprache oder Herkunft. Eine Handreichung des Kirchenamtes der Evangelischen Kirche in Deutschland, Frankfurt a.M. 1997 (EKD Texte 59).
- Gerloff, Roswith: Der Heilige Geist und die afrikanische Diaspora. Spirituelle, kulturelle und soziale Wurzeln und Traditionen schwarzer Pfingstkirchen, in: Pastoraltheologie 84, 1995, 184-198.
- Simon, Benjamin: „...damit sie alle eins seien“. Afrikanische Pfingstler und Ökumene. Das Beispiel der Church of the Lord – Aladura (Worldwide), in: Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 71, 2001.
- Währisch-Oblau, Claudia: Die weite Welt bei uns. Migrantengemeinden in Deutschland – die unentdeckte Ökumene, in: Reformierte Kirchenzeitung 140, 1999, 191-195.

Themenheft „Open Space. The African Christian Diaspora in Europe and the Quest for Human Community“, *International Review of Mission*, Vol. 79 No. 354, 2000 (afrikanisches Christentum in Europa, auch Deutschland).

Themenheft zu Gemeinden fremder Sprache und Kultur in Deutschland: *Junge Kirche* 61, H. 4, Hamburg 2000.

### *Weitere gemeinderelevante Themen*

Dannowski, Hans Werner u.a. (Hg.): *Fremde Nachbarn. Religionen in der Stadt*, Hamburg: EB Verlag 1997.

Dörfel, Donata / Prieto Peral, Thomas: *Ökumenische Spiritualität. Patchwork oder kreative Integration?*, in: Dahling-Sander, Christoph / Kratzert, Thomas (Hg.): *Leitfaden Ökumenische Theologie*, Wuppertal: Foedus 1998, 174-186.

Gossmann, Klaus / Pithan, Annebelle (Hg): *Schritte der Hoffnung gehen. Ökumenisches Lernen zwischen Basisgruppen und Kirchengemeinden*, Gütersloh: Comenius Institut 1992.

Hauschildt, Eberhard: *Milieus in der Kirche*, in: *Pastoraltheologie* 87, 1998, 392-404.

Höhn, Monika: *Kirche mit Ausländern. Modelle und Aktionen für die Gemeindearbeit*, Gütersloh 1993.

Werner, Dietrich: *Missio Dei in unserm Land. Ökumenische Gemeindeerneuerung*, in: *Pastoraltheologie* 81, 1992, 292-312.

*Erste Schritte wagen. Eine Handreichung für die Begegnung von Kirchengemeinden mit ihren muslimischen Nachbarn*, hg.v. Arbeitsgruppe Islam / Interreligiöser Dialog der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, München 2000;

veränderte Neuauflage hg.v. Beratungsstelle für christlich-islamische Begegnung der Evangelischen Kirche im Rheinland und der Evangelischen Kirche von Westfalen, Wuppertal 2001.

Bezug durch: Beratungsstelle für christlich-islamische Begegnung der EKIR und der EKvW, Rudolfstraße 131, 42285 Wuppertal, Tel.: (0202) 82736.

*Lade Deine Nachbarn ein. Materialheft II – Didaktische Arbeitshilfe... im Rahmen des Arbeitsvorhabens zur Überwindung von Fremdenfeindlichkeit, Rassismus und Gewalt der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen*, hg.v. Ökumenische Centrale, Frankfurt a.M. 2000.

Bezug durch: Ökumenische Centrale, Postf. 900617, 60446 Frankfurt a.M., Tel.: (069) 24 70 27-0, Fax: (069) 24 70 27-30, E-Mail: „ackoec@t-online.de“.

## 2.2 Seelsorge in Schule und Jugendarbeit

Hoff, Gerd R.: *In einer Gesellschaft der Übergänge leben. Zur Kultivierung interkultureller Unterschiede*, in: Riess, Richard / Fiedler, Kirsten (Hg.): *Die verletzbaren Jahre. Handbuch zur Beratung und Seelsorge an Kindern und Jugendlichen*, Gütersloh: Kaiser-Verlag 1993, 440-452.

Tzscheetzsch, Werner: *Identität durch Kommunikation. Kirchliche Jugendarbeit als Ort interkultureller Wertekommunikation*, in: Th. Schreijäck (Hg.): *Religion im Dialog der Kulturen. Kontextuelle religiöse Bildung und interkulturelle Kompetenz*, Münster u.a.: LIT 2000, 251-259.

Tzscheetzsch, Werner: *Kinder und Jugendliche. Ihre Kulturen und ihre Religiosität*, Würzburg: Kirchliche Arbeitsstelle für Fernstudien 1998.

