



„Angst vor Gewalt“ von Melinda Kása, Kecskemét, Ungarn

Gewalt & Herausforderung für Seelsorge

Internationale Beiträge zur
„Dekade zur Überwindung von Gewalt“

ISSN 1431-8962

12

**Intercultural Pastoral Care and Counselling
Interkulturelle Seelsorge und Beratung**

Impressum

Interkulturelle Seelsorge und Beratung

Schriftenreihe der
Gesellschaft für Interkultu-
relle Seelsorge
und Beratung e.V.

SIPCC
Society for Intercultural
Pastoral Care and
Counselling

Herausgeberkreis

Dr. Karl Federschmidt;
Klaus Temme; Helmut Weiß

Geschäftsstelle

Helmut Weiß
Friederike-Fliedner-Weg 72
D - 40489 Düsseldorf

Tel. 0211-479 05 25

Fax 0211-479 05 26

e-mail:

helmut.weiss@sipcc.org

hewe.sipcc@t-online.de

web-site: www.sipcc.org

Nr. 12

Gewalt - Herausforderung für Seelsorge

Internationale Beiträge zur
10. Dekade zur Überwindung von
Gewalt

Düsseldorf April 2005

Redaktion und Layout
dieses Heftes:
Helmut Weiß

ISSN: 1431 6 8962

INHALTSVERZEICHNIS

Helmut Weiß
Einleitung.....3

Teil I: Zur Wahrnehmung der Erfahrungen von Gewalt

Miranjan Singh, Indien
Erfahrungen von Gewalt - Arbeit gegen Gewalt.....8

George Melel, Indien/Deutschland
Von den vielfältigen Erfahrungen von Gewalt einer
Flüchtlingsfamilie in Deutschland.....12

Monika Balázs, Rumänien
Gewalt in Partnerschaften und Familien.....14

Jan-Albert van den Berg / Sunette Pienaar, Südafrika
Kinder und Gewalt - Eine Untersuchung an HIV/Aids
betroffenen Kindern in Südafrika.....18

Teil II: Reflexionen über Gewalt und Religion

Frank Crüsemann, Deutschland
Überwindung von Gewalt in der Bibel.....30

Kálmán Csiha, Rumänien
Unter der Diktatur der gottlosen Gewalt und ihre Überwindung ó
Theologische Reflexionen zu Gewalt.....40

Uri Bloch, Israel
Zum Verständnis von Gewalt im Judentum.....43

Ismail Altintas, Türkei/Deutschland
Zum Verständnis von Gewalt im Islam.....47

Teil III: Ideen für Wege aus der Gewalt

Hans-Martin Gutmann, Deutschland
Jugend und Gewalt ó hat die Seelsorge eine Chance?.....53

Pamela Couture
Kinder und Jugendliche: Die Wahl zwischen
Gewalt und Frieden.....65

Eka Rani Munthe, Indonesien
Ausgegrenzte Jugendliche in einer globalen Welt durch
Bildung befähigen - der Fall Indonesien.....74

Chris Henrikson, USA
DreamYard Los Angeles - Methodik eines
Workshops für Poesie.....77

Teil IV: Seelsorge als Überwindung von Gewalt

Hans-Martin Gutmann, Deutschland
Seelsorge und Gewalt.....80

Mária-Hajnalka Bakó, Rumänien
Falldarstellungen zu Gewalt in Krankenhaus und Familie.....91

Einleitung

Helmut Weiß

Am 10. September 2001 waren Mitglieder des Vorstandes der

Gesellschaft für Interkulturelle Seelsorge und
Beratung

*Society for Intercultural Pastoral Care and
Counselling - SIPCC*

beim Weltkirchenrat in Genf, um dortigen Vertretern die Arbeit von SIPCC vorzustellen und mit ihnen zu überlegen, ob es im Bereich Seelsorge und Beratung Kooperationen geben könne. Bei diesem Treffen wurde uns unter anderem ausführlich von der 10. Dekade zur Überwindung von Gewalt berichtet, die gerade begonnen hatte. Uns wurde Hintergrund und Zielsetzung erklärt, die auf einer Internetseite des Weltkirchenrates so formuliert werden:

Die 10. DEKADE ZUR ÜBERWINDUNG VON GEWALT ist ein Aufruf an Kirchen, ökumenische Organisationen und alle Menschen guten Willens, auf allen Ebenen (lokal, regional und weltweit) mit Gemeinden, säkularen Bewegungen und Menschen anderer Glaubensrichtungen für Frieden, Gerechtigkeit und Versöhnung zusammenzuarbeiten.

Die Dekade ruft uns auf, die von Gewalt Unterdrückten zu stärken und in Solidarität mit denen zu handeln, die sich um Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung bemühen.

Die Dekade ruft uns auf, unsere Mitschuld an Gewalt einzugestehen und zu bereuen und theologische Reflexionen und Studienarbeiten zu fördern, um Geist, Logik und Praxis von Gewalt aufzudecken und zu überwinden.

Als eine Initiative des Ökumenischen Rates der Kirchen ist die Dekade eine weltweite Bewegung. Sie versucht, bereits bestehende Friedensnetzwerke zu stärken und zur Entstehung neuer Netzwerke anzuregen.

Jede/r an Friedensarbeit und gewaltfreier Konfliktlösung Interessierte/r kann sich ungeachtet religiöser, konfessioneller oder regionaler Zugehörigkeit beteiligen und in Verbindung zu anderen treten, die dem Ruf geantwortet haben.

Am nächsten Tag, am 11. September 2001, reflektierten wir in Basel unseren Besuch beim Weltkirchenrat und kamen immer mehr zur Überzeugung, wir sollten das Thema 10. Dekade auf die Tagesordnung von SIPCC setzen und daran arbeiten, welche Herausforderungen auf Seelsorge zukommen, wenn sie sich der Gewalt stellt und welche Beiträge Seelsorge zur Überwindung leisten können. Allerdings hatten wir noch keine kon-

kreten Vorstellungen, wie wir dies gestalten sollten. Am Nachmittag saßen wir dann auf dem wunderschönen Marktplatz von Basel und genossen die Sonne und das bunte Treiben, als das Handy eines Vorstandsmitgliedes klingelte und uns aus England die Nachricht über die Zerstörung der Türme des World Trade Center in New York erreichte, was uns alle schockierte. Jetzt wurde noch klarer, wie dringlich das Thema Gewalt war.

Die nächsten Überlegungen führten zu dem Ergebnis, dass wir von 2002 bis 2004 folgende Projekte planten: eintägige Konsultationen an verschiedenen Orten, eine Konferenz in Rumänien und ein Internationales Seminar in Ungarn. Aus unterschiedlichen und internationalen Perspektiven sollte Seelsorge mit Gewalt in einen Dialog kommen.

Folgende Fragen beschäftigten uns:

- Nehmen wir Gewalt in ihren vielfältigen Erscheinungsformen genügend wahr?
- Können die Religionen einen wesentlichen Beitrag zur Überwindung von Gewalt beitragen?
- Wie erfahren junge Menschen Gewalt und was kann ihnen helfen, ihr nicht zu verfallen? Hat Seelsorge dabei eine Chance?
- Wie muss eine Seelsorge in Theorie und Praxis aussehen, wenn sie sich der Gewalt stellt?

Bei diesen Veranstaltungen wurde eine Fülle an Material gesammelt, von dem hier ein kleiner Teil vorgestellt wird. Ebenso wichtig wie die Papiere waren Gespräche und Diskussionen. Zum Ergebnis des gesamten Prozesses werde ich am Ende einige Bemerkungen machen. Zunächst aber eine Einführung in die vorliegenden Aufsätze, Referate und Papiere aus verschiedenen Ländern mit sehr unterschiedlichem Charakter, die vier Teilen zugeordnet sind:

Teil I: Zur Wahrnehmung der Erfahrungen von Gewalt

Der erste Beitrag führt uns in den Nordwesten Indiens, in den Staat Manipur, in dem zurzeit Bürgerkrieg herrscht und heftige Auseinandersetzungen zwischen Teilen der Bevölkerung und der Staatsmacht stattfinden. *Miranjan Singh* und *Samuel Lupo* führten Teilnehmende eines Work-

shops des Internationalen Seminars 2004 in diese entlegene Weltgegend an der Grenze zu Myanmar, die nur wenige kennen. Wir erfahren von der Geschichte und der gegenwärtigen Situation und von den Erfahrungen von Gewalt, denen hier Menschen ausgesetzt sind.

Von dort springen wir nach Deutschland und verfolgen das Schicksal einer Flüchtlingsfamilie aus Sri Lanka, die den dortigen Gewalttaten nach Deutschland entflohen ist und hier in Umstände gerät, die gewalttätig machen und zerstörerisch sind. Pastor *George Melel* schildert uns diese Geschichte, an der er als Seelsorger Anteil nimmt.

Der dritte Beitrag trägt wiederum einen anderen Charakter. Eine Sozialarbeiterin aus Rumänien, *Monika Balázs*, hat untersucht, wie es in ihrem Heimatland mit Gewalt in Partnerschaften und Familien aussieht und betrachtet dabei vor allem die schlimmen Auswirkungen auf Kinder. Sie deutet an, dass sich die Ergebnisse ihrer Untersuchungen vergleichen lassen mit denen aus anderen Ländern. Gewalt in Partnerschaften und Familien ist ein weltweites Übel.

Dr. Jan Albert van den Berg und *Sunette Pienaar* führen uns dann nach Südafrika zu Kindern, die von HIV/Aids betroffen sind. Sie untersuchen durch Befragung, was diese Kinder unter Gewalt verstehen und stellen erstaunt fest, dass es vor allem die Armut ist, unter der sie leiden. Bemerkenswert ist die Methode, die sie anwenden und die sie *„Blick von unten“* nennen: nicht durch vorgegebene Fragen, sondern durch Malen und freie Gespräche lassen sie die Kinder äußern, was sie bewegt. Die Kinder werden so nicht zu *„Objekten“* der Untersuchung, sondern sie partizipieren. Die Untersucher sind nicht neutral und schauen von außen, sondern begeben sich in den Untersuchungsprozess hinein.

Teil II: Reflexionen über Gewalt und Religion

Haben Religionen Anregungen, wie Gewalt überwunden werden kann? Dies steht als Frage über dem zweiten Teil. Professor *Frank Crüsemann* geht dieser Frage in einem grundlegenden Aufsatz nach und findet zu bemerkenswerten Aussagen: Die Bibel beschreibt Gewalt als die Ursünde; es ist sehr wichtig, dass die Gewaltopfer nicht vergessen werden und dass gegen Gewalt geklagt und Anklage erhoben wird, wie etwa die Psalmen zeigen; die Erfahrungen mit Gewalt bringen Gott und die Menschen auf die Suche nach der Überwindung von Gewalt und dies geschieht durch Rechtsetzung. Mit Hilfe einer Auslegung der Zehn Gebote unterstreicht er diese Thesen und zeigt ihre Relevanz für unsere Zeiten. In der Diskussion zu den Ausführungen von Crü-

semann wurde deutlich, dass eine Seelsorge, die sich mit Gewalt auseinandersetzt, klare Positionen finden muss und also klare ethische Maßstäbe braucht. Dies hat Seelsorge in den vergangenen Jahrzehnten nicht immer pointiert genug vertreten. Gerade deshalb wurde dieser Ansatz des Autors positiv aufgenommen.

Von der ungarischen Sprache und den Erfahrungen in der kommunistischen Diktatur her bedenkt der ehemalige Bischof *Kálmán Csiha* das Verhältnis von Kraft, Gewalt und Gewalttat. Es ist interessant, dass im Ungarischen Gewalt eine übersteigerte Form von Kraft ist, also die Ambivalenz von Gewalt sprachlich verankert. Gewalt, so sagt er, ist Energie in der falschen Richtung, nicht in die gottgewollte, sondern in eine diktatorische Richtung. Überwindung von Gewalt wird möglich, wo die Liebe der Kraft Gestalt gibt.

Nach zwei Beiträgen aus dem Christentum folgt jeweils ein Beitrag aus dem Judentum und dem Islam. *Uri Bloch* deutet darauf hin, dass das Judentum sich dauernd wandelt, also jede Zeit sich erneut mit dem Phänomen Gewalt auseinandersetzen und Antworten finden muss. Ganz eindeutig wird in der Bibel von Gewalt gesprochen und auch von den Menschen der Bibel wird Gewalt angewendet. Aber Gewalt wird nie gut heißen. Auch wenn es um Selbstverteidigung oder Vandalismus geht und immer bleibt es Gewalttat. Gewalt fordert heraus, Aggressionen zu beherrschen und hier hat die Erziehung eine wichtige Bedeutung.

Dr. Ismail Altintas beleuchtet das Thema Gewalt aus muslimischer Sicht. Er setzt sich mit dem Vorwurf auseinander, Islam predige Gewalt und zeigt aus dem Koran, dass Islam eine Religion des Friedens ist. Besonderes Gewicht gibt er der Deutung von *„Dschihad“*, was immer wieder mit *„heiliger Krieg“* übersetzt wird. Dschihad aber hat nichts mit töten oder Krieg zu tun, sondern meint *„sich bemühen auf dem Wege Gottes“*. Gewalt entsteht aus den Bedürfnissen der Menschen heraus und kann überwunden werden, wenn diese befriedigt werden.

Teil III: Ideen für Wege aus der Gewalt

In Teil III wird nach Wegen aus der Gewalt gesucht. Professor *Hans-Martin Gutmann* stellt sich der Frage: Jugend und Gewalt - hat Seelsorge eine Chance? Zunächst beschreibt der Autor den gegenwärtigen Kontext der Verunsicherung, in dem unter Jugendlichen Gewalt entsteht. Er beschreibt weiter Gewalt als eine Energie (kommt also zu einer ähnlichen Auffassung wie Csiha) und die Faszination von Gewalt. Gewalt zieht Menschen in ihren Bann und drängt zur Nachahmung, wie

der Kulturanthropologe René Girard aufzeigt. Welche Chancen hat hier Seelsorge? Zur Beantwortung dieser Frage nimmt Gutmann den Ansatz einer energetischen Seelsorge von Manfred Josuttis auf: Gewalt ist nur zu begegnen, indem ihr eine Gegenenergie entgegengesetzt wird, nämlich die heilsam Lebensmacht Gottes. In diese energetisch wirkende und religiös begründete Seelsorge können viele Elemente aus therapeutischer und beratender Arbeit aufgenommen werden.

In dem Beitrag von Professorin *Pamela Couture* steht eine Person im Mittelpunkt, die Jugendliche und Erwachsene dazu anregen kann, den Weg des Friedens und nicht der Gewalt zu wählen: der methodistische Bischof aus dem Kongo Ntambo Nkulu Natanda. Die Autorin beschreibt, wie er als junger Mann durch die Schriften von Martin Luther King mitten im Bürgerkrieg sich der Friedenarbeit verschrieben hat. Sie zeigt auf, dass es in der Bibel und auch heute Ideen von Mannsein gibt, die sich durch Gewaltausübung legitimieren und sie spricht sich für eine Überwindung von Gewalt aus durch die Schaffung einer zivilen Gemeinschaft und von weltweiten Konventionen zum Schutze der Kinder, die in erster Linie unter Gewalt und unter Krieg zu leiden haben. Hier bekommt Seelsorge eine öffentliche und politische Dimension: Seelsorgerinnen und Seelsorger können mithelfen, Gewalt zu überwinden, indem sie an der Gestaltung einer Gesellschaft mitarbeiten, in der Gewalt gehandelt wird. Mit diesen Überlegungen begegnet Pamela Couture den Ausführungen von Frank Crüsemann.

Eka Rani Munthe, eine junge Studentin aus Indonesien, gibt einen Einblick in ihre Arbeit mit Jugendlichen in ihrem Heimatland. Sie plädiert als einen Weg aus der Gewalt eindringlich dafür, junge Menschen besser auszubilden.

In einer Zusammenfassung erfahren wir von *Chris Henrikson* von seinem Projekt Dream-Yard in Los Angeles, USA, wo er Dropouts anregt, mit kreativen Mitteln, besonders Poesieworkshops, ihre Gewalterfahrungen auszudrücken und zu Erfahrungen von Selbstannahme und Selbstwert zu gelangen.

Teil IV: Seelsorge als Überwindung von Gewalt

In einem umfassenden Vortrag durchleuchtet *Hans Martin Gutmann* zunächst Seelsorge und die gesellschaftliche Situation, in der sie sich heute befindet. Die Seelsorgebewegung, die sich in den 70iger bis 90iger Jahren an therapeutischen Paradigmen orientierte, muss den Wandel im sozialen, wirtschaftlichen und wissenschaftlichen Feld

wahrnehmen, um Menschen gerecht zu werden. Er plädiert dafür, dass die Gemeinde eine neue Seelsorgebewegung werden solle, dass also alle in der Kirche sich den Menschen zuwenden und nahe bei ihnen sind. Seelsorge sei kein Expertenwissen, sondern energetisches und geistliches Handeln. Hier schließt er sich an wie in dem vorangegangenen Aufsatz - an seinen Lehrer Manfred Josuttis an, ohne allerdings die pastoralpsychologisch geprägte Seelsorge zu übergehen. Er will sie vielmehr in sein Konzept integrieren.

Vor allem aber muss sich Seelsorge mit dem Phänomen Gewalt beschäftigen. Dazu führt er Überlegungen ein, Gewalt und Mechanismen von Gewalt verständlich zu machen. Gewalt wird nach René Girard durch Nachahmung verbreitet, durch schlechte Reziprozität. Dem gilt es nun eine gute Reziprozität gegenüber zu stellen: *„Einführung in die Perspektiven des Anderen und durch die Bereitschaft zur Hingabe geprägte Beziehungen sind dagegen lebensförderlicher, und deshalb gebe ich ihnen den Namen „gute Reziprozität“.*

Nach der Diskussion von Seelsorge und Gewalt kommt er zu einer Verhältnisbestimmung. Er findet dabei die biblische Sprache der Menschen, die Gewalt erfahren haben und klagen und anklagen, einen wichtigen Ansatz. In Gebet und Solidarität mit den Menschen wird die energetische Kraft Gottes erfahrbar.

In seinem neuen Buch *„Und erlöse uns von dem Bösen“* oder *Die Chance der Seelsorge in Zeiten der Krise* hat Gutmann viele seiner Gedanken weiter ausgebaut und präzisiert.

Den Schluss des Buches bilden einige Gesprächsprotokolle aus Rumänien, die *Mária-Hajnalka Bakó* vorgelegt hat und höchst interessante Berichte aus der praktischen Seelsorgearbeit in schwierigen Lebenssituationen. Die Seelsorgerin setzt das um, wovon Gutmann gesprochen hat: sie fühlt sich in die Menschen ein und öffnet sich ihnen so, dass sie sich öffnen können. Seelsorge kommt dann zu sich selbst, wenn sie praktiziert wird und wenn Menschen erfahren, dass Gottes Kraft in den Schwachen mächtig ist.

Was ist das Ergebnis dieser Beschäftigung mit Gewalt als Herausforderung für die Seelsorge?

Neben die heilende und die spirituelle Dimension ist für uns in *SIPCC* noch deutlicher und klarer als zuvor in den Blick gekommen, dass Seelsorge eine politische Dimension hat. Die Lebensverhältnisse der Menschen müssen viel stärker als bisher in Seelsorge thematisiert werden. Es gilt nicht mehr, nur den Mikrokosmos des Menschen als Innenwelt und als Familiensystem zu sehen und in der Seelsorge zu behandeln, sondern

der Makrokosmos der sozialpolitischen Machtverhältnisse und der ökonomischen Ungerechtigkeiten sind in den Prozessen der Kommunikation zwischen Seelsorgenden und Hilfsbedürftigen immer mit zu reflektieren. Auch Gewalt, die unsere Lebensräume besetzt, ist viel stärker als früher in Seelsorge zu bedenken. Gewalt ist auch ein psychologisches Problem, aber in erster Linie doch ein spirituelles. Das Böse können wir nicht therapieren, sondern in kleinen Schritten durch Gottvertrauen mindern und überwinden.

Ganz konkret gesprochen: Mit den pastoralpsychologischen Lernschritten der letzten Jahrzehnte im Hintergrund werden spirituelle und politische Fragestellungen und Lösungsnotwendigkeiten in der Seelsorge relevant. Es gibt Ansätze wie die aussehen können: die energetischen Quellen des Glaubens für die Seelsorge wieder lebendig werden zu lassen und in die praktische Seelsorgearbeit einzubringen und sich noch stärker als bisher der Verflochtenheit der Menschen in das Weltgefüge bewusst zu werden und mit ihnen zu erforschen, wie sie darin ihr Leben in Freiheit ó der Freiheit der Kinder Gottes - gestalten können.

Teil I

**ZUR WAHR-
NEHMUNG DER
ERFAHRUNGEN
VON GEWALT**

Erfahrungen von Gewalt - Arbeit gegen Gewalt in Manipur, Indien

*Miranjan Singh und Samuel Lupho, Centre for Social Development,
Manipur, Indien*

Einführung in einen Workshop beim

17. INTERNATIONALEN SEMINAR FÜR INTERKULTURELLE SEELSORGE UND
BERATUNG

WIE JUNGE MENSCHEN GEWALT ERLEBEN

Was bedeutet dies für Seelsorge und Beratung?

Kecskemet, Ungarn
5. . 10. September 2005

Lage und Geschichte von Manipur

Manipur, das 'Juwelenland', liegt in der äußersten Nord-Ost-Ecke Indiens. Der Staat Manipur hat eine lange gemeinsame, internationale Grenze mit dem Land Myanmar (früher Burma). Nach den offiziellen statistischen Angaben des Jahres 2001 ist sein Gebiete 22.327 Quadratkilometer groß¹. Es leben dort 2,3 Mio. Menschen in den Bergen und im großen Tal. Es gibt mehr als 29 verschiedene Völker. 31,13% der Bevölkerung gelten als Analphabeten. Der Bundesstaat hat einen geringen Männerüberschuss. Die ethnischen Hauptgruppen sind die Meithis, die Nagas und die Kukis, die man zusammen unter der Bezeichnung Manipuris kennt.

In der Vergangenheit gab es eine Vielzahl von kleinen Königreichen in Manipur. 1826 wurde Manipur als ein Ergebnis des indisch-burmesischen Krieges mit Indien verbunden. Es wurde von einem Prinzen der dortigen Dynastie regiert. 1891 gab es eine Revolution gegen den amtierenden Prinzen. Dieser floh in den Bereich des 'Britischen Indien'. Der Britische Hohe Kommissar von Assam und seine Eskorte wurden dann auf einer Konferenz ermordet, woraufhin die Revolutionäre in der Schlacht von Kangla besiegt wurden. Der Prinzenstaat von Manipur wurde wiederhergestellt und von dem rechtmäßigen Radschah regiert, - mit einem britischen Regierungsvertreter an der Seite.

¹ Anm. d. Übers.: Ähnlich Hessen, Sachsen-Anhalt oder Mecklenburg-Vorpommern

Während des Zweiten Weltkrieges war fast ganz Manipur eine Zeit lang von den Japanern besetzt. Am 1. Juli 1947, kurz bevor die Briten Indien verließen, nahm Manipur seine erste demokratische Verfassung an und wählte zwei Abgeordnete aus dem Teil des Berglandes und vier Abgeordnete aus der Talregion.

Die Mehrheit der Provinzen von 'Britisch Indien' gewannen am 15. August 1947 die Unabhängigkeit als 'Dominion of India'². Die britische Oberhoheit über die Prinzenstaaten innerhalb Britisch-Indiens, sowie der britische Schutz für diese Staaten wurden an diesem Tage von Großbritannien einseitig aufgekündigt.

Am 15. Oktober 1949 wurde Manipur zu einem Bestandteil des 'Dominion of India' durch das 'Manipur-Fusions-Abkommen', das König Budhachandra von Manipur und die Indische Regierung am 21. September 1949 in Shillong unterzeichnet hatten.

Die gegenwärtigen Problemstellungen in Manipur

- politische Unruhen
- bewaffnete und ethnische Konflikte
- Auseinandersetzungen über die Grenzziehung der Territorien
- Menschenrechtsprobleme

² Anm. d. Übers.: Sinngemäß als 'Herrschaftsgebiet Indien innerhalb des Commonwealth-Staatengebietes unter der repräsentativen Hoheit der britischen Königin'

- Gewalt in den Geschlechterbeziehungen
- Drogenmissbrauch und AIDS
- Armut

Hintergründe für diese Probleme

Politische Faktoren:

Das ŠManipur-Fusions-Abkommen¸ das Maharadschah Budhachandra von Manipur am 21. September 1949 unterzeichnete, ohne das Volk oder seine Repräsentanten zu befragen, ist zu einem Streitpunkt in den Köpfen und Herzen der Manipuris geworden. Diese umstrittene Annektierung Manipurs durch Indien ist weiterhin Ursache von starken Spannungen in diesem Staate.

Nachdem Manipur durch Indien annektiert worden war, wurde ein 22 km² großes Gebiet fruchtbares Ackerlandes, das Kabow-Tal, das die Manipuris immer als einen Teil von Manipur betrachtet hatten, durch den ersten indischen Premierminister, Pandit Jawaharlal Nehru, an Burma abgetreten.

Religiöse Faktoren

Seit König Lamkyamba (1512-23 n.Chr.) wurde der hinduistische Einfluss in Manipur zu einem Trennungsfaktor zwischen Hindus und Nicht-Hindus. Durch diesen Einfluss wurde das Kastensystem mit den šUnberührbaren¸ eingeführt. Alle, die gegen den Hinduismus waren, wurden vom König exiliert. Man nannte sie später Yaithibi, was Unberührbare meint, die jetzt als Kaste anerkannt sind. Dies alles belastete die Beziehungen zwischen den Berglandbewohnern und den Talbewohnern.

Darüber hinaus kam um 1894 auch noch das Christentum in die Bergregionen und hat die Berglandbewohner noch mehr von den Talbewohnern getrennt.

Unter den Bewohnern des Berglandes wurde 1917 die šManipur-Baptisten-Vereinigung¸ gegründet, und alle örtlichen Kirchen traten ihr bei. Diese zerbrach jedoch 1949 nach 32 Jahren, was Spaltungen in der Bevölkerung mit sich brachte, die weitgehend den Stammes-Gruppen entsprachen. So sind unsere einheimischen, volkstümlichen oder kulturellen und religiösen Einstellungen, die wir im Alltag gemeinschaftlich lebten, nach und nach ausgehöhlt worden, verursacht durch religiöse Bindungen verschiedenster Art.

Landverteilung

Es geschah erst nach der Ankunft des Britischen Residenten 1891, dass die historisch engen Beziehungen zwischen den Berglandbewohnern und den Talbewohnern in zwei Gruppen aufgeteilt wurden, indem man den Berglandbewohnern die

Stammesnamen Nagas und Kukis beilegte und den Talbewohnern den Namen Meithei. Hierdurch wurde die Stärke des Volkes von Manipur geschwächt.

Für Manipur wurde 1960 ein Gesetz zur Regelung der Landbesteuerung und der Landreform erlassen. Nach diesem Gesetz sind nicht die einzelnen Dorfbewohner zum Besitz von Landeigentum berechtigt, sondern nur die Häuptlinge der Dörfer. Menschen, die nicht zu den Berglandbewohnern zählen, können kein Land im Bergland erwerben oder sich dort niederlassen. Hingegen haben Berglandbewohner die Wahl und können sich in beiden Regionen niederlassen.

Stammesfehden

Angefangen von Mai/Juli 1992 bis in 1997 gab es Ausbrüche gewaltsamer Unruhen zwischen Nagas und Kukis in der Grenzstadt Moreh und anderswo: ein Ergebnis der Auseinandersetzungen über Steuern, die den Kuki-Familien von Nagas auferlegt wurden. Moreh als Grenzstadt zu Myanmar ist ein internationaler Handelsplatz, in dem sich gute Geschäfte machen lassen. Bewaffnete Gruppen von Aufständischen aus dem Nagavolk arbeiten viel mit Erpressungen und erheben ihre eigenen šAbgaben¸ als wären sie die Regierung (Haus-Steuer, Wald-Steuer, Straßen-Steuer etc.). Die Gegenerhebung von Rebellen aus dem Volk der Kuki konnte solche Praktiken nicht beenden. Mehr noch, dieser Konflikt breitete sich über ganz Manipur aus und auch in die Nachbarstaaten Manipurs in Nordost-Indien hinein, nämlich Nagaland und Assam. Ergebnis des Konfliktes: Tausende wurden vertrieben und/oder getötet, ihre Häuser in Schutt und Asche gelegt. Diese Konflikte dauern an!

In der Folge beeinflussten die Nagas die Volksgruppe der Paite mit allem Nachdruck, so dass diese Ansprüche erhoben auf Land und auf Rohstoffe im Distrikt von Churachandapur. Daraus folgte wiederum, dass ein Konflikt zwischen den Paite und der Volksgruppe der Thadou ausbrach. Viele unschuldige Menschen, besonders Frauen und Kinder wurden Opfer dieses Zusammenstoßes.

In der Talregion brach ein Konflikt zwischen den Meithei und manipurischen Moslems 1993 aus. Hierbei wurden mehr als hundert Menschen getötet. 1995 brach ein Konflikt zwischen Tamilen und Kukis in der Grenzstadt Moreh (s.o.) aus. Dieser Konflikt forderte 24 Todesopfer, und zahlreiche Häuser wurden in Schutt und Asche gelegt.

Das Abkommen zwischen Indien und der Issak-Muivah-Fraktion des Nationalen Sozialistischen Naga-Rates brachte am 14. Juni 2001 die Ausweitung eines umfassenden Waffenstillstandes. Die

Auswirkungen dieses Abkommens erstrecken sich auf alle verschiedenen Volksgruppen im Gesamtgebiet von Manipur.

Drogenmissbrauch und Waffenhandel

Zwischen beiden besteht ein enger Zusammenhang in dieser Region, weil es keine erreichbaren Alternativen gibt. Frustrierte junge Erwachsene haben begonnen, sich mit Drogen zu befassen, entweder, um dadurch ihren Lebensunterhalt zu sichern, oder aus Mode oder ohne irgendwelche ersichtlichen Gründe. Der Grund, warum junge Erwachsenen sich auf solche Erfahrungen einlassen, liegt in der leichten Erreichbarkeit von Drogen im Staate Manipur und in seiner Nähe zum šGoldenen Dreieck, in Arbeitslosigkeit, im Fehlen jeder Art von Jugendpolitik, in wild wuchernder Korruption, in Fehlern des Erziehungssystems, im Fehlen von Freizeitmöglichkeiten, sowie dem Verlust von elterlicher Sorge und sozialen Kontrollsystemen für die nachwachsende Generation. Sie sind nicht mehr in der Lage, mit den Veränderungen durch die Globalisierung zurecht zu kommen und mit dem schädlichen Zustand der politischen Lage und politischer Entscheidungswege.

Die verschiedenen bewaffneten Gruppen haben sich die Praxis von Geiselnahmen zur Lösegelderpressung weitgehend angewöhnt. Allein in den letzten paar Jahren gab es über 20 solcher Fälle.

Waffengebrauch, Erpressungen von Einzelnen und von Firmen, sowie das Anheuern von Bewaffneten und ihr Einsatz bei geschäftlichen oder familiären Angelegenheiten, - das alles ist Alltäglichkeit geworden. Dadurch sind Regierungsinstitutionen, öffentliche und private Einrichtungen und Firmen kaum noch in der Lage, vernünftig zu arbeiten.

Das Erziehungswesen, die Kommunikationssysteme und der Handel leiden sehr darunter. Die Regierung des Bundesstaates ist nicht mehr in der Lage, den Angestellten Gehälter zu zahlen, zumal Wirtschaftskrisen immer wieder das Land erschüttern.

Gewaltakte, die auf Frauenverachtung beruhen, haben in dieser Situation deutlich zugenommen.

