

# Ambiguitätstoleranz. Seelsorge als interkulturelle Seelsorge<sup>1</sup>

Birgit Weyel

## 1. Interkulturalität

Das Thema Interkulturalität hat Konjunktur. Die deutschsprachige evangelische Seelsorgelehre bearbeitet das Thema interkulturelle Seelsorge erst seit Mitte der 1995er Jahre, nunmehr aber mit erhöhter Intensität. Das liegt an dem erheblichen Nachholbedarf, den die Themenstellung in der deutschen<sup>2</sup> Seelsorgelehre gerade auch im internationalen Vergleich hat.<sup>3</sup> Ein wichtiges Netzwerk für die interkulturelle Seelsorge in Deutschland bildet die Gesellschaft für Interkulturelle Seelsorge und Beratung e. V. (englisch: *Society for Intercultural Pastoral Care and Counselling*) mit einer Schriftenreihe seit 1996 (Interkulturelle Seelsorge und Beratung / Intercultural Pastoral Care and Counselling), Büchern<sup>4</sup>, Aufsätzen und vielfältigen Veranstaltungen. Einer der ersten, der darüber hinaus das Thema bekannt gemacht hat, ist Christoph Schneider-Harpprecht, der die erste umfassende Monografie zum Thema in deutscher Sprache vorgelegt hat und dessen Buch durch mehrjährige pastorale Erfahrungen in Brasilien motiviert war.<sup>5</sup>

Schneider-Harpprecht legt gleich zu Beginn an einem Fallbeispiel dar, wie sich das Thema interkulturelle Seelsorge stellt und welche Fragen aufgeworfen werden:

„Wer als Berater, Seelsorger oder Therapeut in einem anderen Land und in einer fremden Sprache zu arbeiten beginnt oder mit Klienten 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.“<sup>6</sup>

Diese Einleitung ist eine Problemexposition, in der Schneider-Harpprecht wichtige Stichworte platziert. Interkulturalität als Problem tritt auf, wenn es um die

---

<sup>1</sup> Vortrag zum Studententag der Evangelisch-theologischen Fakultät Tübingen am 1. Juni 2010. Der Vortrag wurde geringfügig überarbeitet und mit Anmerkungen versehen.

<sup>2</sup> Hier ist betont von der deutschen und nicht etwa der deutschsprachigen Seelsorgelehre zu sprechen, weil die multireligiöse Situation in der Schweiz in der Seelsorgelehre prä-sentier ist. Vgl. beispielsweise *Walther* (2009), *Grözinger* (1995).

<sup>3</sup> Um nur einige internationale Bücher zu nennen: *Augsburger* (1986); *Lartey* (1997); *Pedersen* (1996); *Kiriswa* (2002).

<sup>4</sup> Vgl. besonders: *Weiß/Temme* (2008); *Weiß* (2011: 41–49); *Weiß/Federschmidt/Temme* (2010); *Weiß/Federschmidt/Temme* (2005).

<sup>5</sup> *Schneider-Harpprecht* (2001).

<sup>6</sup> A. a. O. (13).

Erfahrung von Andersartigkeit geht. Eine andere Kultur wird als andere, ja, stärker noch als fremde Kultur erfahren. Die intuitiv vorausgesetzte Selbstverständlichkeit des Verstehens ist irritiert. Diese Irritation betrifft sowohl die Wahrnehmung des Problems als auch die Kommunikation und die Theoriekonzepte, vor deren Hintergrund der Seelsorger und Berater sein professionelles Selbstverständnis ausgebildet hat. Man kann sagen, es geht nicht nur um eine Grenzerfahrung, die die begrenzte Reichweite der bisherigen Professionalität markiert, sondern um eine Infragestellung des theoretischen Hintergrunds überhaupt: der psychologischen und theologischen Theorien, deren universale Geltung bisher fraglos war.

Interkulturelle Seelsorge, das ist die These meines Beitrags, kann zwar als ein Spezialfall von Seelsorge verstanden werden. Das liegt auch ganz auf der Linie ihrer Genese als Thema der Seelsorgelehre, denn Interkulturalität ist zunächst in Seelsorgesituationen thematisch geworden, die außerhalb gewohnter Praxis und Routinen liegen. Aber das Thema hat darüber hinaus das Potenzial, neue Einsichten für die Grundlegung der Seelsorgelehre zu gewinnen oder doch zumindest der Seelsorge und ihrer Theorie Impulse zu geben, die diese nicht unberührt lassen. Interkulturelle Seelsorge kann also zunächst und vordergründig in zweierlei Hinsicht verstanden werden, zum einen als Spezialfall, wenn ich meinen gewohnten Kulturkreis verlasse oder ich mit Angehörigen anderer Kulturen und Religionen in Kontakt komme und als Normalfall, wenn Interkulturalität für jede Seelsorgesituation als konstitutiv vorausgesetzt wird.

Interkulturelle Seelsorge als Spezialfall signalisiert dann so etwas wie eine besondere Situation, die nicht den Normalfall von Seelsorge darstellt. Der Normalfall wäre die seelsorgerliche Kommunikation innerhalb einer Kultur, interkulturelle Seelsorge dagegen der Spezialfall, wenn Seelsorge zwischen Angehörigen unterschiedlicher Kulturen stattfindet.

Was spricht für eine solche doppelte Perspektive? Beim näheren Hinsehen, und das ist in dem einleitenden Zitat bei Schneider-Harpprecht angedeutet, bringt der Spezialfall eine grundlegende Irritation mit sich, die Wahrnehmung, Verstehen, Theoriekonzepte und das eigene Weltbild infrage stellen. Müsste man daher vor diesem Hintergrund nicht die Seelsorge neu denken, sie von Anfang an interkulturell denken und damit interkulturell Grund legen? Könnte es also nicht auch so sein, dass Interkulturalität der Normalfall seelsorgerlicher Kommunikation ist? Haben wir es nicht immer schon mit Kulturunterschieden zu tun und nicht erst dann, wenn man in ein fremdes Land geht oder ein muslimischer Ehemann der Tochter X die Familienrunde beim Trauergespräch mit der evangelischen Pfarrerin bereichert? Das ist die Frage, die nicht nur ein Gedanken-spiel ist, sondern vielmehr einen neuen Blick auf die Tiefenstruktur seelsorgerlicher Begegnungen generell werfen kann.