- Jaede, Wolfgang / Portera, Agostino (Hg.): Begegnung mit dem Fremden. Interkulturelle Beratung, Therapie und Pädagogik in der Praxis, Köln: GwG 1993.
- Haumersen, Petra / Liebe, Frank: „Multikulti: Konflikte konstruktiv“. Trainingshandbuch Mediation in der interkulturellen Arbeit, Mülheim: Verlag an der Ruhr 1999.
- Fischer, Veronika u.a. (Hg.): Handbuch Gruppenarbeit interkulturell, Schwalbach/Ts.: Wochenschau-Verlag 2001 (Reihe Politik und Bildung 20).
- Pedersen, Paul: Multicultural counseling in schools. A practical handbook, Boston u.a.: Allyn and Bacon 1994.

### 2.3 Seelsorge in Krankenhaus, Psychiatrie und Pflegeeinrichtungen

- Christlich-islamischen Arbeitskreises in Münster: Muslime im Krankenhaus. Eine Handreichung, Münster 1997.  
Bezug durch: Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen, Aegidiistr. 67, 48143 Münster, Tel.: (0251) 43 124, Fax: (0251) 43 572.
- Ertl, Angelika (Red.): Angeworben, Hiergeblieben, Altgeworden. Praxisfeld interkulturelle Altenpflege. Interkulturelles Arbeiten in der Altenpflege. Praxisforschung, Qualifizierung, Beratung, Darmstadt: Arbeitszentrum Fort- und Weiterbildung im Elisabethenstift (afw) 1998.  
Bezug durch: afw, Stiftstraße 14, 64287 Darmstadt, Tel.: (06151) 4095304, Fax: (06151) 4095303.
- Ertl, Angelika: Nach Mekka gewandt?! Religiöse Bedürfnisse und Prägungen im Leben alter Menschen islamischen Glaubens, Darmstadt: Arbeitszentrum Fort- und Weiterbildung im Elisabethenstift (afw) 2001.  
Bezug durch: afw, Stiftstraße 14, 64287 Darmstadt. Tel.: (06151) 4095304, Fax: (06151) 4095303.
- Hegemann, Thomas / Salman, Ramazan (Hg.): Transkulturelle Psychiatrie. Konzepte für die Arbeit mit Menschen aus anderen Kulturen. Handbuch, Bonn: Psychiatrie-Verlag 2001.
- Heise, Thomas (Hg.): Transkulturelle Beratung, Psychotherapie und Psychiatrie in Deutschland, Berlin: VWB 2000.
- Hoffmann, Klaus (Hg.): Psychiatrie im Kulturvergleich, Berlin: VWB 1997.
- Kiesel, Doron / von Lüpke, Hans (Hg.): Vom Wahn und vom Sinn. Krankheitskonzepte in der multikulturellen Gesellschaft, Frankfurt a.M.: Brandes & Apsel 1998.
- Kerkow-Weil, Rosemarie: Zum Umgang mit dem Fremden. Die Pflege ausländischer Patienten als Ausdruck von Inhumanität im Krankenhaus, Hannover: Expressum 1999.
- Kerkow-Weil, Rosemarie: Fremdheit als Vergrößerungsglas, in: Wege zum Menschen 52, 2000, 314-322.
- Krones, Tanja: Interkulturelle Depressionsforschung in Deutschland, Marburg: Tectum-Verlag 2001.
- Lemmen, Thomas: Islamische Bestattungen in Deutschland. Eine Handreichung, hg.v. W. Wanzura, Altenberge: Verlag für Christlich-islamisches Schrifttum 1996.
- Salman, Ramazan u.a. (Hg.): Handbuch Interkulturelle Suchthilfe. Modelle, Konzepte und Ansätze der Prävention, Beratung und Therapie, Gießen: Psychosozial-Verlag 1999.
- Wanzura, W. (Hg.): Der moslemische Patient. Eine Handreichung, Altenberge: Verlag für Christlich-islamisches Schrifttum 1990.

Themenheft „Seelsorge im multikulturellen Krankenhaus“, mit Beiträgen von Albrecht Grözinger, Reinhold Gestrich, Margit Stiegel, Gábor Hézszer und Renate Ebeling: Wege zum Menschen 47, H. 7, 1995.