Die Antwort des šCentre for Social Development ó CSD

Das CSD als eine freiwillige Organisation hat Arbeitsprojekte in den folgenden Bereichen entwickelt. CSD legt dabei Wert darauf, die vorhandenen Möglichkeiten und Fähigkeiten der Menschen zu entwickeln und auszubauen:

- Interventionen im sozio-ökonomischen Bereich starteten schon 1990
- Präventionsmaßnahmen gegen Drogenmissbrauch gibt es seit 1992
- ein Programm, bei dem man auf von HIV-AIDS Betroffene zugeht und das in den Wohngebieten verankert ist, arbeitet seit 1993
- Interventionsmaßnahmen bei AIDS auch über die Grenzen zu Myanmar hinweg gibt es seit 1998
- seit 2000 sind Programme hinzugekommen, die sich mit Fragen von Geschlechtergerechtigkeit, Globalisierung und auch mit der Frage beschäftigen, wie man regional šFriedensfähigkeit entwickeln kann.

Was CDS bisher erreicht hat

Maßnahmen gegen AIDS

Manipur wurde zum ersten Bundesstaat in Indien, der eine eigene, bundesstaatliche AIDS-Politik formulierte als offizielle, staatliche Reaktion auf das AIDS-Problem. Es wurde eine Gesetzesvorlage erarbeitet, die šDrogenpolitik des Bundesstaates Manipur. Diese Vorlage soll zur Wintersitzungsperiode 2004/2005 im indischen Unionsparlament eingebracht werden.

Es wurde die šAIDS-Kontroll-Gesellschaft des Bundesstaates Manipur (MACS) gegründet. Über die indische, nationale AIDS-Kontrollorganisation arbeitet sie mit verschiedenen Nicht-Regierungs-Organisationen im Bereich AIDS zusammen. AIDS-Hilfeprogramme wurden grenzüberschreitend mit Kirchen in Myanmar eingerichtet.

Inzwischen ist das Bewusstsein für HIV-AIDS mit 90% in Manipur auf ein sehr hohes Niveau angehoben worden, laut dem MACS-Jahresbericht.

Das šNetzwerk der HIV-Positiven-Bürger-Manipurs entstand und konzentriert sich auf die Unterstützung der Rechte HIV-positiver Menschen.

Drogenmissbrauch wird inzwischen als šKrankheit anerkannt. Therapien werden nun weithin auch anerkannt und angenommen.

Das šHIV/AIDS-Netzwerk von Nord-Ost-Indien erreicht mit seiner Arbeit vier Bundesstaaten.

Innerhalb der Fixer-Szene sank die Rate HIV-Positiver von 80% im Jahre 1997 auf 35% im Jahre 2004.

Geschlechtergerechtigkeit

Bei der Frage der Geschlechtergerechtigkeit hat sich eine Entwicklung ergeben, dass Frauen nun,

obwohl sie zum schwächsten Teil unserer Gesellschaft gehören, in sozialen Problemfeldern selbst eine aktive Rolle übernommen haben.

Eine Selbsthilfegruppe für Witwen hat sich gebildet, die auf Distriktebene Netzwerkarbeit leistet.

Auseinandersetzung angesichts der Globalisierung

Gruppen haben in ihren eigenen Wohngebieten begonnen, ihre Antworten auf die Globalisierung zu finden: so wurden örtliche Bankgenossenschaften gegründet, es wurde Dorfgemeinschaftskapital für Kredite ausgegeben, um die Kreditnahme von Kreditverleihern zu umgehen, es wurden in der Produktion von Agrargütern alte, indigene Sorten und Anbauverfahren wieder angewandt, alte Verteilungswege wurden reaktiviert und es wird versucht, die biologische Vielfalt zu schützen.

Die Fähigkeit der (einfachen) Menschen hat zugenommen, selbst mit Regierungsstellen und Verwaltungen um ihre Rechte zu verhandeln, mit ihren Abgeordneten und auch mit den Guerillagruppen.

Durch Schulungen werden Freiwillige qualifiziert, um auf Ortsebene Organisationen und/oder Nicht-Regierungs-Organisationen zu leiten, die zum Ziel haben, die vorhandenen Fähigkeiten zu stärken, damit Menschen vor Ort zu Fragen von Friedensentwicklung, von Globalisierung und AIDS selbst Lösungen finden.

Politische Fortschritte

Die indische Zentralregierung hat inzwischen das oben erwähnte Waffenstillstandsabkommen ratifiziert. In den einzelnen Regionen haben sich Netzwerke etabliert, die die Ortsnetzwerke und die Selbstorganisationsgruppen der Menschen verbinden. Eine breite Volksbewegung protestiert gegen Menschenrechtsverletzungen im Gefolge des §Sonderermächtigungsgesetzes für die Streitkräfte. Die Zentralregierung hat nun ein Untersuchungskomitee eingesetzt, das die einzelnen Rechte, die den Truppen im Rahmen dieses Gesetzes gewährt werden, genau untersuchen soll.

***Übersetzung und Redaktion: Klaus Temme /
Peter Hawkins***

Von den vielfältigen Erfahrungen von Gewalt einer Flüchtlingsfamilie in Deutschland

Pfarrer Dr. George Melel, Krefeld, Deutschland

Fallstudie vorgelegt bei der

8. SIPCC-KONSULTATION

Überwindung von Gewalt in der Bibel

Düsseldorf 12.10.2002

Hintergrund des Falles

Es gibt 80.000 Flüchtlinge aus Sri Lanka in Deutschland, die ihr Land hauptsächlich wegen des Bürgerkrieges verlassen mussten. Davon wohnen etwas 37.000 in Nordrhein-Westfalen. Die meisten von ihnen mussten flüchten, weil sie Angst vor der Gewalt in ihrem Land hatten und weil sie nicht bereit waren, für die Rebellengruppe der Tamil-Tigers gegen die Regierung zu kämpfen.

99% dieser Flüchtlinge sind religiös gesehen Hindus.

Das Schicksal von S.

S. wurde in einer Hindu-Familie in J., Sri Lanka, geboren. Er ist jetzt 40 Jahre alt und entstammt einer Familie der Mittelklasse. Er hat drei Brüder und zwei Schwestern. Sein Vater arbeitete als Angestellter in einem Regierungsbüro, seine Mutter war Hausfrau. Weil er der Älteste ist, hat S. die Verantwortung, für die Mitglieder seiner Familie zu sorgen.

Wegen des Bürgerkrieges musste er nach der 10. Klasse die Schule verlassen, obwohl er eigentlich einen Universitätsabschluss machen wollte. Etwa um diese Zeit versuchten die Tamil-Tigers, ihn gewaltsam für ihre Guerilla zu rekrutieren. Weil er gläubiger Hindu ist, war er gegen Gewalt eingestellt und wollte sich nicht den Freiheitskämpfern anschließen.

Seine Eltern wünschten sich von ihm, dass er das Land so schnell wie möglich verlassen sollte. Sein Vater brachte es unter großen Schwierigkeiten fertig, das Geld aufzutreiben (etwa 200.000 Rupien), damit ein Agent ihn illegal nach Europa bringen sollte.

S. verließ Sri Lanka am 20. Juni 1983 mit fünf Freunden. Sie mussten über mehrere Länder reisen und hatten große Risiken und Schwierigkeiten zu überwinden. Unterwegs wurde ein Mädchen von etwa 16 Jahren aus der Gruppe in Osteuropa von einem Gangster vergewaltigt, S. selbst wurde an einem anderen Ort ausgeraubt. Er erfuhr viel Gewalt, Brutalität und Unsicherheit. Schließlich kamen sie nach großen Schwierigkeiten in West-Berlin an. Nach kurzer Zeit wurden seine Freunde in verschiedene Flüchtlingslager in Deutschland geschickt. Er startete sein Leben in einem großen Flüchtlingslager in K., wo es 230 andere Flüchtlinge gab, die aus verschiedenen Ländern kamen.

S. hatte hier keine Freunde. Das Zusammenleben im Lager mit Leuten aus verschiedenen Religionen, Sprachen und Kulturen war schwer. Es gab oft Streit, Kämpfe, körperlichen und verbalen Missbrauch, sowie Exzesse und Alkoholmissbrauch.

Obwohl es sich S. sehr wünschte, konnte er seine tamilischen Freunde in anderen Städten wegen der bestehenden Flüchtlingsgesetze Deutschlands nicht besuchen. Wegen seines Visum-Status hatte er nur eine lokal begrenzte Aufenthaltserlaubnis bis sein Asylantrag entschieden wurde.

Er wollte lieber arbeiten als herum sitzen und seine Zeit totschiessen und wollte lieber Geld verdienen, um seinem Vater das Geld, das er für diese Reise geborgt hatte, zurückzahlen zu können. Unglücklicherweise verbietet aber das Gesetz, dass er arbeiten kann, bevor sein Antrag entschieden ist. Er fühlte sich als Opfer vieler Gesetze in dieser neuen Gesellschaft.

Es gab auch keinen Tempel, wo er seine Tagesgebete verrichten konnte, was für seine religiöse Praxis und für sein geistliches Heil sehr bedeutsam war. Er fand nicht einmal eine Person, mit der er

seine täglichen Schwierigkeiten und Probleme hätte besprechen können.

Um mit dem Stress fertig zu werden, begann S., Alkohol zu trinken, Videos zu gucken und mit dem Unterstützungsgeld, das er vom Staat bekam, zu spielen. Auf diese Weise wollte er die Sorgen, die Schulden der Familie im Heimatland und seinen ganzen Lebensschmerz vergessen. Zwischenzeitlich wurde er alkoholkrank. Er wurde wegen verschiedener Beschwerden einige Male ins Krankenhaus eingeliefert.

Er sah auch, wie Krankenhauspfarrer seine Mitpatienten im Zimmer besuchten. Viele davon grüßten ihn nicht einmal, oder ignorierten ihn, als ob er gar nicht existierte.

Nach 6 Jahren Bemühungen fand S. schließlich Arbeit in einem italienischen Restaurant als ungelehrte Küchenhilfe. Sein Šbossø zahlte ihm nicht den üblichen Lohn, weil er keine gültige Arbeitserlaubnis hatte. Hier fühlte er sich wieder als Opfer des Gesellschaft. Ihm wurde der korrekte Lohn für seine harte Arbeit und seine Überstunden, die er täglich im Restaurant zu leisten hatte, verweigert.

S. hatte das Leben im Lager satt. Er hatte dann viel Glück, weil er ó mit vielen Schwierigkeiten - eine Frau aus seiner Heimat heiraten konnte. Er begann aber, seine Frau körperlich, psychisch und verbal zu missbrauchen. Es ist nicht ungewöhnlich, dass in vielen Familien, die hier leben, solche Erfahrungen von innerfamiliärer Gewalt vorhanden sind. Sie nehmen inzwischen sogar zu.

Es wurden zwei Kinder geboren, die inzwischen schon im Schulalter sind. Für sie wurde das Familienleben unerträglich wegen des gewaltsamen Verhaltens der Eltern. Sie wurden auch Opfer von Übergriffen.

Wegen all dieser unerwarteten Umstände und wegen des Stresses wurde S. zu einem psychischen Wrack. Seine Frau fühlt sich sehr unsicher im Leben. Sie hat keine Schulbildung, so dass sie auch keine Chance auf einen Beruf hat, womit sie gelegentlich aus dem Hause käme und etwas Geld dazu verdienen könnte, um ihr eigenes Selbstwertgefühl aufzubauen.

Im Moment sieht sie keine Aussicht, dass sie ihr Familienleben verbessern könnte. Manchmal möchte sie am liebsten von ihrem gewalttätigen Mann davonlaufen. Wenn sie aber an die beiden Kinder und daran denkt, welche Schande sie über beide Familien bei den Angehörigen in der Heimat bringen würde, dann schreckt sie vor solch einem drastischen Schritt zurück. Jetzt ist sie so eher ein schweigendes Opfer dieser Gewalt.

Gewalt in Partnerschaften und Familien aus rumänischer Perspektive

Monika Balázs, Sozialarbeiterin
Klausenburg / Kolosvar / Cluj - Napoca, Rumänien

Eine Präsentation in Thesen bei der

KONFERENZ FÜR INTERKULTURELLE SEELSORGE, BERATUNG UND
SUPERVISION

WO IST DEIN NÄCHSTER?

Überwindung von Gewalt in Familie, Kirche und Gesellschaft durch Seelsorge, Beratung und Supervision

Bethlen Kata Diaconical Center, Cluj-Napoca (Klausenburg), Rumänien
16. - 20. Juni 2003

zu folgenden Themen:

Fakten und Vorurteile über Gewalt in Partnerschaften und Familien
Warum eine Frau trotz Gewalt in einer Partnerbeziehung bleibt
Auswirkung der Gewalt auf die Kinder der Familie

Fakten und Vorurteile über Gewalt in Partnerschaften und Familien

Statistische Angaben

Ungarn:

Von den Gewalttaten, die ein Todesopfer fordern, geschieht jede zweite als Familiensache.

65 Prozent der ermordeten Frauen werden in ihrem eigenen Heim zu Opfern (Büky & Virág, Manuskript 1994).

Etwa in jedem fünften Paarverhältnis wird die Frau regelmäßig vom Mann geschlagen (Olga Toth: Gewalt in der Familie, Tarki 1999).

Alle sechseinhalb Stunden wird Gewalt in einer Familie verübt (Büky & Virág, Manuskript 1994).

Jede Woche stirbt eine Frau wegen Misshandlung seitens ihres (ehemaligen oder jetzigen) Partners (Morvai, 1998).

Rumänien (Polizeiangaben von 1999):

Von 110 Morden passierten 70 innerhalb von Familien.

Von 25 Fällen mit tödlichem Ausgang geschahen 16 innerhalb der Familie.

Von 47 Gewalttaten mit Tötungsabsicht waren 29 in Familien.

Von 581 körperlichen Gewalttaten geschahen 346 innerhalb von Familien

Feststellung:

Von Gewalt in Familie kann gesprochen werden, wenn körperliche oder seelische Misshandlungen gegen eine Person ausgeübt werden, die in engem oder intemem Kontakt zum Täter steht (oder gestanden hat).

Gewalt in diesem Sinne zeigt sich auf einer breiten Skala von verbaler Gewalt bis zu sexuellen Gewalttaten und sogar Mord.

Vorurteile über Gewalt und Misshandlungen innerhalb von Partnerschaften

Vorurteil: Auch Frauen verprügeln oft ihre Männer.

Tatsache: In Partnerschaften sind in 95% der Fälle die Männer gewalttätig und tun den Frauen Leid an. Die übrigen 5% bestehen aus Frauen die ihre Männer, Homosexuelle die ihre Partner, Lesbierinnen die ihre Partnerinnen gewaltsam behandeln.

Vorurteil: Gewalttaten betreffen nur einen geringen Prozentsatz der Bevölkerung.

Tatsache: Jeder dritten Frau wird von ihrem Partner Gewalt angetan.

Vorurteil: Mit dem Eingriff der Polizei in Familienangelegenheiten kann man Abhilfe schaffen. Viele der Frauen klagen ihre Partner nur aus Rache an.

Tatsache: Gemäß den Statistiken aus westlichen Ländern liegt das Verhältnis von unbegründeten Verhaftungen bei Gewalttaten in Familien bei 1%: das ist genau so häufig wie bei anderen kriminellen Taten. Es gibt in diesem Bereich falsche Anschuldigungen wie in allen anderen. Ein Beispiel: ein großer Anteil von Versicherungsangelegenheiten sind nicht wahrheitsgemäß, aber der Missbrauch schafft das Anrecht der von Schaden Betroffenen nicht ab.

Vorurteil: Gewalttaten sind unter Unausgebildeten und sozial Schwachen verbreitet.

Tatsache: Innerhalb jeder ethnischen Gruppe, sozialer Schicht und in allen Wohngebieten treffen wir auf Gewalttätige und Opfer.

Vorurteil: Der Mann schlägt, weil er große Anspannungen hat. Auf seiner Schulter ruht alle materielle Last der Familie.

Tatsache: Gewalt ist nicht eine angemessene Art, um mit Anspannungen und Belastungen fertig zu werden. Keine Rollenaufteilung in der Familie kann die Demütigung und das Verprügeln des anderen rechtfertigen.

Vorurteil: Wenn sich Menschen lieben, kann auch schon mal eine Ohrfeige fallen: Sie leitet die Spannung ab und dann kommt alles in Ordnung.

Tatsache: Das Muster 'Kuss nach der Ohrfeige' funktioniert nur in Fernsehfilmen. In der Realität sind Ohrfeigen nicht gegenseitig, sondern jemand ist dabei das Opfer. Sie bleiben nicht ohne Spuren und Folgen. Der ersten Ohrfeige folgen andere. In der Regel nimmt die Grobheit zu.

Vorurteil: Die Frauen, die geschlagen werden, sind masochistisch und wollen Gewalt. Sie spüren Lust, wenn sie geprügelt werden, sonst würden sie nicht beim Mann bleiben.

Tatsache: Die Frauen wählen den Schmerz und die Demütigung nicht aus freien Stücken. Masochismus ist eine psychische Krankheit, die so häufig vorkommt wie Schizophrenie. Von Masochismus zu reden ist also völlig fehl am Platze. Dieses Vorurteil dient dazu, dass der Täter freigesprochen und die Verantwortung dem Opfer auferlegt wird. Scheidung oder Ausziehen aus der gemeinsamen Wohnung ist für viele Frauen wegen ihrer materiellen Situation oder wegen Wohnungsproblemen unmöglich. (dazu mehr unten)

Vorurteil: Wenn die Prügel für die Frau wirklich schlecht wären, würde sie nicht bleiben.

Tatsache 1: Sehr oft glauben und hoffen die Frauen, was ihnen die Täter versprechen: 'So etwas wird nicht mehr vorkommen; ich werde mich bestimmt ändern; ich liebe dich sehr.' Die Frauen hängen materiell sehr oft von ihrem Partner ab. Sie haben keinen Platz, wohin sie gehen könnten. Sie haben Angst vor der Rache ihres Mannes, wenn sie ihn verlassen. Diese Angst ist berechtigt, denn die Gewalttäter sind gerade dann am gefährlichsten, wenn sie Angst haben, dass sie verlassen werden.

Tatsache 2: Die gefährlichste Zeit für Frauen, die gewalttätig behandelt wurden, ist die Zeit der Scheidung.

Warum eine Frau in einer gewalttätigen Partnerschaft bleibt

1. Die Frau bleibt anfangs, weil:

- sie den Mann liebt
- sie daran glaubt, dass der Mann endlich 'erwachsen' wird und sich ändert
- sie glaubt, wenn sie das tut, was der Mann will, dann wird sie Prügel vermeiden oder wenigstens vermindern
- sie glaubt, mit ihrem Bleiben den Mann von ihrer Liebe überzeugen zu können; der Mann wird dann nicht eifersüchtig
- sie glaubt, es sei ihre Pflicht, das Verhältnis aufrecht zu erhalten
- sie glaubt, dass der Mann mit Argumenten der Vernunft zu überzeugen sei
- sie glaubt den Entschuldigungen, dass so etwas nicht mehr passieren wird
- sie sich über das Benehmen von beiden sehr schämt, so dass sie lieber nicht von außen Hilfe sucht
- sie große Angst vor dem Einschreiten der Polizei hat.

2. Später bleibt sie, weil:

- sie immer noch hofft, dass sich der Mann ändert, oder dass sie Hilfe bekommt
- sie den Versprechungen des Mannes glaubt, der versichert, dass sie ein Leben haben werden, von dem sie immer träumten, wenn nämlich der Mann zum Arzt gegangen ist und sich Alkohol und Drogen abgewöhnt hat
- weil sie glaubt, der Mann liebte und bräuchte sie
- ihre Familie und Bekannten erwarten, dass sie bleibt
- sie Angst hat, allein bleiben zu müssen und glaubt, sich nicht allein mit den Kindern durchschlagen zu können
- ihre Gefühle völlig durcheinander sind

- sie immer größere Angst vor den Gewalttaten ihres Mannes hat und sich vielleicht um das eigene Leben und das Leben der Kinder Sorgen macht.

3. In der späten Phase des Verhältnisses bleibt sie, weil:

- sie unsagbare Angst vor dem Mann hat: in ihren Augen verfügt der Mann über entsetzliche Macht; (die Frau kann einschätzen, wozu ihr Mann imstande ist, denn sie lebt bei ihm)
- der Mann bedroht sie, sie und ihre Familie zu töten
- sie glaubt, niemand wird sie lieben
- sie hat das Gefühl, allein nicht leben zu können
- bei ambivalenten Gefühlen wird sie von Schuldgefühl gequält: §Ich bin wichtig für ihn. Es ist gewiss mein Fehler, dass er mich schlägt, sicher mache ich etwas nicht richtig, ich erfülle nicht seine Erwartungen. Mich kann man nicht lieben, ich weiß nicht warum.ö

Die Auswirkung der Gewalt in der Familie auf die Kinder

In der Hälfte von den Familien, wo eine Person gewalttätig ist, wird auch den Kindern Gewalt angetan.

Die Mütter, die ihr Neugeborenes töten, sind alle von Gewalttat betroffen.

Nach Angaben von Untersuchungen kommen 36% der gewalttätigen Erwachsenen aus Familien, wo der Vater die Mutter geschlagen hat. 32% von den Männern, die ihre Frauen schlugen, verprügelten regelmäßig auch ihre Kinder. 56% der Kinder trugen schwere seelische Schäden, 10% von ihnen bleibende körperliche Verletzungen davon.

Die Kinder, die aus gewalttätigen Familien kommen, werden mit vierfacher Wahrscheinlichkeit zu jungen Kriminellen.

Von den Kindern, die von zu Hause geflohen sind, sind 80% aus Familien mit Gewalt.

Mädchen, die in gewalttätigen Familien aufgewachsen sind, sind 6,5-mal häufiger sexueller Vergewaltigung ausgesetzt oder werden als Teenager schwanger.

Die Mädchen, die regelmäßig verprügelt wurden, sind am meisten von Prostitution gefährdet.

70% der Sträflinge im Alter von 11 bis 20 Jahren in den Vereinigten Staaten wurden wegen Mord an den Gewalttätern ihrer Mutter verurteilt.

70% von den Männern, die wegen Gewalt in der Familie in ein gerichtliches Verfahren kommen,

waren als Kinder Zeugen von Gewalttaten in ihren Familien.

Junge Männer, die in Familien großgezogen wurden, in denen Gewalt ausgeübt wurde, sind:

- 4fach der Gefahr ausgesetzt, dass auch sie in ihren frühen Paarbeziehungen von Gewalt Gebrauch machen
- 25fach der Gefahr ausgesetzt, dass sie als Erwachsene sexuelle Vergewaltigung verüben
- 6fach dem Suizid ausgesetzt
- 74fach der Gefahr ausgesetzt, dass sie Gewaltverbrechen vollziehen
- 1000fach der Gefahr ausgesetzt, dass sie gegen ihre erwachsene Partnerin oder gegen ihr eigenes Kind Gewalttaten verüben.

(Diese Angaben sind den Forschungen §Die Gewalt und die Familieö der Amerikanischen Psychologischen Gesellschaft entnommen.)

Welche Erfahrungen machen Kinder als Opfer von Gewalt in der Familie?

Die Opfer und die Kinder können auf keine Hilfe hoffen, denn der Gewalttäter ist ein Repräsentant von §Machtö; es wird sich also nichts ändern und niemand kann ihnen helfen.

Kinder erfahren den Unterschied zwischen den Geschlechterrollen, nämlich dass die Frauen von geringerem Status als die Männer sind und der Mann in der Familie die Führung hat.

Kinder meinen, die Opfer forderten die Gewalt heraus und denken, die Opfer müssten ihr Verhalten ändern, denn der Gewalttäter handelt rechtmäßig.

Kinder sehen, dass Gewalt eine erlernte Methode für Konfliktlösungen ist, dass man also keine Selbstkontrolle zu lernen braucht, denn Aggressivität und Gewalt sind sowieso nicht zu beherrschen.

Gewalt ist die einzige Möglichkeit, mit Wut umzugehen, man muss selbst nicht viel tun und bekommt doch als Gewalttäter Zuwendung.

Gewalt ist ein selbstverständliches Phänomen in der Familie; es fehlen positive Modelle vom Umgang miteinander.

Die Grenzen von Personen werden nicht geachtet, es fehlen Geborgenheit und liebevolle Gefühle.

Gewalt wird wie zu einem Recht.

Wie kann Kindern, die in Familien Gewalt erleben, geholfen werden?

Wichtig sind zwei Punkte:

- Es muss herausgefunden werden, ob solche Kinder zu Problemlösungen bereit sind.

- Es muss herausgefunden werden, welche Einstellungen die Kinder angesichts der Gewalt in der Familie haben.

Wie kann Hilfe von außen geschehen?

Es ist wichtig, die Gewalt innerhalb der Familie kennen zu lernen:

- Was bedeutet sie (wofür steht sie)?
- Was fühlen die Kinder?
- Wer kann Hilfe leisten?
- Wo sind Orte und Menschen, wo positive Erfahrungen gemacht werden können?
- Wie sind Bereitschaft und Fähigkeiten, damit umzugehen?

Nach dem Kennenlernen der Hintergründe ist wichtig, Toleranz einzuüben:

- Achtung der Geschlechter
- Abbau von Vorurteilen
- Akzeptanz der Vielfalt
- kennen lernen der eigenen Selbsteinschätzung
- Annahme der persönlichen Verantwortung

Niederlagen zu erleiden ist keine Schande!

(nach Marjorie Cusick: Battered Women's Alternatives)

Wie kann professionelle Hilfe aussehen?

- Einübung von Methoden der gewaltlosen Konfliktbehandlung
- Umgang mit Wut
- Problemlösungen
- Stärkung der Selbstsicherheit
- Verminderung des Stresses (Entspannungsübungen)
- Kennen lernen von Familien, die ohne Gewalt leben
- verschiedene Familien- und Rollentypen
- Kennen lernen von Fairness und Aufrichtigkeit
- Kennen lernen von funktionierenden Modellen von Geschlechterrollen

Ergebnisse einer eigenen Untersuchung

In einer eigenen Untersuchung in einer Gruppe in Klausenburg sollten Schüler und Schülerinnen von 33 Problemlösungen die drei besten auswählen.

35% der Befragten, mit denen ihre Eltern ausfallend werden, wenn zu Hause Prügelei oder Streit anfängt, beginnen zu lästern, zu fluchen und zu schlagen.

25% der Befragten, mit denen ihre Eltern ausfallend werden, wenn zu Hause Prügelei oder Streit anfängt, werden wütend und schreien alle an.

Die Schüler, die in Familien leben, wo Gewalt üblich ist, sind eher der Meinung, Streiten oder Prügeln ihrer Eltern seien nicht so wichtig. So denken 40% der Kinder aus Familien, in denen Gewalt erlebt wird.

Mein Ergebnis:

Bei Kindern, die zu Hause in einer Atmosphäre der Gewalt leben, sind die Fähigkeiten der Problemlösung viel geringer als bei Kindern, die daheim keine Gewalt erleben.

Übersetzung aus dem Ungarischen:

Béla Balogh

Kinder und Gewalt

Eine Untersuchung an HIV/Aids betroffenen Kindern in Südafrika

Dr. Jan-Albert van den Berg

Dozent für Praktische Theologie an der Free State University, Bloomfontein, Südafrika

Sunette Pienaar

Direktorin von *Heartbeat*

Papier für das

17. INTERNATIONALE SEMINAR FÜR INTERKULTURELLE SEELSORGE UND BERATUNG

WIE JUNGE MENSCHEN GEWALT ERLEBEN

Was bedeutet dies für Seelsorge und Beratung?

Kecskemét, Ungarn

5. . 10. September 2005

Gewalt

Ich sehe keinen Sinn darin,

Weiterzuleben

Menschen, an denen ich hänge,

Sterben jeden Tag, andere erleiden ein Trauma

Warum wendet sich die Welt mir zu ó auf diese

Weise

Wem sollte ich trauen, und warum

Kleine Kinder werden vergewaltigt, Tränen und

Blut überall

Wer soll leben, wer soll sterben

Zu welchem Zweck sind wir in dieser Welt

Um aufzubauen oder zu zerstören

Wie kommt man leicht an Geld

Durch Entführungen oder wenn ich Arbeit suche

Ach ó unschuldige Leben hast du ausgelöscht

Heute habe ich keinen, mit dem ich reden kann

Du hast sie getötet

Dann bist du jetzt glücklich ó wo soll ich hingehen

Du hast mir Freund und Familie getötet

Ein Mädchen mit Namen Happiness hat mit diesem Text ein Gedicht über den Einfluss der Gewalt auf ihr soziales Umfeld und ihr eigenes Leben geschrieben. Weil sie Gewalt erlebt und gesehen hat, ist Happiness in der Lage, über Gewalt und ihren Einfluss auf sie selbst und das Leben anderer zu schreiben. Wir finden das Expertenwissen von Happiness sehr wichtig und haben deshalb sie und andere Kinder in vergleichbarer Situation ausge-

wählt, damit gerade sie sich an diesem Forschungsprojekt beteiligen. Ihre und unsere Geschichten - mit Betonung auf ihren Geschichten - sollen in diesem Bericht über unsere Untersuchungen reflektiert werden.

DIE GESCHICHTE DES PROJEKTES

Diese Untersuchungen wurden in Heimen in Katlehong und Atteridgeville durchgeführt, in denen Kinder aufgenommen werden und leben, deren ihre Eltern an HIV/AIDS verstorben sind. Die Einrichtung mit dem Namen *Heartbeat* unter der Leitung von Sunette Pienaar hat freundlicherweise an diesem Projekt mitgewirkt.

Wie unser Interesse geweckt wurde

Anfangs haben folgende Fragen unser Interesse an dem Thema *Gewalterfahrungen von HIV/AIDS infizierten Kindern* geweckt, und es war geplant, diese Fragen in der Untersuchung zu stellen:

1. Erleben sich Kinder, deren Eltern durch HIV/AIDS gestorben sind und so zu Waisen wurden, in höherem Masse als verletzlich in bezug auf Gewalt und Ausbeutung, als wenn sie aus anderen Gründen zu Waisen geworden wären?

2. Haben HIV-positive Kinder Angst, über ihre Krankheit offen zu reden, weil sie Angst haben, sie könnten Opfer von Gewalt werden?

3. Katlehong ist bekannt als Township mit einer Geschichte von Gewalt. Haben Kinder in Katlehong, wenn sie von HIV/AIDS betroffen sind, mehr Angst vor Gewalt als Kinder in Atteridgeville, einer nicht besonders gewaltgeprägten Township?

4. Wenn Kinder sowohl durch HIV/AIDS als auch durch Gewalt zu Waisen wurden, haben sie dann noch mehr Angst vor Gewalt?

Diese Fragen haben das Interesse an der Untersuchung geweckt, ihr Ziel war, ein ganzheitliches Verstehen für die bisher nicht erzählten Geschichten von Kindern zu bekommen, die von HIV/AIDS infiziert oder betroffen sind und Gewalt und Verletzungen erlebt haben.

Wir meinten, es sei gut, sich über unsre theoretische Methode klar zu werden, bevor wir mit der Untersuchung anfangen, also zu entscheiden unter welchem Blickwinkel wir die Untersuchung durchführen wollten.

EINE KONTEXTUELLE PRAKTISCHE THEOLOGIE VON UNTEN

"Die Praktische Theologie reflektiert immer den Blickwinkel, aus dem heraus sie betrieben wird." (Browning 1991, 250)

Indem wir den Ausdruck "von unten" benutzen, sprechen wir vom Blickwinkel, von dem aus wir Theologie betreiben. Diesen Blickwinkel teilen alle gemeinsam, die an diesem Projekt mitgearbeitet haben. Darüber hinaus wird jeder, der diesen Artikel liest, selbst Teil des Bildes, indem er oder sie einen Blick auf einige der Konturen von HIV/AIDS, Jugend und Gewalt wirft.