Ob eine solche interkulturelle Grundlegung der Seelsorge sinnvoll ist, oder aber die Unterscheidung von Normal- und Spezialfall immer noch eine hohe Evidenz

hat, wird noch zu diskutieren sein. Im Folgenden soll der gestellten Thematik in mehreren Schritten nachgegangen werden.

## 2. Kultur als Bedeutungsgewebe

Mit dem Begriff der Kultur ist allgemein die gestaltete Umwelt benannt, in der Menschen immer schon leben, die sie prägen und von der sie beeinflusst sind. Aus der Kultur gibt es denn auch keinen Ausstieg. Seelsorge ist immer mit ihrem kulturellen Umfeld verwoben. Für die interkulturelle Seelsorge erweist sich ein ethnologisch imprägnierter Kulturbegriff als naheliegend, da in der Kulturanthropologie und Ethnologie das Problem des Fremdverstehens besonders im Vordergrund steht. Es sollen daher in aller Kürze Pointen des Kulturbegriffs von Clifford Geertz (1926–2006) hervorgehoben werden, dessen Approach mir gerade deshalb besonders wertvoll zu sein scheint, weil er als Ethnologe das Problem der Interkulturalität von vornherein mitdenkt.<sup>7</sup> Nach seinem Verständnis geht um „das Deuten gesellschaftlicher Ausdrucksformen, die zunächst rätselhaft erscheinen“<sup>8</sup>. Wenn man eine andere Kultur kennenlernen will oder unwillkürlich mit ihr in Kontakt tritt, dann ist dies dem Lesen eines Manuskripts vergleichbar. Dabei handelt es sich um ein Manuskript, das fremdartig ist, verblasst, unvollständig, voll von Widersprüchen, fragwürdigen Verbesserungen und tendenziösen Kommentaren. Ein Manuskript, das den Leser als Textinterpreten sehr stark herausfordert. Kultur ist demnach nichts Fixes, nichts Statisches, über das man sich Wissen aneignen kann und dann gewissermaßen informiert ist. Sondern Kultur ist wesentlich flexibel, veränderlich. Kultur kann im Anschluss an Max Weber beschrieben werden als ein selbst gesponnenes Bedeutungsgewebe<sup>9</sup>, in das der Mensch verstrickt ist. Kultur ist ein Gewebe, das ständig neu hergestellt wird. Kultur wird reproduziert, umgeformt, variiert. Kultur ist nicht, sondern Kultur, so könnte man treffender sagen, geschieht, wo Menschen durch Worte und Gebärden etwas zum Ausdruck bringen, dessen Bedeutung entschlüsselt werden muss. ‚Kultur‘ ist ein unabschließbarer Prozess der Bedeutungsproduktion und der Interpretation. Kulturverstehen ist ein komplexes und reziprokes Auslegungsgeschehen. Es liegt daher auf der Hand, dass der Kontakt mit einer anderen, einer fremden Kultur nur durch die Begegnung mit ihr möglich ist. Die Begegnung ist nur als ein Sich-Hineinbegeben in eine andere Kultur möglich und das heißt, sie ist wesentlich ein Teilnehmen an inter-

<sup>7</sup> Auch *Helmut Weiß* (2011: 43) schließt sein Kulturverständnis an Clifford Geertz an, wenn er Kultur als „dichte Beschreibung“ von Bedeutung“ definiert.

<sup>8</sup> *Geertz* (1999: 9).

<sup>9</sup> Clifford Geertz weist auf Weber zustimmend hin (a. a. O., 139; 141 u. a.). Bei *Max Weber* (1980: 2) findet sich der Begriff „Sinnzusammenhang“. Auch in historischer Perspektive ist der nicht distinkt zu fassende ethnologisch-soziologisch inspirierte Kulturbegriff anschlussfähig. So spricht Jürgen Kocka von Kultur als dem „luftige[n], vieldeutige[n] Gebiet der Deutungen und Gebräuche, Werte und Lebensweisen“. (*Kocka* 1989: 44.)

aktiven Prozessen und ein Sich-hineinverweben-lassen in den kulturellen Kontext. Dadurch wird freilich die andere, die fremde Kultur verändert, aber das entspricht ja auch ihrem Wesen als offenes, flexibles Konzept. Laborbedingungen, unter denen Kulturen durch ein Mikroskop hindurch beobachtet und beschrieben werden können, gibt es nicht. Der Forscher, die Forscherin gehen ins Feld und partizipieren an ihrem Forschungsgegenstand. Ethnografen werden Teil des Feldes, aber sie bleiben über die Teilnahme hinaus auch Beobachter, indem sie ihren Auslegungsprozess selbstkritisch und reflexiv begleiten.<sup>10</sup>

Wenn man im Bild der Dechiffrierung eines Manuskripts bleiben will, so lässt sich sagen: Die teilnehmende Beobachtung bringt nicht hemmungslos eigene Assoziationen bei der lückenhaften Lektüre ins Spiel, sondern sie bindet die eigene Interpretation immer wieder kontrolliert zurück an das Beobachtete. Das Ergebnis ist eine „dichte Beschreibung“ (*thick description*), die sich von der bloßen Sammlung und Systematisierung von Daten dadurch unterscheidet, dass sie die beobachteten Phänomene auf ihre Bedeutung hin zu entschlüsseln sucht.

Es ist noch einmal kritisch das Missverständnis von Kultur zu pointieren, von dem sich Clifford Geertz und mit ihm viele andere Vertreter abgrenzen will. Dieser kurze Umweg über die Ethnologie erscheint mir sehr hilfreich, um nicht mit einem naiven Kulturbegriff umzugehen, der das Verständnis von interkultureller Seelsorge erschweren kann.