## 2.4 Gefängnisseelsorge

- Dammer, Harry R.: Piety in prison. An ethnography of religion in the correctional environment, Newark: Rutgers 1992 (Diss., State University of New Jersey).
- Martijn, Ambrosius: Die Seelsorge für Ausländer im Strafvollzug. Chancen, Wirklichkeit, Auftrag, in: Seelsorge im Strafvollzug. Bundesmitteilungen der Katholischen Seelsorger im Strafvollzug, Nr. 1, 1983, 6-10.
- Rassow, Peter: Die Veränderungen in Europa als Herausforderung für die kirchliche Arbeit mit Gefangenen, in: Mitteilungsblatt Nr. 31, hg.v. Evangelische Konferenz für Gefängnisseelsorge in Deutschland, Juli 1991, 17-20
- Rassow, Peter (Hg.): Chancen und Perspektiven der Seelsorge im Gefängnis. Ökumenische Aspekte und Erfahrungen. 2. Internationale Konsultation von Gefängnisseelsorgern Bossey 1990, Hannover 1990.
- Slomp, Jan: Het pastoraat. De verhouding met de moslims, in: Spoor, Joop (Red.): De kerk in de gevangenis. Een bundel opstellen over het justitiepastoraat..., Kampen 1983, 99-110.
- Uhl, Bernhard: Was ist Wahrheit? Zum Problem multikultureller Seelsorge, in: Seelsorge im Strafvollzug. Materialien – Fortbildung – Erfahrungen, Bd. 13, hg.v. Konferenz der katholischen Seelsorge bei den Justizvollzugsanstalten in der Bundesrepublik Deutschland, Münzenberg 1997, 1-11.

## 2.5 Beratung bi-nationaler Partnerschaften und Familien

- Breuer, Rita: Familienleben im Islam. Traditionen – Konflikte – Vorurteile, Freiburg i.Br.: Herder, 3. Aufl. 1999.
- Burkhardt Montanari, Elke: Wie Kinder mehrsprachig aufwachsen. Ein Ratgeber, hg.v. Verband binationaler Familien und Partnerschaften iaf e.V., Frankfurt a.M.: Brandes & Apsel 2000.
- Dressen, Thomas u.a. (Hg.): Christlich-muslimische Ehen und Familien, Frankfurt a.M.: Lembeck 1998 (Interkulturelle Beiträge, 18).
- Erzbischöfliches Generalvikariat Köln (Hg.): Katholisch-islamische Ehen. Eine Handreichung, Köln 2001.  
Bezug durch: Erzbischöfliches Generalvikariat Köln, Presseamt, Marzellenstr. 32, 50668 Köln, Tel.: (0221) 1642-1411.
- Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern – Islam-Kommission (Hg.): Über die Grenze gehen. Ehen zwischen christlichen und muslimischen Partnern. Informationen für junge Menschen, Neuendettelsau 1996.  
Bezug durch: Landeskirchenamt der Ev.-Luth. Kirche in Bayern – Ökumenereferat, Postf. 200751, 80007 München, Tel.: (089) 5595-272.
- Hecht-el Minshawi, Beatrice: Wir suchen, wovon wir träumen. Zur Motivation deutscher Frauen, einen Partner aus dem islamischen Kulturkreis zu wählen, Frankfurt a.M. 1990.
- iaf Bremen: Homo Migrans – Liebe ohne Grenzen. Zur Situation binationaler lesbischer und schwuler Partnerschaften, Bremen: iaf 1996.
- Kienecker, Silke: Interethnische Ehen. Deutsche Frauen mit ausländischen Partnern, Münster u.a.: LIT 1993.

- Kreichhammer-Yagmur, Sabine u.a.: Binationaler Alltag in Deutschland. Ratgeber für Ausländerrecht, Familienrecht und interkulturelles Zusammenleben, hg. v. Verband binationaler Familien und Partnerschaften iaf e.V., Frankfurt a.M.: Brandes & Apsel, 5. neu bearb. Aufl. 1999.
- Kunze, Norbert: Bikulturelle Paare in der psychologischen Beratung, in: Norbert Boteram (Hg.), Interkulturelles Verstehen und Handeln, Pfaffenweiler 1993, 190-206.
- Mach-Hour, Elisabeth / Pfeiffer-Pandey, Doris / Saage-Fain, Katrin: Trennung und Scheidung bei binationalen Paaren und Kindern. Informationen zu interkulturellen Aspekten, rechtlichen Fragen, drohender oder vollzogener Kindesmitnahme ins Ausland, Frankfurt a.M.: iaf 1998.
- Wießmeier, Brigitte: Das „Fremde“ als Lebensidee. Eine empirische Untersuchung bikultureller Ehen in Berlin, Münster u.a.: LIT 1993.
- Wießmeier, Brigitte: „Binational ist doch viel mehr als deutsch“. Studien über Kinder aus bikulturellen Familien, Münster u.a.: LIT 1999.
- Wolf-Almanasreh, Rosi: Mein Partner oder meine Partnerin kommt aus einem anderen Land. Inter-kulturelle Ehen, Familien und Partnerschaften. Ein Wegweiser für die Selbsthilfe, 3. völlig überarb. Aufl., Frankfurt a.M.: iaf 1994.

