

Christoph Schneider-Harpprecht

Interkulturelle Seelsorge



Arbeiten zur Pastoraltheologie

Herausgegeben von
Eberhard Hauschildt und Jürgen Ziemer

Band 40

Vandenhoeck & Ruprecht
in Göttingen

Interkulturelle Seelsorge

Von

Christoph F. W. Schneider-Harpprecht

Vandenhoeck & Ruprecht
in Göttingen

*Meiner Mutter
den Freunden in Brasilien
in Dankbarkeit*

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Schneider-Harpprecht, Christoph F.W. :
Interkulturelle Seelsorge / von Christoph F.W. Schneider-Harpprecht. –
Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2001
(Arbeiten zur Pastoraltheologie; Bd. 40)
Zugl.: Leipzig, Univ., Habil.-Schr.
ISBN 3-525-62367-4

Als Habilitationsschrift auf Empfehlung der Theologischen Fakultät
der Universität Leipzig
gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

© 2001 Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen

<http://www.vandenhoeck-ruprecht.de>

Printed in Germany. – Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist
urheberrechtlich geschützt. Jede Verwendung außerhalb der engen Grenzen des
Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar.

Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen,
Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in
elektronischen Systemen.

Satz: Satzspiegel, Nörten-Hardenberg

Druck- und Bindearbeiten: Hubert & Co., Göttingen

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier

Vorwort

Die Notwendigkeit, Seelsorge und Beratung im interkulturellen Dialog zu betreiben, hat sich für mich ergeben, als ich 1991 eine Professur für Praktische Theologie mit dem Schwerpunkt in Seelsorge an der „Escola Superior de Teologia“ der „Evangelischen Kirche Lutherischen Bekenntnisses“ in Brasilien (EKLBB/IECLB) in São Leopoldo, im Süden Brasiliens, übernommen habe. Die EKLBB ist eine Kirche, zu der etwa 600000 Mitglieder gehören, die in ca. 550 Gemeinden leben, in denen mehr als 800 hauptamtliche kirchliche Mitarbeiter beschäftigt sind. Sie konzentriert sich im Süden Brasiliens, ist jedoch in allen Teilen des Landes präsent. Diese Kirche hat ihre Ursprünge in der deutschen Einwanderung, in der seit 1824 Menschen vor allem aus den Gebieten des Hunsrück, aus Pommern und Westfalen kamen. In mehreren Einwanderungswellen haben sie sich gemeinsam mit Siedlern aus anderen europäischen Ländern in den brasilianischen Bundesstaaten Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná und im Norden in dem Staat Espírito Santo angesiedelt. Sie haben eine eigene, von Deutschland in manchem zwar beeinflusste, letztlich jedoch unabhängige Kultur als ethnische Minderheit in der portugiesisch sprechenden Umwelt Brasiliens entwickelt.

In der Beratungsarbeit mit Studierenden und mit armen Familien wurde mir schnell klar, wie schwierig und komplex es ist, angemessen mit den Problemen von Menschen aus einer anderen Kultur umzugehen. Der bis heute andauernde Lernprozeß kam in eine neue Phase, als die EKLBB/IECLB ein Projekt mit dem Titel „Beratung von Familien mit niedrigem Einkommen in einem Land der 3. Welt“ genehmigte, das ich gemeinsam mit Dr. Valburga Schmiedt Streck, einer brasilianischen Beraterin und Familientherapeutin, entwickelt habe. Die Evangelische Landeskirche in Bayern hat dieses Projekt finanziert. In einer kleinen, von uns eingerichteten Beratungsstelle in São Leopoldo, wurden seit 1994 40 Familien beraten, die aus dem Großraum der etwa 2 Millionen Einwohner zählenden Metropole Porto Alegre kamen. Einige Familien stammten aus dem weiteren Umland und lebten von der Landwirtschaft. Sie wurden von Pfarrern, psychologischen Diensten, der Beratungsstelle einer Universität, von Psychologen und Sozialarbeitern an uns verwiesen. Wir haben mit der Methode der systemischen Familientherapie gearbeitet, zunächst mit der Arbeitsweise der strukturellen Familientherapie (Salvador Minuchin), mit der Zeit haben wir jedoch mehr und mehr Elemente der „narrativen Therapie“ (Michael White, David Epston) aufgenommen, die den Gesprächspartnern mehr Raum läßt, ihre Lebenssituation dar-

zustellen und zu verstehen, die sie auch stärker als Subjekte begreift, die Problemlösungsprozesse selbst konstruieren.

In der Beratungsarbeit verfolgten wir zwei Forschungsziele: Meine Kollegin nahm sich vor, die Struktur und -dynamik von Familien zu untersuchen, die im Kontext der Armut leben und zu fragen, inwieweit die strukturelle Familientherapie und die narrative Therapie Elemente für eine effektive kirchliche Beratungsarbeit mit diesen Menschen zur Verfügung stellen¹. Meine Aufgabe war es, ausgehend von den Erfahrungen in der Familienberatung den Zusammenhang von Seelsorge, Beratung und Kultur zu erforschen. Das lag nahe, da ich als Ausländer und Berater aus der Mittelklasse in der Arbeit eine doppelte kulturelle Schranke zu überwinden hatte. Wir haben eine ganze Reihe unserer Beratungen auf Kassette aufgenommen und 8 Fälle transkribiert. Dieses etwa 1000 Seiten umfassende Material liegt auf Portugiesisch vor, ist in der Bibliothek der Escola Superior de Teologia zugänglich und wurde von meiner Kollegin in Teilen in ihrer Dissertation verarbeitet. Die vorliegende Studie fragt, ausgehend von den Erfahrungen unserer Familienberatung, was die theologischen und psychologischen Grundbausteine einer „kulturell sensiblen“ Seelsorge und Beratung sind.

Ich habe mich bewußt auf den Kontext Lateinamerika ausgerichtet, den notwendigen Transfer in die europäische Landschaft jedoch stets im Hinterkopf behalten. Da es mir als einem kulturellen „Outsider“ nicht anders möglich war, als im Gespräch mit den Theorien und Methoden von Seelsorge und Beratung zu arbeiten, die ich in Deutschland und in den USA gelernt habe, ist die Untersuchung von selbst zum „interkulturellen Dialog“ geworden. Das war auch sachlich notwendig. Sie erhebt den Anspruch, daß das, was wir für den lateinamerikanischen Kontext verhandeln, in analoger Weise auch in anderen Ländern, in denen der 1. Welt zumal, aufgearbeitet werden muß. In Deutschland wird es immer dringender, sich der multikulturellen Situation und der wachsenden sozialen Not zu stellen, die den Alltag vieler Familien prägt. In den USA, einem klassischen Einwanderungsland, ist die Problematik seit langem erkannt und zum Anlaß geworden, Methoden des „*Cross Cultural Counseling*“ einzuführen und kulturelle Trainings für Psychotherapeuten, Berater und Ärzte zu veranstalten. Die kulturelle Diversität hat dort in der Psychologie ihre Spuren hinterlassen, die sich in der postmodernen Spielart der „*Cultural Psychology*“ von traditionellen Ansätzen löst und auf der Basis der Kulturanthropologie und der Theorie des Konstruktivismus eine kulturell angepaßte Theoriebildung betreiben will. In einem Freisemester in den USA hatte ich 1996 Gelegenheit, mich über den Stand der dortigen Forschung zu informieren.

1 Valburga Schmiedt Streck. *Terapia familiar e aconselhamento pastoral: Uma experiência com famílias de baixos recursos*. São Leopoldo: IEPG – Ed. Sinodal, 1999.

So hoffe ich, daß die Leserinnen und Leser sich bereit finden, sich mit mir in die Verschlingungen und Winkel der lateinamerikanischen Situation zu begeben, die Geduld haben, nachzuvollziehen, in welchem Kontext Seelsorge und Beratung sich dort bewegen, welche Probleme sie beschäftigen, nach Theorien und Methoden zu suchen, die hilfreich sein können. Sie werden in dem „ökologischen Modell von Seelsorge und Beratung“, das den Abschluß des Buches bildet, einen Vorschlag finden, der, wie ich meine, Impulse für die Arbeit in Europa geben kann. Nachdem die deutsche Theologie es Generationen von Theologen und Theologinnen aus der 3. Welt abverlangt hat, sich in die Tiefen der Spekulationen deutscher Geister zu vertiefen, ihre eigene Theologie und Praxis also stets durch die Brille des Denkens, der religiösen Erfahrung und der kirchlichen Wirklichkeit in Deutschland zu lesen, so ist es nur fair und auch bereichernd, einmal den umgekehrten Weg zu gehen, sich die Brille der Anderen, der kulturell Fremden aufzusetzen und die eigene Realität einmal durch sie zu betrachten².