Kultur ist eben nicht das,

„...was man wissen und glauben muß, um in einer von den Mitgliedern dieser Gesellschaft akzeptierten Weise zu funktionieren“. Und aus dieser [falschen] Auffassung von Kultur folgt eine ebenso eindeutige Auffassung davon, was es heißt, eine Kultur zu beschreiben [die ebenfalls falsch ist]: nämlich ein System von Regeln aufzustellen, das es jedem, der diesem ethnologischen Algorithmus gehorcht, möglich macht, so zu funktionieren, daß man (von der physischen Erscheinung einmal abgesehen) als Eingeborener gelten kann. Auf diese Weise wird ein extremer Subjektivismus eng mit einem extremen Formalismus verbunden, der die Frage provoziert, was der andere, der fremde ‚wirklich‘ denkt und fühlt und glaubt.“<sup>11</sup>

Kultur ist also weder etwas Subjektives, etwas Innerliches, noch etwas Objektives, ein Regelwerk, das ich mir etwa durch die Lektüre eines Reiseführers aneignen könnte, sondern eine Interpretation menschlichen Verhaltens, das als bedeutungsvolles Verhalten interpretiert wird. Ein Beispiel, das Geertz im Anschluss an Gilbert Ryle anführt, ist das Augenzwinkern oder Augenzucken. Ein Ethnologe beobachtet, dass eine Person mit dem Augenlid zuckt.<sup>12</sup> Eine rein fotografische, phänomenologische Beobachtung kann nichts darüber sagen, ob

<sup>10</sup> Die Reflexion von Nähe und Distanz zum Gegenstand ist auch in der empirischen Kulturwissenschaft thematisch geworden. Vgl. dazu besonders: Girtler 2001. Vgl. auch in diesem Buch den Beitrag *Circus- und Schaustellerseelsorge* von Bernhard Eisel.

<sup>11</sup> Geertz (1999: 17).

<sup>12</sup> A. a. O. (10f.).

es sich um ein ungewolltes, nervöses Zucken handelt oder ob durch ein heimliches Zeichen an eine andere Person etwas bedeutet wird.

Der Bedeutungsunterschied zwischen Zucken und Zwinkern ist allerdings eklatant. Das weiß jeder, der auf ein Zwinkern reagiert hat, das sich im Nachhinein als Zucken entpuppte. Der Zwinkerer nämlich teilt etwas mit, und zwar auf ganz präzise und besondere Weise: (1) er richtet sich absichtlich (2) an jemand Bestimmten, (3) um eine bestimmte Nachricht zu übermitteln, (4) und zwar nach einem gesellschaftlich festgelegten Code, und (5) ohne dass die anderen Anwesenden eingeweiht sind. Sobald es einen öffentlichen Code gibt, der Zucken als Zwinkern in dem oben bezeichneten Sinne festhält, ist das Zucken zweideutig, ambiguitär. Um die Sache noch komplizierter zu machen, führt Geertz eine dritte Person ein, die ebenfalls mit dem Augenlid zuckt, um die erste Person zu parodieren. Jetzt geht es nicht um ein heimliches Zeichen, sondern um ein Lächerlichmachen. Sein Zucken ist weder ein unabsichtliches nervöses Zucken, noch ein absichtsvoller Akt der heimlichen Verständigung, sondern etwas Drittes, Neues: eine clowneske Parodie.

Das Beispiel kann verdeutlichen, dass man auf der Oberfläche einer exakten, fotografischen Dokumentation zwar das Zucken als solches festhalten kann. Man kann es sogar sehr genau festhalten: mit welcher Frequenz, in welchem Winkel, das Lid sich verschiebt o. ä., aber die Beschreibung erfasst eben nichts von dem, was an Bedeutung kommuniziert wird. Sie leistet nur eine dünne Beschreibung (*thin description*) und verbleibt an der Oberfläche. Die dichte Beschreibung dagegen versucht die verschiedenen Bedeutungsmöglichkeiten auszuloten, das, was geschieht zu verstehen: also ein Zucken als bloßes Zucken, als heimliches Zwinkern oder als ironisierende Mimesis zu interpretieren.

Ein kurzes Fazit:

1. Eine gewisse Mehrdeutigkeit bleibt demnach jeder Kommunikation eingeschrieben.
2. Verstehen geschieht durch Interpretation, die die kommunikativen Zeichen (Worte oder Gebärden) auf einen öffentlichen Code hin befragt. Die Konventionalisierung von Bedeutung im Rahmen einer Kultur ist somit ein für das Verstehen konstitutiver Faktor.
3. Worte führen allerdings nicht quasi ontologisch Bedeutungen mit sich, sondern sie sind Zeichen, deren Bedeutungen in einem permanenten Wandel begriffen sind.<sup>13</sup> Die Konvention, etwas als etwas zu verstehen, ist wandlungsoffen. Konventionen können in Vergessenheit geraten, oder sie können sich ändern. Darüber hinaus können Menschen auch je individuelle Bedeutungszuschreibungen vornehmen, spielerisch mit Konventionen umgehen. Es kommt daher immer auch darauf an, die konkrete Verwendungsweise, den aktuellen Zeichengebrauch wahrzu-

---

<sup>13</sup> Die Grundlagen der Semiotik sind an dieser Stelle zu vergegenwärtigen.

nehmen und sich nicht auf die einmal erlernte Bedeutung eines Wortes oder einer Gebärde zu verlassen.