Zu diesem Bild gehört, dass Kinder, die von HIV/AIDS betroffen sind, zu den untersten Gruppen in Südafrika gehören: sie werden sowohl stigmatisiert als auch marginalisiert (Machel 2001: 41; Dreyer 2002: 87; UNICEF 2004: 1). Dies Bild wird weiterhin durch die Tatsache bestimmt, dass die Mehrzahl der schwarzen Jugendlichen ó obwohl schon 10 Jahre Demokratie vergangen sind ó noch immer die Narben struktureller Gewalt tragen, die sie als Kinder erlitten haben (Hirschowitz, Milner & Everatt 1994: 719). Wenn man diese Fakten miteinander kombiniert, versteht es sich von selbst, dass sich viele Kinder ausgeschlossen aus den Zusammenhängen der Gesellschaft vorfinden, ohne Anerkennung und ohne Selbstachtung (Dreyer 2002: 93). Wenn wir einem Ansatz "von unten" in kontextueller Praktischer Theologie folgen, bedeutet dies, dass unsere Untersuchung Ohren und Augen benützt, um die Menschen wahrzunehmen, deren Stimmen in der Gesellschaft zum Schweigen

gebracht und deren Körper verstümmelt werden (Bons-Storm 2002).

Wenn wir unseren Blickwinkel als "von unten" bezeichnen, können einem eine Reihe verschiedener Assoziationen kommen (Müller & Maritz 1998: 66), wie z.B. *sich nach unten bewegen, ganz unten sein* und *von unten schauen*. Diese Assoziationen, die bei der Metapher "von unten" einfallen, beziehen sich nicht nur auf den Ausgangspunkt, den die Untersuchung einnimmt, also bei diesen Kindern, sondern auch auf die Richtung, die die Untersuchung einschlägt. Wenn wir "von unten" schauen, werden auch die Aktionen, die in der Untersuchung notwendig werden, von unten kommen.

Alle, die an dieser Untersuchung beteiligt sind, sind sich der Grenzen dieser Methodik bewusst. Wir stimmen mit Müller (2004:2) darin überein, dass durch eine narrative Praktische Theologie, die der zirkulären Bewegung "Praxis-Theorie-Praxis" folgt und sie auch umsetzt (Müller 2004:2), eine genau zu definierende Verbindung geschaffen werden kann zwischen dem sogenannten "sozialen Raum" (Dreyer 2002:95) und dem "Erwartungshorizont" (Ricoeur 1992:161). Wir sind interessiert an der Beschreibung, die Realität einbezieht und verändert.

Eine bestimmte Weltsicht macht den Blick von unten möglich

Unsere Untersuchung bezieht die Betroffenen als Experten und šForschendeō ein. Praktische Theologie positioniert sich damit šuntenō in dem jeweiligen Kontext. Diese Positionierung hat eine bestimmte Weltsicht. Diese Sichtweise wird von einigen als Postmodernismus oder Sozialkonstruktivismus bezeichnet. Wenn man in einer Untersuchung "von unten" beginnt, ist es wichtig festzuhalten, dass dies einen ethischen und politischen Imperativ enthält, durch den die Untersucher dazu gedrängt werden, "aufmerksam zu sein auf die Stimmen derer, die in unsrer Kultur ohne Stimme (und) ... die oft nur am anderen Ende wissenschaftlicher Expertise zu finden sind" (Van Huyssteen 199: 55).

Der narrative Ansatz entwickelte sich spontan aus dem postmodernen Paradigma in der Weise, dass er voller Achtung auf die Geschichte jeder einzelnen Person hört und deren Bedeutung anerkennt. Die Kunst des Geschichtenerzählens wurde zum Königsweg einer neuen Epistemologie (Keeney 1983: 195), innerhalb derer dann eine Praktische Theologie des Sich-Einlassens entwickelt werden konnte (Müller 1966: 15; Dreyer 2000: 188). In dieser narrativen Praktischen Theologie des Sich-Einlassens wird der Austausch von Erfahrung zu einer Einübung in praktische Weisheit

und ereignet sich kontextual (Ricoeur 1992: 164). *"Indem wir unsre Geschichten von einer Situation zur anderen übertragen, schaffen wir einen Kontext, der dem, was wir tun, Bedeutung und Struktur gibt"* (Keeney 1983: 195).

Wenn wir die Frage, um die es in der Untersuchung geht, aus einem narrativen Winkel heraus betrachten, dann enthält sie Geschichten und Ereignisse, die sich im Laufe der Zeit zu einer Form von Handlung verbinden (Morgan 2000: 5). Diskurse über das Patriarchat, die Geschlechterrollen und die Kultur, sie alle gestalten die erzählten Geschichten mit. Solche Diskurse haben den Männern in unsrer Gesellschaft die Macht übertragen, Frauen und Kinder wurden durch diese Macht unterjocht. Die Ideologie der "Apartheid" hat alle Schwarzen machtlos werden lassen, weil sie jede einzelne ihrer Bewegungen kontrollierte. Diese Diskurse wurden zu den dominanten Erzählungen in der südafrikanischen Gesellschaft und sind die Brille, durch die Südafrikaner ihre Geschichten erleben. Diese Diskurse bestimmen deshalb auch die Geschichten, die die einzelnen Personen über sich selbst erzählen. Wenn man diese Diskurse entflieht, kann Raum erschlossen werden für alternatives Verstehen oder Einsichten, und dafür, dass diejenigen anfangen sich zu äußern, die durch die Diskurse marginalisiert worden sind.

Die narrative Weltsicht geht von der Voraussetzung aus, dass Menschen Wesen sind, die sich selbst interpretieren und dass wir, indem wir unser Leben leben, aktiv unsre Erfahrungen deuten (White 1995b: 14). Wir streben in dieser Untersuchung deshalb an, auf die vielen Geschichten zu hören, die die Welt der Kinder und Jugendlichen im Zusammenhang mit HIV/AIDS und Gewalt konstituieren.

Diese Kinder und Jugendlichen leben ihr Leben entsprechend den Geschichten, die sie über ihr Leben haben, Geschichten, die wirklich ihr Leben formen, aus denen ihr Leben besteht und die ihr Leben umfassen (White 1995b: 14). Freedman und Combs (1996: 31) vermuten, wenn Therapeuten (in unserem Fall "Untersucher") sich die Geschichten von Menschen anhören, um "eine Feststellung zu treffen", eine "Krankengeschichte aufzunehmen" oder eine "Interpretation anzubieten", dann gehen sie an die Geschichten dieser Menschen von einer modernistischen, "strukturalistischen" Sichtweise aus. Aber in einer postmodernen sozialkonstruktivistischen Weltsicht wird es wichtig, an den kulturellen und kontextuellen Geschichten *teilzunehmen*, und auch auf die Geschichten der einzelnen Personen zu hören.

Der narrative Ansatz erfordert eine Methodik, die es möglich macht, während der Untersuchung dem postmodernen sozialkonstruktivistischen Para-

digma treu zu bleiben. Müller und andere (1991: 67) behaupten:

Das Ziel der Untersuchung ist für uns nicht, eine Veränderung zu bewirken, sondern den Geschichten zuzuhören und in diese Geschichten hineingezogen zu werden. Wenn ein Strukturalist eine Untersuchung macht, hat er Objektivität im Sinn und versucht, Beobachter von außerhalb zu sein und versucht, einen Wandel von außen her herbeizuführen. Dagegen will der narrative Untersucher subjektive Integrität zeigen und teilnehmende Beobachtung anstreben.

Wichtig ist, dass alle, die an der Untersuchung teilnehmen, sich gemeinsam dem wissenschaftlichen Sozialkonstruktivismus anvertrauen. Der Sozialkonstruktivismus hält eine Methode vor, die es möglich macht, die hierarchische Struktur traditioneller Therapie zu bekämpfen. Da der Untersucher nicht versucht, einen Wandel vom "objektiven Außen" herbeizuführen, wird die Position der Macht aufgelöst. Indem alle Beteiligten Untersuchende sind, wird die durch Macht bestimmte Beziehung zwischen dem Therapeuten, der Macht hat, und dem Patienten, der den Therapeuten braucht, hinterfragt. Wenn man Dinge zusammen macht, erkennt man an, dass der Therapeut den Patienten genau so braucht wie der Patient den Therapeuten. Also: Im Gegensatz zum Modell vom Therapeuten und Patienten bezieht der Sozial-Konstruktivismus ALLE Beteiligten in den Prozess der Therapie ein und zwar als Mit-Untersuchende.

In dem Bemühen, die Machtbeziehungen aufzulösen, sind sprachliche Formulierungen wie "Untersuchungs-Objekte" oder "untersuchte Population" zu vermeiden. Zweck der Untersuchung ist nicht, die Ziele des Untersuchenden zu erreichen, sondern dass die Untersuchung Bedeutung für die Personen oder Gruppen bekommen soll, die die Basis der Untersuchung bilden. In solch einer Untersuchung geht es nicht um Veränderung, sondern darum, dass man den Geschichten zuhört und dabei selbst "Teil" der Geschichten wird. *Der Untersuchende strebt die teilnehmende Interaktion an. Mit der Partizipation wird ein Tun möglich, das die Untersuchten weder missbraucht noch zu Opfern macht.*

Mit dieser Epistemologie des Narrativen sind wir uns als Untersuchende dessen bewusst, dass Afrika und seine Völker ihr Leben in Systemen und durch Geschichten leben (Louw 1995: 33). Manaka (2001: 5) fasst diesen Prozess in der Behauptung zusammen: "In Afrika bringen wir Dinge durch Geschichten zusammen." Indem wir eine narrative Praktische Theologie anwenden, nehmen wir die afrikanische Kultur ernst, die menschliche Beziehungen nicht durch abgrenzende Kategorien definiert (Louw 2001: 58).

Wir sind daran interessiert, wie die Stimmen der Kinder und Jugendlichen gehört werden und welche Autorität sie haben. Dieses Interesse ist in der Studie ein zentrales Anliegen. Viele Untersuchungen haben es verfehlt, auf die Stimmen anderer zu hören. Die sich beteiligenden Kinder und Jugendlichen konnten und sollten die Geschichten erzählen, die sie erzählen und nicht die wir hören wollten.

Die Diskurse, die die Geschichte eines Individuums beeinflussen, sind vielfältig und beinhalten das soziale, kulturelle, politische und wirtschaftliche Umfeld, in dem die Person gelebt hat und lebt (McLean 1997: 17). Die Geschichten, die uns über unser Umfeld und unsere Kultur erzählt werden, formen und beeinflussen die Geschichten, die wir erzählen und die Geschichten, die wir als unser Leben erfahren. Freedman und Combs (1996: 32) zitieren Mair in diesem Zusammenhang: *"Geschichten prägen das Leben. Sie halten uns zusammen und halten uns voneinander getrennt. Wir bewohnen die großen Geschichten unserer Kultur. Wir leben durch die Geschichten. Wir werden gelebt durch die Geschichten unserer Rasse und unsres Ortes"*.

Es gibt eine Gefahr bei solchen Studien, nämlich dass die Geschichten der Betroffenen "so eingeschränkt werden, dass sie auf relevanten Antworten und damit auf enge, spezifische Fragen begrenzt werden" (Mishler 1986: 68). Der Untersucher lenkt oder limitiert die Geschichte durch die Fragen, die er stellt. Wenn aber die Geschichten der Menschen und der Gemeinschaften in ihrer Fülle erzählt werden sollen, auf die ihnen eigene Weise und mit ihren eigenen Stimmen, dann muss sich der Untersucher, der eine narrative Perspektive nutzt, in eine Position des "Nicht-Wissens" begeben (Anderson und Goolishian 1992: 29).

Ein narrativer Ansatz legt Wert auf Transparenz, auf das reflektierende Gespräch und auf Verantwortlichkeit. Im post-modernen Diskurs bewirken die verschiedenen reflektierenden Gespräche, dass sie die Macht- und Wissensunterschiede auflösen (Kvale 1992; Steier 1991). Auf diese Weise wird die Zahl möglicher Interpretationen ausgeweitet, und aus "Subjekten" werden "Teilnehmende". Es kommt zu einer Untersuchung, Ausbildung und Therapie, die Gemeinschaftswerk ist (Kotzé & Kotzé 1997: 37). Transparenz führt zu einer Auflösung der Macht der Therapeuten oder der Untersuchenden, diese werden vielmehr den Klienten oder Teilnehmenden gleichwertig.

Verantwortlichkeit und Verlässlichkeit beziehen sich in erster Linie auf Unterschiede von Macht. White (1995b: 166) argumentiert, dass es im therapeutischen Kontext eine Machtdifferenz gibt, und dass sie nicht ausgelöscht werden kann, wie sehr

wir uns auch um egalitäre Prozesse bemühen. White (1995b: 168) hält aber folgendes fest:

Ich sehe mich in einer ethischen Verpflichtung, das Maß dessen auszuweiten, in dem der therapeutische Prozess ein Prozess in beiden Richtungen ist, und Wege zu finden, auf denen wir identifizieren, anerkennen und artikulieren können, in welchem Maße die therapeutischen Interaktionen die Arbeit selbst beeinflussen und prägen und auch ganz allgemein mein Leben in positiver Weise formen.

Verantwortlichkeit und Verlässlichkeit erfordern von Therapeuten und Untersuchenden, dass sie ethische Verantwortung für die Menschen übernehmen, mit denen sie arbeiten.

Jugend im afrikanischen Kontext

Wenn wir Teil des oben beschriebenen Prozesses des Forschens sind, werden wir neugierig darauf, was "Jugend" im afrikanischen und speziell im südafrikanischen Kontext bedeutet. Wir müssen die Bedeutung von Studien über Jugend in Südafrika deshalb hervorheben, weil die südafrikanische Bevölkerung unglaublich jung ist. Mehr als 40% der Südafrikaner sind unter 15, und mehr als 20% sind zwischen 1 und 10 Jahren alt (Barbarin und Richter 2001). Aber wenn man über "Jugend" im afrikanischen Kontext nachdenkt, entstehen sofort Schwierigkeiten. Z.B. war der Begriff "Jugend" zeitweilig politisch aufgeladen.

Im Gegensatz zur westlichen Kultur, wo "Jugend" auf einen bestimmten Lebensabschnitt des Übergangs hinweist, bedarf es im südafrikanischen Kontext einer komplizierteren Beschreibung dieser Periode aufgrund der verschiedenartigen Hintergründe junger Afrikaner und des Ausmaßes, den Entbehrungen in ihrem Leben gespielt haben (Hirschowitz, Milner & Everatt 1994: 71). Interviews, die über einen Zeitraum von 10 Jahren mit jungen Leuten gemacht wurden ó als Teil einer andauernden Studie ó (Soudien, 1998 und Soudien & Alexander, 2003) zeigen, wie in dem letzten Jahrzehnt junge Südafrikaner sich mit der Komplexität des Lebens in Südafrika herumgeschlagen haben und wie sie, die ehemals täglich mit den verheerenden Zuständen der Apartheid konfrontiert waren, jetzt mit ihrer Rolle als junge (meist schwarze) Südafrikaner in der neuen demokratischen Ordnung zurecht kommen müssen. Ihr hauptsächliches Interesse musste sich von der rassistischen Wirklichkeit der frühen 90er Jahre auf die genau so schwierige und verlockende Welt der Globalisierung verlagern. Ihr Kampf dreht sich jetzt darum, wie sie für sich ein "normales" Leben aufbauen können.

Wenn man Jugend, Kinder und Erwachsene nur nach dem kalendarischen Alter definiert, macht es

das Leben junger Südafrikaner noch schwieriger. Z.B. sind viele der Jugendlichen, die an dieser Studie teilnehmen, selbst Haushaltsvorstände. Der Tod ihrer Mütter durch HIV/AIDS und die Abwesenheit ihrer Väter hat sie in das Erwachsensein katapultiert. Sie sind sozial und wirtschaftlich verantwortlich für den Haushalt und ihre jüngeren Geschwister. Die südafrikanische Verfassung definiert diese Menschen als "Kinder", weil sie unter 18 sind. Und wegen dieser rigiden Definition haben diese jungen "Erwachsenen" keinen Zugang zu Geldern der Regierung, durch die die wirtschaftliche Last nach dem Tod ihrer Eltern erleichtert werden könnte. Wirtschaftlich (und durch das Gesetz) werden sie als Kinder eingestuft, aber in Wirklichkeit tragen sie alle Verantwortlichkeiten von Erwachsenen.

Hier kommt auch die Rolle der Gewalt ins Blickfeld. Tatsache ist, dass das Konzept der Gewalt so komplex ist, dass man es auf verschiedenen Ebenen und in unterschiedlichen Kontexten erforschen muss (Degenaar 1990: 70). Unser Interesse richtet sich in dieser Studie auf die Manifestation von Gewalt, die Menschen angetan wurde und die "die Bedeutung von einer Gewalt hat, die sich gegen moralisches Recht wendet. Solche Gewalt verletzt eine Person nicht nur, sie entheiligt sie auch" (Degenaar 1990: 74).

Verschiedene Autoren haben dargelegt, wie sich diese Manifestation in dem wiederfindet, was wir das Konzept struktureller Gewalt nennen, ein Terminus, der von John Galtung geprägt wurde (Degenaar 1990: 11). Das Konzept struktureller Gewalt macht verschiedene Perspektiven bewusst, die nicht nur einzelne Akte (von Gewalt) beinhalten, sondern auch soziale Strukturen, die Menschenrechte und Würde verletzen (Hirschowitz, Milner und Everatt 1994: 68).

Wir in Südafrika leben in der Zeit nach der Apartheid. Damals waren wir alle Zeugen der Auswirkungen struktureller Gewalt, die zu einer immer größeren Spirale von Gewalt führte. Uns interessieren deshalb nicht nur die direkten Opfer von Gewaltereignissen, sondern auch die, die "indirekt betroffen waren, weil sie Zeugen solcher Ereignisse waren oder weil solche Ereignisse ihre Kernfamilie oder die Großfamilie oder Bekannte betroffen hatten" (Lorion & Saltzman 1993: 57). Der nationale südafrikanische Jugendbericht von 2001 hat herausgefunden, dass junge Menschen als ihre größten Sorgen benannten: Verbrechen, HIV/AIDS und Kindesmissbrauch. Eine Mehrheit äußerte auch Angst vor Drogen und jugendlicher Schwangerschaft. Weiter wurden häufig genannt: Erziehung, Gewalt, Arbeitslosigkeit und Armut. Die Mehrzahl der befragten jungen Leute (62%) gab an, dass ihnen der Kindesmissbrauch große Sorge mache.

In dieser Hinsicht sind die Worte von Kaethe Weingarten aus ihrem neuen Buch höchst angemessen und Teil unsres Anliegen:

Es gibt eine Menge von Gewalt. Es gibt viele Zeugnisse von Gewalt. Wir wissen, dass Gewalt wiederum Gewalt gebiert, und wir fangen an zu verstehen, dass dies auch geschieht, wenn jemand Zeuge von Gewaltakten wird (Weingarten 2003: 13).

Wenn man š von untenō schaut, muss man eine bestimmte Sprache verstehen

Es gibt überzeugende Hinweise dafür, dass Kinder und Jugendliche, die von HIV/Aids infiziert und/oder betroffen sind, besonders verletzlich sind, wenn es um Ausbeutung und Missbrauch geht. Wir wollten sicherstellen, dass wir die betreffenden Kinder und Jugendlichen nicht in irgendeiner Weise durch unsere Untersuchungen ausbeuteten. Wir wollten, dass sie an dem Projekt als "Mit-Untersuchende" (Epston 1995) teilnahmen und nicht als untersuchte Objekte betrachtet würden. Deshalb wählten wir zu unsrer Interaktion mit den Kindern Prinzipien aus, wie sie in Untersuchungen mit teilnehmender Aktion, in Untersuchungen zu Frauenfragen und narrativen Untersuchungen zu finden sind.

Unsrer Meinung nach erfüllt das Modell "Untersuchung mit teilnehmender Aktion" (Participatory Action Research) das Bedürfnis der Unterdrückten nach einer bedeutungsvollen Sicht von unten. Nicht nur weil dieses Modell von Praktikern aus ihrer Arbeit mit benachteiligten Menschen in Ländern der Dritten Welt stammt, sondern auch weil dieses Modell durch den Prozess des Aufbaus und des Einsatzes ihres eigenen Wissens die Menschen stärkt ó zu ihrem eigenen Vorteil (Reason 1994: 47-48; Kotzé & Kotzé 2001: 109).

Wenn deutlich wird, dass es hier um eine Studie **mit** Menschen statt um eine Studie über Menschen geht (Reason 1994:1), wird verständlich, dass in diesem Ansatz teilnehmender Untersuchung von unten die Untersuchten zu *Untersuchern* wurden (Strydom 2002: 420). Wenn wir auch realisieren, dass wir das Ziel der Studie in Abwesenheit dessen bestimmt haben, was die Kinder einbrachten (und in diesem Sinn war es keine teilnehmende Untersuchung), entschieden die Kinder und Jugendlichen doch über die Weise und Form, in der sie ihre Erfahrungen zu HIV/AIDS, Verletzlichkeit und Gewalt ausdrücken wollten.

Wenn wir das Bild und die Erfahrung dieser Sicht von unten beschreiben, müssen wir dafür besonders sensibel sein, wo es um die Sprache und Bedeutung geht, die unseren eigenen Vorverständnissen anhaftet. Schon als wir zu Beginn den Titel

für dieses Untersuchungsprojekt formulierten, war uns daran gelegen, von einer Terminologie wegzukommen wie "Fallstudie", weil schon die dazu führen könnte, dass die Kinder nichts anderes sind als Studienobjekte.

Es ist auch wichtig, unsere Position als weiße weibliche und männliche Untersuchende klar zusehen. Auch wenn es aus der Sicht "von unten" eigentlich angesagt wäre, dass alle Beteiligten bei der Formulierung und Beschreibung der Ergebnisse mitwirken, übernehmen wir die Verantwortung dafür. Wir stimmten aber unsere Formulierungen mit unseren Mit-Untersuchenden ab und bekamen ihre Zustimmung.

In dieser Art qualitativer Untersuchung werden Versuche unternommen, die Distanz zwischen Untersucher und Untersuchten einzugestehen und zu reduzieren und somit die Effekte der Subjektivität unter Kontrolle zu bringen (Bishop 1996: 27) Bei einer qualitativen Untersuchung sind Untersucher und Teilnehmer im Verlauf des Prozesses voneinander abhängig (Steier 1991). Die Teilnehmer sollen von der Untersuchung profitieren, während sie stattfindet. Darüber hinaus sind die Teilnehmenden am Projekt von Anfang bis Ende Eigner und Mitschöpfer des Wissens. Dies birgt verschiedene Implikationen für die Ethik von Untersuchungen, weil dadurch Themen wie Verantwortung, Betrug und Zustimmung berührt werden. Und besonders wichtig: Es wird die Ungerechtigkeit korrigiert, die lange Zeit akademische Untersuchungen gekennzeichnet hat. *Minoritäten und Gruppen wurden zu "Populationen" von Forschungen, die den Akademikern Vorteile einbrachten, während die Untersuchten davon nichts hatten.*

Ein Ansatz von unten beeinflusst die Methodologie

Wenn man eine Sicht "von unten" sucht, impliziert dies, dass man die Position der Unterdrückten selbst einnimmt. Denn diese Sicht kann wirklich nur von unten her kommen (Dreyer 2002: 90).

Acht Kinder zwischen 14 und 18 Jahren aus der Gemeinde Katlehong, infiziert oder betroffen durch HIV/AIDS, nahmen mit uns an dem Projekt teil und nahmen die Position "von unten" ein. Wir hatten vor, ihre Geschichten mit den Geschichten von Kindern zu vergleichen, die ebenfalls von HIV/AIDS infiziert oder betroffen waren, aber aus einer anderen, friedlicheren Township stammten: Atteridgeville. 8 Kinder zwischen 14 und 18 aus Atteridgeville waren auch an dem Projekt beteiligt.

Die Untersuchungen wurden getrennt voneinander vorgenommen, aber die Beteiligten wussten jeweils voneinander. Die Mitarbeitenden von der Einrichtung "Heartbeat" in beiden Gemeinden nahmen ebenfalls an den Projekten teil. Die Mitarbeitenden erklärten den Kindern das Untersuchungsprojekt in ihrer Muttersprache. Sie übersetzten den Untersuchenden die Geschichten der Kinder, wenn sie in ihrer Muttersprache erzählt wurden. Die Mitarbeitenden sorgten für eine freundliche und vertrauensvolle Umgebung. Die Kinder fühlten sich in ihrer Teilnahme auch deshalb wohl, weil "Heartbeat" den Kindern eine Reihe von Programmen anbietet, in denen sie ermutigt werden, ihre Geschichten zu erzählen.

Alle 16 Kinder nehmen an den nationalen OVC-Programmen (Programm für verwaiste und verletzte Kinder) teil, die von "Heartbeat" entwickelt worden sind. "Heartbeat" hat das Ziel, die Leiden verwaister und verletzlicher Kinder zu erleichtern, indem Veränderungen in den Gemeinden eingeleitet werden. "Heartbeat" schätzt, dass die meisten der 5000 Kinder in ihren Programmen als Folge von HIV/AIDS zu Waisen wurden. Obwohl die Todesursache auf den Totenscheinen der verstorbenen Eltern nicht dokumentiert ist, zeigten die todkranken Eltern Symptome von HIV/AIDS. Einige der Kinder in Katlehong wurden zu Waisen, als ihre Eltern durch Gewalttaten bei Kämpfen rivalisierender Gruppen in der Township in den späten 1990er Jahren starben.

"Heartbeat" kennt den HIV-Status vieler der Kinder nicht. Die meisten der HIV-positiven Kinder in dem Programm sind jünger als 4 Jahre. Sie sind meist schon HIV-positiv geboren. Die Organisation ermutigt Kinder, sich testen zu lassen und sorgt für Beratung vor und nach den Tests. Kinder über 14 haben den gesetzlichen Anspruch auf Tests auch ohne Zustimmung eines Erwachsenen. Diese Kinder haben ein gesetzlich verbrieftes Recht auf Vertraulichkeit und können selbst entscheiden, ob sie ihren HIV/AIDS-Status bei "Heartbeat" offen legen oder nicht. Nur ein Kind in Atteridgeville hat HIV/AIDS als mit Gewalt verbunden erwähnt (vgl. die Ergebnisse).

Das Durchschnittsalter der verwaisten und verletzlichen Kinder in den Projekten von "Heartbeat" liegt zwischen 15 und 18 Jahren. Dies korreliert mit dem 1. Südafrikanischen Bericht über riskantes Verhalten Jugendlicher, der durch das Gesundheitsministerium veranlasst und durch die CSIR 2002 durchgeführt wurde.

	Beide Eltern verst. %	Mutter verstorben %	Vater verstorben %
2 ó 9 Jahre	0,5	3,6	6,5
10 ó 14 Jahre	3,5	2,2	10,8
15 ó 18 Jahre	3,9	4,0	16,1

Eine Sicht von unten beeinflusst den Prozess

Die CDFs und die Leiterinnen der Kinderhilfs-Teams wurden (durch ein Informations-Blatt) vor dem Datum der Untersuchung über das Projekt informiert. Nachdem sie ihrer Teilnahme zugestimmt hatten, sprachen sie mit Kindern über das Projekt, die sich für die Nachmittagsbetreuung in Zentren in Atteridgeville und Katlehong treffen, die von *šHeartbeatš* entwickelt wurden. Es wurden Kinder über 15 Jahren zur Teilnahme eingeladen. In Katlehong erklärten sich fast 20 Kindern bereit teilzunehmen. Die Projekt-Mitarbeiter wählten von ihnen 8 aus. In Atteridgeville kamen am Tag der Untersuchung nur 8 Kinder zum Zentrum.

Sunette verbrachte zwei Nachmittage bei den Kindern in Katlehong und einen Nachmittag mit den Kindern in Atteridgeville. Der erste Nachmittag in Katlehong wurde dazu genutzt, das Untersuchungs-Projekt zu erklären und Zeit für Fragen und Klärungen zu geben. Die Kinder, die dann einer Teilnahme zustimmten (alle) unterschrieben Einverständniserklärungen. Danach inszenierte sie mit ihnen einen "Eisbrecher", der auch dazu diente, den Kindern das Konzept der Verletzlichkeit zu erklären. Die Kinder, sie selbst und die ganze Projektgruppe nahmen an dieser Übung teil. Jeder der

Teilnehmer wählte sich einen Partner. Die Partner suchten für sich eine Tierstimme aus.

Dem einen Partner wurden durch den andern die Augen verbunden und er wurde auf die gegenüberliegende Seite des Raumes geführt. Der "sehende" Partner rief dann den mit den verbundenen Augen mit der vereinbarten Tierstimme zu sich durch den Raum. Dann wurde die Übung mit Rollenwechsel wiederholt. Danach wurde besprochen, wie sich die Teilnehmer bei der Übung gefühlt hatten, und damit wurde das Konzept der Verletzlichkeit erklärt. Die Kinder wurden dann in zwei Gruppen aufgeteilt. Getrennt voneinander hatten sie über die Konzepte von Verletzlichkeit und Gewalt zu sprechen, wonach sie ihr Verständnis der Konzepte auf Flipcharts der ganzen Gruppe mitteilten. Dies geschah in gleicher Weise in Katlehong und Atteridgeville.

Nach den Diskussionen in Katlehong wurden den Kindern verschiedene Materialien gegeben (Farbe, Faserstifte, Papier, Fotoapparate, Ton, Stifte usw.), damit sie ihre persönlichen Erfahrungen von Gewalt künstlerisch ausdrücken konnten. Während der zweiten Sitzung hatte dann jedes Kind die Möglichkeit, sein Kunstwerk zu präsentieren. Sieben Kinder waren bei der zweiten Sitzung dabei, sechs davon präsentierten ihre Kunstwerke.

	Katlehong	Atteridgeville
Gewalt	<ul style="list-style-type: none"> - Entführungen - Töten 	<ul style="list-style-type: none"> - Leute kämpfen in "Shebeens" um Mädchen - Taxifahrer kämpfen um den Besitz von Straßen
	<ul style="list-style-type: none"> - Wenn Leute dir Gewalt antun, fühlst du dich ausgeschlossen, verletzt, unwohl, unten, voller Furcht, wütend, schlecht - Männer werden Frauen gegenüber gewalttätig, um Macht zu gewinnen, um zu zeigen, dass sie Männer sind und geachtet werden - Häusliche Gewalt geht über in Gewalt in der Kommune - Wenn dich jemand zum Sex 	<ul style="list-style-type: none"> - Mädchen tragen knappe Kleidung; Männer pfeifen ihnen nach, dann werden sie angegriffen und vergewaltigt - Armut: Eine Familie streitet sich um einen Laib Brot, was für die ganze Familie zu wenig ist. Wegen des Streits laufen die Kinder weg - Keine Schuluniformen und Schuhe haben; die andern Kinder lachen dich aus

	<p>zwingt</p> <ul style="list-style-type: none"> - Wenn jemand dich ohne Grund schlägt - Jungen schlagen Mädchen, um die Aufmerksamkeit der Gleichaltrigen zu bekommen - Vulgäre Sprache von irgendwoher 	<ul style="list-style-type: none"> - Nichts zu essen haben: die andern Kinder machen sich lustig über dich, weil du leidest; sie rufen "Matlala, Matlala" hinter dir her, das bedeutet eine Person, die nicht isst - 12-14-Jährigen werden von Erwachsenen (Fremden und Verwandten) Drogen verkauft; die Leute, die dir Drogen verkaufen, machen dich zum Sklaven, damit du noch mehr Drogen kaufst - häusliche Gewalt - Vergewaltigung - Vernachlässigung ó Eltern spielen Karten (um Geld), sie trinken, streiten sich und vergessen ihre Kinder. Sie nehmen das Kindergeld, um spielen und sich gut anziehen zu können. - Schwangerschaft: Mädchen werden schwanger, wenn sie von Vätern und Stiefvätern vergewaltigt werden ó das führt zu einer hohen Rate von HIV/AIDS
<p>Verletzlichkeit</p>	<ul style="list-style-type: none"> - Wenn du zum Sklaven gemacht wirst - Wenn Leute dich emotional missbrauchen (schwören) - Wenn ich mir den Luxus nicht leisten kann, den andere Kinder haben; die hänseln einen dann - Wenn man einsam ist und sich nicht selbst verteidigen kann - Getrennt lebende Eltern machen dich verletztlich - Armut - Druck aus der Peer-group - Leistungsschwäche - Wenn du keine Unterkunft und keine Bücher hast - Wenn es zu Hause nichts zu essen gibt 	<ul style="list-style-type: none"> - du schläfst allein zu Hause, die Geschwister gehen aus, Leute kommen ins Haus, stehlen deine Sachen und vergewaltigen dich - zur Schule und zurück im Taxi fahren: es spielt laute Musik, die Leute tanzen und die Aufmerksamkeit des Fahrers wird abgelenkt; Taxifahrer sind anderen Fahrern gegenüber aggressiv - Fremde wollen mit dir reden, und wenn du das nicht willst, hänseln sie dich - Diebe ó die Straßen sind nicht sicher - Paraffinöfen: sie können leicht explodieren und verursachen große Feuer - Bomben in den illegalen Siedlungen ó Brazzaville ist ein alter Armeesitz, und wenn Leute Gräben für Toiletten ausheben, explodieren die Landminen und töten sie

		<ul style="list-style-type: none"> - Zu spät zur Schule kommen; Kinder müssen früh aufstehen und zu Fuß zur Schule gehen; die Lehrer schimpfen mit ihnen und andere Kinder hänseln sie - Der Wassertank: er enthält alte Waffen, die von den Soldaten genutzt wurden
--	--	--

In beiden Gruppen gab es folgende Themen: Armut / Entführungen / Vergewaltigung / häusliche Gewalt / zum Sklaven gemacht werden.