Ich danke meiner Kollegin Valburga Schmied Streck für die kompetente, anregende und geduldige Zusammenarbeit, ohne die es nicht möglich gewesen wäre, dieses Buch zu schreiben. Mein Dank gilt den Familien, die wir beraten haben und die erlaubt haben, daß wir ihre Geschichten untersuchen und unter Wahrung der Anonymität veröffentlichen, für ihr Vertrauen und ihre Offenheit. Mein Dank gilt auch der Evangelischen Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien und der Evangelischen Landeskirche in Bayern für die Förderung und Unterstützung unseres Forschungsprojekts und der Evangelischen Kirche in Deutschland für den Zuschuß zu einem Forschungssemester in den Vereinigten Staaten. Die Deutsche Forschungsgemeinschaft und die Evangelische Kirche im Rheinland haben durch Druckkostenzuschüsse die Veröffentlichung dieses Buches möglich gemacht. Ulrike, meine Frau, hat mich freundschaftlich und beharrlich ermuntert und am Ende bei den Korrekturen sehr geholfen, obwohl sie in den vergangenen Jahren von einer eigenen Forschungsarbeit in Anspruch genommen war – dafür danke ich.

Christoph Schneider-Harpprecht

² Zitate aus dem Portugiesischen und Spanischen werden im Text übersetzt, das Original wird in den Fußnoten dokumentiert, während englische und französische Zitate in der Regel in der Originalsprache belassen wurden, da diese Sprachen dem deutschen Leser geläufiger sind.

Inhalt

<i>1. Kapitel: Die Entdeckung der Kultur als Kontext von Seelsorge und Beratung</i>	13
1.1. Der Kulturunterschied als Problem der Beratung: ein Beispiel	13
1.2. Kultur als Aspekt einer kontextuellen Seelsorge	17
1.3. Ziele und methodischer Ansatz der Arbeit	23
<i>2. Kapitel: Was bedeutet „Kultur“? Versuch einer Begriffsklärung und Standortbestimmung</i>	35
2.1. „Kultur“ in ethnologischer und kulturanthropologischer Sicht	35
2.1.1. Die evolutionistische, funktionalistische und kulturhistorische Bestimmung des Kulturbegriffs	35
2.1.2. Kultur als adaptives System	38
2.1.3. Kultur als kognitives oder struktureles System	39
2.1.4. Kultur als symbolische Systeme	41
2.2. Das Kulturverständnis in der Theorie lebender Systeme	45
<i>3. Kapitel: Hybride Kulturen in Lateinamerika im Übergang von der Prämoderne zur Postmoderne</i>	53
3.1. Lateinamerikanische Popularkultur: Zugänge und Interpretationsansätze	53
3.2. Popularkulturen im Süden Brasiliens	60
3.3. Die Hybridisierung der Kulturen und die ethnische Identität	63
<i>4. Kapitel: Die Bedeutung der Familie im Kontext der lateinamerikanischen Popularkulturen</i>	70
4.1. Von der patriarchalen zur matrifokalen Familienstruktur?	70
4.2. Die brasilianische Familie	74
4.2.1. Die Struktur brasilianischer Familien im Kontext der Armut	77
4.2.2. Das Verständnis der Familie in der Popularkultur der Deutsch-Brasilianer	84
<i>5. Kapitel: Evangelium, Kultur und Beratung</i>	88
5.1. Einleitung	88
5.2. Vorüberlegung: Das Unbehagen der deutschen Theologie an der Verbindung von Evangelium und Kultur	88
5.3. Zurück zum Kulturprotestantismus?	91

5.4. Evangelium und Kultur im Spiegel des lateinamerikanischen Kontexts	95
5.5. Theoretische Modelle der Beziehung von Evangelium und Kultur	106
5.5.1. Die Theologie der Inkulturation	106
5.5.2. Die Verkündigung des Evangeliums, ausgehend von den historischen Projekten der „Anderen“ (Paulo Suess)	114
5.5.3. Evangelium und Kultur in der neueren ökumenischen Diskussion	119
5.6. Evangelium und Kultur im Zusammenhang eines narrativen Ansatzes von Theologie	127
5.6.1. Narrativität als „Leitmetapher“ in Anthropologie und Theologie	127
5.6.2. Interkulturelle Hermeneutik und interkulturelle Kommunikation	138
5.6.3. Konsequenzen für Seelsorge und Beratung	149
6. Kapitel: Modelle des Umgangs mit der Kultur in Beratung, Psychotherapie und Seelsorge: Die nordamerikanische Beratungsliteratur	154
6.1. Problemstellungen und Hintergründe	154
6.2. Die „cultural psychology“	156
6.3. „Cross cultural counseling“ und die Kritik an der ethnozentrischen Beratung	159
6.4. Selbst, Person und Kultur	163
6.4.1. „Referentielles Selbst“ und „Index-Selbst“	163
6.4.2. Kultur und psycho-soziale Entwicklung	165
6.4.3. Geschlecht und Rasse im interkulturellen Beratungsprozeß	168
7. Kapitel: Kultur und Familie im Beratungsprozeß	177
7.1. Einleitung	177
7.2. Die Beziehung von Familie und Kultur – Theoriemodelle . . .	177
7.3. Der Beitrag der strukturellen Familientherapie und der narrativen Therapie zur kulturell sensiblen Familienberatung	184
7.3.1. Die strukturelle Familientherapie	185
7.3.2. Die narrative Therapie	193
7.4. Kulturbezogene Familienkonflikte	197
7.4.1. Die Theorie des familiären Lebenszyklus	197
7.4.2. Die Phasen des familiären Lebenszyklus: kulturelle Aspekte	202
7.5. Exkurs: Psychische Krankheit, Familie und Kultur	224
7.6. Ziele kulturell sensibler Familienberatung	227
7.6.1. Kritik an den Zielen der Familienberatung: Die Vernachlässigung des politischen Kontexts	227
7.6.2. Empowerment als Ziel in Sozialarbeit und „multisystemischer“ Familientherapie	229
7.6.3. Ziele multikultureller Familienberatung	238

<i>8. Kapitel: Ein ökologisches Modell kulturell sensibler Seelsorge und Beratung</i>	241
8.1. Einleitung	241
8.2. Kontexte von Seelsorge und Beratung	249
8.2.1. Die Natur	249
8.2.2. Die Gesellschaft	261
8.2.3. Die Gemeinde	275
8.2.4. Die Familie und das Individuum	282
8.3. Die Perspektiven von Seelsorge und Beratung	300
8.3.1. Die Orientierung an Problemen und Lösungen	300
8.3.2. Die Perspektive der Spiritualität	304
8.3.3. Die Perspektive der Macht	312
8.3.4. Die Perspektive von Geschlechtsrolle und Geschlechtsidentität (<i>gender</i>)	321
8.3.5. Die ethische Perspektive	337
8.4. Das Modell der „terapia comunitária“ als Beispiel für eine „ökologische Seelsorge“	341
 <i>Literaturverzeichnis</i>	 347
 <i>Namenregister</i>	 369
 <i>Sachregister</i>	 375

1. Kapitel: Die Entdeckung der Kultur als Kontext von Seelsorge und Beratung

1.1. Der Kulturunterschied als Problem der Beratung: ein Beispiel

Wer als Berater, Seelsorger oder Therapeut in einem anderen Land und in einer fremden Sprache zu arbeiten beginnt oder mit Klienten¹ konfrontiert ist, die einer anderen Kultur angehören, stößt schnell an Grenzen, die ihn sensibel machen für die kulturelle Beschränktheit seines eigenen Verstehens. Er merkt, daß er Probleme offensichtlich anders wahrnimmt als sein fremder Klient, daß seine Art zu analysieren und zu intervenieren mißverstanden wird. Ihm wird deutlich, daß die psychologischen und theologischen Theorien, deren universale Geltung ihm bisher selbstverständlich war oder die er zumindest nicht infragestellen mußte, nicht ins Weltbild des anderen passen. Ich will dies an einem Beispiel aus dem Süden Brasiliens erläutern:

Ein 27 Jahre alter Mann, der in einer Favela in einem städtischen Ballungsgebiet wohnt, sucht auf die Bitte seiner Frau hin eine Beratungsstelle auf, in der Psychoanalyse und psychoanalytisch orientierte Therapie für Menschen mit geringem Einkommen angeboten werden. Er leidet unter wahnhaften Eifersuchtsideen und schlägt seine Frau, mit der er seit einer Reihe von Jahren zusammenlebt und eine 6 Jahre alte Tochter hat, weil er vermutet, daß sie weiterhin eine sexuelle Beziehung mit ihrem Ex-Ehemann hat. Seine Frau erträgt die Situation nicht mehr und hat angedroht ihn zu verlassen, wenn er nicht aufhört, Gewalt anzuwenden.