### 3. Interkulturalität und die Vielfalt der Kulturen in der eigenen Kultur

Vor diesem Hintergrund wird präziser deutlich, was eingangs in der Problemexposition interkultureller Seelsorge im Anschluss an Schneider-Harpprecht gesagt wurde: Interkulturalität tritt als Problem auf, wenn es um die Erfahrung von Andersartigkeit geht. Eine andere Kultur wird als andere, stärker noch als fremde Kultur erfahren. Die intuitiv vorausgesetzte Selbstverständlichkeit des Verstehens ist irritiert. Vor dem Hintergrund eines vertieften Verständnisses von Kultur (im Anschluss an Clifford Geertz) lässt sich festhalten, dass wir immer dann, wenn wir keinen intuitiven Zugang zu den öffentlichen Codes haben, uns also die Konventionen eines kulturellen Kontextes fremd sind, mit Interkulturalität als Problem konfrontiert sind. Möglicherweise meinen wir aber immer schon etwas intuitiv zu verstehen, weil wir fraglos einen gemeinsamen kulturellen Rahmen voraussetzen. Dieser ist zum einen nachzufragen, d. h., er kann nicht fraglos unterstellt werden. Zum anderen ist das individuelle Bedeutungsgewebe des Einzelnen zu erfassen, es ist mit einzubeziehen. Verstehen ist immer bezogen auf beides: die kulturelle (öffentliche) Konvention und die individuelle Bedeutungsgebung. Kultur ist somit doppelt bestimmt: individuell und kollektiv, „als Schöpfung eines Individuums, einer Familie und Gruppe ebenso wie als regionale, nationale und globale Struktur.“<sup>14</sup>

Interkulturalität ist daher etwas, das unsere seelsorgerliche Kommunikation grundlegend begleitet, auch dann, wenn wir nicht irritiert sind. Auch der Versuch, den Nachbarn, den Nächsten zu verstehen, ist von Interkulturalität bestimmt, es ist uns nur vielfach gar nicht bewusst. Wo wir das Individuelle zurücktreten lassen zugunsten des Standardisierten oder Homogenität voraussetzen, wo eigentlich Heterogenität in unserer Kultur besteht, verkennen wir das Problem, dass Verstehen wesentlich Fremdverstehen ist.<sup>15</sup>

Im Zuge eines *cultural turn* in der Seelsorgelehre bleibt daher die Auffächerung unserer Gesellschaft in Kulturen zu beachten. Ein Paradigma, dem bisher in der Seelsorgelehre noch wenig nachgegangen ist, ist das der Milieuanalyse. Die Milieuanalyse zielt auf verschiedene Lebensstiltypen, die primär an charakteristischen Einstellungen und Lebensorientierungen orientiert sind. Milieus fassen, ganz allgemein gesprochen, soziale Gruppen, also Menschen zusammen, deren Wertorientierungen, Lebensziele, Lebensweisen ähnlich sind. Milieus sind gekennzeichnet durch die soziokulturelle Identität der ihr Angehörigen (Wertorientierungen, soziale Lage, Lebensziele, Arbeitseinstellungen, Freizeitmotive,

<sup>14</sup> Schneider-Harpprecht (2001: 51).

<sup>15</sup> Vgl. dazu grundlegend: Merle (2011), besonders Teil III.: Poimenische Überlegungen zum Problem des Fremdverstehens, 265ff. Eine Skizze zum Thema findet sich in Merle (2013).

unterschiedliche Aspekte der Lebensweise, alltagsästhetische Neigungen, Konsumorientierungen, usw.). Eine Pointe dieses Theoriekonzepts hat der französische Soziologe Pierre Bourdieu scharf herausgearbeitet: Milieus konstituieren sich sehr stark durch Exklusion, d. h. Integration in das Milieu erfolgt durch Abstoßungseffekte nach außen.<sup>16</sup> Anders gesagt: Man definiert sich durch Abgrenzung, dass man eben nicht so ist wie die anderen. Die Traditionalisten legen Wert auf Werte, die die Hedonisten ablehnen. Und dass die Postmaterialisten die Konsum-Materialisten ablehnen, versteht sich von selbst. Die Segmentierung und Auffächerung unserer Gesellschaft nimmt zu – das hat wesentlich mit einer Verspartung der Medien zu tun. Man könnte auch sagen, die Kulturen in unserer Gesellschaft vervielfältigen sich und schaffen Differenzerfahrungen. Es geht bei der Milieuanalyse nicht nur darum, welche Kleidung jemand trägt und was er in seiner Freizeit am liebsten tut, sondern auch um für die Seelsorge hochrelevante Bereiche wie Wertorientierungen und Lebensziele.

Man könnte noch andere Ansatzpunkte wählen und Beispiele für interkulturelle Praxen nennen. So ist Interkulturalität ein zentraler Bestandteil urbanen Alltagslebens. Städte sind immer schon multikulturell.<sup>17</sup> Interkulturalität wäre demnach immer schon Teil unseres Alltagslebens. Interkulturalität ist der Normalfall.

#### **4. Interkulturalität und die Schwierigkeit, über kulturelle Differenzen zu sprechen**

In einer chinesischen Zeitschrift *Du Zhe* wird 2005 ein Artikel veröffentlicht von einem Autor Yu, Lu, der über den „großartigen deutschen Geist“ am Beispiel eigener Erlebnisse und Erfahrungen schreibt, die er in Deutschland gesammelt hat. Darin werden Selbstdisziplin und die Einhaltung von Regeln gelobt. Der chinesische Autor beschreibt eindrücklich, dass Deutsche an roten Ampeln warten, auch dann, wenn kein anderer Verkehrsteilnehmer weit und breit zu sehen ist, dass sie ordentliche Warteschlangen bilden und anderes mehr. Auch wenn die Deutschen hier sehr gelobt werden, liegt das Problem auf der Hand: individuelle, zufällige Erfahrungen werden verallgemeinert. Es entstehen Bilder und Stereotype. Diese können durchaus auch dem eigenen Selbstverständnis entsprechen. Dann handelt es sich um ein Autostereotyp, das im Unterschied zu einer reinen Fremdzuschreibung eine Gruppe über sich selbst fällt. Fremdzuschreibungen und Selbstzuschreibungen können in einem Wechselver-

<sup>16</sup> Vgl. Bourdieu (1982). Die vierte Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung war dem Zusammenhang von Religion, Kircheng Zugehörigkeit und Lebensstilen gewidmet, vgl. Huber/Friedrich/Steinacker (2006). Von den hier entwickelten Lebensstiltypen sind die Sinus-Milieus aus der Konsumforschung zu unterscheiden, die in manchen Kirchen unter anwendungsorientiert-strategischen Gesichtspunkten rezipiert werden (vgl. z. B. www.zmir.de). Hier wird die interkulturelle Differenz zwischen den Milieus gerade nicht als hermeneutisches Problem reflektiert, sondern strategisch zu überbrücken versucht.