Alle sechs Kinder zeigten in ihren Kunstwerken Gewaltakte mit Handfeuerwaffen. Vier der Kunstwerke zeigten Gewalt gegen Frauen, bei zweien konnte man eine Vergewaltigung vermuten. Zwei stellten Bedrohungen dar, eine gegen eine schwangere Frau.

Ein Kind zeichnete eine Handfeuerwaffe und schrieb eine Botschaft unter das Bild:

"Diese Pistole zeigt, dass viele Menschen wegen der schlechten Situation getötet wurden. Was ich einigen Leuten sagen will ist, dass sie ó wenn sie die Waffe nur zum Spaß brauchen - mit dem Töten aufhören sollen. Was ist der Sinn einer Waffe: schützen oder töten? Ich bin durcheinander, kann mir irgendjemand sagen, was für einen Sinn eine Waffe hat?"

Eine Sicht von unten beeinflusst das Ergebnis

In unsrer letzten Sitzung haben Sunette und ich einander eingestanden, dass unsre Untersuchung andere Ergebnisse geliefert hat als anfangs erwartet. Die Kinder haben uns geholfen zu verstehen, dass ó wenn sie auch in einer Gemeinde leben, in der das Phänomen HIV/AIDS allgemein vorhanden ist und sie davon direkt betroffen sind ó ihre Erfahrungen von Gewalt und Verletzlichkeit nicht in erster Linie damit verbunden waren. Nur ein Kind äußerte sich zu HIV/AIDS. ***Ihre hauptsächlichen Erfahrungen von Verletzlichkeit und Gewalt hatten mit Armut zu tun.***

Während die Kunstwerke in Katlehong besprochen wurden, nannten die Kinder mögliche Lösungen, wie sie sich selbst gegen Gewaltakte schützen könnten. Eine Lösung sah vor: was die Kinder gesehen und erfahren hatten, mit einer vertrauenswürdigen erwachsenen Person zu besprechen. Eine andere Lösung: sich selbst mit einer Handfeuerwaffe schützen. *"Fast jeder in Katlehong trägt eine Waffe, und das ist der einzige Weg, auf dem man sich selbst verteidigen kann."*

Die Kinder in Atteridgeville erwähnten Waffen nur im Kontext des Wassertanks, der alte Waffen enthält, die von der Armee benutzt worden waren. Wenn sie auch Erfahrungen von Gewalt mitteilten: das Wort "Töten, Tötung" erschien überhaupt nicht in der Weise wie in Katlehong, allerdings kam es in allen Zeichnungen und Gedichten der Jugendlichen vor. "Töten" ist in Katlehong eine unübersehbare Realität, und Tod und Sterben wird eher mit gewaltsamen Tötungen als mit HIV/AIDS in Verbindung gebracht (vgl. dazu das Gedicht von Happiness).

Wir als Untersuchende und Mit-Untersuchende glauben fest, dass das Abenteuer der Teilnahme am Prozess der Untersuchung selbst und nicht nur das Ergebnis Veränderungen bewirkt und zu einer Transformation führt (Strydom 2002: 431). Unserer Meinung nach führte die Teilnahme an der Untersuchung dazu, dass bisher nie erzählte Geschichten erzählt wurden und zur Dokumentation beitragen. Weiterhin wurde neues Wissen in der Gemeinde über das Erleben von jungen Menschen deutlich (Epston 2004: 6).

Wenn wir dieses alternative Wissen herausheben, wollen wir damit nicht sagen, dass dies Wissen vollständig sei und wir alle Antworten hätten (Epson 2004: 8). Diese neuen Erkenntnisse wollen uns dazu führen, neue und weitere Möglichkeiten des Lebens und Empfindens von jungen Menschen zu entdecken.

Der Prozess hat uns daran erinnert, dass die, die von den Machtstrukturen einer Gesellschaft marginalisiert wurden, auf die Akzeptanz und die Zustimmung von Zuhörenden angewiesen sind (Bons-Storm 2002: 33). Einige Möglichkeiten könnten darin liegen, dass junge Menschen zu Kommunikatoren und Beratern Gleichaltriger befähigt werden (Machel 2001: 47).

In diesem Kontext wären Gemeinschaften, die an Veränderungen mitwirken könnten, von besonderer Bedeutung. Unserer Meinung nach könnte die Kirche eine wichtige Rolle einnehmen, indem sie eine Gemeinschaft anbietet, in der sich Menschen neu verstehen. Sie könnte zu einer Entwicklung "einer praktischen theologischen Ekklesiologie beitragen, so dass Theologie tätig wird (Akti-

onen, die das Leiden der Menschen, die ganz unten sind, wandelt)." (Louw 2991: 58) Zukünftige Studien könnten helfen, noch mehr Wege zum Erreichen dieses Ideals zu finden.

Anstatt einen Punkt an das Ende einer sogenannten abgeschlossenen Untersuchung zu setzen, kommen wir zum Ende (Anfang?) indem wir Degenaar (1990: 85) zitieren, der sagt:

Die Debatte über Gewalt ist eine Form von Aktion und sollte auf allen Ebenen und in allen Stadien geführt werden. Nur die bewusst überlegte Aktion führt in die Rationalität von Verhandlungen, die erfolgreich die irrationale Zerstörungskraft der Gewalt überwindet.

BIBLIOGRAFIE

- Anderson, H & Goolishian, H 1992. *Therapy as social construction* edited by S McNamee & K J Gergen. London: Sage.
- Barbarin, O and Richter, L 2001. *Mandela's Children: Growing Up in Post-Apartheid South Africa*. New York: Routledge.
- Bishop R 1996. *Collaborative research stories*. New Zealand: Dunmore.
- Bons-Storm, R 2002. The importance of life and faith histories in the methodology of Practical Theology. *Hervormde Teologiese Studies*. 58(1): 26-42.
- Browning, D S 1991. *A Fundamental Practical Theology. Descriptive and Strategic Proposals*. Minneapolis: Fortress Press.
- Browning, D S 2002. Violence, authority and communities of reconstruction. In *Divine Justice-Human Justice*. Edited by J.S. Dreyer and J.A. van der Ven. Pretoria: Research Institute for Theology and Religion, UNISA.
- Degenaar, J 1990. The Concept of Violence. In *Political Violence and the struggle in South Africa*. Edited by N. Cahabani Manganyi and André du Toit. New York: St Martin's Press.
- Dreyer, J S 2002. Justice for the oppressed: The HIV/AIDS challenge. In *Divine Justice-Human Justice*. Edited by J.S. Dreyer and J.A. van der Ven. Pretoria: Research Institute for Theology and Religion, UNISA.
- Dreyer, Y 2000. Refleksie op twee pastorale modelle, Deel 2: Die pastor as luisteraar-die storiemodel. *Hervormde Teologiese Studies*. 56(1): 174-191.
- Epston, D 1995. *Constructing alternative knowledges*. Workshop presented at the 3rd Australian and New Zealand Family Therapy Conference (30 August-2 September). Wellington, New Zealand.
- Epston, D 2004. *Co-research: the making of alternative knowledge*. (<http://www.dulwichcentre.com.au/DavidEstonarticle.htm>)1-13. Aus dem World Wide Web, 31. Mai 2004.
- Freedman, J & Combs, G 1996. *Narrative Therapy*. New York: Norton.
- Graham, E 2000. Practical Theology as Transforming Practice. In *The Blackwell Reader in Pastoral and Practical Theology* edited by James Woodward and Stephen Pattison. USA: Blackwell Publishers. 104-117.
- Hirschowitz, R., Milner, S. & Everatt, D. 1994. Growing up in a violent society. In *Creating a future. Youth policy for South Africa*. Edited by David Everatt. Randburg: Creda Press. 67-95.
- Keeney, B.P. 1983. *Aesthetics of change*. New York: The Guilford Press.
- Kotzé, E & Kotzé, D 2001. *Telling Narratives. Spell-bound Edition*. Pretoria: Ethics Alive.
- Lorion, R P & Saltzman, W 1993. Children's exposure to Community Violence: Following a Path from Concern to Research to Action. In *Children and Violence* edited by David Reiss John e Richters, Marian Radke-Yarrow & David Scharff. New York: The Guilford-Press. 55-65.
- Louw, D J 1995. Pastoral care for the person with aids in an African context. *Practical Theology in South Africa*. 10(1): 29-44.
- Louw, D J 1999. *Pastoraat as vertolkende ontmoeting. Teologiese ontwerp vir 'n basisteorie, antropologie, metode en terapie*. Wellington: Lux Verbi.
- Louw, D J 2001. Unmasking the forces behind and beyond ó a practical theological assessment of an African renaissance. *Practical Theology in South Africa*. 16(1): 40-61.
- Machel, G 2001. *The impact of war on children. A review of progress since the 1996 United Nations Report on the impact of Armed Conflict on Children*. Cape Town: David Philip Publishers.
- Manaka, W L 2001. *Despair and hope amongst inmates in prison: a pastoral narrative approach*. MA thesis in Practical Theology (Pastoral family Therapy), Faculty of Theology, University of Pretoria.
- Mishler, E G 1986. *Research interviewing: context and narrative*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Morgan, A 2000. *What is narrative therapy?* Adelaide: Dulwich Centre Publications.

- Müller, J 1996. *Om tot verhaal te kom. Pastorale Gesinsterapie*. Pretoria: Raad vir Geesteswetenskaplike Navorsing.
- Müller, J C & Maritz, B 1998. Die waarde van metafore binne die heremeneuties-pastorale sisteem. *Praktiese Teologie in Suid-Afrika*. 13(1):64-71.
- Müller, J & Van Deventer, W & Human, L 2001. Fiction writing as metaphor for research. A narrative approach. *Practical Theology in South Africa*. 16(2):76-96.
- Müller, J 2004. *Why the churches are slow in their responses to the HIV/AIDS Pandemic*. (<http://www.julianmuller.co.za/hiv-churches.htm>). 1-4. Aus dem World Wide Web, 10. Juni 2004.
- Müller, J 2004. *HIV/AIDS, Narrative Practical Theology and Postfoundationalism. The emergence of a new story*. (http://www.julianmuller.co.za/new_story.htm). Aus dem World Wide Web, 10. Juni 2004.
- Reason, P 1994. *Participation in Human Inquiry*. London: SAGE Publications.
- Ricoeur, P 1992. *Oneself as another*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Soudien, C 1998. 'We Know Why We're Here' The Experience of African Children in a 'Coloured' School in Cape Town, South Africa, in *Race, Ethnicity and Education*, Vol 1, No 1, 7-29.
- Soudien, C and Alexander, J (Forthcoming). In Pajares, F. and Udan, T. (Eds) *Youth Identity and Education in Post-apartheid South Africa*. Vol III International Perspectives on Adolescence. Atlanta: Information Age Publishing.
- South African National Youth Survey, Henry J. Kaiser Family Foundation 2001. *Hot Prospects, Cold Facts: Portraits of Young South Africa* Parklands, South Africa: Love Life.
- Steier, F 1991. *Research and reflexivity*. London: Sage.
- Strydom, H 2002. *Participatory Action Research. In Research at Grass roots. For the social sciences and human service professions*. Edited by A.S. de Vos. Pretoria: Van Schaik Publishers.
- UNICEF. 2004. *HIV/AIDS-How does HIV affect young people*. (http://www.unicef.org/aids/index_youngpeople.html) 1-5. Aus dem World Wide Web, 21. Juni 2004.
- UNICEF. 2004. *HIV/AIDS ó HIV/AIDS and armed conflict*. (http://www.unicef.org/aids/index_armedconflict.html) 1-6. Aus dem World Wide Web, 21. Juni 2004.
- Van Huyssteen, J W 1999. *The Shaping of Rationality. Toward interdisciplinarity in Theology and Science*. Grand Rapids: WM B Eerdmans Publishing Co.
- Weingarten, K 2003. *Common shock. Witnessing Violence Every Day: How we are harmed, how we can heal*. New York: Dutton.
- White 1992
- White, M 1995. *Re-authoring lives: Interviews and essays*. Adelaide: Dulwich Centre.

*Übersetzung aus dem Englischen:
Ulrich Fritsche*

Teil II

REFLEXIONEN

ÜBER

GEWALT

UND RELIGION

Überwindung von Gewalt in der Bibel

Professor Dr. Frank Crüsemann
Bielefeld . Bethel; Deutschland

Vortrag bei der

8. SIPCC-KONSULTATION

Überwindung von Gewalt in der Bibel

Düsseldorf 12.10.2002

Einführung

Ich möchte versuchen, die wichtigsten Wege zur Überwindung von Gewalt in der Bibel vorzustellen. Gemeint ist dabei, wie wir Menschen mit menschlicher Gewalt in uns selbst und um uns herum umgehen können. Der Hintergrund auf dem das geschieht, ist aber unausweichlich die Frage nach dem Zusammenhang von Gott und Gewalt. An vielen Stellen wird heute gefragt: Hat der biblische Monotheismus eine ihm innewohnende Neigung zu Gewalt? Führt der Glaube an eine einzige Gottheit, mit der sich eine Wahrheit und eine Sicht der Wirklichkeit verbinden, dazu, diese Sicht dann als die einzig Richtige auch notfalls mit Gewalt durchzusetzen?

Eine solche These ist weit verbreitet. Sie reicht von recht primitiven Darstellungen, in denen die gesamte biblische Geschichte als eine einzige Folge von Gewalttaten im Namen eines gewaltbereiten Gottes beschrieben wird¹, bis hin zu hochkomplexen Theorien, ich denke etwa an Jan Assmanns Begriff der mosaischen Unterscheidung, die er als die von wahr und falsch in der Religion versteht und der polytheistischen Vielfalt entgegengesetzt². Trotz mancher nachträglicher Differenzierungen, die Assmann als Reaktion auf die Kritik an seinem Buch *„Mose der Ägypter“* angebracht hat, hält er, wenn ich recht verstehe, im Kern daran fest, dass in der Bibel eine *„Tradition offenbarungstheologischer Gewaltbereitschaft“* vorherrscht³.

¹ So z. B. unter dem Titel *„Auge um Auge. Der biblische Krieg“* in: *Der Spiegel*, 8. 4. 2002, S. 140ff: *„Gott hat es gewollt“*.

² *Mose der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, München/Wien 1998.

³ So in: ders., *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*, München/Wien 2000, 264 = *Monotheismus und Ikonoklasmus als politische Theologie*, in: E. Otto Hg., *Mose. Ägypten und das Alte*

Nun enthält zweifellos das Alte Testament eine Fülle von Texten, die von Gewalt handeln, und die Christen, jedenfalls die Theologen unter ihnen, gehen diesen Texten und den Fragen, die sie aufgeben, heute tendenziell am liebsten aus dem Wege. Doch meine Hauptthese lautet: Wenn die Christen den alttestamentlichen Gewalttexten latent oder offen ausweichen, berauben sie sich des wichtigsten Mittels, das die Bibel gegen Gewalt entwickelt hat, nämlich ihre Auseinandersetzung damit. Früher hat man viele dieser Gewalttexte für vor- oder unterchristlich erklärt, für typisch jüdisch und durch das Neue Testament überwunden. Die Volksmeinung tut das nach wie vor, tut es vielleicht um so eifriger, je mehr die Theologen ausweichen. Die biblischen Gewalttexte aber lassen sich, so meine These, allesamt als Modelle des Umgangs mit Gewalt lesen, man kann, man muss von ihnen lernen. Seit ich diese Spuren der Auseinandersetzung mit Gewalt in der Bibel verfolge, entdecke ich immer mehr und immer fundamentalere Formen dieser Auseinandersetzung. Einige davon will ich Ihnen im Folgenden vorstellen.

Zur Entstehung des biblischen Monotheismus

Zunächst aber ist eine kurze Vorüberlegung zur Entstehung des biblischen Monotheismus angebracht. Ich gehe für den religionsgeschichtlichen Prozess davon aus, dass es ernsthafte Anstöße zu einer Alleinverehrung des israelitischen Gottes seit

Testament, SBS 189, 2000. 138f; vgl. a. ders., *Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel*, München 2002. Zur theologischen Diskussion sei außer auf Otto Hg., ebd. hingewiesen auf R. Kessler, *Die Ägyptenbilder der hebräischen Bibel. Ein Beitrag zur neueren Monotheismusdebatte*, SBS 197, 2002, der S. 11, Anm. 2 auf die gewichtigen Anfragen von Alttestamentlern wie K. Koch, R. Rendtorff und E. Zenger verweist.

der Zeit Elias, also dem 9. Jh. v. Chr. gegeben hat. Von diesem Moment an, also lange vor einem eigentlichen, theoretischen Monotheismus, den wir erst in der Exilszeit insbesondere bei Deuterocesaja finden, noch bevor also die Wirklichkeit der anderen Götter völlig geleugnet wurde, musste die gesamte Wirklichkeit, mussten alle menschlichen Erfahrungen mit diesem einen Gott in Verbindung gebracht werden. Die wesentlichen Grundkategorien des Glaubens an einen einzigen Gott haben sich in dieser Zeit zwischen Elia und Deuterocesaja gebildet. Das aber ist eine Epoche voller Gewalt. Ich erinnere nur an die heftigen bürgerkriegsähnlichen internen Konflikte und die Aramäerkriege des 9. Jahrhundert, an das unaufhaltsame Vorrücken Assurs im 8. Jh., mit seiner militärischen Stärke und ungeheuren Grausamkeit. Es folgte der schrittweise Weg von Niederlage zu Niederlage bis in das Exil. Die pure Behauptung, dass der eigene Gott mächtig und überlegen sei, wäre für ein kleines Volk wie Israel bloß lachhaft gewesen. Die Erfahrung von Gottes Macht, die eine Israel rettende Macht war, hat am Anfang gestanden, man denke an die Exodustradition, das Deboralied, auch an David und seine Erfolge. Das zentrale Problem der Alleinverehrung aber war von Anfang an, wie die negativen Erfahrungen, wie Niederlagen, Gewalt und Tod mit dem einen Gott zusammengehören. Nur einen Gott zu haben, hieß unausweichlich, all diese Niederlagen und Grausamkeiten mit diesem einen Gott zusammen zu denken und ihn gleichzeitig von ihm zu unterscheiden.

Ursachen von Gewalt ó Umgang mit Gewalt ó Reaktionen auf Gewalttaten

Der menschliche Umgang mit menschlicher Gewalt ist ein Teil dieser theologischen Entwicklung. Als Ausgangspunkt nehme ich die erste Gewaltgeschichte der Bibel, denn alle Antworten der modernen Wissenschaften bis heute führen, wenn ich es recht sehe, nicht wesentlich weiter als die theologisch-anthropologischen Einsichten, die die Bibel in der Erzählung über den ersten Mord formuliert, mit dem die Weltgeschichte beginnt. Es lohnt sich, sie noch einmal genau anzusehen.

Da ist einmal der Anlass: es *š*brachte Kain von den Früchten des Ackers Adonai eine Opfertgabe dar und auch Abel brachte von den Erstlingen seines Kleinviehs und von ihren Fettstücken. Da wandte sich Adonai Abel zu und seiner Opfertgabe, aber Kain und seiner Opfertgabe wandte er sich nicht zu. Da erzürnte Kain sehr.ō (Gen 4,4f). Ungerecht geht es zu und das ohne Grund, dem einen glückt, dem anderen nicht, der eine hat und bekommt noch etwas dazu, der andere nicht. Man kann es Schicksal nennen, Glück, Zufall, selbst bei

gleichem Ausgangspunkt und gleichem Bemühen, plötzlich ist da eine unerklärliche Differenz, durch die der eine sich zurückgesetzt, nicht anerkannt sieht. Es geht um Verlust des Gesichts, Einbuße an Respekt, šAnerkennungszerfallō, wie es heute wissenschaftlich genannt wird (W. Heitmeyer), um Anlass zu Neid und Zorn.

Das Zweite ist die Analyse dieser Lage, ihrer Möglichkeiten und ihre Bewertung durch Gott. Sein Wort an Kain lässt sich paraphrasieren: *š*Warum eigentlich bist du zornig und senkst zornig dein Angesicht? Ist es nicht so: Wenn du Gutes zustande bringst, bist du stolz. Wenn du aber nichts Gutes zustande bringst, dann lagert an der Tür die Sünde. Sie verlangt nach dir, du aber sollst sie beherrschen.ō (Gen 4,6f) Hier werden die Züge menschlicher Autonomie vorausgesetzt, nach der die Menschen im vorangehenden Kapitel gegriffen haben und wegen der wir nicht mehr im Paradies wohnen. Wir selbst erkennen und entscheiden, was für uns gut und böse ist, legen fest, was wir für uns für das beste halten. Kein Gebot, auch nicht eine solche Warnung kann uns die Entscheidung abnehmen im Lebensvollzug zu entscheiden, was wir letztlich, faktisch für gut und für schlecht ansehen. Gut erscheint mir in der Regel das, was gute Folgen für mich hat. Wenn das, von dem du annimmst, dass es dir gut tut und dir nützt, das auch tut, bist du stolz und meinst, Deine Leistung lässt dein Leben glücken. Wenn nicht, wenn du trotz aller Anstrengungen ungerechterweise hinter anderen zurück bleibst, nicht anerkannt wirst, dich übervorteilt und betrogen fühlst - dann kommen Möglichkeiten Verhaltensweisen in Sicht, die man erst einmal beherrschen muss. Gottes Wort an Kain steht genau zwischen den sogenannten šUrsachenō der Gewalt und ihrer Realisierung und durchbricht den Zusammenhang zwischen beiden. Diese theologische Infragestellung jedes Automatismus zwischen beiden darf nicht zu schnell überspielt werden.

Dann folgt die Tat. Kain setzt noch an, etwas zum Bruder zu sagen, sagt aber nichts mehr, sondern schlägt zu. Keine Disposition, keine Analyse der Situation kann das Faktum wirklich erklären, keine Warnung es verhindern. Plötzlich ist die Gewalt da, bewirken tut sie nie das, was sie sollte. Danach stellt sich als dritter Schritt die Frage, wie auf die Tat zu reagieren, wie vor allem mit dem Täter umzugehen ist, die Frage nach Strafe und Schutz für den Täter zugleich.

In der biblischen Erzählung ist diese Tat ein bedeutendes Glied in einer Kette von Geschehnissen, durch die aus der ursprünglichen Welt, die Gott mit dem Prädikat šsehr gutō versieht (Gen 1,31), eine Welt wird, die durch und durch verdorben ist und zwar durch Gewalt. šSehr gutō - das schließt offenbar ein, dass sie keine Mittel gegen das Eindringen

der Gewalt hatte, sehr gut heißt auch wehrlos. Im Zusammenhang der Weisungen der Bergpredigt möchte ich am Ende darauf zurückkommen. Es ist in Theologie und Kirche wohl bisher unzureichend wahrgenommen und rezipiert worden, in welchem Ausmaß die Folgen des Griffs nach der verbotenen Frucht sich als Gewalt manifestieren. Die Ursünde realisiert sich vor allem durch und als Gewalt, die meist männlich ist und alle menschlichen Beziehungen, aber auch die zu Natur und Tieren als ständige Möglichkeit durchzieht und zu vergiften droht. Das so glücklich begonnene Miteinander von Mann und Frau wird durch männliche Herrschaft überlagert, dem Geschlechterverhältnis wohnt mit der Herrschaft immer auch ihre Realisierung oder Aufrechterhaltung durch Gewalt inne. Die Gewalt steigert sich bei den Nachfahren Kains, bis dahin, dass Gott alles Fleisch als verdorben ansieht, weil alles Geschehen zwischen Tieren und Menschen von Gewalt durchzogen ist (Gen 6,11f). Sie führt dazu, dass Gott versucht, die in die Schöpfung eingedrungenen Gewalt in der Flut mit Gewalt wieder zu beseitigen, und dabei lernen muss, dass das selbst Gott nicht kann. Gewalt ist nicht durch Gewalt zu überwinden, das ist einer der großen Lernvorgänge, von dem die Bibel berichtet. Die Gewalt wächst und nimmt immer neue Formen an, sogar als Gott nach der Flut eine neue Geschichte der Zähmung der Gewalt beginnt. Schrittweise wird erzählt von der Herrschaft von Völkern über Völker, davon wie Abraham seine Frau ohne selbst Gewalt zu üben aus Angst an fremde Gewalt preisgibt, von Kriegen, von Vergewaltigungen und anderer sexueller Gewalt, von Gewalt gegen Fremde, obwohl oder gerade weil Gott selbst in ihnen gegenwärtig ist, von vielfältigen Versuchen, sich gewaltsam Vorteile zu verschaffen. Das Bild der Welt, das hier gezeichnet wird, ist durch und durch sehr realistisch. *Die Erde ist erfüllt von ihrer Gewalttat* (Gen 6,13), sie ist latent in allem menschlichen Tun gegenwärtig.

Mit einfachsten erzählerischen Mitteln differenziert die Geschichte über die erste Gewalttat grundlegend zwischen den - niemals völlig zu verhindernden - Ursachen, dem Umgang mit solchen Anlässen sowie der Reaktion auf die vollzogene Gewalt. Die drei Teile meines Vortrags sind diesen drei Aspekten zugeordnet. Ich stelle an ihr Ende Fragen, die sich mir im Blick auf heutige Seelsorge und ihre Möglichkeiten ergeben, und also vielleicht einen Gesprächsimpuls darstellen.

1. Aspekt:

Die Ursachen von Gewalt und ihre Minimierung

Ein besonders eindrucksvoller Versuch, menschliches Leben vor Gewalt zu schützen, liegt im Dekalog, dem Zehnwort vom Sinai, vor, dem Teil der

Tora, den die Christen neben dem Nächstenliebegebot am intensivsten rezipiert haben.

Der Dekalog und die gesellschaftlichen Bedingungen zur Verhinderung von Gewalt

An der Spitze des Dekalogs steht Gottes Selbstdefinition als Erfahrung der Freiheit.

Ich bin... dein Gott, weil ich dich aus dem Land Ägypten, dem Haus der Sklavenarbeit herausgeholt habe.

Dieser Gotteseffahrung korrespondiert im weiteren das Tun der Menschen, es dient der Ausgestaltung und Bewahrung der so geschenkten Freiheit. Dabei steht in der Anordnung der Gebote genau in der Mitte die Bewahrung des Lebens, die Vermeidung des Tötens. *Nicht sollst du töten.* Das benutzte Wort meint das gewaltsame Töten eines Menschen. Es wird auch für indirektes, langsames Töten etwa durch soziale Verelendung verwendet (z. B. 1Kön 21,19; Ps 94,6). Alles, was menschliches Leben bedroht, ist zu vermeiden. Das einfach klingende Gebot ist bis heute umkämpft. Die Diskussion kreist unablässig um Ausnahmen: Medizin, Verteidigungskrieg, Schutz bedrohter Menschen, Notwehr, Recht, unerträgliche Schmerzen - muss man nicht töten, um Leben zu erhalten und zu schützen? Gerade hier in unseren Ratlosigkeit lohnt sich ein Blick auf den inneren Zusammenhang der Gebote. Das zentrale Tötungsverbot wird ja von zwei auf die Familie bezogenen Geboten umrahmt, und es gibt weitere paarweise Anordnungen, vor allem die beiden auf öffentliche Wahrheit bezogenen Gebote entsprechen sich. Der gesamte innere Zusammenhang der Gebote erschließt sich, wenn man dieser paarweisen Anordnung nachgeht. Alle anderen Gebote sind wie die Schalen einer Zwiebel um das innere Zentrum des Schutzes des menschlichen Lebens vor Gewalt angeordnet. Sie alle bilden einen Zaun um das menschliche Leben, dienen dem zentralen Ziel seiner Bewahrung. Man muss zum Verständnis noch zwei Schritte weitergehen. In einem ersten ist festzuhalten, dass Gebote oder Verbote ja zugleich Rechte formulieren, dass das Tötungsverbot zugleich ein Recht auf Leben meint. So gelesen formuliert jedes Gebot zugleich Grundregeln für ein Leben ohne Bedrohung und Gewalt. Damit werden aber zugleich, und das ist der zweite Schritt, soziale und politische Bedingungen, im Grunde sogar gesellschaftliche Institutionen benannt, die Gewalt im Vorfeld verhindern können und sollen. Es entsteht so etwas wie eine kleine Soziallehre darüber, wie eine Gesellschaft aussieht, die Gewalt minimiert. Die wichtigsten Stichworte sind:

Familie

Die beiden auf die Familie bezogenen Sätze:

*Halte deinen Vater und deine Mutter
in Ehren,
Nicht sollst du eine Ehe brechen.*

stehen unmittelbar vor und nach dem Satz *Nicht sollst du töten*. Regeln zum engsten Lebensraum jedes Menschen bilden die erste der Schalen um das Zentrum herum. Die Familie oder eine ihr entsprechende andere Lebensform ist der zum menschlichen Leben notwendige Raum. Er war es damals noch massiver als heute, weil auch ökonomisch gesehen ein nichtfamiliäres Leben faktisch nicht möglich war. Zumindest für Kinder gilt das aber noch immer. Weil wir seit langem in sehr anderen Verhältnissen leben als in biblischer Zeit oder noch in der Luthers, ist es unumgänglich, das sachlich Gemeinte in neue Rechte und Regeln zu übersetzen. Dabei ist entscheidend, auf die Gefährdungen des Lebens zu achten, denn es geht um den das Leben schützenden, für seine Entfaltung notwendigen Raum.

Gefährdet waren damals besonders die Alten, sie waren es, die im innerfamiliären Verteilungskampf am ersten unterlagen. Wenn es nicht genügend zu essen gab oder wenn wegen Überschuldung Kinder verkauft werden mussten, gab es viele Methoden, die Alten als überflüssige Belastung loszuwerden. Die alten Eltern sollen geehrt werden, wörtlich heißt das *schwer, gewichtig gemacht werden*, ihnen ein entsprechendes Gewicht zu geben. Gewalt gegen Alte in Familien und Heimen, Vernachlässigung, mangelhafte Pflege, das Thema ist voll wieder da und markiert einen Ort massiver Gewalt in unserer Gesellschaft.