Als er 15 Jahre alt war, hat er das Elternhaus verlassen und ist zu einer 30 Jahre alten Frau gezogen, mit der er einige Jahre zusammenlebte. Seine Mutter ist Medium in einem der zahlreichen spiritistischen Zentren der Stadt. Sie hat ihn in spiritistische Praktiken eingeführt und als Medium geschult. Er weigert sich, die Couch zu benutzen, weil er Angst davor hat, daß der Analytiker höher sitzt als er. Wenn er von seinen Träumen erzählt, verändert sich sein Gesichtsaus-

¹ Die Bezeichnung der Gesprächspartner in Seelsorge und Beratung schwankt. In der Literatur finden sich die Begriffe „Klient/in“, „Ratsuchende/r“, „Pastorand/in“, „Kunde/Kundin“. Alle diese Ausdrücke sind problematisch: Klienten sind abhängige Personen, Ratsuchende scheinen „ratlos“ zu sein, während der andere Rat weiß, Pastoranden sind Kunstprodukte, keine Pastoren, aber auch keine Schafe, wie es die „Hirtenmetapher“ nahelegen würde. Kunden bezahlen normalerweise für eine Leistung. Das ist zumindest in der Seelsorge nicht der Fall. Wir können in dieser Arbeit den in der Literatur gängigen Sprachgebrauch nicht vermeiden, stellen jedoch klar, daß wir die an einer Seelsorge- oder Beratungsbeziehung Beteiligten für gleichberechtigte Gesprächspartner halten. Deswegen nennen wir sie auch oft „Seelsorgepartner“ oder benutzen den Begriff „Gesprächspartner“.

druck: Er schließt die Augen, der Ton seiner Stimme verändert sich, als ob er über etwas Geheimnisvolles und Mysteriöses spreche. Er sieht aus wie jemand, der in Trance geraten ist, Kontakt mit einer anderen Welt hat und von unbekanntem Dingen spricht. Der Inhalt der Träume scheint für ihn eine Botschaft aus einer verborgenen Realität zu sein, eine spirituelle Botschaft.²

Interpretiert man das Verhalten dieses Mannes unter psychoanalytischem Gesichtspunkt, dann muß man nach hysterischen und paranoiden Anteilen fragen und wird eine Diagnose wie Hysterie oder Paranoia stellen, die entsprechend zu behandeln ist. Man könnte sagen, daß er in der Rolle eines spiritistischen Mediums in die imaginäre Welt der Mutter eintritt und entweder in der Traumerzählung in einer Art von Delirium seine Phantasien auf die Realität projiziert und mit ihr verwechselt, oder daß er sich als spiritueller Partner seiner Mutter phantasiert, der ihrem unbewußten Wunsch korrespondiert. In diesem Fall würde er, wenn er von seinen Träumen spricht, Inzestphantasien realisieren.

Ein Ethnologe würde zu einer anderen Schlußfolgerung kommen. Wahrscheinlich würde er sagen, daß dieser Mann und der Analytiker, selbst wenn sie denselben ethnischen Hintergrund haben und in der gleichen Kultur aufgewachsen sind, in verschiedenen Symbolsystemen leben. Die Bedeutung von Träumen in der Kultur des Klienten ist unvereinbar mit der psychoanalytischen Theorie, die allen religiösen Vorstellungen und Traumdeutungen kritisch gegenüber steht. Sie ist der modernen Rationalität verpflichtet und trifft nun auf ein Symbolsystem, in dem sich prä-moderne und wahrscheinlich auch post-moderne Elemente vermischen. Alles spricht dafür, daß die Realisierung einer klassischen Psychoanalyse oder einer psychoanalytisch orientierten Therapie mit diesem Mann zu einer Art Umerziehung führen würde. In der Übertragungsbeziehung würde er lernen, einen Teil seiner kulturellen Bedeutungsmuster aufzugeben, sich das Symbolsystem und den theoretischen Rahmen des Analytikers anzueignen und seine Symptome innerhalb dieses neuen Bezugssystems zu verstehen. Die Therapie würde dadurch zu einem Akt, in dem sich ein dominantes kulturelles Muster entweder gegen ein anderes durchsetzt oder der zum Scheitern verurteilt ist.

Es bleibt offen, ob die soziale und kulturelle Komponente der Ehekrise dieses Mannes auf dieser Basis erfaßt und aufgearbeitet werden kann. Unter kulturellem Gesichtspunkt betrachtet sind seine Eifersuchtsgedühle und die Gewalttätigkeit gegenüber seiner Frau Verhaltensweisen, die als Teil der südamerikanischen Machokultur verstanden werden können und die unter den Gauchos in Südbrasilien und Argentinien häufig auftreten. Die Tatsache, daß dieser Mann nach Therapie sucht, daß für ihn sein Verhalten zum Problem wird, ist ein Ausdruck der Krise des Machismo, des kulturellen Wandels, in dem das traditionelle Selbstbild des Mannes

² Das Fallbeispiel dokumentiert eine psychoanalytisch orientierte Beratung, durchgeführt 1994 in São Leopoldo.

in Konflikt geraten ist mit einem neuen, vom Feminismus beeinflussten Selbstverständnis der Frau, die ihre Würde und ihre Rechte verteidigt.

An diesem Punkt treten Therapeut und Klient ein in das Spannungsfeld zwischen regionaler und globaler Kultur. Es ist richtig, daß Frauen in vielen Teilen der Welt unterdrückt werden und Opfer von Gewalt sind und daß der feministische Protest auf eine globale Bewußtseinsänderung abzielt, in der Frauen und Männer nach Formen gleichberechtigten Zusammenlebens suchen. In diesem Sinne ist die Ehekrise der beiden der Ausdruck eines globalen Konflikts zwischen den Geschlechtern. Auch der von den Partnern angestrebte Lösungsversuch auf dem Weg der Psychotherapie, die, aus Europa und den Vereinigten Staaten importiert, als Teil der brasilianischen Kultur assimiliert wurde und nun auch an einzelnen Stellen den Unterprivilegierten zur Verfügung steht, ist ein Element globaler Kultur. Dennoch ist die Art und Weise, wie dieser Konflikt von den Beteiligten erlebt wird und wie sie in ihm handeln, an die lokale Kultur gebunden. Sie stellt dem Mann traditionelle Vorstellungsmuster zur Verfügung, wie ein Mann und eine Frau zu sein hätten, stützt vielleicht sein Gefühl, er habe ein Besitzrecht auf seine Frau, dürfe sie kontrollieren und überwachen. Sie macht es dieser brasilianischen Frau schwerer als etwa einer Frau in den USA oder in Westeuropa, sich zu trennen, da die vorhandenen sozialen Versorgungs- und Sicherungssysteme nicht ausreichend für ihren Schutz gegenüber dem gewalttätigen Ehemann sorgen.

Die Verschränkung und Spannung von globaler und lokaler Kultur betrifft auch den religiösen Bereich. Das spiritistische Deutungsmuster der Wirklichkeit, dem der Klient anhängt, ist ein synkretistisches Produkt, das der französischen Tradition des Spiritismus von Alain Cardec entstammt, der im Zuge der Kolonisation in Brasilien seit dem 19. Jahrhundert Verbreitung gefunden hat und eine Verbindung mit Elementen der afro-brasilianischen Religiosität und des New Age eingegangen ist. Es wäre durchaus nicht verwunderlich, wenn der Klient gleichzeitig auch Mitglied der katholischen oder einer Kirche des historischen Protestantismus ist. Besonders im populären Katholizismus Brasiliens haben religiöse Traditionen der indianischen und afrikanischen Sklaven überlebt, indem sie oberflächlich der offiziellen Tradition angepasst wurden. Die *Orixás*, die einst verbotenen Götter der versklavten Volksstämme, wurden mit den christlichen Heiligen identifiziert und weiterhin angebetet. Der spiritistische Geisterglaube und die Teilnahme an spiritistischen Seancen gehen für viele einher mit christlicher Frömmigkeit und der Beteiligung am Gottesdienst und kirchlichem Leben. Dieser Synkretismus hat Tradition, ist aber auch eine regionale und lokale Variante globaler Vermischungen von religiösen Traditionen, die sich in anderer Form und wesentlich begrenzter auch in Westeuropa und den USA beobachten lassen.

Die religiösen Deutungsmuster und Handlungen sind eine Alternative oder eine Ergänzung zur psychotherapeutischen Bearbeitung des Ehepaarproblems. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß der von Eifersucht

geplagte Mann gleichzeitig mit der Psychotherapie auch Hilfe im Bereich seiner religiösen Gemeinschaft sucht und dabei konkurrierende Deutungen seines Problems kennenlernt. Er hat die Aufgabe, die konkurrierenden symbolischen Muster zu verknüpfen. Falls das nicht möglich ist, muß er entweder eines aufgeben, oder er kann versuchen, solange er mit der Psychotherapie weitermacht, sich auf die jeweils vom Kontext vorgegebenen Muster einzustellen. Diese Strategie der Anpassung an den Kontext entspricht dem gängigen Verhalten in einer pluralistischen Gesellschaft, in der sich die Individuen in wechselnden und äußerst unterschiedlichen Kontexten bewegen, deren Normen und narrative Begründungen des Handelns nicht zusammenstimmen.