<sup>17</sup> Vgl. beispielsweise Bukow (2001).

hältnis stehen, indem die Fremdzuschreibung das eigene Selbstverständnis prägt und umgekehrt. Das Problem bleibt jedoch, dass Stereotype als Daumenregeln zum Umgang mit kulturellen Differenzen ungeeignet sind, denn sie entsprechen nicht der Vielfalt der Wirklichkeit. Fehlt die individuelle Erfahrung, so gibt es keinen Anlass, diese Regeln der Kritik zu unterziehen. Stereotype sind vorformatierte Bilder, die mit der Sozialisation fertig übernommen werden und das Denken prägen. Wenn man als Chinese nicht selbst die Chance hat, das Ampelverhalten deutscher Verkehrsteilnehmer systematisch und repräsentativ zu beobachten, dann wird man das Stereotyp pflegen und selbst gelegentlich einer Deutschlandreise die eigenen Wahrnehmungen in den Dienst einer Bestätigung des vermeintlich ‚Typischen‘ stellen. Stereotype bilden einen stabilen Charakter aus, und sie sind emotional prägend, sowohl im positiven als auch im negativen Sinne.

Ein Problem des Interkulturalitätsdiskurses liegt darin, dass, indem über Kultur-differenzen und ihre Überwindung gesprochen wird, paradoxerweise Stereotypisierungen als Überverallgemeinerung vielfach erst entstehen oder reproduziert werden: „Der unverständliche Fremde wird in einem Heterostereotyp entsprechend unserem eigenen Wertesystem verständlich strukturiert, d. h. in unsere begriffliche Welt übersetzt.“<sup>18</sup> Das Wissen um die Problematik von Vorurteilen und der gute Wille, dem anderen vorurteilsfrei zu begegnen, genügen nicht, um Generalisierungen zu entgehen. Gerade Situationen mit einem hohen Orientierungsbedarf sind anfällig für Komplexitätsreduktionsmechanismen. Stereotypen schreiben sich in das kulturelle Gedächtnis ein und sie sind, wie das Beispiel der chinesischen Zeitschrift illustriert, häufig medial vermittelt. Unsere Bilder über andere Religionen und Kulturen gewinnen wir in der Regel durch mediale Vermittlung, mit allen Merkmalen der Aufmerksamkeitssteigerung und der popularisierenden Vereinfachung.

Ein den Stereotypen benachbartes Problem ist der sogenannte ‚Karl-May-Effekt‘. Als Karl-May-Effekt identifiziert Elias Jammal<sup>19</sup> in einer Kritik am interkulturellen Training in beruflichen Zusammenhängen spezifische Merkmale, die er in der Konstruktion von Bildern über andere Kulturen am Beispiel des Orients aufspürt. Die Polarisierung bildet beispielsweise einen Konstruktionsmechanismus, der die andere Kultur ohne Sinn für Nuancen als ganz andere Kultur kennzeichnet. Dichotomisierend, tabellarisierend werden gegenübergestellt: gut versus böse, tapfer versus feige, gerecht versus ungerecht, gastfreundlich versus feindselig. Aus Ratgebern für das interkulturelle Training<sup>20</sup> von Führungskräften lässt sich die Polarisierung genau so trivial entnehmen. Der polarisierende Karl-May-Effekt kann aber auch akademisch gewandt sein. Darauf weist Jammal ausdrücklich hin. Er bleibt aber trivial, wenn Kultur-differenzen nach dem Muster Individualismus versus Kollektivismus gebildet werden oder

<sup>18</sup> Rösch (1998: 51–64), zitiert bei Yu (2006: 117).

<sup>19</sup> Vgl. Jammal (2009: 51–66).

<sup>20</sup> Vgl. Ortlieb (2006).

direkte versus indirekte Kommunikation als pauschale Zuschreibungen im Spiel sind.

Beispielsweise unterteilt Richard Lewis<sup>21</sup> in seinem Buch *When Cultures Collide* die Weltkulturen in drei Kategorien: *linear-actives* (Deutschland, Schweiz, die Menschen dort seien strukturiert durch auf Planung bedacht), *multi-actives* (Italiener, Araber, Lateinamerikaner werden als redselige Menschen bezeichnet, die verschiedene Dinge auf einmal tun), und schließlich *reactives* (Chinesen, Finnen und Japaner, sie seien ruhig, höflich und Respekt würde eine entscheidende Rolle in ihrem Leben spielen). Ein Charakteristikum des Karl-May-Effekts ist die fehlende Empirie, die durch Fantasie kompensiert wird. So wie Karl May seine Bücher verfasste, ohne jemals im Orient gewesen zu sein, wird vielfach über andere Kulturen und Religionen von selektiven Begegnungen und aus populären Zeitungstexten berichtet sowie auf die Aussagen vermeintlicher Experten zurückgegriffen. Der Karl-May-Effekt verhindert eine angemessene interkulturelle Begegnung, auch dann, wenn er mit dem Appell der Toleranz verbunden wird.