Beim Verbot des Ehebruchs geht es um den möglichen Bruch im Zusammenleben von Mann und Frau, damit um das Zerschneiden des Raumes, in dem Kinder aufwachsen können und geschützt sind. Waren damals Kinder zur Lebenssicherung der Eltern vor allem im Alter notwendig, so sind sie heute wohl die schwächsten Teile der Familie. Der Bezug der beiden Gebote auf ihre Funktion, Leben zu schützen, gibt den Maßstab auch für kritischen Umgang mit der Tradition, auch mit traditionell christlichen Lebensformen; es kann nicht darum gehen, die biblischen zu bewahren. Gesicherte stabile Beziehungen sind jedoch für Kinder und Alte, sind für die jeweils Schwächsten und Gefährdeten notwendig.

Mit diesen zu schützenden Räumen sind elementare Bereiche genannt, in denen jeder in der Kindheit Leben als gewaltfreies, freundliches Zusammenleben erfahren muss, Wärme, Akzeptanz und Liebe, um als Erwachsener Konflikte auch ohne Gewalt bewältigen zu können. Das reicht nicht hin, bleibt aber notwendig.

Arbeit und Eigentum

*Sechs Tage sollst du arbeiten,
doch der siebte Tag ist Sabbat für
Adonaj, deinen Gott,*

Nicht sollst du stehlen

Auch Sabbat und Diebstahl sind bezogen auf das Zentrum *Nicht sollst du töten*. Als Verbote scheinen sie auf den ersten Blick nicht viel gemeinsam zu haben, man könnte es vielleicht mit der Formulierung fassen: Du sollst nicht raffen, nicht alles an dich reißen, nicht möglichst viel an dich bringen. Mit Gewalt sich und andere um Lebensnotwendiges bringen, in Bezug auf die Zeit und den Besitz. Unter unserer Frage nach Entstehung und Verhinderung von Gewalt liegen dagegen die Zusammenhänge auf der Hand: Arbeit und rechtlich gesichertes Eigentum, sinnvolle Arbeit und jedenfalls ein Minimum von eigener Sphäre, von unbedrängtem Wohnen und Leben.

Ein gemeinsamer, öffentlicher Tag der Ruhe für alle im Abstand von sieben Tagen nach sechs Arbeitstagen - das ist das spezifische des biblischen Sabbat. Es geht um den lebensbestimmenden Wechsel von Arbeit und Ruhe. Die Erzählung von der Entdeckung des Sabbat (Ex 16) macht deutlich: man hat nicht mehr, wenn man durcharbeitet, wenn man immer ohne Pause weitermacht. Immer bei neuen technologischen und ökonomischen Entwicklungen ist der gemeinsame freie Tag wieder umstritten und muss unter heftigen sozialen Kämpfen bewahrt oder neu erkämpft werden. Das war schon in der Bibel so (z.B. Jer 17), dann wieder im 19. Jahrhundert zu Beginn des Industriezeitalters so und das ist heute an seinem Ende wieder so. Wir wissen, wie aktuell umstritten der gemeinsame freie Tag ist. Maschinenlaufzeiten oder höhere Gewinne im Einzelhandel lassen ihn fraglich werden. Möglichst effektiv und durchgehend zu arbeiten, enthält aber ein nicht unbeträchtliches Maß an Gewalt gegen sich selbst und gegen die, die zwangsweise einbezogen werden oder davon mitbetroffen sind.

Doch heute steht vor allem der Anfang des Gebotes in Frage wie niemals zuvor: Sechs Tage sollst du arbeiten. Was als Gebot auftritt, ist zugleich ein elementares Menschenrecht. Es gibt ein Menschenrecht auf Arbeit, das aber als einklagbares Recht bei uns erst durchgesetzt werden muss. Darin stimmen die allgemeine Erklärung der Menschenrechte der UN und die Bibel überein. Der Mensch wird nach der Schöpfungserzählung geschaffen, um den Garten zu bebauen und zu bewahren, um ihn, wie es wörtlich heißt, zu bearbeiten (Gen 2,15). Arbeit gehört zum Menschsein, und das selbst im Paradies, wo solches nicht durch äußeren Mangel erzwungen wird. Jugendliche, die nicht arbeiten können und

sich so als nutzlos, als nicht gebraucht, erfahren, gehen ein, können kein wirklich menschliches Leben entwickeln. Arbeitslosigkeit ist Gewalt. Auch wenn Erwerbsarbeit im bisherigen Sinne nicht mehr für alle vorhanden sein wird, ist ja genügend Arbeit da, viele notwendige Arbeit bleibt ungetan. An Patienten wie in Bethel, wo ich wohne und arbeite, kann man besonders gut erkennen, dass auch wirtschaftlich ineffektive Arbeit menschlich notwendig ist. Nicht allein eine ausreichende materielle Versorgung etwa durch Sozialhilfe ist für menschenwürdiges Leben entscheidend, sondern dieses Gebrauchtwerden ist es, das neu organisiert werden muss. Man muss nicht der problematischen und kurzschlüssigen These anhängen, dass es allein oder vor allem die Jugendarbeitslosigkeit ist, die Gewalt hervorruft - als ein Faktor unter anderen darf man diesen elementaren Aspekt menschlichen Lebens nicht übersehen.

Öffentliche Wahrheit

*Nicht sollst du den Namen Adonajs,
deines Gottes, zum Schaden
gebrauchen,*

*Nicht sollst du aussagen gegen deinen
Nächsten als Lügenzeuge.*

Zwei Gebote betreffen öffentliches Reden, auch sie haben zu tun mit dem Grundthema *Nicht sollst du töten*. Es geht damit bei ihnen um das Klima der Gesellschaft, wie es damals vor allem im Recht und im Kult zum Ausdruck kam. Inhaltlich geht es um die Benutzung des Gottesnamens für das eigene Reden und um die Zeugenfunktion im Recht. Solchen Missbrauch gibt es bis heute: Was geschieht nicht alles in Gottes Namen - oder dem des Christentums.

Zum Menschenrecht auf sicheres Leben gehört als notwendige Voraussetzung, dass die Wahrheit zu Wort kommt, dass eine Atmosphäre herrscht, in der Klarheit möglich ist. Es gibt beim Propheten Jeremia eine Reihe von Stellen, wonach das gesamte Leben durch schäkär, durch Lüge und eine Verlogenheit bestimmt ist (bes. Jer 9,4f). Man kennt ein solches Klima aus Diktaturen, wo man seinem Nächsten nicht trauen kann, wo man sich gezwungen sieht, selbst - zumindest nach außen - Falsches zu reden. Worte können töten, direkt und indirekt. Was muss da passiert sein, wenn z.B. im ehemaligen Jugoslawien Hass und Verleumdung durch viele Generationen hindurch weitergegeben worden ist, Hass und Verachtung für Nachbarn und Mitmenschen, die sich plötzlich von verbaler Gewalt in physische Gewalt, reales Töten verwandeln können. Der christliche Antisemitismus und Antijudaismus zeigt es ebenfalls, bedeutet er doch eine über viele

Generationen wirksame Vergiftung bis in die innersten religiösen Gedanken hinein. Wir alle kennen vermutlich Situationen, wo in sozialen Gruppen und Institutionen ein Klima des Misstrauens und der Verleumdung herrscht, manches davon nennt man Mobbing, das etwas mit latenter Gewaltbereitschaft zu tun hat. Der Zaun, den Jesus in der Bergpredigt um das alttestamentliche Tötungsgebot zieht, entspricht genau der Funktion dieser beiden Gebote: Wer seinem Bruder zürnt und ihn mit Schimpfworten belegt, wird so behandelt, als hätte er ihn getötet (Mt 5,21ff).

Freiheit

*Nicht soll es für dich andere Gottheiten
geben -
Nicht sollst du dir ein Bild
(von Gott) machen*

*Nicht sollst du aussein auf das Haus
deiner Nächsten.*

*Nicht sollst du aussein auf die Frau
deines Nächsten, noch auf irgend
etwas, das deinen Nächsten
gehört.*

Gerade auch die beiden gewichtigen Doppelgebote am Anfang und am Ende sind Bedingung für das Zentrum *Nicht sollst du töten*. Das üblicherweise mit šbegehrenō übersetzte Wort im letzten Gebot zielt nicht auf Gedankensünden, sondern umfasst die ganze Skala der Möglichkeiten, den Nächsten und seinen Besitz an sich zu ringen. Darin liegt die wichtigste Differenz zu den vorangehenden Verboten: Hier geht es nicht noch einmal um Bruch oder Manipulation des Rechts, sondern gerade auch um legale, nicht verbotene und nicht rechtswidrige Möglichkeiten. In jedem Rechts- und Gesellschaftssystem gibt es solche. Damals lagen sie vor allem im Schuldrecht, wo der Verschuldete nacheinander Familienmitglieder in Sklaverei verkaufen musste. Es geht um die Lebensgrundlage des Nächsten, wie sie in Familie und lebensnotwendigem Besitz gegeben war, und worin sich die Freiheit realisiert. Der Sicherung dieser Freiheit dienen die großen biblischen Wirtschafts- und Sozialgesetze wie das Zinsverbot, die Einsetzung eines regelmäßigen Schuldenerlasses im Sabbatjahr oder die Sicherung des Lebensunterhalts der landlosen Randgruppen aus dem allgemeinen Steueraufkommen. Solche Rechte sind heute vor allem in den sozialen Menschenrechten formuliert und in die Regeln des Sozialstaates umgesetzt. Heute bietet die Marktwirtschaft zugleich die Lebensgrundlage aller wie auch vielfältige Möglichkeiten, den Nächsten um für ihn lebensnotwendige Dinge zu bringen, den Arbeitsplatz oder den eigenen Betrieb.

Das Begehren, das Aussein auf ist mit dem Aufkommen des neuzeitlichen Kapitalismus von einer Todsünde zum unentbehrlichen Motor des Wirtschaftskreislauf geworden⁴: Du sollst aussein auf... Das letzte Gebot widerspricht einem der fundamentalen Werte unserer Zeit und setzt die Lebensrechte der Nächsten dagegen. Diese Spannung sollte nicht vorschnell aufgelöst, sondern muss ausgehalten werden, aber wohl immer wieder auch benannt werden. Zugleich wird auf dieser Ebene die überragende, weil vieles zusammenfassende Bedeutung des letzten der Gebote sichtbar.

Sie hängt mit den beiden im ersten Doppelgebot formulierten Grundhaltungen Gott gegenüber zusammen. Man verlässt Gott nicht nur, wenn man anderen Göttern nachläuft, man verlässt ihn ebenso, wenn man anderen das raubt, was er ihnen gegeben hat, ihnen die Freiheit nimmt, in der sie Gott erfahren. Fremde, andere Gottheiten liegen stets nahe. Woran Du nun ... dein Herz hängst, das ist eigentlich Dein Gott heißt es bekanntlich bei Luther zum 1. Gebot im großen Katechismus. Das goldene Kalb oder der Mammon, in der Sprache des Neuen Testaments, sind dabei die wohl effektivsten Götzen. Für unseren Zusammenhang ist entscheidend, dass der biblische Gott durch den Bezug auf Freiheit definiert ist. Nicht Beschränkung von Freiheit, sondern nur ein immer erneuertes Klima von Freiheit, ein Gefühl von Freiheit, das die einzelnen Menschen erreicht und in ihrem Lebensgefühl prägt, wird Grundlage für eine wirksame Bekämpfung von Gewalt sein.

Bei der Frage nach den Ursachen von Gewalt sollte man deshalb mindestens so intensiv wie auf soziale oder politische Verhältnisse auf das Fehlen von Freiheit und Wahrheit achten.

An Seelsorger und Seelsorgerinnen und ihre Erfahrung ergibt sich für mich aus diesen Beobachtungen zur Struktur des Dekalogs die Frage, ob und wie weit heute die Entstehung von Gewaltbereitschaft insbesondere bei Jugendlichen mit negativen Erfahrungen in entsprechenden Lebenssphären korrelieren.

2. Aspekt: Reaktion auf Unrechts- und Gewalterfahrungen

Klage als religiöse und öffentliche Verarbeitung von Gewalterfahrung

Die wichtigste Reaktion auf alle Formen von Leid und Unrechtserfahrungen ist in der Bibel die Klage. So gesehen wäre es die angemessene Reaktion Kains auf eine wirkliche oder vermeintliche

⁴ Vgl. A.O.Hirschman, Leidenschaften und Interessen. Politische Begründungen des Kapitalismus vor seinem Sieg, dt. Übers. Frankfurt/M 1980.

Erfahrung von unbegründeter Benachteiligung und Zurücksetzung gewesen, dies in Form einer Klage Gott vorzutragen. Die Klage durchbricht genau wie Gottes Anrede an Kain jeden unmittelbaren Zusammenhang von sogenannten Gründen zur Gewalt und ihrer Praktizierung. Dass das Christentum zumindest in der Perspektive seiner Opfer so oft eine Religion der Gewalt war - und ist!? - hängt auch damit zusammen, dass die Klage keine anerkannte Form religiösen Umgangs mit Erfahrungen von Gewalt und Unrecht gewesen ist. Im Dialog mit dem Islam sollten derartige Fragen nicht ausgeblendet werden, sondern einen hohen Stellenwert erhalten.

Die größte Gruppe der Psalmen sind Klagen, in denen meist auf einer für viele Christen anstößige Weise heftig über Feinde geklagt wird. Dazu gehören die Formulierung von Angst und Hass über sie, ebenso wie Wünsche, Gott möge sie strafen und vernichten: *„Vernichten soll sie doch der Tod, lebendig sollen sie zur Grube fahren“* (Ps 55,16). Derart heftige Gefühle, die dazu noch im Gebet formuliert werden, scheinen unvereinbar mit den neutestamentlichen Geboten der Feindesliebe und dem Verbot, andere Menschen mit Drohungen und Beschimpfungen zu belegen. Dennoch gibt es, wie viele neuere Arbeiten gezeigt haben⁵, guten Grund zu der Annahme, dass gerade die Äußerung solcher Gefühle ein höchst wirksames Mittel ist, Traumata und Verletzungen zu verarbeiten, in Sprache zu fassen und dadurch an einer Bewältigung zu arbeiten, die nicht auf Rache und erwiderte körperliche Gewalt hinauslaufen muss. Die Beter halten kein Gefühl zurück, überlassen die Aktion jedoch allein Gott.

Ich möchte dazu eine heutige Erfahrung völlig unreligiöser Art stellen, einige Sätze aus einem eindrucksvollen Dokument der Verarbeitung einer schlimmen Gewalterfahrung⁶: *„Für diese gedankenlose Rohheit wünsche ich ihm, dass er im Gefängnis verrotten möge ... dafür werde ich ihn hassen, solange ich Gefühle habe.“* Ein solche Erfahrung von Gewalt *„ist wie eine Schändung, und der Verlust der Fähigkeit, in eigener Sache hassen zu können, läuft auf eine psychische Deformation hinaus... Sich für einen Verzicht auf den Hass zu entscheiden, setzt...voraus, sich auch anders entscheiden zu können.“* *„Wem etwas angetan worden ist, der will sich rächen, und daran ist nichts verächtlich.“* Doch gilt auch, kann aber wohl nur so er-

⁵ E. Zenger, Ein Gott der Rache? Feindpsalmen verstehen, Freiburg u.a. 1994; U. Bail, Gegen das Schweigen klagen. Eine intertextuelle Studie zu den Klagepsalmen Ps 6 und Ps 55 und der Erzählung von der Vergewaltigung Tamars, Gütersloh 1998.

⁶ J. Ph. Reemtsma, Im Keller, Hamburg 1997, S. 213.187.215.

fahrbar werden: *šUnd wenn man mir morgen seinen Kopf brächte, ich hätte nichts davon. Und wenn ich straflos tun könnte, was ich wollte, es nütze mir nichts, meinerseits die Zivilisation einzureißenō.* Das sind Sätze von Jan Philipp Reemtsma, mit denen er seine Gewalterfahrungen šIm Kellerō reflektiert.

Eine Kultur und eine Religion, in der erlittene Verletzungen aller Art, schlimme Gewalterfahrung, Anerkennungsverluste mit den entsprechenden Gefühlen, aber auch nur vermeintlich bestehende Beeinträchtigungen und Unrechtserfahrungen nicht vor anderen Menschen öffentlich ausgesprochen werden dürfen, ja nicht einmal im Gebet vor Gott Platz haben, eine solche Kultur darf sich nicht wundern, wenn die ja vorhandenen Gefühle andernorts delegiert und unreflektiert und ungebremst ausgelebt werden. Vielleicht wäre es schon gut, wenn gewaltbereite Jugendliche Möglichkeit, Raum und Gelegenheit hätten, die von ihnen angeblich oder wirklich erlittenen Verletzungen und Beeinträchtigungen ihres Lebens auszusprechen, Anklagen vorbringen könnten, Menschen fänden, die sie anhören würden. Nach alten und neuen Erfahrungen könnte das ein Beitrag dazu sein, dass solche Gefühle nicht in reale Gewalt umschlagen.

Meine Frage an Seelsorge, ist wieder die nach analogen Erfahrungen heute. Seelsorge geschieht wie alle Formen psychologischer Beratung im geschlossenen Raum zwischen Seelsorger und Klient, bestenfalls in einer Kleingruppe. Klage ist aber, nach allem, was wir wissen, ein öffentliches Geschehen gewesen. Fehlt uns hier etwas?

3. Aspekt: Reaktionen auf Gewalttaten und Gewalttäter

Ich versuche drei grundlegende Aspekte zu benennen, wobei die Klage im Grunde dazu gehört und auch hier noch einmal zu nennen wäre.

a. Aussprechen, was geschehen ist⁷

Das Erste und für alles Weitere Grundlegende ist biblisch gesehen: nicht verdrängen, nicht wegsehen, sondern aussprechen und benennen dessen, was als Gewalt erlebt wurde, auch und gerade da, wo es keinen Ausweg, keine Lösung, keine Antwort zu geben scheint. Die Vielfalt von sogenannten Gewalttexten hängt mit diesem Grundzug zusammen. Ich nehme ein Beispiel aus dem politischen Bereich, aber manche Notschilderungen in den individuellen Klagepsalmen bieten Vergleichbares.

⁷ Zum folgenden F. Crüsemann, Aporiendarstellung. Der Beitrag von Jehugeschichte und Thronfolge-Erzählung zur biblischen Sicht von Gott und Geschichte, WuD 25, 1999, 61-76.

Eine Reihe von Texten erzählen von Gewalterfahrungen, fast ohne Wertung und ohne ein Gemittel zu nennen, und sie tun das in einer brutalen Offenheit, die erstaunt, die aber die Erinnerung an die Opfer fest- und die Gottesfrage offen hält. Ich nehme als Beispiel die Erzählung über den Anfang des Königtums Jehu in 2Kön 9 und 10.

Der Prophet Elisa rief einen von den Söhnen der Propheten und sagte zu ihm: *šGürte deine Hüften und nimm diesen Ölkrug in deine Hand und geh nach Ramot in Gilead! Und wenn du dahin gekommen bist, dann sieh dich dort nach Jehu um, dem Sohn des Joschafat,...; zu dem geh hinein ... nimm den Krug mit Öl und gieß es auf sein Haupt aus und sage: -So spricht Jhwh: Ich salbe dich hiermit zum König über Israel!...ō (2Kön 9,1-3)*

Der Prophetenschüler befolgt den Auftrag, salbt den hohen militärischen Befehlshaber der Truppen Nordisraels zum König, und sagt dabei:

šSo spricht der Jhwh, der Gott Israels: ŠIch habe dich zum König über das Volk Jhwhs gesalbt, über Israel. Du sollst das Haus Ahabs, deines Herrn, erschlagen! Und ich räche das Blut meiner Knechte, der Propheten, und das Blut aller Knechte Jhwhs fordere ich von der Hand Isebels. Ja, das ganze Haus Ahabs soll umkommen. Und ich werde von Ahab alles ausrotten, was männlich ist, den Unmündigen und Mündigen in Israel... Isebel aber sollen die Hunde fressen auf dem Feld von Jesreel, und da wird niemand sein, der begräbt.ō (9,6-10)

Jehu lässt sich daraufhin von seinen Truppen zum König ausrufen, verhindert, dass ihm die Nachricht vorseilt, und eilt mit seinen Truppen zur Stadt Jesreel, wo sich der israelitische König zur Ausheilung seiner Kriegswunden aufhält. Er hat außerdem Besuch vom König von Juda. Beide Könige ziehen ihm entgegen, und Jehu schießt dem König von Israel einen Pfeil in den Rücken, als er zu fliehen versucht. Jehu befiehlt, den Leichnam auf den Acker Nabots zu werfen. Dann jagt er dem judäischen König nach und verwundet ihn, so dass er in Megiddo stirbt. Jehu zieht in die Stadt Jesreel ein, und trifft auf die Königin Isebel, lässt sie aus dem Palast werfen und zertritt sie. Er schreibt Briefe nach Samaria und fordert den potentiellen Nachfolger zum Kampf heraus. Als die Bevölkerung der Hauptstadt sich ihm unterwirft, befiehlt er: *š... nimmt die Häupter der Männer, der Söhne eures Herrn, und kommt morgen um diese Zeit zu mir nach Jesreelō ... Da nahmen sie die Söhne des Königs und schlachteten sie, siebzig Mann, und legten ihre Köpfe in Körbe und sandten sie zu ihm nach Jesreel. Und der Bote kam und berichtete ihm und sagte: ōMan hat die Köpfe der Königssöhne gebrachtō. Da sagte er: šLegt sie in zwei Haufen an den Eingang des Tores bis zum Morgen!ō(10,6-8).*

Als Jehu daraufhin nach Samaria zieht, trifft er unterwegs eine Delegation des jüdischen Königshauses, lässt die 42 Mann schlachten und in eine Zisterne werfen. Als er nach Samaria kommt, tötet er den Rest des Königshauses. Danach versammelte Jehu alle Baalsanhänger in den Baalstempel. *Und es geschah, sobald man mit der Zubereitung des Brandopfers fertig war, sagte Jehu zu den Leibwächtern und zu den Offizieren: Geht hinein, erschlagt sie! Keiner darf herauskommen! Und sie schlugen sie mit der Schärfe des Schwertes.*⁸ Der Tempel wird zerstört und in Aborte verwandelt (10,25-27).

Wozu wird das mit allen Details erzählt? Was soll diese Steigerung in einen ungeheuren Blut- rausch ó vom Königsmord bis zu Massenmord, mit derart schaurigen Details wie den neben dem Tor aufgestapelten Köpfen und dem Tod der völlig unbeteiligten Judäer in der Zisterne? Die wissenschaftliche Literatur antwortet erstaunlich einmütig: Es ginge, so wird behauptet, um eine Legitimation Jehus und seine Dynastie⁸. Aber die vielen Grausamkeiten Jehus, die öffentliche Zurschaustellung der Köpfe, die Tötung des jüdischen Königs und seiner unschuldigen Anhänger, der Massenmord an allen Baalsanhängern ó das alles ist weder durch den prophetischen Auftrag noch durch das Urteil der Deuteronomisten gerechtfertigt, und hat auch im deuteronomischen Gesetz, aus dem die Kriterien der expliziten Beurteilungen der Königsbücher stammen, keine Grundlage⁹. Die übliche Sicht, die sein Tun als Konsequenz eines göttlichen Auftrags verstehen will, entspricht dem Text gerade nicht. Sieht man genau hin, ist von Gott ausschließlich in Worten der beteiligten Menschen die Rede. Zu Beginn wird erzählt, dass Propheten im Namen Gottes reden. Dabei übermittelt Elisa seinem Boten lediglich das Gotteswort *Ich habe dich zum König über Israel gesalbt*¹⁰. Von einem Auftrag zur Beseitigung des Vorgängerhauses ist erst in den Worten des Schülers in 9,7ff die Rede. Doch selbst beim Inhalt dieser Botschaft bleibt Jehu nicht stehen, die Morde gehen weit über Isebel und das israelitische Königshaus hinaus, sie übertreffen auch alle politischen Notwendigkeiten zur Beseitigung des Baalkults.

Auf welche Fragen also antwortet die Jehu-Erzählung? Wozu wird sie erzählt? Weder als Legi-

timisation Jehus wird sie verständlich, noch als Kritik an ihm, wie gelegentlich vermutet worden ist¹⁰, denn dazu wären direkte Urteile, explizite Normen unumgänglich. Was sie erzählerisch darstellt, ist nichts anderes als ein offenkundiges Dilemma, eine Aporie. Da wird jemand im Namen des israelitischen Gottes gesalbt und mit einem neuen, besseren Regime beauftragt, und dann begeht er unter offenkundiger Berufung auf diesen Gott eine ungeheure Folge von Bluttaten. Das ist alles. Das Dilemma wird nicht gelöst. Es bleibt offen, wie solches zu beurteilen ist. Es bleibt offen, wo es dafür Maßstäbe gibt, und ob es sie überhaupt gibt. Die Erzählung vermeidet es konsequent, moralische, ethische oder politische Normen zu benennen. Es ist sogar anzunehmen: sie hat sie nicht zur Verfügung, kann sie nicht voraussetzen, es gibt sie (noch) nicht. Und genau das stellt sie dar: ein Geschehen, das alle bisherigen Maßstäbe sprengt, eine Aporie.

Die klassische biblische Lösung des dargestellten Dilemmas, nämlich die Macht dem Recht zu unterstellen, wie sie als Verfassungsnorm im deuteronomischen Königsgesetz (Dtn 17,14ff) formuliert und im Grunde erst in neuzeitlichen Verfassungen wirklich institutionell realisiert wird¹¹, ist selbst als Denkmöglichkeit offenkundig noch weit entfernt. Aber die Grausamkeiten werden erzählt, die Opfer nicht verschweigen, die vielen Beseitigten, Getöteten und Geschändeten. Im unverstellten Blick für die Opfer der Geschichte liegt ihr Beitrag zur biblischen Religion der Erinnerung.

An der Einheit Gottes festzuhalten und an den Opfern der Geschichte, das führt immer wieder in Aporien, auch solche die das Denken selbst verwirren, weil Maßstäbe fehlen und Urteile nicht möglich sind. Eine Geschichtsschreibung, die dann gerade an den Details festhält, die stören, die erzählt, was an Schrecklichem geschieht, auch wenn es notwendig erscheint, unvermeidbar, gerechtfertigt oder gottgeboten, eine solche Geschichtsschreibung hält die Frage offen, was es mit Gott auf sich hat. Sie erzählt dann davon, dass Gott gerade in seinem Zusammenhang mit der Wirklichkeit für uns unverständlich bleibt. Diese Texte fügen sich in die dominante Art der biblischen Religion der Erinnerung nicht ein, und machen sie dadurch möglich.

An Seelsorge ergibt sich von da aus die Frage: Wie steht es mit *Erinnern*, Wiederholen, Durchar-

⁸ Vgl. etwa M. Cogan/H. Tadmor, *II.Kings*, AncB 11(1988); W. Gugler, *Jehu und seine Revolution* (1996); Y. Minokami, *Die Revolution des Jehu*, GThA 38 (1989); H.-C. Schmitt, *Elisa* (1972); S. Timm, *Die Dynastie Omri*, FRLANT 124 (1982) usw.

⁹ Erstaunlich sind die üblichen Entschuldigungen Jehus, das Herunterspielen der Gewalt etc, etwa Gugler 246. nach deren Motivation und Voraussetzungen gesondert zu fragen wäre.

¹⁰ R. Kittel, *Die Bücher der Könige*, HAT I.5 (1900) 228; sowie B. Uffenheimer, *The Meaning of the Story of Jehu*, in: Oz Le-David. *Studies presented to D. ben. Gurion* (1964) 291-311 (vgl. M. Cogan/H. Tadmor, *II. Kings*, 119, Anm. 8).

¹¹ Vgl. dazu F. Crüsemann, *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*, Gütersloh 2. Auf. 1997, 274ff.286ff.

beitenō im Blick auf die Verarbeitung von traumatisierenden Gewalterfahrungen?

Bestätigen sich die Erfahrungen von šÜberlebenden sexueller Gewaltō mit entsprechenden Klagespsalmen¹² auch bei anderen Traumatisierungsvorgängen?

b. Die Chance des Rechts (Ex 21)

Die wichtigste Reaktion auf Gewalttaten erfolgt wie in jeder Gesellschaft im Rahmen des Rechts. Während aber der Dekalog im Christentum bis heute lebendig ist, gelten die meisten Teile des biblischen Rechts als überholt und jüdisch, als gewaltsam und problematisch. Dabei basiert das biblische Strafrecht auf einem Prinzip, das in unserem Rechtssystem bisher ganz am Rande steht.

Ex 21,18: *Wenn Männer streiten und einer den anderen mit einem Stein oder der Faust schlägt... muss er ihn für (die Zeit) seines Daheimsitzens entschädigen und für seine völlige Heilung sorgen.*

Körpverletzungen aller Art aber auch Eigentumsdelikte sind durch Wiedergutmachung, durch Entschädigungszahlungen an den Geschädigten zu ahnden. Schillem - öheilen, ganz machenō - die hebräische Wurzel, die auch dem Wort Schalom zugrundeliegt, ist das wichtigste Wort für diese Zahlungen, Wiedergutmachung. Was in der Bibel anfängt, wird im rabbinischen Recht breit entfaltet: šWer seinen Nächsten verletzt, hat fünf Zahlungen zu leisten: Schadenersatz, Schmerzensgeld, Kurkosten, Versäumnisgeld und Beschämungsgeldō, heißt es in der Mischna (BQ 8,1). Es geht dabei um die Ermöglichung eines Wieder- und Weitermiteinanderlebens als Ziel des Rechts, um ein Recht, das der praktische Ort realer gesellschaftlicher Versöhnung ist. An einer Stelle sind in unserem Rechtssystem ja sehr ähnliche Grundsätze in der letzten Zeit realisiert worden: Im sogenannten Täter-Opfer-Ausgleich. Hier geht es deutlich um die gleichen Prinzipien: die Orientierung strafrechtlicher Verfolgung am Maßstab der Wiedergutmachung am betroffenen Opfer. Allerdings handelt es sich nur um ausgesprochen kleine Tatbestandsbereiche, die nur unter sehr engen Voraussetzungen wirksam werden und besonders im Jugendstrafrecht angewendet. Das ist immerhin ein Anfang, die sonst so tief eingeschliffenen Strukturen unseres Strafrechts zu ändern, bei dem die Strafen und damit die ganze Justiz nicht am Opfer, sondern primär am Täter orientiert sind. Der Strafanspruch des Staates geht, wie man immer ihn begründet, über die Ansprüche der Opfer hinweg und setzt sich an ihre Stelle. Langjährige Gefängnisstrafen oder an den Staat

oder vom Staat bestimmte Institutionen zu zahlende Geldstrafen helfen den Geschädigten gar nichts und sind ein durchaus problematischer Ausdruck staatlich legitimer Gewalt. Eine wirkliche Resozialisierung ist dabei selten. Weil die üblichen Gefängnis- oder Geldstrafen zur Versöhnung, zur Wiederannäherung oder auch nur zum Miteinander- und Nebeneinander-leben-können nichts beitragen, sind sie wohl auch so selten ein Beitrag zum Frieden in der Gesellschaft. Im Grunde hat unser aus dem römischen Recht stammendes System viel mehr mit dem zu tun, was man dem biblischen Auge um Auge üblicherweise unterstellt. Das aber im Kontext nur die Gerechtigkeit solcher Versöhnung festhält.