## 2.6 Psychosoziale Beratung von Migranten und Flüchtlingen

- Aycha, Abduljawad: Leben im Exil. Psychologische Untersuchung der subjektiven Lebenssituation ausländischer Flüchtlinge in Deutschland, Frankfurt a.M.: IKO, 1996.
- Boyd-Franklin, Nancy: Black Families in Therapy. A Multisystem Approach, New York / London: Guilford Press 1989.
- Comas-Diaz, Lilian / Greene, Beverly: Women of Color. Integrating Ethnic and Gender Identities in Psychotherapy, New York / London: Guilford Press 1994.
- Grotherath, Angelika: An der Sprache liegt es nicht. Interkulturelle Erfahrungen in der Therapie, Mainz: Grünewald, 1994.
- Hill, F. / Ponge, I.: Der Prozeß der Aussiedlung. Veränderung von familiären Strukturen, in: System Familie 10, H. 1, 1997, 10-20.
- Jafari Gorzini, Mehdi (Hg.): Handbuch zur interkulturellen Arbeit, Wiesbaden: World University Service, 1993 (mit Beiträgen zu den Themen: Flucht und Asyl, Einwanderung und Arbeitsmigration, multikulturelle Gesellschaft, Rassismus, Ausländerstudium und Bildung).
- Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland und Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz in Zusammenarbeit mit der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (Hg.): „... und der Fremdling, der in deinen Toren ist“. Gemeinsames Wort der Kirchen zu den Herausforderungen durch Migration und Flucht, 1997.
- Koch, Eckhardt, u.a. (Hg.): Chancen und Risiken von Migration. Deutsch-türkische Perspektiven, Freiburg i.Br.: Lambertus 1998; dort u.a. S. 102-115: Fisek, G. O.: Auswirkungen der Migration auf Familienstruktur und auf die Erfordernisse der Familientherapie. Türkisch-Deutsche Erfahrungen.
- Kunze, Norbert: Interkulturelle psychologische Beratung, in: Wege zum Menschen 50, 1998, 195-205.
- Möhring, Peter (Hg.): Interkulturelle psychoanalytische Therapie, Frankfurt a.M.: Brandes & Apsel 1995 (Mit Literaturangaben).
- Nestmann, Frank (Hg.): Beratung von Migranten. Neue Wege der psychosozialen Versorgung, Berlin: VWB 1993.

- Scheib, V. V.: Psychologische Beratung von Migrantenfamilien, in: Zeitschrift für Migration und Soziale Arbeit 1, 1996, 19-23.
- Schwab, K. / Palmowski, W.: Aspekte der systemischen Beratung mit Migrantenfamilien, in: Zeitschrift für systemische Therapie 17, H. 2, 1999, 76-85.
- Tan, Dursun: Das fremde Sterben. Sterben, Tod und Trauer unter Migrationsbedingungen, Frankfurt a.M.: IKO 1998.
- Varela, Maria del Mar Castro (Hg.): Suchbewegungen. Interkulturelle Beratung und Therapie, Tübingen: Deutsche Gesellschaft für Verhaltenstherapie 1998.

### *Periodika*

- IZA – Zeitschrift für Migration und Soziale Arbeit, Frankfurt a.M. 1996ff.  
 Bezug durch:  
 Institut für Sozialarbeit und Sozialpädagogik, Am Stockborn 5-7, 60439 Frankfurt a.M., Tel.: (069) 9 57 89-0, Internet: „<http://www.iss-ffm.de/iza.htm>“.

### 3 Seelsorge in anderen Kulturen

- Berinyuu, Abraham A.: Towards theory and practice of pastoral counseling in Africa, Frankfurt a.M.: Peter Lang 1989.
- Decenteceo, Edwin: „Lasten Tragen“ als Metapher der Beratung. Erfahrungen aus den Philippinen, in: Menschenbilder und Lebensgeschichten in der Vielfalt der Kulturen, Düsseldorf 1996 (Interkulturelle Seelsorge und Beratung 2), 32-33.
- Evangelisches Missionswerk in Deutschland (Hg.): Heilung in Mission und Ökumene. Impulse zum interkulturellen Dialog über Heilung und ihre kirchliche Praxis, Hamburg: EMW 2001.  
 Bezug durch: EMW, Normannenweg 17-21, 20537, Tel. (040) 25 45 61 48.
- Katz, Robert L.: Pastoral care in the Jewish tradition. Empathic process and religious counseling, Philadelphia: Fortress Press 1985.
- Krausen, Halima: Seelsorge im Islam, in: Pohl-Patalong, Uta / Muchlinsky, Frank (Hg.): Seelsorge im Plural, Hamburg: EB Verlag 1999, 233-242.
- Krisetya, Mesach (Hg.): Pastoral care and counselling in a pluralistic society. Fifth Asia conference on pastoral care and counselling, 1993.
- Lartey, Emmanuel Y.: Afrikanische Perspektiven von Seelsorge, in: Wege zum Menschen 44, 1992, 343ff.
- Lartey, Emmanuel / Nwachuku, Daisy / Wa Kasonga, Kasonga (Hg.): The Church and healing. Echoes from Africa, Frankfurt a.M.: Peter Lang 1994.
- Masamba ma Mpolo, Jean / Nwachuku, Daisy (Hg.): Pastoral Care and Counselling in Africa Today, Frankfurt a.M.: Peter Lang 1991.
- Müller, Julian C. / van Deventer, Wilhelm: African cosmology and pastoral family therapy, Missionalia 26, 1998, 260-271.
- Solomon, Robert M.: Living in two worlds. Pastoral responses to possession in Singapore, Frankfurt a.M.: Peter Lang 1994.
- Stavropoulos, Alexander N.: Beratende Seelsorge in der Orthodoxen Kirche, in: Wege zum Menschen 35, 1983, 157-163.
- van Dijk, Alphons M.G.: Hindu Counselling in the Netherlands, in: Journal of Religion and Health, Vol. 38, No. 4, 1999, 319-331.