### 5. Interkulturelle Seelsorge als Normalfall. Überlegungen zu einer interkulturellen Grundlegung der Seelsorgelehre

Die Einbeziehung der Kultur in die Seelsorgelehre irritiert grundsätzlich ein vermeintlich selbstverständliches Verstehen. Vor dem Hintergrund der Wahrnehmung unterschiedlicher Erfahrungshintergründe und der Prägekraft individueller Biografien gehört diese Einsicht schon seit der empirischen Wendung in der Praktischen Theologie zum Grundbestand der Seelsorgelehre. Seelsorge ist ein Gespräch, in dessen Zentrum das Verstehen des anderen stehen muss.<sup>22</sup> Verstehen ist vor dem Hintergrund einer in sich pluralisierten Gesellschaft nur als Fremdverstehen möglich. Das Verständnis für die faktische Pluralität der Kultur ist gestiegen. Interkulturelle Seelsorge kann für die Pluralisierung der Lebenswelten innerhalb einer Kultur die Augen öffnen und für Milieus sensibilisieren. Dabei geht es nicht nur, wie schon angedeutet, um eine adressatengerechte Sprache, sondern um Werteinstellungen und Sinngebung. Die Religion ist in der Kultur, nicht außerhalb oder neben ihr zu verorten. Deshalb ist interkulturelle Seelsorge auch immer interreligiöse Seelsorge. Beide sind nicht klar voneinander abzugrenzen, wenn man die Religion als symbolische Verdichtung von kultureller Bedeutung versteht, die auf Transzendenz bezogen ist.<sup>23</sup> Religion als individuelle hat also immer auch Anteil an der Flexibilität kultureller Zeichen. Was vielfach als Hybridisierung und Synkretismus religionssoziologisch angesprochen wird, ist als Transformation kultureller Zeichen und religiöser Symbole zu interpretieren. Es kann demnach, auch im Seelsorgegespräch zweier Men-

<sup>21</sup> Vgl. Lewis (2004).

<sup>22</sup> So klassisch bei Scharfenberg (1972).

<sup>23</sup> Vgl. dazu Gräß (2002) und Gräß (2006).

schen, die beide die gleiche nominelle Konfession haben, nicht einfach ein gemeinsamer Sinnhorizont, ein gemeinsam codierter Zeichenvorrat unterstellt werden. Man kann gehörig aneinander vorbei reden, wenn von Schuld und Vergebung, von Liebe und Gnade die Rede ist, und zwar auch dann, wenn man dieselbe Sprache spricht und dieselbe Kirchenmitgliedschaft pflegt.<sup>24</sup>

Seelsorge als Gespräch bedeutet demnach, sich in diesem Gespräch wechselseitig über Bedeutungen zu verständigen und die Interpretation der verwendeten Zeichen an das rückzubinden, was man als gemeinsamen kulturellen Hintergrund ausloten kann und dabei zugleich für das je individuelle Bedeutungsgebe, als die nicht öffentlichen, die privaten Anteile wahrnehmungsoffen zu sein. Das gilt sowohl für die eigenen als auch für die des Anderen.

Seelsorge ist somit konsequent als Kommunikation zu verstehen, d. h. als wechselseitiges Gespräch, das interaktiv strukturiert ist. Durch ein tastendes, zirkuläres Verstehen, das die bereits gewonnene Interpretation immer wieder neu aufs Spiel zu setzen bereit ist, kann Differenz überwunden bzw. Transdifferenz geschaffen werden. Denn selbst dann, wenn eine dichte Beschreibung gewonnen ist, bleibt zu vergegenwärtigen, dass auch diese nur ein Näherungswert sein kann, mithin ein Rest an Fremdheit beim Fremdverstehen bleiben wird. Diese Form der Seelsorge wäre von der ersten bis zur letzten Minute als wechselseitige Kommunikation über möglichen Deutungen von Lebenserfahrungen zu gestalten, die ein gemeinsames Entwirren und neu Zusammenstricken von Bedeutungsfäden zu einem neuen Bedeutungsgebe bildet, das für den Seelsorgesuchenden im günstigsten Fall als hilfreich und tragfähig verstanden werden könnte.

## 6. Interkulturelle Seelsorge als Spezialfall der Seelsorge

Die oben skizzierten Überlegungen zur Seelsorge stellen sich nicht völlig neu und völlig anders, sondern sie sind dann noch einmal in besonderen Seelsorgesituationen zuzuspitzen. Sie stellen sich radikaler, wenn Seelsorgeroutinen unterbrochen werden. Interkulturelle Seelsorge und interreligiöse Seelsorge, die an dieser Stelle explizit mit einzuschließen ist, kann unterschiedliche Anlässe und Kontexte haben. Sie kann das Gesicht eines diakonischen Hilfehandelns oder einer Kurzberatung haben, im Folgenden beziehe ich mich aber auf eine längerfristige *cura animarum specialis*, bei der Seelsorger und Seelsorgerin erkennbar als christliche Seelsorger in Anspruch genommen sind. Die Grundbedingung einer solchen interkulturellen, seelsorgerlichen Begegnung ist, dass im Wesentlichen die Rahmenbedingungen der Begegnung geklärt werden, und dazu gehört, dass Seelsorger und Seelsorgerin das eigene Selbstverständnis mit in das Gespräch einbringen. Das von prinzipieller Wechselseitigkeit geprägte Gespräch ist ganz und gar in den Dienst des Seelsorgesuchenden zu stellen.

<sup>24</sup> Die Implikationen für die Homiletik bleiben zu bedenken. Hier stellt sich das Problem potenziert, weil die Predigt formalrhetorisch ein Monolog ist.

Seine Fragen, seine Themen und seine Deutungsansätze stehen im Zentrum. Und nur er bzw. nur sie kann entscheiden, was für ihn bzw. für sie gut, d. h. in dieser konkreten Lebensphase stimmig und tragfähig erscheint. Das Seelsorgegespräch ist also sowohl vor Bevormundung als auch vor Instrumentalisierung in Schutz zu nehmen. Weder verstehe ich den anderen besser als er sich selbst, noch darf ich das Gespräch für eigene Zwecke missbrauchen. Der Seelsorgesuchende ist selbst dann, wenn er oder sie verzweifelt und orientierungslos ist oder scheint, immer als Dialogpartner zu sehen, der allein für sein eigenes Leben entscheidet und der allein für sein eigenes Leben kompetent ist und auch unter den Bedingungen einer Krise kompetent bleibt.