Versucht man, solche Rechtsnormen für heutigen Umgang etwa mit sexuellen Gewalttaten zu durchdenken, müsste das wohl bedeuten, dass auf Kosten der Täter alles heute medizinisch, psychologisch und gesellschaftlich Mögliche zur Heilung und Rehabilitierung der Opfers getan wird und dass genau darin die eigentliche šStrafeō des Täters zu liegen hätte. Auch für Gewalttaten von Jugendlichen oder politisch motivierte Gewalttaten könnte solches durchaus sinnvoll sein. Was eigentlich spricht dagegen, diesen Ansatz systematisch und kontinuierlich auszuweiten? Kirchliche Voten und Stellungnahmen könnten sehr viel entschiedener in diese Richtung gehen, als das bisher der Fall war.¹³ Die Strafe ist die Wiedergutmachung, so weit das jeweils menschlich möglich ist. Und sie ist nichts anderes, nicht mehr und nichts Zusätzliches.

c. Gewaltlosigkeit? oder: Dem Bösen nicht widerstehen? - Die Bergpredigt und die Zivilgesellschaft

Für das traditionelle Christentum war speziell der Beitrag von Texten wie den Rache psalmen zum Umgang mit Gewalterfahrungen, war aber auch manches andere der alttestamentlichen Formen der Auseinandersetzung mit Gewalt verstellt und unzugänglich, galt es doch als geradezu vor- und außerchristlich. Insbesondere die Radikalität der Forderungen Jesu, wie sie in der Bergpredigt formuliert werden, schien einen sehr anderen Umgang mit Gewalt zu fordern. Mit der Autorität des šIch aber sage euchō wird da bereits der Zorn über den Nächsten verurteilt, wird verlangt, die andere Backe hinzuhalten, die Feinde zu lieben, dem Bösen nicht zu widerstehen. Ist nicht dies der entscheidende, der von Gott gewollte, der christlich gebotene Weg zur Überwindung von Gewalt? Jeder Widerstand gegen das Böse und die Gewalt hat ja selbst Anteil an der Gewalt. In der Tat geht es der Sache nach um eine sehr weitgehende Wieder-

¹² Dazu vgl. ó außer U. Bail (o. Ann. 5) ó bes. A. Bieler, Psalmengottesdienste als Klageräume für Überlebende sexueller Gewalt, EvTh 60, 2000, 117-130.

¹³ Etwa in der Denkschrift von 1990: Strafe: Tor zur Versöhnung?

Annäherung an die ursprüngliche sehr gute Welt ohne Gewalt. Doch die hatte dann dem Bösen, dem Eindringen von Gewalt und Zerstörung nichts Wirksames entgegenzusetzen. Dass die Geschichte des Christentums und das Leben der allermeisten Christen keine Geschichte der Gewaltlosigkeit war und ist, dass sie zumindest aus der Perspektive der Opfer geradezu das Gegenteil darstellt, darf dabei im Auge behalten werden.

Nun hängt allerdings das Verständnis aller dieser Formulierungen aus den sogenannten Antithesen der Bergpredigt sehr weitgehend davon ab, wie sehr man ihren Anfang theologisch ernst nimmt und für konstitutiv für jedes sachgemäße Verständnis ansieht. Wenn wir wirklich nicht meinen, dass Jesus gekommen sei, das Gesetz außer Kraft zu setzen, die Tora in irgendeiner Weise zu überwinden, wenn wirklich jedes ihrer Gebote, auch das kleinste von ihm und von uns weiter gelehrt wird, wenn also Mt 5,17ff wirklich die Grundlage alles folgenden ist, dann bekommen diese Aussagen einen sehr anderen Sinn, als ihnen üblicherweise unterlegt wird. Jesus redet dann nicht antithetisch, sondern verfährt nach dem rabbinischen Grundsatz nach dem es gilt, einen Zaun um die Tora zu machen (Abot I.1), einen Zaun der schon im Vorfeld verhindert, was Gott nicht will. Er setzt das fort, was etwa der Dekalog in seiner eigenen Struktur begonnen hat, Zäune um das Tötungsverbot zu errichten.

Damit nicht getötet wird, wie es grundlegend zu den Alten gesagt ist, soll weit im Vorfeld, bereits beim Zorn und bei den destruktiven Worten angesetzt werden, die ihm folgen. Es ist die Frage an Kain, die hier wieder aufgenommen wird: Warum zürnst du? Der Steigerung von Zorn zum wüsten verbalen Konflikt wird Möglichkeit und Notwendigkeit der Versöhnung entgegengestellt. Die Frage von außen, die selbstkritische Frage von innen, ob es einen berechtigten Grund zum Zorn gibt, ist ein Beitrag zur Zähmung von Gewalt, der das fortsetzt, nicht aber außer Kraft setzt, was die Sprache der Klagepsalmen über den Umgang mit Gewalterfahrung lehrt und was Paulus so umschreibt: *ſ Rächt euch nicht selbst, sondern gebt Raum dem Zorn Gottes* (Röm 12,19).

Nimmt man die von Jesus zitierte Talionsformel ſAuge um Auge, Zahn gegen Zahn in dem Sinn, wie es ihr eigener Kontext lehrt und wie es die zeitgenössische jüdische Interpretation längst wie selbstverständlich tat, nämlich als Erinnerung an den gerechten, den angemessenen Ausgleich im Recht, der selbstverständlich mit der ganzen Tora weiter in Kraft bleibt, dann bedeutet das Hinhalten der anderen Backe den Verzicht darauf, sein Recht in jedem Falle mit den Mitteln des Rechts durchzusetzen. Es geht um einen Verzicht, der so nur für

kleinere alltägliche Verletzungen sinnvoll sein kann, nicht aber bei Mord und Vergewaltigung, ein Verzicht, der als Möglichkeit flexibel mit Alltagskonflikten umzugehen, ein Beitrag zum alltäglichen Umgang miteinander darstellt. Dem Bösen nicht widerstehen, ihm nicht mit den gleichen Mitteln zu begegnen, führt zu einem gelassenen Umgang mit kleineren Rechtsverletzungen im Alltag, der ein gewichtiger Beitrag zu einem zivilen Umgang miteinander sein kann. Auf der Basis der Tora und damit der biblischen Grundregeln zur Überwindung der Gewalt liegt dann in der Tat ein Versuch vor, sich der sehr guten Schöpfung so weit wie möglich anzunähern ohne der universalen Gewalt wieder die Chance zu geben, sie zu zerstören, ein Beitrag zu einer zivilen, humanen menschlichen Gesellschaft.

Unter der Diktatur der gottlosen Gewalt und ihre Überwindung

Theologische Reflexionen zu Gewalt

Dr. Kálmán Csiha

*Bischof i.R. der Reformierten Kirche im Distrikt Siebenbürgen
Targu Mures, Rumänien*

Vortrag bei der

KONFERENZ FÜR INTERKULTURELLE SEELSORGE, BERATUNG UND SUPERVISION

WO IST DEIN NÄCHSTER?

Überwindung von Gewalt in Familie, Kirche und Gesellschaft durch Seelsorge, Beratung und Supervision

Bethlen Kata Diaconical Center, Cluj-Napoca (Klausenburg), Rumänien
16. - 20. Juni 2003

Im Zusammenhang mit Gewalt gibt es in der ungarischen Sprache drei etymologisch aus derselben Wurzel stammenden Begriffe, die grundsätzlich voneinander zu unterscheiden sind: Kraft (ERÖ), Gewalt (ERÖszak), Gewalt anwenden (ERÖszakoskodás).

1. Kraft (ERÖ)

Der Wortgebrauch der Bibel für die himmlische Kraft (die in den meisten Fällen mit dem šPneumaō in Verbindung steht) ist die šDynamisō. Diese ist eine schöpferische, wunderwirkende, lebensspendende Kraft. Mit dem Sündenfall begann für die Menschheit eine zunehmende Distanzierung von dieser Kraft. In der Philosophie Platons ist Finsternis das Fehlen des Lichtes. Dieses bedeutet, Je weiter etwas von der Lichtquelle entfernt ist, desto dunkler ist es. Diese Dunkelheit ist aber keine Realität, sie ist bloß das Fehlen des Lichtes (oder mangelndes Licht). Auch wenn die Philosophie Platons theologisch hinterfragt werden kann, so kann man doch sagen: je mehr sich die Menschen von Gott entfernt haben, desto geringer wird in ihnen die Kraft der šDynamisō, ihr Fehlen wird immer größer. Diese Kraft hatte Gott stückweise durch die Propheten, in seiner Vollkommenheit aber in Jesus Christus wieder auf die Erde gesandt. Durch diese Kraft hat er Tote erweckt, Kranke geheilt. (Denken

wir an Markus 5, 29-30, wo aufgezeichnet steht, dass von Jesus eine göttliche Kraft ausging.) Diese lebensspendende Kraft war von Gott, sie stand in seinem Dienst und wirkte stets in die Richtung seines Willens.

2. Gewalt (ERÖszak)

Durch den Sündenfall hat der Mensch diese Kraft verloren. Gleichzeitig nahm in ihm eine andere Kraft umso mehr zu, deren Ausrichtung dem göttlichen Willen entgegengesetzt ist, je weiter er von Gott abfiel ist. Das ist die Kraft der Gewalt. Das griechische Wort des Neuen Testaments šbiaō bedeutet gleichermaßen Kraft, Gewalt, Heftigkeit. Das ist die menschliche Kraft, die sich vom šPneumaō gelöst hat. Das ist die menschliche Kraft, die auch in Gewaltanwendung umschlagen kann.

Das Verhältnis zwischen Kraft und Gewalt steht im Zusammenhang mit der Gottebenbildlichkeit des Menschen. Nach Calvin hat der Mensch infolge des Sündenfalls die Gottebenbildlichkeit nicht gänzlich verloren, aber was übrig geblieben ist, ist nur schreckliche Garstigkeit. Barth deckt die Frage in ihren Einzelheiten auf. Der Mensch ist für Gott erschaffen. Sein Sinn, Gefühl, Wille, sein ganzes Denkvermögen muss als ein Spiegel Gottes Macht und Liebe aufnehmen und in die Welt ausstrahlen. Durch den Sündenfall ist der Stoff des Spiegels,

nämlich die Einsicht des Menschen, nicht verloren gegangen, aber die Einstellung des Spiegels hat sich geändert: die Vernunft, das Gefühl des Menschen spiegelt nicht mehr Gott wider, sondern den Satan. Davon spricht nicht nur die Heilige Schrift, sondern auch die Geschichte, von der auch wir eine Periode erlebt haben und auch heute erleben. Wir haben an die Massengräber der Diktaturen zu denken, an das Foltern in der Vergangenheit, auch hier in Rumänien.

Christus ist gekommen, um durch seine Leiden die Vergebung unsrer Sünden zu erringen, aber auch darum, dass er mit der Kraft des Heiligen Geistes den Spiegel ó den Geist des Menschen - wieder zu Gott wendet. In seinem Auftrag sollte die ganze Arbeit der Kirche ein solcher Dienst des šWendens des Spiegelö sein.

In der dem Bösen zugewandten Seele ändert sich die Ausrichtung der Kraft, sie entspricht dem Satan, also ist dem Willen Gottes entgegengesetzt. Das Wort der Heiligen Schrift für die Sünde ist šhamartiaö, das wörtlich die Abkehr vom Weg, das Ändern der Richtung bedeutet. Die Menschheit, die die Richtung verfehlte, kehrt von Gottes Weg ab, geht in die entgegengesetzte Richtung und trägt statt der ursprünglichen Kraft eine Kraft mit geänderter Richtung. Die göttliche positive Kraft war eine schöpferische, befreiende Kraft: aus dem Nichts hat sie das Weltall, aus dem anorganischen Stoff hat sie organischen Stoff, aus dem Leblosen hat sie Lebende hervorgebracht. In Christus brachte sie anstelle der Krankheit die Genesung, anstelle des Hasses die Liebe, anstelle des Todes das Leben. Die aus göttlichem Willen in die Richtung der Liebe geschehene Kraft ist erhebend. Die Kraft, die auf den Hass ausgerichtet ist, ist eine vernichtende. Auf diesem Weg sind die Diktaturen entstanden. Die verfehlt orientierte Kraft ist vernichtend und niederdrückend in der Diktatur, in Politik, in Gesellschaft und Familie gleichermaßen. (Anfangen hat es mit der Geschichte des Kains und fand die Fortsetzung über Nero und die Diktatoren der Geschichte bis an unsere Tage.) Aus dem Leben macht diese vernichtende Kraft Tod, aus dem Frieden Krieg, aus der Liebe Hass. Bei Hesekiel 18,23 lesen wir: šMeinest du, dass ich Gefallen habe am Tode des Gottlosen, spricht der Herr Herr und nicht vielmehr, dass er sich bekehre von seinem Wesen und lebe?ö Gottes Wort lehrt, dass man die Schuld hassen, den Schuldner aber lieben muss. Die Diktatur hat den Hass gelehrt. In der Zeit von Rákosi Mátyás war die Parole der Gefangenenwärter in den Gefängnissen: šNicht nur überwachen, sondern auch hassen.ö

Der psychologische Hintergrund der auf Gewalt basierenden Diktaturen ist immer die Verheißung der Schlange aus dem Garten Eden: šIhr werdet

sein wie Gottö (1. Mose 3,5). Deshalb ist jede Diktatur ó egal wie sie nach außen erscheint ó ihrem Wesen nach gotteswidrig, weil sie an Gottes Stelle treten will, damit die Verhaltensnormen von ihr diktiert werden. Diktatur will über den Personenkult Ehre ernten, die Gott gebührt ó und damit will sie sich der Verantwortung wegen ihrer Gewaltanwendung im Erreichen ihrer Ziele entziehen. Freilich gibt es Unterschiede in der äußeren Erscheinung der Diktaturen. Eine völlig abartige Diktatur war die des Bela Kun mit den sadistischen Mordtaten Samuelyö, wieder eine andere die des Hitler und die der Sowjetunion.

Aber wir sollen nicht denken, dass wir damit am Schluss sind, denn es gibt die Diktatur des Zeitgeistes, sogar das Geld führt seine Diktatur. In Ungarn brachten die Mütter nach dem Weltkrieg fünf Millionen Kinder vor ihrer Geburt um. Um des besseren Klanges Willen wurde dieser Eingriff zu škünstlicher Abtreibungö umbenannt. Im Grunde war doch die Meinung des Zeitgeistes maßgebend und laut deren šhat man das angefangene Leben töten müssenö! Und die Mütter ließen sie töten. Die Diktatur des Kommunismus hat ganze Völkergruppen aus der Heimat vertrieben und unter Zwang an fremden Wohnorten angesiedelt. Die Diktatur des Geldes tut desgleichen. Sie ließ Türken, die weit entfernt in der Türkei wohnten, den Befehl ergehen: zieht nach Deutschland um! Und heute ist Berlin die zweitgrößte Stadt der Türkei. Auch die Diktaturen des Zeitgeistes und des Geldes können unmenschlich und gotteswidrig sein. (Man beachte die Welt der Drogen.) In der globalisierten Welt, in dem vereinten Europa, wo Zeitgeist und Geld von vornherein herrschende Faktoren werden, hat die Kirche den Auftrag, gegen solche Entartungen aufzutreten, damit sie nicht zu seelentötenden Diktaturen werden.

3. Gewalt anwenden (ERÖszakoskodás)

Die dritte Art der Gewalt ist švon Gewalt Gebrauch machenö. In der ungarischen Sprache bedeutet diese Wendung so viel wie Gewalt ausüben, wiederholt Gewaltakte zu tun. Es ist die Welt der kleineren und größeren Diktatoren, wo eine Nation nicht durch eine einheitliche Diktatur erpresst wird, sondern die kleinen Diktatoren herrschen, wenn der Meister, der Direktor, der Mafiaboss, und im Familienleben der alkoholabhängige Vater, die grobe Mutter, das abgerutschte Kind zum Diktator werden. Diese Gewalt zeigt sich im Zerfall der Gesellschaft, wo die Gewalt den Platz der Liebe einnimmt. Die Heilige Schrift berichtet darüber, dass vor der Sintflut die Welt von Gewalt erfüllt wurde (1. Mose 6,11). Mit Recht können wir die Frage stellen: ist das nicht auch die heutige Situation?

4. Antworten des Evangeliums

Was ist die Antwort des Evangeliums auf die Gewalt? Wie soll sich die Seelsorge der Gewalt gegenüber verhalten?

Jesus stellt dahin, wo Gewalt ist, die Liebe hin. (Wir denken an die Bergpredigt.) Diese Liebe ist aber nicht passiv, sondern aktiv. Es ist eine Liebe, die den anderen ändern will und dabei auch nicht vor herausfordernder und aggressiver Vitalität zurück schreckt. Am Palmsonntag zog Jesus auf einem Esel in Jerusalem ein, eine Geste die nach dem Brauch von damals die Übung der Gnade bedeutete. Trotzdem wirft er die Tische und Stühle der Taubenhändler und Geldwechsler um und treibt die Kaufleute aus vom Tempel. Er sagt sogar: *š*das Reich Gottes wird durch das Evangelium gepredigt, und jedermann drängt sich mit Gewalt hineinö (Lukas 16,16). Worin unterscheidet sich dieses kraftvolle Tun von der Gewalt der Diktaturen? Der Unterschied besteht in der Ausrichtung der Kraft. Diese Anwendung von Kraft geschieht in eine gottgewollte Ausrichtung. Deshalb steht sie nicht im Dienste des Hasses und der Vernichtung, sondern in dem der Liebe. Ihre grundlegende Arbeit ist die Umkehr des Geistes von Satan zu Gott.

Es ist die Vernichtung der *š*hamartiaö dadurch, dass die Seele von der falschen Richtung in die richtige gewendet wird. Dieser Richtung hat auch sorgendes Handeln und Seelsorge zu folgen. Wenn wir aus einem Spiegel das Bild löschen wollen, das er zeigt, dann erreichen wir nichts dadurch, dass wir versuchen, das Spiegelbild abzuwaschen. Wir haben den Spiegel in eine andere Richtung zu wenden. Leute die Menschengewalt verüben, können wir nicht durch moralische Argumente ändern. Das ist durchaus ein Werk des Heiligen Geistes. Wir können aber seine Werkzeuge werden und Gott will, dass wir es werden. Deshalb ist eine passive, sich aufgebende, immer auf Rückzug gefasste Christenheit keine wahre Christenheit. Freilich müssen wir die Meinung der anderen respektieren, doch dieses hat Christus daran nicht gehindert, den Finger auf die Fehler der Pharisäer zu legen, er hat sie sogar scharf kritisiert. Eine falsche Kirche ist die, welche aufgrund der Ablehnung ihrer Vollmacht ihre prophetische Berufung fallen lässt.

Was ist die Lösung? Paulus schreibt an die Korinther: *š*Wachet, stehet im Glauben, seid männlich und seid stark! Alle eure Dinge lasset in der Liebe geschehenö (1. Korinther 16,13f). Die wahre christliche Lebensführung ist der gemeinsame Wandel der von Gott geschenkten Kraft und Liebe. Liebe ohne Kraft ist eine dahinfliegende Laune. Kraft und

die Liebe zusammen sind eine aufbauende Kraft. Es verhält sich etwa so, wie die Zusammensetzung des Salzes. Das Salz ist Natriumchlorid. Das heißt, es besteht aus zwei Elementen: aus Natrium und aus Chlor. Chlor ist ein todbringendes, giftiges Gas, Natrium ein ungenießbares Metall. Getrennt sind sie gefährlich, von keinem Nutzen für die Gesundheit des Menschen. Wenn sie aber durch eine starke chemische Bindung in Kombination miteinander treten, werden sie zum Speisesalz, ohne das kein Leben möglich wäre.

Die Tragödie der heutigen Gesellschaft ist, dass das Salz in seine Bestandteile zerfällt: Einerseits wird Kraft immer mehr zu Gewalt, andererseits wird Liebe hilflos - wenn sie überhaupt da ist. Das *š*dummö gewordene Salz ist unnützlich, man kann es nur ausschütten, damit die Leute es zertreten ó wie es im Wort Jesu heißt (Matthäus 5,13). Darum ist der Auftrag der Kirche und der Seelsorge, auf das echte Salz zu verweisen. Das wird dann mit der Verbindung von Kraft und Liebe in die Gesellschaft ausstrahlen. Das können wir aber nur dann erreichen, wenn sich die Seelen zunächst Gott zuwenden. Denn die himmlisch-chemische Bindung von Kraft und Liebe schafft nur der Heilige Geist. Theologie, die theologische Bildung und auch seelsorgliche Ausbildung muss so zu einem Werkzeug des Heiligen Geistes werden.

Übersetzung aus dem Ungarischen:

Béla Balogh

Zum Verständnis von Gewalt im Judentum

Dr. Uri Bloch, Haifa, Israel

Diskussionsbeitrag beim

17. INTERNATIONALEN SEMINAR FÜR INTERKULTURELLE SEELSORGE UND BERATUNG

WIE JUNGE MENSCHEN GEWALT ERLEBEN

Was bedeutet dies für Seelsorge und Beratung?

Kecskemet, Ungarn

5. . 10. September 2005

Einleitung

In diesem kurzen Exposé sollen zwei Punkte betrachtet werden, die zeigen, wie Gewalt in der jüdischen Religion behandelt wird. Die zwei Punkte, die ich ausgesucht habe, sind die Tötung einer anderen Person und die Selbstverteidigung.

Innerhalb des Judentums gibt es viele unterschiedliche Gedankenstränge, denn es ist keine einheitliche Religion.

Weiterhin ist es nicht überraschend, dass das Judentum als die älteste der hier vorhandenen drei Religionen sich im Laufe der Zeit stark verändert hat. Nach einem kurzen Überblick über historische Veränderungen werde ich darauf eingehen, wie diese die beiden oben angeführten Aspekte beeinflusst haben. Am Ende werde ich einen aktuellen Blick auf den Vandalismus werfen.

Das Judentum hat sich mit der Zeit verändert

Da das Judentum gut 3500 Jahre alt ist, ist es nicht überraschend, dass es sich im Laufe der Jahrtausende verändert hat. Deshalb muss ich, wenn ich über das Judentum befragt werde, zurück fragen: Auf welche Zeit bezieht sich diese Frage?

Soll ich über die uralten Überzeugungen der Israeliten reden, wie sie in der Thora zum Ausdruck kommen, oder über die strikten Auslegungen während der Zeit des zweiten Tempels, nachdem das babylonische Exil vorüber war und die monotheistische Religion die Götzenanbetung verdrängt hatte? Oder über die Entwicklung des Judentums, nachdem der zweite Tempel zerstört worden ist, als sich unterschiedliche Arten der Verehrung herausbildeten, da es keine zentralen Gottesdienste mehr gab? Diese Zeit gipfelte in der Talmudischen Periode, als jüdisches Denken erblühte und sich auf-

grund von Debatten und Diskussionen mit weisen Männern intensiv entwickelte. Die Rabbis dieser Zeit führten diese Gespräche sowohl im babylonischen Exil als auch in der Heimat Tiberias. Aber selbst danach verknöcherte das Judentum nicht, sondern setzte bis zu einem gewissen Grad seine Anpassung an die Notwendigkeiten in den jüdischen Gemeinschaften fort. Einige Koryphäen versuchten alles zusammenzufassen, ich denke dabei an den marokkanischen Rabbi Yitzhak Alfassi, - das ŠRiffo - (1013-1103), an Rabbi Asher ben Jehiel, - den Rosh - (1250?- 1327, der von Deutschland nach Toledo zog) und insbesondere an Maimonides ó den Rambam ó (1135-1204, Spanien, Marokko, Ägypten) mit seinen 14 Bänden Ha Yad HaHasakah. Aber diese erreichten kein verbindliches Gesetz, sondern gerade Maimonides war sich dessen bewusst, dass das Gesetz jeweils aufgrund der Umstände interpretiert werden muss. Im 16. Jahrhundert kodifizierte Joseph Karo (1488-1575) das existierende jüdische Gesetz, welches seitdem als ŠShulhan Arukhó das Gesetz der orthodoxen Juden ist. Dieses Gesetz wurde seither wenig verändert.

Selbst mit dem ŠShulhan Arukhó als geschriebenem Gesetz gibt es einen kontinuierlichen Strom von Entscheidungen, die versuchen, Antworten auf die heutigen Probleme zu finden. Sie basieren auf der Halacha und ihrer endgültigen Version des ŠShulhan Arukhó und werden von gelehrten Rabbis niedergeschrieben. ŠTexuminó ist ein Jahrbuch, das solche Schriften sammelt und sich mit diesen Problemen auseinandersetzt.

Die Koryphäe der heutigen Zeit ist Poskim, aber es ist die Frage, von wem er akzeptiert wird. Vielleicht erinnern Sie sich an das, was ich am Anfang darüber gesagt habe, dass das Judentum keine einheitliche Religion ist und viele gedankliche Strö-

mungen hat. Was von dem einen als richtig angesehen wird, wird von anderen als falsch betrachtet.

Gewalt in der Bibel

Die Bibel und die Thora sind voller Gewalttätigkeiten. Ich werde nicht alle aufzählen, sondern nur einige aus dem ersten Buch Mose betrachten. Vom Anfang an finden wir aggressive Akte. Schon im vierten Kapitel tötet Kain Abel in einem Anflug von eifersüchtigem Ärger. Dies ist kein Einzelfall. Im sechsten Kapitel ist die Erde so voller Gewalt (Gen. VI 11, 13), das GOTT entscheidet, die Menschheit auszulöschen und die Flut zu schicken. Aber selbst nach der Flut bleibt die Menschheit gewalttätig, sei es das Shechem ben Hamor Dina vergewaltigt, Jakobs einzige Tochter, und später aus Vergeltung von zweien ihrer Brüder getötet wird, oder seien es Josephs Brüder, die ihn und seine Bevorzugungen durch den Vater dermaßen hassten, dass sie ihn in eine leere Zisterne warfen und ihn später in die Sklaverei nach Ägypten verkauften.

Dies sind nur einige Beispiele aus dem ersten Buch Mose. Es gibt noch viele andere Beispiele in der Thora. Lasst mich versuchen, zu ergründen was die Gründe für dieses aggressive Verhalten waren. In den Beispielen oben spielen Eifersucht, Wut, sexuelle Lust und Habgier eine Rolle. Bei der Flut erklärt die Schrift nicht, warum die Menschen voller Gewalt sind, sondern erläutert, dass jede Neigung eines Herzens böse ist von Kindheit an.

Es ist interessant, hier eine Aussage aus dem 19. Jahrhundert zu betrachten, die S. R. Hirsch gemacht hat. Er sagt, dass die Jugend nicht wirklich böse ist, sondern nur Selbstbeherrschung und Gehorsam vermissen lässt. Die Jugend müsste lernen, sich dem Joch der Gebote zu beugen. Dies bedeutet nicht, dass sie blind folgen sollten, sondern im Gegenteil deutet Hirsch an, dass in der Freiheit des Willens die gesamte Moral des zukünftigen Erwachsenen wurzelt. Mit anderen Worten: Wenn man die Jugend lehrt, sich selbst zu kontrollieren, hilft man ihrem Charakter, sich zu einem verantwortungsbewussten Erwachsenen zu entwickeln. Ist dies nicht der Sinn von Erziehung?

Aber nicht nur in der Bibel finden wir diese Gründe für die Wurzel der Gewalt. Aus Spaß blätterte ich im Jüdischen Krieg von Josephus Flavius und erwartete, in einem römischen Geschichtsbuch viel über Schlachten und Kriege zu finden, aber nur wenig über menschliche Schwäche. Ich lag falsch. Hier nun, was ich im ersten Buch gefunden habe: Im 9. Kapitel erwähnt Josephus, dass Aristoteles aus Eifersucht umgebracht wurde. Er unterstreicht sogar, dass (1:10,6) es keinen Ausweg aus der Eifersucht gibt. Bestechung wird im Kapitel

15. Absatz 6 zweimal erwähnt und Sex und seine abweichenden Formen sind die Grundlage des 22. Kapitels und werden in Kapitel 25 angedeutet. All dies lediglich im ersten Buch eines Geschichtswerkes, das sich hauptsächlich mit Politik und Militäraktionen beschäftigt.

Judentum und Gewalt

Selbst wenn die Thora Gewalttätigkeiten häufig erwähnt, werden sie rundum verdammt. Grundsätzlich ist ein Mörder zu exekutieren. Wenn aber die Tötung ein Unfall gewesen ist, ist es keine Blutschuld, und der Totschläger kann zu einer der sechs Zufluchtsstädten fliehen und dort sein Leben fortsetzen.

Nicht desto weniger finden wir in der Bibel einige Tötungen, die scheinbar verziehen werden. Ich denke hierbei an Moses, der einen Ägypter tötet (Ex 2:11), an Pinchas, der Zimri ben Salu tötet (Num 25:7-8), und an Isevel (Könige I), vielleicht auch Attalya (Könige II). Unsere Bibelausleger nehmen dies nicht leicht. Sie fragten sich selbst, wieso Moses jemanden töten konnte, ohne den Fall vor Gericht zu bringen und fanden verschiedene Erklärungen, die versuchten, Moses von seiner Fehlthat zu entlasten. Schon im 3. Jahrhundert machte Yehuda HaNassi deutlich, dass es bedeutete, dass niemand sich um GOTT kümmerte. Das Rambam sagt einfach, dass Moses es nicht ertragen konnte. Jakob Zvi Mecklenburg behauptete, dass diese Tat die Israeliten zu erwecken versuchte, damit sie Aggressionen widerstehen könnten, und Netziv erklärt auf der anderen Seite, dass es Moses klar war, dass es für diese Fälle keinen Gerichtshof gab.

Aber der Midrash legt die Schuld ganz auf Moses Schultern. Als er GOTT bat, das gelobte Land betreten zu dürfen, musste er aufgrund dieser Tat sterben, denn nur GOTT, der auch erschaffen kann, hat das Vorrecht zu töten. In der Thora wird als Grund genannt, warum Moses der Eintritt verwehrt wurde, dass er nach der Quelle geschlagen hatte, obwohl ihm gesagt worden war, nur mit ihr zu reden. Dies ist ein weiterer aggressiver Akt.

Die Thora erwähnt auch körperliche Misshandlungen, wie das berühmte Auge um Auge, das als Nebensache direkt hinter dem Leben für Leben erwähnt wird. Trotzdem konnte ich nicht einen einzigen Vorfall in der Bibel finden, wo von einem solchen Fall berichtet wurde. Die Juden handelten von Anfang an nach der akzeptierten Formel, dass Auge um Auge Geld meinte. Der Verursacher musste dem Opfer Schadensersatz leisten, und das Gesetz ist sehr genau, wie diese Schäden wertmäßig auszugleichen sind. Andererseits wird nicht zwischen fahrlässigen und vorsätzlichen Verletzungen unterschieden, die beispielsweise in einem

Anflug aus Wut oder als Racheakt verübt wurden. Der Grundsatz lautet, dass ein Mann immer verantwortlich für seine Aktionen ist (und zwar bedingungslos, unabhängig ob sie gewollt waren oder nicht). Um ein extremes Beispiel anzuführen: ein Mann schläft und dreht sich dabei so herum, dass er einen anderen verletzt. Obwohl er unbewusst handelte, ist er verantwortlich für den Schaden. Dies vereinfacht die Beweisführung. Es muss kein Vorsatz überprüft werden, da die verursachende Person grundsätzlich zahlen muss.

Der Fall der Selbstverteidigung

Während das Gesetz sich mit praktisch jedem Aspekt menschlichem Lebens auseinandersetzt (und darüber hinaus die spirituelle Seite betrachtet), sind einige Facetten besonders hervorgehoben. Es wird viel über Arten der Gottesverehrung erzählt, was damit zusammenhängt, dass dies die Juden aneinander band. (Ich würde sogar so weit gehen zu sagen, dass diese Teile deshalb so hervorgehoben wurden, gerade um das jüdische Volk zusammenzuhalten). Weiterhin sind viele Eigentumsrechte erwähnt, was ein Beweis dafür ist, dass diese Gesetze eine Rolle im jüdischen Alltag spielten. Aber es gibt auch wenige wertvolle Passagen, die sich mit Gewalt auseinandersetzen (mit Ausnahme der Gewalt gegenüber Frauen).