Solches Changieren kann verunsichern. Es kann aber auch dazu dienen, den Einfluß verschiedener sozialer Instanzen zu relativieren. In einer Art von Widerstand entkommt der Klient dem Zugriff des Therapeuten, indem er am Abend nach der Therapiestunde zur spiritistischen Seance geht. Umgekehrt relativiert er auch die Macht der religiösen Gruppe, indem er Therapie macht. Im teils bewußten, teils unbewußten Spiel mit den Hilfsinstitutionen der Gesellschaft und ihren Symbolsystemen kann er sich einen Freiraum erobern und ihn zu seinem Vorteil zu nutzen versuchen. Das ist besonders wichtig für Menschen aus der Unterschicht, die andauernd ums Überleben kämpfen und darauf angewiesen sind, alle Hilfsangebote zu nutzen.

Wir lernen aus diesem lokalen Beispiel, daß in Therapie, Beratung und Seelsorge die Kulturunterschiede innerhalb der pluralen Gesellschaft, die auf globale, regionale und lokale Wurzeln zurückgehen, von zentraler Bedeutung sind.

1. Sie können Mißverständnisse hervorrufen, die den Kommunikationsprozeß blockieren oder hemmen, zur kulturellen Unterdrückung beitragen, indem den Klienten ihnen fremde Symbolsysteme und Perspektiven übergestülpt werden, ihr Diskurs durch den dominanten Diskurs der jeweiligen Theorie oder Weltanschauung des Beraters oder Seelsorgers abgeschnitten, verändert oder verstümmelt wird.
2. In pluralistischen Gesellschaften zeigt sich die Spannung und Vermischung von Elementen globaler, regionaler und lokaler Kultur auch im Mikrobereich des persönlichen Lebens und trägt bei zur Entstehung und Aufrechterhaltung von Einstellungen, Interaktionen und Beziehungen, die von den Beteiligten als Problem empfunden werden.
3. Der Pluralismus erstreckt sich auch auf die Versuche der Problemlösung. Religiöse, psychotherapeutische und medizinische Lösungsangebote koexistieren, bieten konkurrierende Deutungen und Lösungsstrategien, die je nach Situation und Kontext ausgewählt werden können.
4. Der kulturelle Pluralismus der Problemlösungen kann zur Verunsicherung der Hilfesuchenden beitragen, wenn es ihnen nicht gelingt, Lö-

sungswege und Lösungen zu finden, die mit dem ihnen vertrauten kulturellen Symbolsystem von Deutungen, Werten und Verhaltensnormen in Beziehung gebracht werden können. Er kann auch dazu benutzt werden, sich der Bemächtigung durch Therapie, Beratung oder Sozialarbeit in einer Art von passivem Widerstand zu entziehen und möglichst die Vorteile der verschiedenen Hilfsangebote auszunutzen.

Dies bedeutet, daß Beratung und Seelsorge als kontextgebundenes Geschehen betrachtet werden müssen, dessen soziale und kulturelle Aspekte Vorrang haben. Wir fordern also, daß Seelsorge und Beratung kontextbezogen und kulturell sensibel sein sollen, um der Situation der GesprächspartnerInnen in angemessener Form Rechnung zu tragen. Nur eine kontextuelle und kulturell sensible Seelsorge wird auch dem Evangelium von Jesus Christus gerecht, das uns als inkulturierte Botschaft, innerhalb und mittels der Sprache, der Denkformen und Erzähltraditionen bestimmter Völker, von Juden, Griechen, Römern überliefert wurde und wird. Ebenso wie etwa ein Pieter Brueghel in seinem Bild über den Kindermord von Bethlehem das Geschehen aus Palästina mitten in den holländischen Winter versetzt und den Schergen des Herodes den Helm der spanischen Besatzungssoldaten aufgesetzt hat, so verstehen afrikanische, asiatische oder lateinamerikanische Christen die jüdisch-christliche Überlieferung im Zusammenhang ihrer Kulturen und entdecken ihre Relevanz innerhalb des Dramas ihrer eigenen Geschichte. Das gilt auch für die persönliche und familiäre Geschichte, die in Seelsorge und Beratung zum Thema wird. Sie bildet den kulturellen Horizont, innerhalb dessen die Symbole, Metaphern und Geschichten des christlichen Glaubens interpretiert und aussagekräftig werden können. Im Mikrokosmos der Biographie von Individuen und kleinen Gruppen, von Familienstruktur und Familiengeschichte verschränken sich die Spielarten der menschlichen Kultur mit dem Evangelium, so daß es Bedeutung gewinnen und heilsame Wirkung entfalten kann.

1.2. Kultur als Aspekt einer kontextuellen Seelsorge

Ich habe Kultur als einen Aspekt des „Kontexts“ von Beratung und Seelsorge angesprochen. Der Begriff des Kontexts wurde schon in den 60-er Jahren von Hiltner und Colston innerhalb der nordamerikanischen Seelsorgebewegung ins Gespräch gebracht. Beide beschränken sich jedoch auf die Untersuchung des Einflusses des säkularen oder kirchlichen Kontexts auf die Effektivität der pastoralen Beratung, entwickeln also ein für heutige Verhältnisse zu enges Kontextverständnis.³

³ Seward Hiltner/Lowell G. Colston. *The Context of Pastoral Counseling*. Nashville: Abingdon Press, 1961.

Zurecht hat John Patton auf die Vernachlässigung des Kontexts in der Seelsorge hingewiesen.⁴ Das von ihm vorgestellte Modell einer kontextuellen und gemeinschaftsbezogenen Seelsorge soll im folgenden kurz diskutiert werden, da es uns bei einer vorläufigen Standortbestimmung helfen kann.

Patton unterscheidet zwischen drei historischen Paradigmen der Seelsorge, die aufeinander folgten und der klassischen, modernen und post-modernen Phase der christlichen Tradition entsprechen: „*the classical, the clinical pastoral and the communal contextual*“.⁵ Das klassische Paradigma, das seit der alten Kirche bis zum Beginn dieses Jahrhunderts vorherrschend war, betont die Botschaft, die seelsorgerlichen Elemente christlicher Theologie und Tradition. Das Paradigma der klinischen Seelsorge, das während der letzten 50 Jahre die Szene bestimmte, legt den Schwerpunkt auf die Person, welche die Botschaft aufnimmt, und orientiert sich an modernen psychologischen und psychotherapeutischen Erkenntnissen und Techniken, dem *know how* des Pastors.

„Neither the *classical* nor the *clinical pastoral* paradigms for pastoral care have given much recognition to context. The classical paradigm tended to universalize its understanding of human problems and express them in exclusively religious terms. The clinical pastoral paradigm most often interpreted human problems psychologically or insisted that the psychological context – most often the personality structure and dynamics of males of the dominant culture – be recognized as normative.“⁶

Dem gegenüber steht ein neues kontextuell gemeindebezogenes (*communal contextual*) Paradigma, das Seelsorge als Aufgabe der glaubenden Gemeinde betrachtet.

„The communal contextual paradigm broadens the clinical pastoral’s focus beyond the clergy to include the caring community of clergy and laity. It also calls attention to the contextual factors affecting both the message of care and those bringing it and receiving it.“⁷

Für Patton bedeutet Kontext den Hintergrund und die Umgebung eines Umstandes oder Ereignisses, und Kontextualität meint, daß die Situation in ihrer Eigenart Denken und Handeln der christlichen Gemeinde bestimmt.⁸ Dieses Verständnis von Kontextualität ist eindeutig von der Theologie der Befreiungsbewegungen Lateinamerikas, der schwarzen und indigenen Minderheiten Nordamerikas und der Frauen bestimmt.⁹ Die

4 John Patton. *Pastoral Care in Context. An Introduction to Pastoral Care*. Louisville, Kentucky: Westminster/John Knox Press, 1993, 39 f.

5 Ebd., 4.

6 Ebd., 39 f.

7 Ebd., 4 f.

8 Ebd., 39.

9 „In both Roman Catholicism and Protestantism, it (the communal contextual paradigm Vf.) has involved the shifting of ecclesiastical authority away from the church’s clerical

befreiungstheologische Einsicht, daß die unterdrückten Völker der Welt einen Platz in Geschichte und Gesellschaft haben, die Praxis der latein-amerikanischen Basisgemeinden, das Selbstbewußtsein der schwarzen Kirche Nordamerikas und die feministische Vision werden neben dem religiösen Pluralismus, der ökologischen Krise, der Furcht vor Nuklearkatastrophen und dem radikalen Bösen wie es sich in Auschwitz gezeigt hat, als Kontexte der Theologie benannt, die auch für die Seelsorge relevant sind.

Es lohnt sich, noch ein wenig beim befreiungstheologischen Begriff des Kontexts zu verweilen. Er markiert den Standort, von dem aus Theologie betrieben und kirchliche Praxis realisiert wird und ist für die Beziehung von Seelsorge und Kultur von entscheidender Bedeutung.