Seelsorge ist ein offener Raum, in dem Interkulturalität sich ereignet und eine eigene gemeinsame Gruppenkultur der beiden Gesprächspartner entwickelt wird. Nicht der eine tritt der Kultur oder Religion des anderen bei. Sondern beide werden nicht unverändert aus dem Gespräch herausgehen. Wie aber kann tatsächlich ein offener Raum entstehen, der von evangelischer Seelsorge geprägt ist: also von Freiheit und Anerkennung des Fremden?<sup>25</sup>

In erster Linie ist ein Bewusstsein von der Individualität des Anderen zu bilden. Dieser ist nicht als Teil eines Kollektivs zu sehen, dem man diese oder jene positive oder negative Eigenschaft oder ein bestimmtes Problem zuschreiben kann. Darin liegt auch ein Problem des Wissenstransfers in der Ausbildung. Lehrbuchwissen über Phänomenbereiche wie Migration, Krankheit, Trauer u. a. m. kann gerade in dieser Hinsicht stereotypbildend wirken und die Wahrnehmung einschränken. Das Zu- und Einordnen von Merkmalen ist jedoch immer wieder kritisch daraufhin zu befragen, ob das Vorverständnis auch irritierbar ist. Die Gesprächshaltung sollte an der Fokussierung auf einen einmaligen Menschen orientiert sein, der mir in der Kommunikation individuell begegnet. Diese Gesprächshaltung schafft Stereotype zwar nicht aus der Welt, aber reduziert ihren Einfluss auf die Gesprächssituation. Das ist gerade zu Beginn eines Gesprächs bzw. einer seelsorgerlichen Beziehung wichtig. Die gemeinsame aktive Gestaltung der Gespräche wird mittelfristig eindrücklich die Individualität in den Vordergrund rücken.

Den Karl-May-Effekt zu vermeiden, ist bedeutend schwieriger. Es ist außerordentlich schwierig, den Essenzialismus dichotomisierender Kulturmodelle zu überwinden. Private Gespräche über den Islam etwa geraten vielfach in das Fahrwasser der medialen Polarisierungen und werden deshalb gerade dort vermieden, wo man auf jeden Fall politically correct über andere Länder und Kulturen sprechen möchte. Dadurch aber werden eigene Bilder nicht gesprächsweise aufs Spiel gesetzt und einer Revision zugeführt, sondern verfestigt. Auch reicht ein endliches Leben nicht aus, um alle Länder und Kulturen aus eigener

---

<sup>25</sup> Aus meiner Sicht ist hier immer noch grundlegend auf die Begründung der speziellen Seelsorge aus der evangelischen Freiheit bei Friedrich Schleiermacher hinzuweisen. Vgl. *Merle/Weyel* (2009: 1–3).

Anschauung kennenzulernen. Als Seelsorgerinnen und Seelsorger sollten wir uns für die Begegnung mit dem Anderen offen halten.

## 7. Ambiguitätstoleranz als interkulturelle Kompetenz

Interkulturalität bedarf der Toleranz. Diese Toleranz aber ist nicht im Sinne eines moralischen Appells zu verstehen, sondern als die grundlegende Fähigkeit, mit kommunikativer Mehrdeutigkeit umzugehen. Darin liegt aus meiner Sicht die Spitze der theologischen Kompetenz im interkulturellen Dialog, als auch die seelsorgerliche Kompetenz. Zwei- oder Mehrdeutigkeit auszuhalten, sie nicht vorschnell, stereotypisierend vereinfachen zu müssen, sondern die kulturelle Beobachtung bis zur dichten Beschreibung voranzutreiben, scheint mit einer wesentlichen Voraussetzung für Interkulturalität zu sein.<sup>26</sup> Ambiguitätstoleranz ist erforderlich, um mit dem Gesprächspartner auszuloten, was er sucht, was sein Problem ist (und was nicht), offen zu lassen, wohin die Begegnung uns führt, der Versuchung zu widerstehen, der anderen, fremden Kultur beizutreten oder den Anderen, den Fremden zu drängen, meiner individuellen Religion beizutreten. Diese kommunikativen Praxen sind als das Aushalten von Mehrdeutigkeiten zu beschreiben. Ambiguitätstoleranz meint nicht Unsicherheit oder Standpunktlosigkeit, sondern eher das Gegenteil, die Souveränität, das eigene Denken und Fühlen nicht vorschnell in vermeintlich feststehende Koordinatensysteme einzunorden. Darin liegt der Gewinn, wenn wir Interkulturalität als Normalfall verstehen. Es ist noch einmal an die Eingangspassage bei Schneider-Harpprecht zu erinnern. Eine andere Kultur wird als andere, ja, stärker noch als fremde Kultur erfahren. Die intuitiv vorausgesetzte Selbstverständlichkeit des Verstehens ist irritiert. Diese Irritation betrifft sowohl die Wahrnehmung des Problems als auch die Kommunikation und die Theoriekonzepte, vor deren Hintergrund Seelsorger, Seelsorgerinnen und Berater, Beraterinnen ihr professionelles Selbstverständnis ausgebildet haben. Die Seelsorgetheorie wäre demnach mehr noch in eine interdisziplinäre Kulturhermeneutik zu integrieren, die an der Schnittstelle des Verhältnisses von Differenz und Transdifferenz arbeitet<sup>27</sup> und die „Unüberwindbarkeit kultureller Differenz“<sup>28</sup> mitdenkt. Das macht im Kern eine wissenschaftliche Kultur aus: Sich-Irritieren zu lassen und an den bisher als richtig erkannten Vorstellungen und Theoriekonzepten immer weiter zu arbeiten, sie wenn nötig auch bereitwillig verwerfen.

<sup>26</sup> Zum Verhältnis von Identität und Ambiguitätstoleranz in Kommunikationssituationen grundlegend Krappmann (2010).