Es gibt im Gesetz eine Generalklausel, die besagt: §Wenn jemand kommt, um dich zu töten, sei schneller und töte ihn. Aber selbst hier waren die späteren Interpreten vorsichtig, damit es keine zu umfassende Erlaubnis gibt. §Natzivō unterscheidet zwischen persönlichen Vorteilen und göttlichem Eifer, fährt dann aber fort, indem er beides verdammt und ausführt: §der, der kommt, eine böartige Person für eine wahrhaft abscheuliche Tat zu bestrafen, muss ausgesprochen vorsichtig sein, dass er diesen nicht nur verfolgt, weil er ihn hasst, und wünscht, ihn zu verletzen. Der kürzlich Verstorbene Yeshayahu Lebovitz zitierte dies und kam zu dem Schluss, dass es zwar gerechtfertigte Akte gibt, die sowohl aus dem Privatbereich wie auch aus öffentlichem Interesse begangen werden könnten, und trotzdem verdammt seien. Eine Tat, die unter Umständen notwendig ist, um beispielsweise die Sicherheit einer Gemeinschaft zu gewährleisten, kann trotzdem den Täter wegen seiner böartigen Tat moralisch verunreinigen.

Aber wie wehrt sich ein Jude gegen die Aggressionen seiner Nachbarn? Wir finden wenig klare Anleitung in diesem Zusammenhang. Es ist, als ob Juden nicht gewalttätig untereinander gewesen seien. Deshalb müssen wir auf grundsätzliche Prinzipien zurückgreifen, in diesem Fall auf das Gebot: §Du sollst deine Seele beschützen. Dieser Grund-

satz ist so gemeint, dass jemand sich umsichtig verhalten und Gefahr aus dem Wege gehen soll anstatt sich ihr tollkühn auszusetzen. Aber wir könnten den oben aufgeführten Fall von der Tötung des Ägypters durch Moses zitieren, um zu zeigen, dass es auch noch andere Sichtweisen gibt. Wenn Hillel HaZaken sagt §Wenn es keine Männer gibt, versuche dein Bestes, ein Mann zu sein (dieses Sprichwort deutet auf unsere Geschichte aus Exodus 2, 12). Dies bedeutet, ein jeder von uns sollte danach streben, sich mannhaft zu bewähren und sich nicht zu verstecken. Sie sehen, das Judentum ist eine sich entwickelnde Religion, und was zu einem gewissen Zeitpunkt richtig war, muss nicht notwendigerweise das Beste zu einem anderen Zeitpunkt sein.

Es ist interessant, dass es einige Ermahnungen gibt, die eigene Wut zu kontrollieren: Es ist, als ob die Juden in der Diaspora als Minderheit gelernt hätten, ihre Aggressionen zu kontrollieren.

Vandalismus

Bis jetzt habe ich mich mit schwerwiegender Kriminalität auseinandergesetzt, sei es Mord, Totschlag oder Körperverletzung. Aber die Gewalt unserer jetzigen Jugend ist meist weniger gravierend, sei es das Einschmeißen von Fenstern in einem Schulgebäude, das Demolieren eines öffentlichen Fernsprechers, das Anpöbeln von Fremden, oder Grabschändungen. Ich möchte nicht von der Ernsthaftigkeit jeglicher Gewalt ablenken, es gibt auch schwerwiegende Formen in diesem Bereich.

Während meiner Suche habe ich in dem Te-xumin eine Schrift von Professor Jaakob Bazak gefunden, die sich mit Vandalismus und der jüdischen Basis auseinandersetzt, ihn zu verbieten.

Nach seinen Aussagen, entsteht Vandalismus dadurch, dass einem tief sitzenden Drang nach Zerstörung nachgegeben wird.

Freud behauptet, dass Wut eine Möglichkeit ist, Frustrationen abzubauen. Und Vandalismus ist ein schneller Weg, eigene Frustrationen loszuwerden.

Der jüdische Weg, sich einem solchem Thema zu nähern, ist, ein ausdrückliches Gebot aus der Thora zu finden und es dann so auszuweiten, bis es den relevanten Fall mit umfasst. Hier ist das Gebot, wie es im Deutorium erlassen wurde: §Zerstöre nicht (bei einer belagerten Stadt) die Obstbäume, indem du die Axt an sie legst, denn Du kannst ihre Früchte essen. Der Rambam (Hilkot Melakim waw, 10) weitet dies aus, indem er es nicht nur auf Obstbäume bezieht, sondern auch auf das Zerschlagen von Geräten, das Zerreißen von Kleidung, die Beschädigung von Gebäuden oder das Zuschütten von Brunnen als Zerstörung verbietet.

Rabbenu Yona ein Zeitgenosse während des Rambams geht noch einen Schritt weiter und sagt, dass jedermann, der aus Wut etwas zerbricht, zweifach schuldig ist, zum einen, weil er etwas zerbrochen hat und somit gegen das Gesetz verstoßen hat, zum anderen, weil er seinen Ärger nicht im Zaum halten konnte und er deshalb gegen das Gesetz verstieß. Wut wird klar als eine abzulehnende Emotion gesehen, da wir uns immer unter Kontrolle haben sollten. Auch finden wir, wie stark die Selbstbeherrschung unterstrichen wird. In jüngerer Zeit hat Natziv (1817-1893) das Gesetz verallgemeinert, so dass alles was benutzt werden kann oder an dem jemand hängt, von dem Zerstörungsgebot mit gemeint ist und nicht zerstört werden darf.

Zusammenfassung

Welche Einstellung hat das Judentum gegenüber Aggression? Es sieht sie als etwas Schlechtes, dem man sich entgegenstellen soll, aber es weiß auch, dass Aggression eine tief sitzende Emotion ist, die nicht leicht ausgeradiert werden kann. Auf der einen Seite werden alle Aggressionen ohne entsprechende Kontrolle verboten (beispielsweise durch Selbstbeherrschung, aber auch durch Gerichtshöfe), andererseits versteht das Judentum, dass Formalismus alleine nicht genug ist.

Diese Einstellung kann durch die gesamte Entwicklung jüdischen Denkens zurückverfolgt werden, aber in diesem Zusammenhang findet sich auch das Recht auf Selbstverteidigung, wenn es notwendig ist.

In meinen Augen ist auch wichtig zu realisieren, dass das Judentum im Kontext seiner Zeit zu sehen ist. Was zu einer Zeit akzeptiert worden ist, wird nicht notwendigerweise zu einer anderen Zeit verziehen. Die Veränderungen könnten restriktiver oder laxer sein.

Dies trifft auch auf die Selbstverteidigung und die Reaktion auf die Aggressionen eines anderen zu. Während zu einer Zeit die Juden gelernt haben, sich selbst gegenüber einem Angreifer zurückzuhalten, selbst wenn sie nie so weit gegangen sind, die andere Wange zu präsentieren, haben die Juden in anderen Zeiten sich darauf vorbereitet, um ihr Leben zu kämpfen. In jüngerer Geschichte kommen einem dabei Gedanken an verschiedene Aufstände in polnischen Ghettos und selbst in Todeslagern.

Manchmal erfordern Situationen Charakter und Führungsstärke, aber selbst dann besteht die Gefahr, in den Worten von Leibovitz, dass § die Tat zwar aufgrund der Umstände notwendig sein kann, aber trotzdem den Täter aufgrund der Bösartigkeit der Tat moralisch verunreinigt.ö

Schließlich möchte ich eine der wichtigsten Grundsätze des Judentums erwähnen, nämlich wie wichtig Erziehung ist. Das Judentum unternimmt große Anstrengungen, den Charakter eines jeden einzelnen Juden zu entwickeln, insbesondere den der Jugend. Wut sollte in positive Aktionen kanalisiert werden, sei es in eine Debatte oder eine andere Möglichkeit, die Situation zu heilen, aber selbstverständlich soll keine blinde Aggression sein. Erziehung verändert die ursprüngliche Frustration in etwas Gutes, das gesellschaftlich erträglich und akzeptiert ist. In einer solchen Umgebung kann die Jugend wachsen und ihren Platz ohne Beeinträchtigung finden bevor sie ein natürlicher Teil der Gemeinschaft wird.

*Übersetzung aus dem Englischen:
Christian Weiß*

Zum Verständnis von Gewalt im Islam

Dr. Ismail Altintas

Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion e.V.

Abteilung für interreligiösen und interkulturellen Dialog und Forschung, Köln, Deutschland

Diskussionsbeitrag beim

17. INTERNATIONALEN SEMINAR FÜR INTERKULTURELLE SEELSORGE UND BERATUNG

WIE JUNGE MENSCHEN GEWALT ERLEBEN

Was bedeutet dies für Seelsorge und Beratung?

Kecskemet, Ungarn

5. . 10. September 2005

šO ihr Menschen, Wir haben euch als Mann und Weib erschaffen

und euch zu Völkern und Stämmen gemacht, dass ihr einander kennen möchtet.

Wahrlich, der Angesehenste von euch ist vor Allah der, der unter euch der Gerechteste ist.

Siehe, Allah ist allwissend, allkundig.ō [Koran:49/13]

Einführung

Durch die Migrationsbewegungen, die ab Mitte des letzten Jahrhunderts vermehrt zu beobachten waren, kam das Phänomen/Realität des Islam und der Muslime in den Blickpunkt der westlichen Welt.

Das soziopolitische Problemfeld Nah-/Mittelost und die Gewalt in diesen šislamischenō Ländern hat im Westen das Bild des Islam geprägt. Den traurigen Höhepunkt bildeten die Anschläge vom 11. September, als deren Täter die šIslamistenō, zumindest die Muslime, ausgemacht wurden. Diese Vorgänge haben das Bild noch verschlechtert. Es ist der Eindruck entstanden, dass der Islam nur destruktive Erscheinungsformen hat, dass Islam und Gewalt synonym seien.

šLegitimiert der Islam Gewalt?ō ist schlussendlich die Frage, mit denen die Muslime allzu oft konfrontiert werden, obwohl Islam und Terror nicht zusammen gehören.

Der Islam ist eine Religion des Friedens

Das Wort Islam kommt vom arabischem Wortstamm S.L.M., das heißt Frieden, Hingabe und Sicherheit. Eigentlich bedeutet in der arabischen

Sprache das Wort šIslamō nicht nur die Religion an sich, sondern auch šFriedenō. Im religiösen Kontext drückt es zum einen die Hingabe an Gottes Willen aus.

Zum anderen ist der Islam die von Gott für den Menschen vorgesehene Lebensweise der friedvollen Hingabe, nämlich des Friedens mit Gott, des Friedens mit den Mitmenschen, des Friedens mit der Umwelt und mit sich selbst.

Der Islam achtet jeden Menschen als Individuum mit Würde und respektiert seine Rechte, ohne hinsichtlich Glauben und Ethnie eine Einschränkung zu machen.

Dies bedingt auch die zwischenmenschlichen Beziehungen zwischen Muslimen und Nichtmuslimen in den die immer von Frieden und Toleranz geprägt sein sollen.

Die nachfolgenden Verse sind in diesem Zusammenhang zu verstehen:

šWir entsandten dich nur als eine Barmherzigkeit für alle Welten.ō [Koran: 21/107]

šAllah verbietet euch nicht, gegen jene, die euch nicht bekämpft haben des Glaubens wegen und euch nicht aus euren Heimstätten vertrieben haben, gütig zu sein und billig mit ihnen zu verfahren; Allah liebt die, die Gerechtigkeit zeigen.ō [Koran: 60/8]

šO die ihr glaubt, tretet alle ein in den Frieden und folget nicht den Fußstapfen Satans; wahrlich, er ist euch ein offenkundiger Feind.ō [Koran: 2/208]

šSind sie jedoch zum Frieden geneigt, so sei auch du ihm geneigt und vertraue auf Allah. Wahrlich, Er ist der Allhörende, der Allwissende.ō [Koran: 8/61]

šAußer denen, die Verbindung haben mit einem Volke, mit dem ihr ein Bündnis habt, und die zu euch kommen, weil ihre Herzen davor zurückschrecken, wider euch oder wider ihr eigenes Volk zu kämpfen. Und wenn

Allah es wollte, Er hätte ihnen Macht über euch geben können, dann hätten sie sicherlich wider euch gekämpft. Darum, wenn sie sich von euch fernhalten und nicht wider euch kämpfen, sondern euch Frieden bieten: dann hat Allah euch keinen Weg gegen sie erlaubt.õ [Koran: 4/90]

Aber, schon immer gab es Menschen, die ihre Religion für Gewalt missbrauchten.

Interpretation des Begriffes šHeiliger Kriegõ

Die Informationen, die wir aus den Medien haben, sind negativ besetzt, das heißt, es gibt Berichte über die Gräueltaten, die von šmuslimischen Terroristenõ verübt wurden. Manche Angehörige von Religionen benutzen ihre Religion als Ideologie, um ihre Ziele zu erreichen. Diese argumentieren mit dem Begriff šDschihadõ und verstehen darunter den šHeiligen Kriegõ gegen die anders denkenden/anders glaubenden Menschen.

šDschihadõ dort aber nicht im wörtlichen Sinne mit šHeiligem Kriegõ übersetzt werden. Diese Übersetzung des arabischen Begriffs ist unzureichend, irreführend und ganz einfach falsch. Dschihad bedeutet von seinem Wortstamm her weder šKrieg führenõ noch štötenõ. Eine sorgfältige Interpretation des Koran und der Aussprüche des Propheten verbietet es, Dschihad mit šHeiliger Kriegõ zu übersetzen.

Wörtlich geht es um das šsich Abmühenõ, das šsich bemühen auf dem Wege Gottesõ, das šStreben nach etwasõ und die Anstrengungen, um Not und Entbehrungen zu überwinden. Es geht dabei nicht um Krieg und Gewalt.

Den Muslimen ist, als allerletztes Mittel nur, der Krieg zur Verteidigung der islamischen Gemeinschaft erlaubt. Dieser ist aber kein Heiliger Krieg, sondern höchstens ein notwendiges Übel. Nur ein Hinweis im Koran erlaubt den Muslimen, zum letzten Mittel des Krieges zu greifen: nämlich, im Falle der Vertreibung aus der Heimat oder dann, wenn die Ausübung ihrer Religion gefährdet ist.

Die Quellen des Islam sind der Koran und die Überlieferung des Propheten (Hadithe/Aussprüche). An diesen Quellen sollte sich jeder gläubige Muslim orientieren.

Darin ist der Friede und das harmonische Zusammenleben der Individuen, der Völker und der Kulturen ein sehr wichtiges Thema.

Im Koran heißt es:

...denn Versöhnung ist das Beste. [Koran: 4:128]

Und die Diener des Erbarmers sind diejenigen, die in angenehmer Weise auf Erden wandeln; und wenn die Unwissenden sie anreden, sprechen sie freundlich (zu ihnen). [Koran: 25:63]

Und aus euch soll eine Gemeinschaft werden, die zum Guten einlädt und das gebietet, was rechtens ist, und das Unrecht verbietet. [Koran: 3:104]

í wenn jemand einen Menschen tötet, ohne dass dieser einen Mord begangen hätte, oder ohne dass ein Unheil im Lande geschehen wäre, es so sein soll, als hätte er die ganze Menschheit getötet; und wenn jemand einem Menschen das Leben erhält, es so sein soll, als hätte er der ganzen Menschheit das Leben erhalten. Und Unsere Gesandten kamen mit deutlichen Zeichen zu ihnen; dennoch, selbst danach begingen viele von ihnen Ausschreitungen im Land. [Koran: 5:32]

Mit folgenden Aussprüchen hob der Prophet Muhammed die Bedeutung des Friedens hervor:

O Allah, Du bist der Friede. Von Dir kommt der Friede. So grüße uns, unser Herr, mit dem Frieden. (Sammlung Muslim)

Verkündet, was froh macht, verkündet nicht, was erschreckt. Macht es den Menschen leicht, macht es ihnen nicht schwer. (Sammlung Muslim)

Wer sich anderer nicht erbarmt, wird kein Erbarmen finden. (Sammlungen Bukhari, Muslim)

Ein Muslim ist jemand, der den Muslimen weder mit seiner Zunge noch mit seiner Hand schadet. Ein Gläubiger ist jemand, dem die Menschen ihr Blut und Habe anvertrauen. (Sammlungen Abu Dawud, Nasa`i)

Soll ich euch mitteilen, was noch besser ist als Fasten, Gebet und Almosen? Es ist: Aussöhnung schaffen. (Sammlungen Abu Dawud, Tirmidhi)

Bei dem, in Dessen Hand meine Seele ist: Niemand von euch ist (wirklich) gläubig, bis er seinem Bruder das wünscht, was er sich selbst wünscht. (Sammlungen Bukhari, Muslim)

Der Menschen Wohltäter ist, wer ihnen am meisten hilft. (Hadith)

Verachte die kleinste gute Tat nicht, auch wenn sie darin besteht, dass du deinem Bruder mit freundlichem Gesicht begegnest. (Sammlung Muslim)

Ali, der Cousin und Schwiegersohn des Propheten Muhammed, hat mit folgendem Ausspruch die friedvolle Beziehung zu den Nicht-Muslimen betont:

šDie Muslime sind eure Glaubensbrüder und die Nicht-Muslime eure Menschenbrüder.õ

Alle Muslime sind dazu aufgefordert, Frieden zu schließen. Terroristische Anschläge zu verüben ist nicht erlaubt. Im Umgang mit anderen Menschen sind Begriffe wie Barmherzigkeit, Mitleid, Vergebung, Achtung und Toleranz sehr wichtig. Gewalt bringt keine Lösung für die bestehenden Probleme. Sie ruft neue Probleme hervor.

Die Muslime brauchen Frieden und eine Atmosphäre der Toleranz und des Dialogs, damit sie sich als Gesellschaft fortentwickeln und prosperieren können. Ein ewiger Zustand des Krieges oder der Unterdrückung ó wie z.B. in Afghanistan ó hat zur Folge, dass die Menschen ihre Religion nicht richtig lernen oder leben können; dies führt zu weiteren Problemen und Konflikten.

Islamische Sichtweisen zu soziokulturellen und sozioökonomischen

Ursachen von Gewalt

Es wurde vorhergesehen, dass durch die zivilisatorische Weiterentwicklung der Menschheit, durch den Erwerb von Wissen und durch die Fortentwicklung von Wissenschaft und Technologie der Dialog und die Toleranz zwischen den Einzelnen und den Gesellschaften Oberhand gewinnen würde.

Diese Annahme ist nicht eingetreten. Vielmehr zeigt es sich, dass die Menschen von ihrer Geburt an sozialen, wirtschaftlichen und kulturellen Unterdrückungen und Gewalt in unterschiedlichen Maßen ausgesetzt sind. Familiäre Gewalt tritt nach außen und hat Auswirkungen auf die gesellschaftlichen Beziehungen.

Von ihrem Ursprung her sind alle Glaubenssysteme eigentlich darauf bedacht, die Menschen zum Guten und Besseren zu führen.

Im Koran heißt es, dass

šī wenn jemand einen Menschen tötet - es sei denn für (Mord) an einem andern oder für Gewalttat im Land -, so soll es sein, als hätte er die ganze Menschheit getötet; und wenn jemand einem Menschen das Leben erhält, so soll es sein, als hätte er der ganzen Menschheit das Leben erhalten. [Koran: 5/32-33]

Auf welche Basis man auch Gewalt stellen mag, es kann keine Legitimation oder Rechtfertigung für Gewalt, Unterdrückung und Terror geben. Nichtsdestotrotz gab es keine Zeit in der Menschheitsgeschichte, wo es keine Gewalt gab. Dies scheint ein gesellschaftliches Phänomen zu sein. Diesem Phänomen kann die Menschheit nur dadurch entgegen treten und etwas mehr Frieden und Prosperität schaffen, indem sie die Menschenrechte in den Vordergrund stellt und der Würde des Menschen mehr Geltung verschafft.

Nach dem Islam kann dieser Zustand nur durch Gerechtigkeit erreicht werden: Gerechtigkeit, Gleichheit und Gewissen müssen mehr Beachtung finden.

Da der Mensch als soziales Wesen in einer Gesellschaft lebt, ergeben sich viele Berührungspunkte zu anderen Wesen/Individuen. Für die Errichtung einer friedlichen Gesellschaft bedarf es der Regelung von Rechten und Pflichten, der Regelung von

Arbeitskraft und Kapital etc., damit ein ausbalanciertes und soziales Wohlstandsniveau erreicht werden kann.

Andernfalls werden diejenigen Teile der Gesellschaft, die sich benachteiligt fühlen, sich auf illegitimen Wegen Gehör verschaffen, wenn sie sich auf legitime Weise nicht ausdrücken können. Aus diesem Grund sollte die Rolle der sozioökonomisch und kulturell zurückgebliebenen Gesellschaften nicht vergessen werden.

Die Intention der Gewalt ist es, die Einzelnen und die Gesellschaften körperlichem und seelischem Schmerz auszusetzen, sie zu ängstigen, sie einzuschüchtern und sie dadurch kaputt zu machen. Demnach sind unkontrollierte, übertriebene, unvorhergesehene und vielfach ziellos ausgeübte Handlungen gegen Menschen und Sachen als Gewalt einzustufen.

Auch ist der Missbrauch der Schwäche von Personen und Gesellschaften als Gewalt anzusehen. Darüber hinaus kann die Gewalt auch als die Anwendung von menschlichen Trieben verstanden werden, die durch Ärger, Wut, Hass, Neid, Feindschaft etc. verursacht werden. Alle diese Handlungen führen dazu, dass der individuelle und gesellschaftliche Frieden und Wohlstand gestört werden.

Wenn die chaotischen Zustände, die Bedürfnisse und Ausweglosigkeiten nicht mehr aushaltbar werden, können die Individuen sich ihre eigenen Maßstäbe entwickeln, und ihre Rechte selber einfordern. Derjenige, der glaubt, Unrecht zu erfahren, kann denjenigen, denen er vorwirft, ihm Unrecht zu tun, auf seine Weise bekämpfen. Dabei werden vielfach Unbeteiligte Opfer dieser Gerechtigkeitsuche.

Nach Abraham Maslow, der eine Bedürfnispyramide für erfolgreiche und gesunde Menschen gezeichnet hat, haben die Menschen diverse Bedürfnisse, die sie stillen müssen. Hat ein Mensch eine Stufe in der Stufenpyramide erreicht, verlangt es ihm nach einer höheren Stufe. Als Beispiel, hat ein Mensch seine Grundbedürfnisse wie Essen und Schlaf gestillt (Stufe 1), will er die zweite Stufe erreichen (siehe unten).

5. Stufe Selbstverwirklichung dazu zählen: Individualität, Güte, Gerechtigkeit, Selbstlosigkeit (anderen etwas geben)

4. Stufe
Soziale Anerkennung
dazu zählen: "Ich-Bedürfnisse" sammeln, wie Anerkennung, Geltung (Macht und Einfluss), Selbstachtung

3. Stufe
Soziale Bedürfnisse
dazu zählen: Kommunikation, Partnerschaft, Liebe, Freundschaft, Gruppenzugehörigkeit

2. Stufe
Sicherheit
dazu zählen abstrakt: materielle und berufliche Sicherheit, Lebenssicherheit, und konkret: ein Dach über den Kopf, Versicherungen, Kündigungsschutz, ein Zaun, usw

1. Stufe
Grundbedürfnisse
dazu zählen: Trinken, Essen, Schlafen, Sexualität

Die Grenzen sind fließend. Hauptsächlich ist das aus soziologischer Sicht wichtige Verhalten ó vor allem das aus religiösen und traditionellen Motiven abgeleitete- inmitten dieser Grenzziehung.

In diesem Zusammenhang sind, nach Max Weber, das individuelle und gesellschaftliche Verhalten wie folgt, bestimmt:

- durch ein Zielbewusstsein: um sein Ziel zu erreichen, welche er oder die Religion oder Tradition bestimmt, werden Religion oder Tradition instrumentalisiert.
- durch ein Wertebewusstsein: ein Verhalten, welches vom Individuum aus ethisch-moralischem, ästhetischem oder religiösem Verständnis heraus begründet wird.

šEine Handlung wird durch emotionales Verhalten bestimmt, wenn eine Person ihr Verhalten durch ein augenblickliches emotionelles Verhalten bestimmt. Wenn jemand pflichtbewusst, aus Ehre/Würde, Schönheit, Ehrfurcht, Loyalität oder für eine Mission handelt, dann stellt er sein Verhalten mit einem reinen Wertebewusstsein dar. Wertebewusstes rationales Verhalten ist ein den geglaubten šNormenö oder den von jemandem eingeleitetes durch Andere erwarteten šForderungenö angepasstes Verhalten.ö [M. Weber, Sösyoloji'nin Temel Kavramlari, s. 47]

Toleranz als Voraussetzung für Frieden

Der Islam erweist Andersgläubigen gegenüber Toleranz. Er zwingt sie nicht dazu, den Islam anzunehmen. In dem Fall, dass sie in einer Islamischen Gesellschaft als eine Minderheit leben, haben sie das Recht, ihre eigene Religion zu leben. Dies ist das natürlichste Recht von Gesellschaften mit Unterschieden.

šİ Und hätte dein Herr Seinen Willen erzwungen, wahrlich, Er hätte die Menschen alle zu einer einzigen Gemeinde gemacht; doch sie wollten nicht ablassen, uneins zu sein.ö [Koran: 11/118]; šEs soll kein Zwang sein im Glaubenı ö [Koran: 2/256]

Wie aus diesen Koranversen deutlich wird, sind die Menschen in Meinungs- und Glaubensangelegenheiten frei und in diesem Sinne sind Unterschiede mit Respekt zu behandeln.

Muhammed, der Prophet des Islam, sprach in seiner Abschiedspredigt im Jahre 632 in Mekka: O ihr Leute, wahrlich euer Blut, euer Gut und eure Ehre sind unantastbar, bis ihr eurem Herrn gegenübersteht, ebenso wie der heutige Tag und der jetzige Monat und diese eure Stadt heilig sind. [Buhari: Fiten/155] Selbst das Beheben von Plagen (wie z.B. Steinen, Dornen etc.) von den Wegen, die durch die Menschen passiert werden, gehört zum Glaubensgrundsatz des Islam. [Buhari: Mezalim/24]

Der im 13. Jahrhundert in der Türkei lebende, Sufi/Mystiker und große Humanist, Yunus Emre, sagte zu diesem Thema: šLiebe das Geschöpf, dem Schöpfer zuliebe.ö

Wenn Toleranz zum Grundelement gesellschaftlicher Existenz wird, können sich die Menschen besser verständigen und miteinander harmonisieren. Dies kann den gesellschaftlichen Frieden sichern.

Fazit

Grundsätzlich ist jeder Mensch zu Dialog und Toleranz fähig. In einer Zeit der Wanderung, der Globalisierung und des religiösen Pluralismus ist es unverzichtbar, dass alle Gruppen und alle Religionen miteinander in ein friedliches Gespräch eintreten.

ten. Dabei können Gemeinsamkeiten festgestellt und Unterschiede in gegenseitigem Respekt angesehen werden. Wie M. Talbi sagte: *§Der interreligiöse Dialog ist wie ein Lied mit verschiedenen Melodien. Wenn es gut orchestriert wird, kann es zu einer schönen Sinfonie und kann zu einem Tanz der Vielfältigkeiten der Beteiligten werden.ö* (M. Talbi, *Diyalogtan Monologa*, s. 11)

Besonders wichtig ist die Herstellung sozialer Gerechtigkeit als Prävention gegen Gewalt. Die Religionsführer sollen selber mit §gutem Beispielö vorgehen und den Dialog einüben. Richtige Unterweisung und Bildung, auch in der Religion, kann vor Missbrauch der Religionen zu gewalttätigen Auseinandersetzungen am besten schützen.

Im Islam ist der Einsatz für Frieden und Versöhnung zwischen den Menschen sehr wichtig. Er fördert die gesellschaftliche Solidarität. Hass und Krieg hingegen lehnt er ab.

Alle Religionen haben wichtige Weisheiten für ein gewaltfreies und friedvolles Leben. Die Aufgaben der Menschen und der religiösen Führer ist es, aus den Quellen der Religionen Grundprinzipien zu formulieren für ein friedliches Miteinander. Es ist wichtig, trotz Vielfalt und Differenz, nach gemeinsamen Wegen zu suchen, die das Friedenspotential der Religionen hervorhebt. In unserem Miteinander, in unseren Begegnungen, müssen wir unsere gegenseitige Verantwortung und die Verantwortung für die Schöpfung wahrnehmen und uns friedlich unterstützen. Der Einsatz für Gerechtigkeit und Frieden wird die große Aufgabe für unsere Zukunft sein; auch wir Muslime sind gefordert, uns von Gewalt unserer angeblichen §Glaubensbrüderö klar zu distanzieren und deutliche Akzente für die notwendige Friedensarbeit/Friedenspädagogik zu setzen.

Teil III

IDEEN FÜR

WEGE

AUS DER

GEWALT

Jugend und Gewalt – hat die Seelsorge eine Chance?

Professor Dr. Hans-Martin Gutmann

Theologische Fakultät der Universität Hamburg, Deutschland

Vortrag beim

17. INTERNATIONALEN SEMINAR FÜR INTERKULTURELLE SEELSORGE UND BERATUNG

WIE JUNGE MENSCHEN GEWALT ERLEBEN

Was bedeutet dies für Seelsorge und Beratung?

Kecskemet, Ungarn

5. . 10. September 2005

Jugendgewalt und gesellschaftliche Lage

Am Freitag, den 26. April 2002, gegen 11.00 Uhr tötete ein neunzehnjähriger früherer Schüler in der Erfurter Gutenbergschule dreizehn Lehrerinnen und Lehrer, die Schulsekretärin, einen Schüler, einen Polizisten und danach sich selbst. In der öffentlichen Debatte wurden sehr schnell die gewalttätigen Computerspiele und Filme als Motivierung für diesen völlig unverständlichen Gewaltausbruch ausfindig gemacht, die sich der junge Mann immer wieder einverleibt hatte.

Ich halte auch manche dieser Spiele, die unter Jugendlichen heute weit verbreitet sind, für hoch problematisch. Dennoch ist es mindestens vor-schnell, den Erfurter Blutausch vor allem oder sogar allein als Konsequenz eines fehlgeleiteten Medienkonsums anzusehen. Tiefer gehen schon Fragen danach, warum dieser zum Massenmörder gewordene Jugendliche in seinem letzten Lebens-jahr fast alle sozialen Beziehungen abgebrochen hat. Tiefer gehen auch Fragen nach den gesetzli-chen Vorgaben für das Thüringer Abitur, das einen Schulabbrecher ohne jeden Schulabschluss entlässt. Ich denke aber, es muss noch grundlegender nach-gefragt werden. Ich denke, dass sich in diesem Fall und vor allem auch in der Form seiner Aufarbei-tung eine tiefe Krise unseres Bildungssystems zeigt, die vor allem als Krise in Lebensgefühl und -gestaltung in der Erwachsenengeneration angesehen werden muss - und nicht zuerst als Krise der Jugendlichen. Die unausgesprochene Mitteilung der Erwachsenen an die Generation der Heranwachsen-ten ist: Wir brauchen Euch nicht.