Leonardo Boff sagt: „Theologen leben nicht in den Wolken, sondern sind gesellschaftliche Akteure, nehmen einen bestimmten Ort in der Gesellschaft ein, produzieren unter Verwendung der Instrumente, die ihnen die Situation bietet und zugesteht, Erkenntnisse und Bedeutungen, haben bestimmte Adressaten und sind mithin Teil des gesellschaftlichen Gesamtfeldes.“¹⁰

Für Boff verbindet sich mit der Wahrnehmung des Kontexts die Frage nach den „materiellen, ideellen, kulturellen und kirchlichen Produktionsbedingungen“ und nach der Funktion theologischer und kirchlicher Produktion für „bestimmte Interessen“.¹¹ Der Kontext, in dem in Lateinamerika Theologie betrieben wird, wird wahrgenommen als Zusammenhang von Unterdrückung und Abhängigkeit. Die Kontextanalyse ist getragen von einer Option für die „wirtschaftliche, gesellschaftliche und politische Befreiung der unterdrückten und beherrschten Völker“.¹² Die Kultur erscheint hier als ein Faktor, der das Denken und Handeln der Theologen und der Kirche bestimmt. Sie ist Teil des „gesellschaftlichen Gesamtfeldes“, das eine Vielzahl von sozialen, politischen, ökologischen Faktoren umfaßt.

Pattons Kontextbegriff schließt sich weitgehend an das befreiungstheologische Verständnis an, versucht es jedoch perspektivisch zu erweitern, wenn er „*race, gender, power, problem, and morality*“ als Kontexte von Seelsorge und Beratung benennt, sich aber nicht auf einen konkreten sozialen und geographischen Kontext wie Lateinamerika oder Nordamerika beschränkt, die Problematik der unterdrückten Völker und der nationalen Minderheiten vielmehr in eine globale Sicht integriert, in welcher die menschlichen Probleme den kontextuellen Hintergrund der Seelsorge bilden.¹³ Kultur ist für Patton Teil eines globalen Gesamtfeldes. Ihre Wahrnehmung ist für Seelsorger unerlässlich, da sich, so Patton im An-

hierarchy toward particular christian communities. It has been further developed by the liberation movements related to economic circumstance, to race, and to gender“ (ebd., 4).

10 Leonardo Boff. *Jesus Christus der Befreier*. Freiburg - Basel - Wien: Herder, 1989, 22.

11 Ebd.

12 Ebd.

13 Vgl. John Patton. *Pastoral Care in Context*, 40.

schluß an den Anthropologen Clifford Geertz, nur in der kulturellen Partikularität das universal Menschliche zeigt, wir also stets lokalen Situationen und Problemkonstellationen begegnen.

Deshalb bemüht sich Patton darum, die Seelsorge mit der Ethnologie und Kulturanthropologie ins Gespräch zu bringen. Er überträgt die Forderung des Psychiaters Arthur Kleinman, daß ein Kliniker ein „Mini-Ethnograph“ sein sollte, auf die Seelsorge.

„Master ethnographers and clinicians share a sensibility. They both believe in the primacy of experience and are more like observational scientists than experimentalists. Like the poet and the painter, they are strongly drawn to the details of perception. The good clinician or pastor is a ‚mini-ethnographer‘ because he or she takes on these tasks for an individual, family or small group rather than a whole tribe or culture.“¹⁴

Wahrnehmen und Beobachten, das Aufnehmen einer vertrauensvollen Beziehung, die Aufgabe, die Geschichte (*story*) einer bestimmten Gruppe zu entdecken, ihre „Mythen, Rituale und alltäglichen Aktivitäten“ verstehend zu interpretieren – alle diese Punkte haben Ethnographen, Kliniker und Seelsorger gemeinsam. Ihr Verhältnis zur beobachteten Kultur ist bestimmt von Nähe und Distanz. Als teilnehmende Beobachter stehen sie mit einem Fuß innerhalb der beobachteten Kultur und mit dem anderen außerhalb.¹⁵ Seelsorger, die sich als „Mini-Ethnographen“ verstehen, haben eine starke Neigung, das Partikuläre, Details aus den Leben einer Person, ihre Sichtweisen und Wertvorstellungen zu betonen.¹⁶

Diese Neigung der Seelsorge zum Detail, die Bevorzugung des Partikulären vor universalen oder gesamtgesellschaftlichen Perspektiven ist eine Frucht des Gesprächs mit der neueren konstruktivistischen und narrativen Ethnologie, die ihr Augenmerk auf die lokale Kultur legt, anstatt nach großen, umfassenden Strukturen zu suchen. Wir werden versuchen, dieses Gespräch weiterzuführen und zu vertiefen. Vorläufig halten wir fest, daß es bei Patton dazu geführt hat, die Seelsorge im Spannungsfeld zwischen Globalität und Partikularität zu situieren, in einer globalen Sicht der Pluralität menschlicher Probleme, die nur durch die Kenntnis vielfältiger konkreter Kontexte angemessen erfaßt werden kann.

Diese „Dialektik“, wie man es nennen könnte, ist ein wichtiges Korrektiv für den theologischen Umgang mit der Kultur auf dem Hintergrund der Befreiungstheologie. Der weithin anerkannte brasilianische Anthropologe Carlos Rodrigues Brandão hat der Befreiungstheologie ins Stammbuch geschrieben, daß ihre auf Paulo Freires „Pädagogik der Unterdrückten“ zurückgehende Zuwendung zur Kultur des Volkes (*cultura popular*) im Interesse politischer Veränderung sich in Interpretations-

14 Ebd., 43.

15 Ebd.

16 Ebd., 45.

mustern wie dem der „dominanten und dominierten Kultur“ niedergeschlagen hat, die zwar nicht falsch oder ineffektiv sind, aber oft ideologisch verkürzt gebraucht wurden und das Resultat der ethnologischen Analyse schon von vorneherein festgelegt haben¹⁷.

„Eine gewisse Verweigerung, sich der verfeinerten anthropologischen Arbeit über die popularen Klassen und über ethnische Mehrheiten und Minderheiten zu öffnen, hat meines Erachtens die theoretische Vertiefung und, in unserer Zeit, auch eine weniger (sc. politisch (Vf.) in Anspruch genommene Erkenntnis zu sehr verkümmern lassen, die paradoxerweise gerade eine größere Befähigung besitzt, die Eigenart der ‚Kultur des Anderen‘ in ihrer Tiefe zu erkennen. Ich glaube, daß dem ‚Befreiungstheologen‘ das fehlt, was unter uns Anthropologen mit zäher Dauerhaftigkeit als Praxis gesucht, aber nur unvollkommen erreicht wurde: im Moment der Erforschung und Interpretation der indigenen Kulturen und der Popularkulturen in Lateinamerika wenn möglich darauf zu verzichten, ‚Befreiungstheologe‘ zu sein. Das bedeutet, den Moment zu verzögern, in dem er die Beziehung herstellt zwischen dem, was er vom Anderen versteht und dem, was ihn dazu verpflichtet, sich in den Anderen zu verwandeln und am verändernden Befreiungsprozeß dieses Anderen teilzunehmen: des Indios, des Bauern, des unterdrückten Schwarzen oder Mestizen unseres Kontinents“¹⁸.

Brandão insistiert, daß die befreiungstheologische Option für die Armen die Wahrnehmung ihrer Kultur ideologisch verzerrt und verstellt habe. Er verlangt von den Theologen, daß sie sich auf ethnologische Forschung einlassen, um den Anderen in seiner Kultur angemessen zu verstehen und ihn möglichst unverstellt wahrzunehmen. Methodisch schlägt er vor, die theologischen „Vorurteile“ und „Verpflichtungen“ zunächst außen vor zu lassen, von ihnen abzusehen und sie zurückzuhalten, um den Anderen in seiner Andersheit gelten zu lassen. Dieser Vorschlag ist nicht unproblematisch. In ihm scheint das Ideal einer vorurteilslosen Wissenschaft anzuklingen, in der sich der Forscher um der Objektivität der Erkenntnis willen gleichsam annulliert. Die hermeneutische Diskussion der letzten Jahrzehnte hat gezeigt, daß dies eine Illusion ist.

17 Carlos Rodrigues Brandão. A Arca de Noé. Apontamentos sobre sentidos e diferenças a respeito da idéia da cultura. In: Paulo Suess (Hg.). *Culturas e Evangelização*. São Paulo: Edições Loyola, 1991, 38.

18 „Uma certa recusa em abrir-se à produção antropológica mais refinada a respeito de classes populares e maiorias e minorias étnicas nas três Américas tem, ainda a meu ver, empobrecido demasiadamente um aprofundamento teórico (...) e, ao nosso tempo, um conhecimento menos comprometido e, por isso, contraditoriamente mais capaz de compreender a profundidade da ‚cultura do outro‘ em sua especificidade. Creio que ao ‚teólogo da libertação‘ falta realizar aquilo que entre nós, antropólogos, tem sido uma prática persistentemente buscada, ainda que incompletamente atingida: deixar de ser ‚teólogo‘ e, se possível, ‚da libertação‘, no momento da pesquisa e da interpretação das culturas indígenas e populares na América Latina. Isto implica retardar o momento de pensar a relação entre o que ele compreende do outro e aquilo que o compromete a transformar-se no outro e a partilhar no processo de libertação transformadora deste outro: índio, camponês, negro ou mestiço oprimido de nosso continente“ (ebd., 39).