<sup>27</sup> Vgl. dazu Ernst/Sparr/Wagner (2008); zur Kulturhermeneutik der Religion siehe die praktisch-theologischen Arbeiten von Wilhelm Gräß: Gräß (2002); Gräß (2006) u. a.

<sup>28</sup> Dreher/Stegmaier (2007).

## Literatur

- Augsburger, David W.* (1986), *Pastoral Counseling Across Cultures*, Philadelphia.
- Bourdieu, Pierre* (1982), *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*, Frankfurt a.M.
- Bukow, Wolf-Dietrich u. a. (Hg.)* (2001), *Die multikulturelle Stadt. Von der Selbstverständlichkeit im städtischen Alltag*, Opladen.
- Dreher, Jochen/Stegmaier, Peter (Hg.)* (2007), *Zur Unüberwindbarkeit kultureller Differenz. Grundlagentheoretische Reflexionen*, Bielefeld.
- Eisel, Bernhard* (2013), *Circus- und Schaustellerseelsorge: Soziokulturelle Hintergründe seelsorglicher Begegnungen mit langzeit-reisenden Familien. Ein ethnografischer Beitrag*, in: Merle, Kristin (Hg.), *Kulturwelten. Zum Problem des Fremdverstehens in der Seelsorge*, Münster u.a., 187–204.
- Ernst, Christoph/Sparr, Walter/Wagner, Hedwig (Hg.)* (2008), *Kulturhermeneutik. Interdisziplinäre Beiträge zum Umgang mit kultureller Differenz*, München.
- Geertz, Clifford* (1999), *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, 6. Aufl., Frankfurt a.M.
- Girtler, Roland* (2001), *Methoden der Feldforschung*, 4. Aufl., Weimar.
- Gräb, Wilhelm* (2002), *Sinn fürs Unendliche. Religion in der Mediengesellschaft*, Gütersloh.
- Gräb, Wilhelm* (2006), *Sinnfragen. Transformation des Religiösen in der modernen Kultur*, Gütersloh.
- Grözinger, Albrecht* (1995), *Differenz-Erfahrung. Seelsorge in der multikulturellen Gesellschaft. Ein Essay*, Waltrop.
- Huber, Wolfgang/Friedrich, Johannes/Steinacker, Peter (Hg.)* (2006), *Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge. Die vierte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft*, Gütersloh.
- Jammal, Elias* (2009), *Der interkulturelle Karl May-Effekt*, in: *Interculture Journal* 8, 51–66.
- Kiriswa, Benjamin* (2002), *Pastoral Counselling in Africa. An Integrated Model*, Eldoret/Kenya.
- Kocka, Jürgen* (1987), *Bürgertum und Bürgerlichkeit als Probleme der deutschen Geschichte vom späten 18. bis zum frühen 20. Jahrhundert*, in: Ders. (Hg.), *Bürger und Bürgerlichkeit im 19. Jahrhundert*, Göttingen.
- Krappmann, Lothar* (2010), *Soziologische Dimensionen der Identität*, 10. Aufl., Stuttgart. [1. Aufl. 1969]
- Lartey, Emmanuel Y.* (1997), *In Living Colour. An Intercultural Approach to Pastoral Care and Counselling*, London.
- Lewis, Richard D.* (2004), *When Cultures Collide. Leading Across Cultures. Leading, Teamworking and Managing Across the Globe*, London.
- Merle, Kristin* (2011), *Alltagsrelevanz. Zur Frage nach dem Sinn in der Seelsorge*, Göttingen.
- Merle, Kristin* (2013), *Die Seelsorge vor der Sinnfrage. Relevanz als hermeneutische Schlüsselkategorie für die seelsorgliche Interaktion*, in: *Praktische Theologie* 48, 102–109.
- Merle, Kristin/Weyel, Birgit* (2009), *Einleitung*, in: Dies. (Hg.), *Seelsorge. Quellen von Schleiermacher bis zur Gegenwart*, Tübingen, 1–35.
- Ortlieb, Sylvia* (2006), *Business-Knigge für den Orient. Mit Kulturkompetenz zum wirtschaftlichen Erfolg*, Nürnberg.

- Pedersen, Paul B.* u.a. (Hg.) (1996), *Counseling across Cultures*, London.
- Rösch, Olga* (1998), *Mit Stereotypen leben? Wie Deutsche und Russen sich heute sehen*, in: Dies. (Hg.), *Interkulturelle Kommunikation in Geschäftsbeziehungen zwischen Russen und Deutschen*, Berlin, 51–64.
- Scharfenberg, Joachim* (1972), *Seelsorge als Gespräch*, Göttingen.
- Schneider-Harpprecht, Christoph* (2001), *Interkulturelle Seelsorge*, Göttingen.
- Walther, Tabitha* (2009), *Interfaith Chaplaincy. Pastoral Care for all Religions and all Faiths*, in: Gräß, Wilhelm/Charbonier, Lars (Hg.), *Secularization Theories, Religious Identities and the Future of Practical Theology*, Berlin, 415–421.
- Weber, Max* (1980), *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen.
- Weiß, Helmut* (2011), *Seelsorge – Supervision – Pastoralpsychologie*. Neukirchen-Vluyn.
- Weiß, Helmut/Federschmidt, Karl H./Temme, Klaus* (Hg.) (2005), *Ethik und Praxis des Helfens. Anregungen zum interreligiösen Gespräch in Seelsorge und Beratung*. Neukirchen-Vluyn.
- Weiß, Helmut/Federschmidt, Karl H./Temme, Klaus* (Hg.) (2010), *Handbuch Interreligiöse Seelsorge*, Neukirchen-Vluyn.
- Weiß, Helmut/Temme, Klaus* (Hg.) (2008), *Schatz in irdenen Gefäßen. Interkulturelle Perspektiven von Seelsorge angesichts von Zerbrechlichkeit und Zerstörung*, Zürich u.a.
- Yu, Jingtao* (2006), *Stereotypisierung im interkulturellen Kontext*, in: *Interculture Journal* 5, 113–124.