#### 4 Hinweise auf angrenzende Disziplinen

- Auernheimer, Georg: Einführung in die interkulturelle Erziehung, 2. überarb. und erg. Aufl., Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1995.
- Beneke, Jürgen (Hg.): Kultur, Mentalität, nationale Identität. Referate des 1. Hildesheimer Kolloquiums zur Interkulturellen Kommunikation 31. Mai 1990, Bonn: Dümmler 1992.
- Essinger, Helmut (Hg.): Länder und Kulturen der Migranten. Eine Länderkunde unter kulturellem Aspekt, Baltmannsweiler: Schneider Verlag Hohengehren 1988. (Interkulturelle Erziehung in Praxis und Theorie, Bd. 7).
- Friedenthal-Haase, Martha (Hg.): Erwachsenenbildung interkulturell, Frankfurt a.M.: Pädagogische Arbeitsstelle des Deutschen Volkshochschul-Verbands 1992.
- Geertz, Clifford: Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1987.
- Global Lernen. Zeitschrift für Lehrerinnen und Lehrer der Sekundarstufen, hg.v. Brot für die Welt u.a., 1995ff.  
Freier Bezug durch: Brot für die Welt, Staffenbergstr. 76, 70184, sowie elektronisch durch: „[http://www.friedenspaedagogik.de/frieden/globalern/in\\_globl.htm](http://www.friedenspaedagogik.de/frieden/globalern/in_globl.htm)“.
- Goldberger, Nancy Rule / Veroff, Jody Bennet (Hg.): The Culture and Psychology Reader, New York / London: New York University Press 1995.
- Harris, Marvin: Kulturanthropologie. Ein Lehrbuch, Frankfurt a.M. u.a.: Campus, 1989.
- Heimannsberg, Barbara (Hg.): Interkulturelle Beratung und Mediation. Konzepte – Erfahrungen – Perspektiven, Köln: Edition Humanistische Psychologie 2000.
- Herbrand, Frank: Interkulturelle Kompetenz. Wettbewerbsvorteil in einer globalisierenden Wirtschaft, Bern/Stuttgart/Wien: Haupt 2000 (Berliner betriebswirtschaftliche Studien 25).
- Johann, Ellen: Interkulturelle Pädagogik, Berlin: Cornelsen 1998.
- Käser, Lothar: Fremde Kulturen. Eine Einführung in die Ethnologie für Entwicklungshelfer und kirchliche Mitarbeiter in Übersee, Erlangen: Verlag der Evangelisch-Lutherischen Mission 1997.
- Knapp-Pothoff, Annelie u.a. (Hg.): Aspekte interkultureller Kommunikationsfähigkeit, München: Iudicium 1997 (Beiträge teilweise engl.).
- Krüger-Potratz, Marianne: Interkulturelle Erziehung, 2. Aufl., Hagen: Fernuniversität 1999.
- Lartey, Emmanuel Y. / Grüneisen, V.: Interkulturelle Konflikte am Arbeitsplatz? Lernen durch interkulturelle Auseinandersetzung, in: Wege zum Menschen 50, 1998, 205-211.
- Luchtenberg, Sigrid: Interkulturelle kommunikative Kompetenz. Kommunikationsfelder in Schule und Gesellschaft, Opladen: Westdeutscher Verlag 1999.
- Menzel, Peter A.: Fremdverstehen und Angst. Fremdenangst als kulturelle und psychische Disposition und die daraus entstehenden interkulturellen Kommunikationsprobleme, Bonn: Holos-Verlag, 1993.
- Nieke, Wolfgang: Interkulturelle Erziehung und Bildung. Wertorientierungen im Alltag, 2. erg. Aufl., Opladen: Leske & Budrich 2000 (Reihe Schule und Gesellschaft, Bd. 4).
- Quekelberghe, Renaud van: Klinische Ethnopsychologie. Eine Einführung in die transkulturelle Psychologie, Psychopathologie und Psychotherapie, Heidelberg: Asanger 1991.
- Ramachers, Günter: Konflikte und Konfliktbewältigung in intra- und interkulturellen Freundschaften, Frankfurt a.M.: Peter Lang 1996.