Aus befreiungstheologischer Perspektive drängt sich die Frage auf, ob der Verzicht darauf, die eigene Position als Theologe in die Begegnung mit dem kulturell Anderen einzubringen nicht den sozialen Standort und die Macht des Theologen verschleiert. Wie also können wir uns der Kultur des anderen zuwenden, ohne sie in ideologische Schablonen zu pressen, ohne uns aber auch auf die zynische Position scheinbarer Objektivität zurückzuziehen und auf das Engagement, das uns das Leiden des armen anderen abverlangt, zu verzichten?

In der Begegnung mit dem kulturell anderen ist der Ethnologe ebenso wie der Theologe ein Akteur, dessen Kultur, soziale Stellung und Funktion, persönliche Überzeugungen, Einstellungen und Verhaltensweisen unaufhaltsam in die Kommunikation eingebracht werden. Es ist nicht möglich, einfach von diesen Dingen abzusehen und den eigenen Standort, wenn auch nur zeitweise, zu relativieren. Dies gilt besonders für alle Formen kirchlicher Arbeit mit kulturell verschiedenen Menschen. Dabei ist schon deutlich geworden, daß die kulturelle Verschiedenheit sich nicht nur auf den Makrobereich des Umgangs mit Menschen aus anderen Völkern bezieht, sie erstreckt sich vielmehr auch auf Mikrostrukturen, auf die Kultur einer Familie, einer Gruppe, einer Gemeinde. Sie kann an der Haustüre des anderen beginnen, denn seine Familie, auch wenn sie deutsch ist, hat eine eigene familiäre Mikrokultur gebildet, in der sich die soziale Schicht, zu der sie gehört, ebenso ausprägt wie die regionale Abstammung aus Schwaben oder Pommern und das soziale und politische Schicksal dieser Volksgruppen nach dem 2. Weltkrieg. In einer pluralistischen Gesellschaft, in der sich durch globale Wirtschaftsbeziehungen, aber auch durch das internationale Flüchtlingsproblem und die deutsche Asylgesetzgebung Menschen aus den verschiedensten Kulturen treffen, heiraten, trennen, krank und hilfsbedürftig werden, können Seelsorge und Beratung die Frage nach dem Umgang mit dem kulturell anderen nicht ausklammern. Sie werden verstärkt mit persönlichen und familiären Krisen konfrontiert, die durch den Kulturunterschied der Partner mitbedingt sind. Sie befinden sich mitten in Europa in einer politischen Situation, in der Türken gegen Kurden, Serben, Kroaten und Moslems, irische Katholiken und Protestanten, Basken und Spanier, Korsen und Franzosen in blutige Konflikte verwickelt sind, weil es ihnen nicht gelingt, mit dem politischen und sozialen Geltungsanspruch der Kultur des anderen auf friedliche Weise umzugehen. Die christlichen Kirchen sind herausgefordert, ein Verhältnis zu den islamischen Religionsgemeinschaften zu finden und ihren Mitgliedern zu helfen, mit dem weltanschaulichen Gegensatz zu leben, die kulturelle Pluralität auszuhalten und zu gestalten, ohne sich Ressentiments hinzugeben, den anderen von vornherein ängstlich oder aggressiv abzuwerten und dem fremden Nachbarn das Existenzrecht streitig zu machen.¹⁹

¹⁹ Eine differenzierte Sicht des Islam in Westeuropa bietet der Beitrag von Claus Leg-

Ebensowenig können die Frage nach der Kultur und die Bemühung um ein Verstehen der Kultur des Anderen von vornherein aus der Theologie verabschiedet und an die Ethnologie delegiert werden. Die Ethnologie hat es mit derselben Problematik zu tun. Bei der Begegnung des Feldforschers mit Menschen aus einer fremden Kultur wird dieser unvermeidlich zum beeinflussenden Kontext der anderen. Die Ethnopsychoanalyse, speziell die Untersuchung von George Devereux über „Angst und Methode in den Verhaltenswissenschaften“, hat dies deutlich gemacht. Devereux schlägt deswegen vor, die Subjektivität des Beobachters, seine Reaktionen in der Begegnung mit dem anderen systematisch zu reflektieren und als Instrument anthropologischer Erkenntnis einzusetzen.²⁰

Dies erinnert an Gadamers hermeneutische Theorie, die eine systematische Reflexion der eigenen Vorurteile fordert. Für den Umgang von Theologen mit der Kultur des anderen bedeutet dies, daß er verpflichtet ist, die eigenen ideologischen Prämissen, Glaubenseinstellungen und theologischen Überzeugungen stets von neuem kritisch in Blick zu nehmen, sich zu fragen, wie sie sich auswirken in der Begegnung mit dem kulturell Anderen, wie sie ihn als Kontext beeinflussen. Ebenso sollten die Theologen ihre persönlichen Reaktionen auf den anderen, Nicht-Verstehen, Gefühle von Ablehnung, Befremden, Angst etc. immer wieder wahrnehmen und sich fragen, was sie daraus über sich selbst, ihre eigene Kultur und die Kultur des anderen lernen können. Kontextualität im Hinblick auf die Kultur in der Seelsorge schließt also ein, daß der Seelsorger sich selbst als Kontext seines Klienten einbezieht und umgekehrt diesen als Kontext seiner persönlichen und beruflichen Situation in Betracht zieht. Dies ist eine Grundvoraussetzung kontextuellen seelsorgerlichen Handelns und könnte ein gangbarer Weg sein, um das Problem kultureller Dominanz in Seelsorge und Beratung zu kontrollieren.

1.3. Ziele und methodischer Ansatz der Arbeit

Das *Hauptziel dieser Arbeit* ist es, das Konzept einer kulturell sensiblen Seelsorge und Beratung zu entwickeln. Als kulturelle Sensibilität bezeichnen wir die Fähigkeit, kulturelle Aspekte menschlicher Beziehungen

gewie. Der Islam im Westen. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie Sonderheft 33/1993, 271–292; vgl. Lutherischer Weltbund (Hg.). Das Christentum und andere Religionen in Europa, LWB-Dokumentation 37, November 1995; Ders.(Hg.). Andere Religionen aus theologischer Sicht, LWB-Dokumentation 41, November 1997. Informationen zum Gespräch mit VertreterInnen des Islam wurden herausgegeben von der VELKD, EKD (Hg.). Was jeder vom Islam wissen muß. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1990.

²⁰ Georges Devereux. *Angst und Methode in den Verhaltenswissenschaften*. 2. Aufl., Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988, 289 ff.

wahrzunehmen, ihre Bedeutung für die Entstehung und Lösung von Beziehungsproblemen zu erkennen und sie konstruktiv in der Gestaltung der Beziehungen aufzugreifen.

Einen beeindruckenden Entwurf von Theorie und Praxis interkultureller Seelsorge und Beratung hat David W. Augsburgers vorgelegt.²¹ Er hat den Begriff der „Sensibilität“ des „intercultural counselors“ gebildet²² und in einer umfassenden interdisziplinären Pionierarbeit eine Fülle von Material aus nahezu allen relevanten Themenbereichen der Seelsorge zusammengetragen, um ein integriertes Modell interkultureller Beratung zu entwickeln²³ und „culturally capable counselors“ auszubilden. Augsburgers fordert, daß Seelsorger und Berater sich in der multikulturellen Situation der westlichen Gesellschaften für andere Kulturen öffnen, um aus der Verkapselung in ihre eigene Kultur, deren Werte und Weltansicht, befreit zu werden und sich den Herausforderungen der weltweiten Verbundenheit der Menschen aus verschiedenen Kulturen und Nationen zu stellen:

„If we are to continue life on this planet, we cannot exist within isolated cultural, national, or racial boundaries. Industrialization, the communications revolution, the exploding population, and the resultant economic interdependency of all nations have brought us to the point where we are indispensable to one another across all boundaries“²⁴.

Augsburgers fordert, daß Theorie und Ausbildung in Seelsorge und Beratung im Ansatz des „sociocultural systems thinking“²⁵ begründet sind. Sein besonderes Verdienst ist es, die Seelsorgetheologie ins Gespräch mit der Theologie der 3. Welt gebracht und die Grundlagen für einen interkulturellen und interreligiösen Dialog in der Pastoraltheologie gelegt zu haben, an die unsere Arbeit anknüpfen kann. Augsburgers entwirft ein Profil oder, besser gesagt, ein Idealbild der interkulturellen Berater. Sie haben Klarheit über ihre eigenen Wertvorstellungen und Grundannahmen, sind fähig, die Weltanschauung der Anderen willkommen zu heißen, sich auf sie einzulassen und sie wertzuschätzen, ohne ihre Legitimität infrage zu stellen. Sie sind sensibel für die Effekte von Rassismus, wirtschaftlicher Ausbeutung, politischer Unterdrückung, geschichtlicher Tragödien, religiöser Vorurteile, kurz, sie erkennen in sozialen und historischen Kontexten eine ebenso wichtige Quelle zur Gestaltung menschlicher Wirklichkeit wie im Handeln der Person. Sie können über das Modell ihrer Seelsorgetheorie, über ihre praktische Ausrichtung und

21 David W. Augsburgers. *Pastoral counseling across cultures*. Philadelphia: Westminster, 1986; ders. *Conflict mediation across cultures*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1992.

22 David W. Augsburgers. *Pastoral counseling*, 77.

23 Ebd., 15.

24 Ebd., 18 f.

25 Ebd., 14.

ihre Techniken hinausgehen, um in ihrer Praxis „effektiv menschlich“ zu sein. In einer eklektischen Haltung arbeiten sie mit verschiedenen Theorien und Instrumenten, weil es darum geht, in Harmonie zum kulturellen Kontext zu handeln. Sie sehen sich selbst als „Weltbürger“, die auf alle menschlichen Wesen bezogen, aber auch von allen verschiedenen sind²⁶. Die Haltung, mit der sie den kulturell Anderen begegnen, wird von Augsburgers als „Interpathie“ (interpathy) bezeichnet. Während Empathie eine „intentionale affektive Antwort“ auf die Gefühle eines Anderen ist, wird Interpathie folgendermaßen definiert:

„Interpathy is an intentional cognitive and affective envisioning of another's thoughts and feelings from another culture, worldview, epistemology. In interpathy the process of knowing and ‚feeling with‘ requires that one temporarily believe what the other believes, see as the other sees, value what the other values. In interpathy, I seek to learn a foreign belief, take a foreign perspective, base my thought on a foreign assumption, and feel the resultant feelings and their consequences in a foreign context“²⁷.

An dieser Stelle meldet sich eine doppelte Skepsis: Ist „Interpathie“ möglich? Können Menschen die „transspektion“ lernen, die, so der von Augsburgers als Referenz zitierte Philosoph Maruyama, verschieden ist vom analytischen Verstehen und von der Empathie, weil eine Person durch sie versucht, fremde Glaubensannahmen, Perspektiven, Gefühle zu „erfahren“²⁸. Wir werden in dieser Arbeit eine grundsätzlich verschiedene Auffassung von interkultureller Kommunikation entwickeln, die aufbaut auf der unüberwindlichen „Fremdheit“ des Anderen und unserem „Unverständnis“. Der andere Punkt, der Skepsis wachruft, ist das idealisierte Bild der Person interkultureller Seelsorger und Seelsorgerinnen. Am Ende jedes Kapitels zieht Augsburgers ein Resümee, in dem er Konsequenzen für ihre theoretische Orientierung, Haltung und Praxis zieht. Dabei kommt ein Katalog von Forderungen zusammen, der so umfassend ist, daß er alle Seelsorgerinnen und Seelsorger überfordern muß. Diese Überforderung scheint theologische Ursachen zu haben und durch die direkte Anwendung einer inkarnationstheologischen Begründung der Seelsorge auf die Person, die sie ausübt, ausgelöst zu werden:

„The pastoral counselor is called to embody grace, to incarnate agape, to flesh out the steadfast love of God ... God is present for us in those persons and that community which embody grace and en flesh unconditional love. The power of the pastoral is grounded in this experiencing and expression of the presence of God in human relationship. Presence is central to all forms of ministry. Being and doing are inseparable. It is being, which authenticates doing, doing which demonstrates authentic being“²⁹.

26 Ebd., 20 f.

27 Ebd., 31.

28 Ebd., 30.

29 Ebd., 38.

Die aus der Fleischwerdung Gottes in Christus abgeleitete Präsenz Gottes im kirchlichen Amt wird von Augsburgern personalisiert und auf die Amtsträger übertragen. Sie repräsentieren in ihrem Sein und Tun die Gegenwart Gottes. Das muß sie überfordern und leistet einem Perfektionismus Vorschub, der unliebsame pastorale Folgen hat: Streß und Dauerbelastung von Amtsträgern, die ständig versuchen, einem Idealbild zu entsprechen; Isolation von der Gemeinde und die Entmündigung der Gemeinde durch die immer weitergehende Professionalisierung der „Hauptamtlichen“³⁰. Im Unterschied dazu bemühen wir uns in dieser Arbeit um ein Konzept von Seelsorge und Beratung, das ausgeht von der bleibenden Differenz zwischen Gott und Mensch, Mensch und Mitmensch, die in der Paradoxie der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus auch ausgesagt ist. Sie bedeutet in der Nachfolge der auf den Namen des gekreuzigten Sohnes Gottes Getauften, dessen menschliches Leben Fragment blieb, die Rechtfertigung des „Lebens als Fragment“³¹. Die Annahme der strauchelnden, sich verfehlenden und scheiternden Menschen durch Gott hilft uns, zu akzeptieren, daß wir von vorneherein auch in der interkulturellen Seelsorge nicht mehr als Stückwerk, Fragmente des Verstehens und der Hilfe zustande bringen. Sie entlastet uns davon, mehr zu verlangen. Das demotiviert nicht, es befreit und gibt der Gemeinde der ehrenamtlichen Mitarbeiter eine Chance.

In dieser Arbeit soll die *These* vertreten werden, daß die Kultur ein Faktor ist, der jeden Seelsorge- und Beratungsprozeß von Grund auf prägt. Seelsorge und Beratung werden ihrem Auftrag nur gerecht, wenn sie sich auf die kulturelle Diversität der postmodernen Gesellschaften einlassen, die kulturelle Bedingtheit des Verhaltens von Klienten, Seelsorgern und Beratern bewußt wahrnehmen und mit ihr im Seelsorge- und Beratungsprozeß aktiv arbeiten.

Dabei sollen Seelsorge und Beratung als zwei aufeinander bezogene und voneinander abhängende Formen der kirchlichen Bemühung um das menschliche Leben verstanden werden. *Wir definieren Seelsorge als befreiende Hilfe zur christlichen Lebensgestaltung durch die christliche Gemeinde für ihre Mitglieder und für die Außenstehenden, die sie suchen.* Sie hat eine physische, psychische, soziale und spirituelle Dimension, umfaßt also die Gesamtheit des menschlichen Beziehungserlebens in verschiedenen Kontexten, die Beziehung des Menschen zu sich selbst, zu den anderen und zu Gott. Seelsorge ist eine Dimension des Lebens der christlichen Gemeinde und geschieht in vielfältiger Weise im alltäglichen Zu-

³⁰ Vgl. dazu Reinhard Schmidt Rost. *Seelsorge zwischen Amt und Beruf: Studien zur Entwicklung einer modernen evangelischen Seelsorgelehre seit dem 19. Jahrhundert*, Göttingen, 1988.

³¹ Vgl. Henning Luther. *Leben als Fragment*. In: Ders., *Religion und Alltag: Bausteine zu einer praktischen Theologie des Subjekts*. Stuttgart: Kohlhammer, 1992.

sammenleben, in dem sich Menschen in der Gemeinde begegnen, über Themen und Probleme ihres Lebens kommunizieren, sich beistehen, trösten, orientieren und herausfordern. Mit dem Begriff der „christlichen Lebensgestaltung“ fassen wir die Aufgabe der Seelsorge bewußt weit. Sie umfaßt die Lebensbewältigung im Alltag ebenso wie die gezielte Verarbeitung von Krisen und Konflikten im Lebenszyklus. Das Moment der „Gestaltung“ betont, daß es in der Seelsorge in besonderer Weise darum geht, Einzelne, Familien und Gruppen zu konstruktiven Verhaltensänderungen zu befähigen, die von ihnen als verantwortlich handelnden ‚Subjekten‘ auf der Grundlage ihrer weltanschaulichen Einstellung und in Auseinandersetzung mit Elementen des christlichen Glaubens gewählt werden. Grundlage und Ziel der Seelsorge ist die in der Rechtfertigung des Sünders allein aus Gnade zugesprochene christliche Freiheit zu einem schöpferischen Leben in der Gemeinschaft mit anderen Menschen und mit der Natur. Gerade dieses Zentrum der christlichen Botschaft kann jedoch nicht unabhängig vom kulturellen und sozialen Kontext formuliert werden. In Seelsorge und Beratung vollzieht sich ein Dialog aller Betroffenen, in dem geklärt wird, wie der christliche Glaube, wie Rechtfertigung, Freiheit, Gerechtigkeit in der jeweiligen Kultur, in der sozialen Situation und im jeweiligen Einzelfall zu verstehen sind.