- Ramminger, Michael: Theologie, kulturelle Identität und Universalität, in: Wege zum Menschen 50, 1998, 182-194.
- Rosenzweig Armour, Monica: Gesellschaftliche Vielfalt und Interkulturelle Kompetenz. Leitlinien für Training und Schulung in Organisationen, Frankfurt a.M.: Hessische Stiftung Friedens- u. Konfliktforschung 2000.
- Schmalz-Jacobsen, Cornelia (Hg.): Kleines Lexikon der ethnischen Minderheiten in Deutschland, Bonn: Bundeszentrale für Politische Bildung 1997.
- Schomburg-Scherff, Sylvia M. / Heintze, Beatrix (Hg.): Die offenen Grenzen der Ethnologie. Schlaglichter auf ein sich wandelndes Fach, Frankfurt a.M.: Lembeck 2000.
- Schreijäck, Thomas (Hg.): Religion im Dialog der Kulturen. Kontextuelle religiöse Bildung und interkulturelle Kompetenz, Münster u.a.: LIT, 2000.
- Thiel, Josef Franz: Grundbegriffe der Ethnologie. Vorlesungen zur Einführung, Berlin: Reimer o.J.
- Thomas, Alexander (Hg.): Psychologie interkulturellen Handelns, Göttingen: Hogrefe Verlag für Psychologie 1996.
- Wierlacher, Alois (Hg.): Kulturthema Fremdheit. Leitbegriffe und Problemfelder kulturwissenschaftlicher Fremdenheitsforschung, München: Iudicium 1993.

### *Bibliografien*

- Krupka, B., Interkulturelles Lernen. Ein aktueller Literaturbericht, in: Der Evangelische Erzieher 46, 1994, 359-367.
- Loos, Eugène F.: Auswahlbibliografie zur interkulturellen Kommunikation, Duisburg: LAUD 1991.
- Pörnbacher, Ulrike: Migration und interkulturelle Erziehung in Europa, Clevedon: Multilingual Matters 1990.
- Scheilke, Christoph Th. / Schreiner, Peter (Bearbeiter): Interkulturelles Lernen. Zeitschriften, Aufsätze, Bücher, in: Im Blickpunkt, hg.v. Comenius Institut, Münster 1993 (Kommentierte Literaturübersicht).
- University of Minnesota: Bibliography for Culture Learning, Intercultural Communication & Language Learning, elektronisch zugänglich durch: „<http://carla.acad.umn.edu/IS-bibliography.html>“.

### *deutschsprachige Publikationsreihen*

- Fremde Nähe. Beiträge zur interkulturellen Diskussion, Münster u.a.: LIT, 1992ff.
- IKO – Verlag für Interkulturelle Kommunikation, Frankfurt a.M. (zahlreiche Reihen mit interkultureller Thematik)
- Interkulturelle Erziehung in Praxis und Theorie, Baltmannsweiler: Schneider Verlag Hohengehren 1985ff.
- Münchener Beiträge zur interkulturellen Kommunikation, Münster u.a.: Waxmann Verlag, 1996ff.
- Studien zur Interkulturellen Geschichte des Christentums, Frankfurt a.M.: Peter Lang 1975ff.
- Theologie interkulturell, Düsseldorf: Patmos; später Frankfurt a.M.: IKO 1986ff.

# Adressen

Gesellschaft für Interkulturelle Seelsorge und Beratung e.V. (SIPCC): Friederike-Fliedner-Weg 72, 40489 Düsseldorf, Tel.: (0211) 479 05 25; Fax: (0211) 479 05 26, E-Mail: „hewe.sipcc@t-online.de“ ; Internet: „<http://www.sipcc.org>“.

## 1 Zentrale kirchliche Ansprechpartner

Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD): Herrenhäuser Str. 12, 30419 Hannover, Tel.: (0511) 2796-0, Fax: (0511) 2796-717, Internet: „<http://www.ekd.de>“. Dort besonders die Referate „Ausländer und ethnische Minderheiten“, „Seelsorge“, „Islam und Weltreligionen“.  
Entsprechende Referate oder Fachbereiche bestehen auch in den einzelnen Evangelischen Landeskirchen.