Als Dimension gemeindlichen Lebens ist Seelsorge in allen anderen Lebensäußerungen der christlichen Gemeinde, in Gottesdienst, Predigt, Erziehung und Unterricht, in der Mission, Diakonie und im organisatorischen Handeln präsent. Umgekehrt können in Seelsorge und Beratung auch die gottesdienstliche, pädagogische, missionarische und diakonische Dimensionen des Gemeindelebens zum Tragen kommen, etwa in der Beichte, im Gebet, Gesang, Information und Belehrung, dem Erzählen biblischer Geschichten etc. Seelsorge fällt in den Verantwortungsbereich aller Gemeindeglieder. Sie ist keine exklusive Angelegenheit von ausgebildeten Spezialisten. Ihre soziale Basis ist die menschliche Kommunikation, ihr Spezifikum ist die Bemühung um ein glaubendes Verstehen der Themen und Konflikte des Lebens im Dialog mit der jüdisch-christlichen Überlieferung. Als befreiende Hilfe zur christlichen Lebensgestaltung steht die Seelsorge der Diakonie nahe, die ihrerseits den aus dem Amt der Verkündigung des Evangeliums hervorgehenden ganzheitlichen Dienst am notleidenden Nächsten in den Mittelpunkt stellt. Diakonische Lebenshilfe zielt darauf ab, das physische, psychische und soziale Wohl des Nächsten durch das informelle oder organisierte helfende Handeln der Gemeindeglieder, durch professionelle Hilfe in der Gemeinde und in diakonischen Institutionen, sowie durch die politische Vertretung der Rechte der sozial Benachteiligten und Marginalisierten zu fördern. Die Seelsorge hingegen stellt die konkrete christliche Lebensgestaltung in den Mittelpunkt, das heißt: sie arbeitet vorwiegend an den Beziehungen der Menschen und sucht mit ihnen Wege, im Verhältnis zu Gott, zu sich selbst und zu den Nächsten ein Verhalten zu

finden, das ihren eigenen Bedürfnissen und Glaubenshaltungen entspricht und die kritische Reflexion über die soziale Situation bewußt einbezieht. Seelsorge und Diakonie müssen speziell in Situationen der Armut und elementarer Bedrohung des menschlichen Wohls eng zusammenarbeiten.

Beratung ist eine organisierte Form der Seelsorge, in der eigens dafür vorbereitete Gemeindeglieder durch das Gespräch und andere methodisch reflektierte Weisen der Kommunikation die Aufgabe der befreienden Hilfe zur Lebensgestaltung wahrnehmen. Ihre Zielsetzung unterscheidet sich nicht von der der Seelsorge. Sie ist als formal organisiertes Handeln in der Gemeinde notwendig, weil die Komplexität von Lebenskonflikten die Kapazität und Kompetenz der alltäglichen informellen Hilfeleistung der Gemeindeglieder übersteigt. Sie darf jedoch vom Zusammenhang mit dem alltäglichen Zusammenleben in der Gemeinde nicht getrennt werden, denn mit dem Gemeinschaftsbezug verliert sie ihren inhaltlich prägenden seelsorgerlichen Kontext und Ressourcen, die durch die Einbindung in das soziale Netz zur Verfügung gestellt werden. Das hier skizzierte Verhältnis von Seelsorge und Beratung nimmt die alte Unterscheidung von *cura animarum generalis* und *cura animarum specialis* wieder auf. Beratung als spezielle Seelsorge kann nicht von der generellen Seelsorge, die informell im Zusammenleben in der Gemeinde geschieht, getrennt werden. Beratungsarbeit in Europa und in den USA vollzieht sich oft nach den sozialen Regeln, nach denen die Psychotherapie in diesen Gesellschaften organisiert ist. Beratung ist dadurch zu einer vom Gemeindeleben isolierten sozialen kirchlichen Dienstleistung geworden. Mitarbeiter und Klienten in der Beratung haben oft keinen Bezug mehr zur Gemeinde und verstehen Beratung eher als säkulare therapeutische Hilfe in kirchlicher Trägerschaft. Dies ist ein stark von der säkularen westlichen Kultur geprägtes Modell der Organisation von Beratung, in dem sich das oft distanzierte Verhältnis der Menschen zu Religion und Kirche niederschlägt. In der Beratung als anonymer sozialer Dienstleistung sucht die christliche Gemeinde die Kontaktaufnahme mit Menschen, die ihr fernstehen. Durch die konkrete Hilfeleistung erweist sie in gewisser Weise ihre soziale Relevanz. Den dem ‚Arbeitgeber Kirche‘ oft eher distanziert gegenüberstehenden Mitarbeitern gelingt es jedoch kaum, den christlichen Glauben und den Bezug zum Zusammenleben in der Gemeinde als einen zentralen Aspekt der Lebensbewältigung und Lebensgestaltung zur Geltung zu bringen. In dieser Arbeit wird die These vertreten, daß die Organisation der Beratung als einer Form der Seelsorge im kritischen Dialog mit den kulturell vorgegebenen Formen des helfenden Handelns und mit dem ihnen eigenen Diskurs bestimmt werden muß. Die Inkulturation des Evangeliums bezieht sich nicht nur auf den Inhalt des christlichen Diskurses, sondern auch auf die konkrete Gestalt der helfenden Beziehung. Kirchliche Beraterinnen und Berater müssen die in ihrer jeweiligen Kultur angemessenen Formen der Strukturierung der Beratungsbeziehung und die angemessenen Interventionsformen herausfinden und mit ihnen verantwortlich arbeiten.

Unsere Suche nach einem Modell kulturell sensibler Seelsorge und Beratung geht aus vom Kontext der Beratungsarbeit in Lateinamerika. Ihre empirische Basis ist ein Projekt mit dem Titel „Beratung von Familien mit niedrigem Einkommen in einem Land der 3. Welt“, das der Autor in den Jahren zwischen 1994–1998 zusammen mit einer Doktorandin in São Leopoldo im Süden Brasiliens durchgeführt hat. Wir haben in einem Beratungszentrum mit Familien aus der Unterschicht und aus der unteren Mittelschicht gearbeitet, die in dem mehr als 2 Millionen Einwohner zählenden städtischen Ballungsraum von Porto Alegre oder in der angrenzenden ländlichen Region leben. Viele dieser Familien sind Migranten, die auf der Suche nach einer Verbesserung ihrer Lebensbedingungen vom Land in die Großstadt gezogen sind.

Unser Interesse richtet sich darauf, Elemente einer kulturell sensiblen Beratung zu finden und sie in ein Beratungsmodell zu integrieren, das in erster Linie Gemeinden in Lateinamerika hilft, in einem vom kulturellen Pluralismus, von Armut und massiven sozialen Problemen gekennzeichneten Lebenszusammenhang kulturell adäquate, theologisch qualifizierte und effektive Beratungsarbeit zu leisten. Wir werden jedoch zeigen, daß grundlegende Aspekte auch in der gemeindlichen Seelsorge und Beratungsarbeit den kulturell anderen in Europa greifen. Im interkulturellen Dialog, der vor allem im ökumenischen Rat der Kirchen verstärkt geführt wird, wird das Verhältnis von Evangelium und Kultur aus der Sicht der Kirchen der 3. Welt in einer Weise reformuliert, die für Christen in Deutschland aufgrund ihrer Geschichte im 3. Reich ungewöhnlich und provokant ist. Wir sind herausgefordert, das Verhältnis von Evangelium und Kultur neu zu bedenken. Das in diesem Buch entwickelte ökologische Modell einer kulturell sensiblen Seelsorge erhebt den Anspruch, auch für die Kirchen in Europa relevant zu sein. In ihm verbinden sich das aus der Familientherapie kommende systemisch ökologische Denken mit Ansätzen der lateinamerikanischen Befreiungstheologie, der feministischen Theologie, der interpretierenden Kulturanthropologie und der Theorie des sozialen Konstruktivismus. Es ist das Resultat eines interkulturellen Dialogs, der lateinamerikanische Erfahrungen und Denksätze ins Gespräch bringt mit der deutschen und nordamerikanischen Pastoraltheologie. Ohne das Überschreiten von Sprach- und Kulturgrenzen hätte dieses Buch nicht geschrieben werden können. Ein Großteil der Literatur zum Thema Seelsorge, Beratung und Kultur wurde in den USA und in Europa verfaßt und ist geprägt von den Schwierigkeiten ethnischer Integration in weltweiten Migrationsprozessen. Wir müssen uns zunächst mit den auf der Nordhalbkugel gewonnenen Theorien und Erkenntnissen auseinandersetzen und dabei kritisch untersuchen, inwieweit die Forschungsergebnisse für die Seelsorge und Beratungsarbeit in der Realität von Ländern der 3. Welt hilfreich und dienlich sind.

Die hier vorgelegte Untersuchung bietet darum eine Analyse von Theorieelementen, die zur Entwicklung des Konzepts kulturell sensibler Seel-