Deutsche Bischofskonferenz – Nationaldirektor für die Ausländerseelsorge (für Ausländerseelsorge und Migrationsfragen zuständig): Prälat Dr. Peter Prassel, Kaiser-Friedrich-Str. 9, 53113 Bonn, Tel.: (0228) 24998-34, Fax: (0228) 24998-55, E-Mail: „zsgesellschaft@t-online.de“.

Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK), Ökumenische Centrale: Ludolfusstraße 2-4, 60487 Frankfurt a.M., Tel.: (069) 247027-0, Fax: (069) 24 70 27 30, Internet: „<http://www.oekumene-ack.de>“.

Diakonisches Werk der EKD (Dachverband) – Abteilung Migration:  
Stafflenbergstr. 76, 70184 Stuttgart, Tel.: (0711) 2159-539, Fax: (0711) 2159-550, E-Mail: „[migration@diakonie.de](mailto:migration@diakonie.de)“, Internet: „<http://www.diakonie.de>“.  
Hier die Referate: „Wanderung“ (auch zu Fragen binationaler Partnerschaften), „Aussiedler“, „soziale Fragen der Ausländerbeschäftigung“ und „Flüchtlinge“.  
Entsprechende Arbeitsbereiche sowie eine Reihe auf interkulturelle Fragestellungen besonders spezialisierte Beratungsstellen gibt es in den Diakonischen Werken und den ihnen angeschlossenen Institutionen auf regionaler und lokaler Ebene. Informationen sind zugänglich durch den Diakonie-Dachverband und über die Internet-Seite „[www.diakonie.de](http://www.diakonie.de)“ (unter „Angebote von A-Z“, dort: „Migration“, „regionale Ansprechpartner“).

Deutscher Caritasverband e.V. (Dachverband) – Referat Migration und Integration:  
Karlstr. 40, 79104 Freiburg i.Br., Tel.: (0761) 200-0, Fax: (0761) 200-755, Internet: „<http://www.caritas.de>“.

Entsprechende Arbeitsbereiche und eine Reihe auf interkulturelle Fragestellungen besonders spezialisierte Beratungsstellen gibt es in den Diözesan- und Ortsverbänden der Caritas. Die Adressen sind erhältlich durch den Caritas-Dachverband. Als bundesweiter Fachverband der Caritas besonders zu nennen: Raphaels-

werk – Dienst am Menschen unterwegs e.V. (mit 25 Beratungsstellen bundesweit), Adenauerallee 41, 20097 Hamburg, Tel.: (040) 2484420, Internet: „<http://www.raphaelswerk.de>“.

Bundesweite Arbeitsgemeinschaft der Psychosozialen Zentren für Flüchtlinge und Folteropfer – BAFF: c/o Psychotherapeutische Beratungsstelle für politisch Verfolgte – XENION, Roscherstraße 2a; 10629 Berlin, Tel.: (030) 323 29 33, Fax: (030) 324 85 75, E-Mail: „[xenion@bln.netdiscounter.de](mailto:xenion@bln.netdiscounter.de)“.

(Die BAFF ist ein unabhängiger Zusammenschluss sowohl kirchlicher als auch nicht-kirchlicher psychosozialer Beratungsstellen für Flüchtlinge und kann die entsprechenden lokalen Adressen vermitteln).

Evangelisches Missionswerk in Deutschland (EMW), Normannenweg 17-21, 20537 Hamburg, Tel.: (040) 25456-0, Fax: (040) 2542987, Internet: „[www.emw-d.de](http://www.emw-d.de)“.

Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (EZW), Auguststr. 80, 10117 Berlin, Tel.: (030) 28 86 160, Fax: (030) 28 395 212, Internet: „<http://www.ekd.de/ezw>“.

## 2 Weitere Adressen zu speziellen Themenbereichen

### 2.1 *Bi-kulturelle Partnerschaften und Familien*

Verband binationaler Familien und Partnerschaften – iaf e.V., Bundesgeschäftsstelle: Ludolfusstr. 2-4, 60487 Frankfurt, Tel.: (069) 71 37 560, Internet: „<http://www.verband-binationaler.de>“.

(Unabhängiger Verband, mit Zweigstellen in zahlreichen deutschen Großstädten).

Siehe auch die entsprechenden Referate und Beratungsstellen des Diakonischen Werkes und der Caritas (Anschriften oben unter Punkt 1).

### 2.2 *Aussiedler*

Beauftragter der Bundesregierung für Aussiedlerfragen, Postf. 17 02 90, 53108 Bonn, Tel.: (0228) 681 49 38 85, Fax: (0228) 681 49 20 76.  
Regelmäßige Publikation: Info-Dienst Deutsche Aussiedler.

Aussiedlerseelsorge im Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), Anschrift siehe oben; mit regelmäßiger Publikation „Materialdienst der Aussiedlerseelsorge im Kirchenamt der EKD“.

Entsprechende Referate oder Fachbereiche für Aussiedlerfragen bestehen auch in den einzelnen Evangelischen Landeskirchen.

Beauftragter der Deutschen Bischofskonferenz für Flüchtlings- und Vertriebenen-seelsorge: Weihbischof Gerhard Pieschl, Postf. 1355, 65533 Limburg, Tel.: (06431) 295-222 / 223, Fax: (06431) 295-320,  
E-Mail: „[weihbischof@bistumlimburg.de](mailto:weihbischof@bistumlimburg.de)“.

Beauftragter der Deutschen Bischofskonferenz für die Seelsorge katholischer Deutscher aus Russland: Eugen Reinhardt, Postf. 1303, 61453 Königstein, Tel.: (06174) 4071, Fax: (06174) 3282.

Siehe auch hierzu die oben unter Punkt 1 genannten Ansprechpartner.

### 2.3 Regionale Ansprechpartner zum Thema Kirchen und Gemeinden anderer Sprache und Herkunft in Deutschland

- Berlin: Internationaler Konvent, Pfr. Christfried Berger, Georgenkirchstr. 70, 10249 Berlin, Tel. (030) 24344-159, Fax: (030) 24344-124.
- Frankfurt a.M.: Beauftragter für den interkonfessionellen Dialog der Evangelischen Kirche von Hessen und Nassau, Pfr. Jörg Bickelhaupt, Zentrum Ökumene der EKHN, Praunheimer Landstr. 202a, 60488 Frankfurt, Tel.: (069) 97 67 59 31, Fax: (069) 76 40 07.
- Hamburg: Ökumenebeauftragter der Nordelbischen Evangelisch-Lutherischen Kirche, Pfr. Wolfgang Vogelmann, Königstr. 54, 22767 Hamburg, Tel. (040) 38 61 25 37, Fax: (040) 3 06 20 335
- Köln: Beauftragter für Ökumenische Arbeit des Stadtkirchenverbandes Köln, Pfr. Dr. Hans-Georg Link, Postfach 25 01 04, 50517 Köln, Tel.: (0221) 33 82-0, Fax: (0221) 31 10 25.
- München: IKEM, c/o Ökumenereferat der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, Postf. 200751, 80007 München, Tel.: (089) 55 95-0, Fax: (089) 55 95-444
- Rheinland/Westfalen: Beauftragte für Gemeinden fremder Sprache und Herkunft in der Region Deutschland der Vereinten Evangelischen Mission, Claudia Währisch-Oblau, Am Nachtigallental 19, 45149 Essen, Tel.: (0201) 87 18 779, Fax: (0201) 87 18 778, E-Mail: „acid@vemission.org“.
- Stuttgart: Diakonisches Werk Württemberg e. V., Heilbronner Strasse 180, 70191 Stuttgart, Tel.: (0711) 1656-120, Fax: (0711) 1656-277, E-Mail: „info@diakonie-wuerttemberg.de“.
- Allgemein: Konferenz der Ausländerpfarrerinnen und -pfarrer (KAP), Geschäftsführung: Kirchenamt der EKD (Dr. Martin Affolderbach), Anschrift siehe oben.

### 2.4 Christlich-muslimische Begegnung

- Referat Islam und Weltreligionen im Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD). Anschrift siehe oben.
- Beratungsstelle für christlich-islamische Begegnung der Evangelischen Kirche im Rheinland und der Evangelischen Kirche von Westfalen, Rudolfstraße 131, 42285 Wuppertal, Tel.: (0202) 827 36, Fax: (0202) 862 97, E-Mail: „begegnung@web.de“.
- Beauftragter für den Interreligiösen Dialog in der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, Dr. Johannes Triebel, Burgstraße 7, 90403 Nürnberg, Tel.: (0911) 214 21 95, Fax: (0911) 214 21 96.
- Christlich-Islamische Begegnung – Dokumentationsleitstelle (CIBEDO) der Deutschen Bischofskonferenz, Internet: „<http://www.cibedo.de>“.
- Ökumenische Kontaktstelle für Nichtchristen in der Erzdiözese München und Freising (ÖKNI), Landsberger Str. 4, 80339 München, Tel.: (089) 50 86 91, Fax: (089) 54075964.
- Referat für Interreligiösen Dialog im Erzbistum Köln (REFIDI), Domstr. 18, 50668 Köln, Tel.: (0221) 1642-7200, Fax: (0221) 1642-7210.

Christlich-Islamische Gesellschaft e.V., Internet: „<http://www.chrislages.de>“.

(Bei diesen Stellen sind auch die Anschriften weiterer Ansprechpartner sowie die der zahlreichen muslimischen Organisationen und Verbände erhältlich.)