Bildung ist ein gesamtgesellschaftliches Projekt, in dem eine erwachsene Generation einer heran-wachsenden Generation aus dem eigenen kulturel-len Lebenszusammenhang das *zeigt*, was aus der Perspektive der kommenden Generation lebenswert und lebenswichtig ist: was es den Heranwachsen-ten möglich macht, ihre eigene Individualität und Eigentümlichkeit auszuprägen (das ist die individu-elle Perspektive von Bildung) und zugleich in die Gesellschaft hineinzuwachsen (das wäre die univer-selle Perspektive).¹ Von „Bildungskatastrophe“ muss gegenwärtig auf einen sehr grundsätzlichen Blick deshalb gesprochen werden, weil die Bezie-hung zwischen der Erwachsenengeneration und der heranwachsenden Generation, freundlich formu-liert, in dieser grundlegenden Perspektive undeut-lich bleibt. Die erwachsene Generation weiß, sieht man auf zentrale Aspekte des Lebensvollzugs, of-fenbar nicht, was sie mit sich selbst will, und sie

¹ Vor fast zwei Jahrhunderten, als der Theologe und Pädagoge Schleiermacher diese beiden Basisaufgaben der Bildung Heranwachsender formuliert hatte, hatte er im Blick auf die universelle Perspektive der Bildung vor allem die Lebensbereiche von Staat und Wissenschaft, Kunst, Religion und geselligem Verkehr im Blick, heute müssen mindestens die Lebensbereiche von Wirtschaft und Beruf hinzugerechnet werden. Alle *besonderen* pädagogischen Perspektiven sind als Teilelemente des umfassenden Beziehungsgeschehens zwischen erwach-sener und heranwachsender Generation zu verstehen. F.D.E.Schleiermacher, Theorie der Erziehung ... in: E.Lichtenstein Hg., F.D.E.Schleiermacher. Ausgewählte pädagogische Schriften. Paderborn, 2.Aufl. 1964

weiß auch nicht, was sie mit der jungen Generation will.

Wir haben heute an nahezu allen Orten Schulen mit engagierte und kompetenten LehrerInnen und Lehrer, die sich oft weit über ihre Zeit- und Kraftgrenzen engagieren. Wir finden zudem nahezu überall Versuche, eine Schulkultur aufzubauen und gegen die Zumutungen einer Durchökonomisierung der Bildungsinstitutionen zu sichern. Ähnliches ist von den Universitäten zu sagen. Es geht mir deshalb auch nicht um einen Angriff auf all diese Menschen, deren Engagement wir brauchen. Ganz im Gegenteil. Es geht mir allerdings um eine grundsätzliche, gesellschaftsweit nötige Selbstbesinnung.

Das Gesamtprojekt von Bildung, also das Gesamtprojekt der Beziehung zwischen erwachsener und heranwachsender Generation ist gegenwärtig gefährdet. Dies zeigt sich mit erschütternder Deutlichkeit in den zentralen politischen Entscheidungen, in denen die Kosten der ökologischen und sozialen Krise auf die nachkommende Generation abgewälzt werden; dies zeigt sich im Konkreten in den Krisen der Bildungsinstitutionen.

Gewalt ist eine hilflose Antwort auf eine grundlegende Verunsicherung von Lebensperspektiven. Gewaltbilder aus den Medien, vor allem dem Internet, können offenbar dann gewaltauslösend wirken, wenn im gesellschaftlichen Umfeld Bedingungen vorherrschen, die den Jugendlichen signalisieren: Ihr seid überflüssig. Wir brauchen euch nicht. Der Blutrausch des Erfurter Schülers steht nicht allein. Manche Fälle sind durch die Medien gegangen, auch wenn sie nicht so verheerend enden mussten wie im April 2002. Im Februar 2004 erfährt eine mehr oder weniger geschockte Öffentlichkeit, dass ein 17-jähriger Schüler aus dem Grundbildungsjahr einer Hildesheimer Berufsschule von vier Mitschülern über Monate gequält, nackt geschlagen und dabei gefilmt wurde; die Bilder sind teilweise ins Internet gestellt worden.²

Was bringt Jugendliche dazu, andere zu quälen und zu misshandeln? Dass mediale Vorbilder allein zu wenig erklären, deshalb im Kontext weiterer gewaltfördernder Bedingungen gesehen werden, wird mittlerweile auch im offiziellen Diskurs anerkannt. Auf der offiziellen *website* eben des Bundeslandes, in dem der Erfurter Blutrausch 2002 seinen Ort hatte, des Freistaates Thüringen (Ministerium für Soziales, Familie und Gesundheit) wird beispielsweise auf Konflikte mit Eltern hingewiesen,

² Die brutalen Bildangebote der Internetpornographie scheinen auch für andere weltweit bekannt gewordene Gewalttaten Vorbild und zugleich Ziel einer Veröffentlichung gewesen zu sein, diesmal für die von jungen Erwachsenen, nämlich von amerikanischen SoldatInnen begangenen sexuellen Quälereien an Gefangenen im irakischen Gefängnis Abu Ghureib.

die oft nicht präsent sind, auf Konflikte mit schulischen Leistungsanforderungen, vor allem auf die Schwierigkeit von Jugendlichen, in einer unsicheren und in vieler Hinsicht bedrohten Lebensphase kein deutliches, argumentationsfähiges und ó bereites Gegenüber in der Erwachsenengeneration zu finden. šIn dieser kritischen Lebenssituation können die angesprochenen individuellen Probleme sich u.a. in Gewalt äußern. Diese Einschätzung wird unter anderem gestützt durch eine Datenerhebung in Thüringen, wonach Schüler im Alter zwischen 13 und 15 Jahren die meisten Probleme haben und auch die größte Zahl derer ausmachen, die Gewalt an Schulen ausüben í Gewalt in und an der Schule äußert sich als Gewalt der Schüler untereinander, der Schüler an Lehrern, der Schüler am Mobiliar und am Schulgebäude. Aber auch Formen von Gewalt an sich selber werden registriert í Stellt man eine offene Rangfolge auf, so rangieren im Freistaat Thüringen Stören im Unterricht, vulgäre Beschimpfungen und nonverbale Provokation auf den ersten drei Rängen. Auf den folgenden Rängen liegen Schlägereien und das Tragen von Waffen. Knapp ein Drittel der Jugendlichen prügelt sich gelegentlich, jeder zehnte mehrmals im Monat. Ebenso viele bringen schon einmal ein Messer oder Reizgas mit in die Schule. Immerhin sechs Prozent der Schüler tun dies öfter. Ein fünftel der Schüler beschädigen gelegentlich das Schulgebäude. Am unteren Ende der Häufigkeitsskala rangieren Erpressungen und das Tragen von Schusswaffen.³

Dieser empirische Blick auf Gewaltphänomene unter Jugendlichen wird von anderen Untersuchungen gestützt und differenziert, beispielsweise von der 14. Shell-Jugendstudie 2002. Die Studie unterscheidet zwischen Jugendlichen verschiedener Wertorientierung und kommt auf vier Typen von Werthaltungen: šPragmatische Idealistenō, šrobuste Materialistenō, šselbstbewusste Macherō und šzönerlich Unauffälligeō.

Die Gewaltbereitschaft ist in der Gruppe der šIdealistenō (mit den Leitwerten: Kreativität, Engagement und Toleranz) ó hier ist der weibliche Anteil besonders hoch ó am geringsten, bei den šMaterialistenō (mit den Leitwerten: Durchsetzung, Macht, Lebensstandard) am höchsten. šDas männliche und robuste Profil der Materialisten zeigt sich charakteristisch darin, dass bereits die Hälfte der Gruppe (bezogen auf die letzten 12 Monate vor der Befragung) in gewaltsame Auseinandersetzungen verwickelt war. Dabei handelt es sich besonders um Streitigkeiten zwischen Jugendlichen oder Auseinandersetzungen in der Schule. Dazu kommen ge-

³ Zit. nach:

www.thueringen.de/de/tmsfg/wirueberuns/reden/04939, 15.8.2004, S. 2 und 3 von 6

waltsame Auseinandersetzungen in der Kneipe, der Disko oder auf Partys, Orte und Gelegenheiten, wo man Materialisten ohnehin besonders oft in ihrer Freizeit antreffen kann.⁴

Fragt man nach dem Zusammenhang von Lebenslage und Lebensunsicherheit ó wobei Lebensunsicherheit nach den Ergebnissen der Thüringer Untersuchung gewaltfördernd wirkt ó so muss auch die *soziale Situation* der Jugendlichen in den Blick kommen. Hier stellt beispielsweise ó um eine šoffizielleö Veröffentlichung zu nennen ó der šErste Armut- und Reichtumsbericht der Bundesregierungö im Jahr 2002 fest⁵, dass insbesondere Arbeitslosigkeit und Niedrigeinkommen der Eltern, Trennung, Scheidung und Geburt von Kindern das Risiko von Jugendlichen und Kindern erhöhen zu verarmen. šEin erhebliches Armutsrisiko tragen vor allem junge Familien mit kleinen Kindern í festzustellen ist, dass sich die relative Einkommenssituation von allein Erziehenden in der 90er Jahren verschlechtert hat.ö Der Zusammenhang von Armut und Gewalt stellt sich in manchen Fällen als Kreislauf dar: Gewalt in der Familie wirkt als Verarmungsrisiko, Verarmung fördert Gewaltbereitschaft.

Differenzierter urteilt die Studie von Arbeiterwohlfahrt und Institut für Sozialarbeit und Sozialpädagogik zu Armut von Kindern und Jugendlichen, šGute Kindheit ó schlechte Kindheitö aus dem Jahr 2000⁶: Kinder und Jugendliche unter achtzehn Jahren weisen im Vergleich zu anderen Altersgruppen das höchste Armutsrisiko auf. Bereits 1998 waren knapp 3 Mio Menschen auf Sozialhilfe angewiesen⁷, darunter 1 Mio Kinder und Jugendliche; jedes/r siebte Kind/Jugendliche gilt als šeinkommensarmö. In den vergangenen fünf Jahren hat sich diese Entwicklung erheblich verschärft und wird sich durch die neue Sozialgesetzgebung weiter verschärfen. Besonders armutsgefährdet sind Kinder und Jugendliche ohne deutschen Pass, vor allem ein unsicherer ausländerrechtlicher Status führt mit großer Sicherheit in die Armut.

Seit den Großdemonstrationen gegen die Arbeitsmarktgesetzgebung der Schröder-Regierung (vor allem Hartz IV) sind die Probleme von Ar-

beitslosigkeit und drohender Verarmung mittlerweile in der Mitte der Gesellschaft angekommen. Die Auspolarisierung von arm und reich in der bundesdeutschen Gesellschaft radikalisiert sich seit 2002. Waren in der ersten Amtszeit der rot-grünen Regierung die Zahlen von Arbeitslosigkeit und SozialhilfeempfängerInnen leicht rückläufig, so kommt es seit 2002 zu einer starken Zunahme. Seit 2000 ist die Zahl von SozialhilfeempfängerInnen von 2,68 auf über 2,8 Mio. angestiegen. Zugleich nimmt der Reichtum radikal zu: šWer hat, dem wird gegeben. Und zwar reichlich. In den vergangenen zehn Jahren ist das zusätzliche Geldvermögen vor allem jenen zugeflossen, die schon eine Menge hatten, die Ungleichheit der Verteilung hat deutlich zugenommen í Die bessere Methode (als die Messung von individuellem Durchschnittsverdienst), um Entwicklungen in der Verteilung darzustellen, bleibt der Vergleich der Haushaltseinkommen.

Dabei zeigt sich, dass 2002 ein Wendejahr war. Bis 2001 lag der Anteil des ärmsten Fünftels der Bevölkerung am gesamten Einkommen knapp unter 10 Prozent, 2002 sackte der Anteil auf 9,3 Prozent ab. Gleichzeitig erreichte der Anteil des reichsten Fünftels an allen Einkommen eine Höchstmarke von 36,4 Prozentö, wobei in dieser Gruppe auf immer weniger Haushalte immer größere Vermögen und Einkommen entfallen.⁸ Die rigiden Regeln von Hartz IV verschärfen die Situation radikal. Sie zwingen z.B. einen 50-jährigen mittelständischen Arbeitnehmer, der ein Leben lang erwerbstätig war und in die Arbeitslosenversicherung eingezahlt hat, seine Mietwohnung zu verlassen, wenn sie über 50m² für Single-Haushalte und über 60m² für zwei Personen groß ist. Sie zwingen ihn, Wohneigentum bei über 130m² für eine Familie zu verkaufen, angespartes Vermögen aufzulösen, einen grundlegenden Überlassungsvertrag zu unterzeichnen und sich in die Abhängigkeit von so genannten šFallmanagernö zu übergeben (deren Fairness und Kompetenz weder gesichert noch kontrollierbar sind) ó wenn sie denn die Unterstützungs-Regelsätze von (als Singles) 345 Euro (im Westen) oder 331 Euro (im Osten) bekommen wollen. Und dies angesichts einer Arbeitsmarktsituation, bei der (im Juli 2004) für 4,36 Mio arbeitslose Menschen gerade einmal 300 000 Stellen offeriert werden.⁹

Die soziale Lage von Haushalten ó und damit die Lebensperspektiven und gesellschaftlichen Partizipationschancen von Kindern und Jugendlichen ó gehören zum Problem šJugend und Gewaltö hinzu, und zwar nicht nur deshalb, weil solche Bedingungen unter bestimmten Voraussetzungen ó bei-

⁴ K. Hurrelmann u.a., Jugend 2002. 14. Shell Jugendstudie. Frankfurt a.M. 2002, S.177

⁵ Der šErste Armut- und Reichtumsbericht der Bundesregierungö, Berlin 2002, S.XXIV

⁶ So der Referent für Kinder- und Jugendhilfepolitik im AWO-Bundesvorstand A. Engel in šExzessö Ausgabe 2/2001, S.5

⁷ Nach Mitteilung des Statistischen Bundesamtes vom 31. August 1999

www.destasis.de/presse/deutsch/pm1999/p2980081.htm waren 1998 2,91 Mio Personen in 1,51 Mio Haushalten von Sozialhilfe abhängig

⁸ DIE ZEIT, Nr. 34, 12. August 2004, S.19

⁹ Alle Informationen aus: ebenda, S. 20f.

spielsweise nicht präsente Eltern, Versagen gegenüber den Leistungsanforderungen von Bildungsinstitutionen, mediale Gewalt-Vorbilder ó zu Gewalt handeln führen können. Sondern solche gesellschaftlichen Bedingungen müssen selbst als Gewaltzusammenhang begriffen werden: als *strukturelle Gewalt*.

In einem grundlegenden Verständnis ist damit bereits eine zentrale Aufgabe und Kompetenz von Seelsorge im Problemzusammenhang šJugend und Gewaltö beschrieben. Die gegenwärtige gesellschaftliche Lage, in der immer mehr Menschen überflüssig gemacht werden, in ihren individuellen Lebensperspektiven und ihrer Selbstachtung, in ihren sozialen und kulturellen Partizipationschancen unterhalb des Niveaus ihrer Lebensmöglichkeiten gehalten werden, muss im Sinne von Johan Galtung als šstrukturelle Gewaltö bezeichnet werden.¹⁰ Die evangelische Kirche kann sich angesichts dieser Lage als Seelsorgebewegung zeigen, indem die Menschen, die sich ihr verbunden fühlen, eine *Kultur der Wertschätzung* gegen die Kultur der Missachtung und Nichtung setzen und selber leben. Dazu braucht es keine spezifizierte Beratungsausbildung. Es braucht allerdings die Kompetenz, die im Glauben empfangene Gabe Gottes an alle weiterzugeben, die es nötig haben: ins recht setzende Liebe gegen das Wiegen und Gewogenwerden nach dem, was Menschen šbringenö. Die Kirche ist als Seelsorgebewegung ein Raum der bedingungslosen Wertschätzung. Wo sie dies nicht ist - und angesichts der gegenwärtigen Knappheitskrise präsentieren sich Kirchenleitungen in ihrer Rolle als Arbeitgeber immer wieder so, als hätten sie diese zentrale Kompetenz verloren, ja geradezu das nötige Problembewusstsein eingebüßt - wo die Kirche nicht Raum unbedingter Wertschätzung ist, handelt es sich nicht um die Kirche Jesu Christi. Die Kommunikation des Evangeliums gewinnt ihre Konkretion, indem sie gerade missachteten, entrechteten und oft lebenslang entwerteten Menschen Wert zuspricht und sie dadurch in ihrem Lebensmut bekräftigt, ihr Leben gern zu leben, sich ihren Konflikten zu stellen und sich für ihre gesellschaftlichen Partizipationsrechte einzusetzen.

Die Zeit-Gestalt der Gewalttat und die Aufgabe der Seelsorge

In einem spezifischeren Zugang sollte allerdings, so denke ich, danach gefragt werden, was *seelsorgerliches Handeln* gegenüber Gewalt von *anderen Handlungsvollzügen unterscheidet*: von sozialpädagogischer und sozialarbeiterischer Intervention, von

Bildungsarbeit, von politischer Veränderungsarbeit, auch von polizeilichen und anderen hoheitlichen Eingrenzungsmaßnahmen. Wohlgemerkt: In einem grundlegenden Verständnis kann all dies als šSeelsorgeö verstanden werden, insofern Menschen, die um ihre Lebensrechte und óPerspektiven gebracht werden, neuer Lebensmut eröffnet und zugesprochen wird. Dennoch scheint die Frage nach dem spezifisch seelsorgerlichen Handeln nicht überflüssig. Hier kann nach Verschiedenem gefragt werden: Nach besonderen Methoden und Handlungsformen, institutionellen Kontexten, theologischen Begründungen. Ich bin heute an einem Problem interessiert, von dem aus, denke ich, sich auch diese weiteren Fragestellungen aufschließen lassen: Es geht mir um die besondere *Zeit-Gestalt des Gewalthandelns*, die, so denke ich, eine energetische Konzentration der seelsorgerlichen Arbeit herausfordert.

Ich notiere einige Beobachtungen:

- Wenn die Gewaltorgie vorbei ist, wirken die Täter so, als könne man ihnen ihre Taten kaum noch zutrauen. Bilder aus den Gerichtsverhandlungen gegen Massenmörder wie Milosevic oder Mladic oder Eichmann erwecken den gleichen Eindruck wie Berichte und Schnappschüsse von rechtsradikalen jugendlichen Gewalttätern in ost- oder westdeutschen Großstädten, von den Hildesheimer Schülern, die ihren Mitschüler über Wochen vor laufenden Kameras misshandelt haben, oder auch von Vergewaltigern. Gewalttäter, denen der Prozess gemacht wird, wirken dann so, als seien sie nur noch leere Hüllen. Oder besser: als seien sie jetzt vollständig Andere als im Augenblick ihrer Gewalttat.

Am frappierendsten ist mir dies in diesen Tagen (Anfang August 2004) so vorgekommen bei den Bildern vor der hochschwangeren US-amerikanischen Soldatin Lynndie England, der gerade der Prozess wegen der Folterungen im irakischen Gefängnis Abu Ghureib gemacht und der alle Verantwortung an diesen offensichtlich von höchsten Stellen angeordneten sexuellen Misshandlungen zugeschoben werden soll. Diese eingeschüchterte junge Frau soll die gleiche Person sein, deren Fotos vor drei Monaten um die Welt gingen: aufgegeilt, die Zigarette lässig im Mundwinkel, den Daumen nach oben gerichtet und einen nackten irakischen Gefangenen am Hundehalsband hinter sich herziehend? Kaum zu glauben.

- Eine zweite Wahrnehmung: Der Anblick einer Gewalttat und der Verletzung bzw. Zerstörung des Leibes eines Opfers wirkt in hohem Maße faszinierend, nicht nur für die unmittelbar Beteiligten, sondern bis in die distanzierte mediale Berichterstat-

¹⁰ Johan Galtung, Strukturelle Gewalt. Beiträge zur Friedens- und Konfliktforschung. Reinbek 1975, S.7-37

tung hinein. Die Chance, Gewalt-Bilder zeigen zu können, scheint sogar ein wesentliches Kriterium dafür zu sein, dass ein Ereignis irgendwo auf der Erde zum Inhalt der Tagesschau oder einer anderen Nachrichten- oder Magazinsendung im Fernsehen werden kann. Wohlgermerkt: es geht bei dieser Faszination offenbar um *den Augenblick der Gewalttat* oder doch zumindest um den zeitnahen Blick auf ihr Ergebnis. Bilder von psychisch traumatisierten Opfern Tage und Wochen später wirken nicht mehr in diesem Sinne, auch nicht von den mittlerweile aufgeräumten Stätten der Gewalt: eine halb verkohlte Kirche, in der während des Massakers in Ruanda Hunderte von Menschen qualvoll starben, Bilder von mittlerweile getrocknetem Blut an der Stätte eines Mordes oder vom in Verwesung übergegangenen Opfer. Solche Bilder sind nicht im anregenden Sinne faszinierend, sondern werden eher als unheimlich, abstoßend oder ekelregend erfahren. Beides muss verstanden werden: Die Faszination von Gewalt im Augenblick ihres Ereignisses ebenso wie das Umschlagen von Faszination in Ekel in zeitlichem Abstand von der Gewalttat.

- Für die Opfer, aber auch für die Täter sind die Folgen der Gewalt langfristig wirksam, oft lebenslang. Für die Opfer wird es zur Lebensaufgabe, die Öffnung, Verletzung und Zerstörung der Integrität ihres Leibes zu bearbeiten, aber auch die Zerstörung an ihrem Selbstbild, an der Eigenwahrnehmung von sich selbst als zusammenhängender Lebensgeschichte nach und nach begegnen zu können und neuen Lebensmut zu finden. Die Täter sind oft ebenfalls traumatisiert. Sie haben oft keinen Zugang zu sich als dem Menschen, der die Tat begangen hat, und müssen ihr Gewalthandeln in irgendeiner Weise in ihre Lebensgeschichte integrieren. Sie müssen ein Verhältnis zu ihrer Schuld finden und, wenn ein solcher Prozess gelingt, eine Beziehung zum Angesicht ihres Opfers finden, das Einfühlungsvermögen und Mitleiden zulässt und nicht mehr die Lust an der Qual in seinen Augen.

- Ich denke, dass sich die Aufgabe der Seelsorge gegenüber Gewalt *in all diesen Perspektiven* stellt, allerdings auf jeweils neue und unterschiedene Weise. Die Wahrnehmung der Faszination von Gewalt im Augenblick ihres Ereignisses, aber auch der radikalen Andersheit der Täter, wenn die gewaltsame Situation vergangen ist, fordert, so denke ich, eine Wahrnehmung der *energetischen Seite* der Gewalt ebenso wie der Seelsorge. Die langfristige Arbeit mit Opfern ebenso wie mit Tätern fordert dagegen ein Konzept von Seelsorge, das die langfristige Arbeit an inneren Bildern, an lebensgeschichtlichen Prägungen und Skripten ebenso in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit stellt wie eine Arbeit an der langfristigen Änderung von Bezie-

hungsmustern. Beide Typen seelsorgerlicher Arbeit arbeiten mit unterschiedlichen theoretischen und praktischen Konzepten; es macht in meinen Augen aber, gegen einen gegenwärtig wirksamen Trend der akademischen Seelsorge-Diskussion, wenig Sinn, sie gegeneinander zu stellen. Vielmehr geht es mir theoretisch wie praktisch um eine Verbindungsmöglichkeit der verschiedenen Perspektiven.

Der faszinierende Augenblick der Gewalt

Oft sind es keine ausgearbeiteten akademischen Theorien, sondern populärkulturelle Werke, die einen Blick auf die Gewaltfaszination eröffnen: Kriminalromane, Action-Filme, Science-Fiction-Märchen und selbst traditionelle Western leben von der Faszination der bösen Gewalt und ihrer Eindämmung durch die gute Gewalt bzw. die Gewalt der Guten. Dieses dualistische Schema der Faszination durch böse Gewalt und der Versuch, sie durch gute Gewalt zur Strecke zu bringen ist nicht nur der Stoff, aus dem die Hollywood-Epen gemacht werden, sondern auch das offenbar kaum reflektiertere Handlungsmuster der letzten Supermacht und ihres Krieges gegen den Terror. Dagegen gibt es auch manche massenwirksame populärkulturelle Werke, die gerade in diesem Punkt weiterführend und gründlicher überlegt zu sein scheinen. Ein Autor, von dem hier viel zu lernen ist, wird vor allem von Jugendlichen viel gelesen und erreicht mit seinen Büchern immer wieder Millionen-Auflagen: Stephen King aus dem New-England-Staat Maine.

In seinen Werken ist das Böse Energie, ist Macht, ist nicht symbolisch zu identifizieren, sondern gewissermaßen magisch wirksam und - wenn überhaupt - magisch zu beherrschen. Es wächst aus verdrängter Schuld und vergessenen individuellen und gesellschaftlichen Konflikten. Es ist konzentriert an besonderen gesellschaftlichen Orten: Es findet bei fundamentalistischen Sekten (Talismanen) und aggressiven Abtreibungsgegnern (Schlaflos) ebenso eine Heimstatt wie in außer Kontrolle geratenen Maschinen - z.B. einem alten Straßenkreuzer (Christine) und einer alten Atomanlage (Monstrum) - oder im militärisch-industriellen Komplex (Feuerkind). Es lauert hinter der brüchigen Fassade kleinbürgerlicher Normalität aus Kleinstadtidylle und traurem Familienleben. Das Böse kann sich ständig wechselnder Gestalten bedienen.

Es kann vom einen zum anderen wandern: Kings einschneidende Kritik an der Todesstrafe in dem 1996 erschienenen und mittlerweile (in der Hauptrolle mit Tom Hanks hervorragend besetzt) verfilm-

ten Mehrteiler *„The Green Mile“*¹¹ spitzt sich in der These zu, dass die böse Macht/Energie die Menschen, die zu Mördern und Vergewaltigern geworden sind, längst schon wieder verlassen hat, wenn sie der Justiz in die Finger geraten. Abgeurteilt werden dann die leeren, als menschliche Subjekte über sich selbst erstaunten oder sogar verzweifelten, leeren Hüllen der bösen Macht/Energie, die sich selber längst schon wieder an anderen Orten eingenistet hat.

Was macht den Anblick einer Gewalttat und ihres unmittelbaren, zeitnahen Ergebnisses für Beteiligte und auch über mediale Vermittlung *„zugehaltete“* Zuschauer so faszinierend? Warum wird Gewalt im Augenblick ihrer Entfaltung als faszinierend erlebt, und zwar nicht nur von den Gewalttätern, sondern auch von denen, die sie anschauen *ó* faszinierend in einem Maße, dass von einer ansteckenden Wirkung der Gewalt gesprochen werden kann? Und, besonders wichtig: warum sind Gewalttäter im Augenblick ihres Gewalthandelns in einem Maße *Andere* als unter Bedingungen alltäglicher Interaktion und Arbeit, dass sie nicht nur von anderen, sondern oft auch von sich selbst nicht mehr eingefühlt, oft nicht mehr wiedererkannt werden können?

- Der *mimetische Erklärungsansatz* von Gewalt, wie er sich in den vergangenen Jahren mit dem Namen René Girards verbunden hat, gibt m.E. wichtige Hinweise. René Girard hat in seinen Untersuchungen zum *ó* wie er dies nennt - *„archaischen“* Gewaltopfer in einer Lektüre zahlreicher Mythen aus dem Altertum und so genannter *„Verfolgungstexte“* aus dem Mittelalter den *Ablauf von Gewaltkrisen* analysiert. Ist Gewalt erst einmal im gesellschaftlichen Spiel, setzt sie sich unbegrenzt deshalb fort, weil Menschen ihr Begehren am Begehren des Anderen *ó* *„mimetisch“*, durch Nachahmung und Ansteckung *ó* lernen, aber auch die Gewalt, die sie selbst anschauen oder am eigenen Körper erleben, selbst fortsetzen. Die Gewaltkrise setzt immer weitere Bereiche des gesellschaftlichen Zusammenlebens in Flammen, bis schließlich die *„Lösung“* der Gewaltkrise *im Gewaltopfer* gesucht wird.¹² Am Anfang steht die *„Entdifferenzierungs-Krise“* der Gesellschaft (z.B. Pest) und der Zusammenbruch von Institutionen, die die gesellschaftliche Ordnung mit ihren Unterschieden sichern; es werden *„Schuldige“* ausgewählt, und ihnen werden verderbliche Kräfte/Handlungen zu-

geschrieben (*„die“* Juden, *„die“* Asylbewerber usw.; diese Wahl ist gegenüber den realen Ursachen der Gewaltkrise immer haltlos, nichtsdestoweniger wirksam); schließlich kommt es zu Mord/Massaker/Opfer an den *„Schuldigen“*, die als Lösung der Krise erlebt werden. Die in der Gewaltkrise verstrickten Gesellschaftsmitglieder erleben die Auslöschung der Opfer als Augenblick, in dem die Verursacher der tödlichen Gewalt zur Strecke gebracht worden sind und jetzt endlich Versöhnung und Frieden eintreten kann. Immer teilen die jetzt aus der tödlichen Gewaltkrise befreiten Gesellschaftsmitglieder die Meinung, dass die Sündenböcke *„schuld“* sind an der Gewalt und damit *„schuld“* auch an ihrem eigenen Opfer. An dieser gemeinsam geteilten Überzeugung hängt zuallererst die befriedende Wirkung des Pogroms.

Girards Analyse des Ablaufs von Gewaltkrisen kann verständlich machen, inwiefern *Menschen in Gewalt-Situationen Andere sind* als in ihren alltäglichen Interaktionsweisen und Lebensbezügen, und gibt damit einen Hinweis auf den Grund der strikten *Gegenwarts-Bezogenheit* dieses Anderssein: nachdem der Taumel vorbei ist, können die Beteiligten weder von anderen noch von sich selbst in Einklang mit der Kontinuität ihrer Lebensgeschichte gebracht werden.

Die *Faszination bis hin zur ansteckenden Wirkung von Gewalt* kann mit Hilfe dieses Ansatzes interpretiert werden. Und: Girards Interpretationsmodell eröffnet einen Anschluss an eine ausdrücklich *religiöse* Interpretation, er die exstatische Gewalt-Situation mit dem *„Heiligen“* assoziiert.

An dieser Stelle ist aus der Perspektive einer Theologie und vor allem einer Seelsorge aus der Perspektive einer jüdisch-christlichen Erzähltradition eine Anknüpfung, aber zugleich ein radikaler Einspruch nötig. Seine Richtung wird von René Girard bereits skizziert: Das Kreuz Jesu Christi ist in seiner Interpretation *Ende und Aufhebung* der *„heiligen“* Gewalt, weil Jesus *ó* wie jedes Opfer in biblischer Perspektive *ó* in der biblischen Erzählbewegung als *unschuldig* angesehen wird: unschuldig an der gesellschaftlichen Gewaltkrise und an seinem eigenen Tod. Damit ist der Rausch des Gewaltopfers am entscheidenden Punkt entmächtigt: denn der *„heilige Mord“* des Gewaltopfers steht und fällt mit der von allen Gesellschaftsmitgliedern geteilten Vorstellung, dass durch den Mord am *„schuldigen“* Bösen die Gewalt ein für allemal gebannt und der gesellschaftliche Frieden wieder hergestellt werden kann. An diese Überlegung kann, so denke ich, Seelsorge in jüdisch-christlicher Tradition aus ihrer eigenen Binnenperspektive anknüpfen.

¹¹ Stephen King, *The Green Mile*, Erste Auflage ab März 1996

¹² R.Girard, *Der Sündenbock*. 1982. Zürich 1988. wieder veröffentlicht als: ders., *Ausstoßung und Verfolgung. Eine historische Theorie des Sündenbocks*. Frankfurt/M. 1992

Ich denke mit Girard und anderen Interpreten¹³, dass religiöse Vorstellungen angemessen sind, den Zustand der Gewalt-Faszination zu beschreiben: ein solches Kollektiv ist *šbesessenō*, es wird, wie es z.B. in der neutestamentlich-biblischen Sprache heißt, von *šDämonenō* beherrscht. Menschen, die von einer Gewaltkrise *šbesetztō* sind, sind insofern *ó* gegenüber ihren normalen alltäglichen Gefühls- und Interaktionsmustern *ó* *šAndereō* geworden, als sie schlicht unfähig sind, sich in die Perspektiven des Opfers einzufühlen. Sie sind, wie Emanuel Levinas¹⁴ formulieren würde, unfähig, sich vom *šAngesichtō* des Anderen ansprechen zu lassen als Gebot: *šDu sollst nicht töten!*ō. Wenn man beispielsweise Berichte von Folterszenen aus dem Krieg im ehemaligen Jugoslawien der neunziger Jahre ernst nimmt, dann muss man entgegen dem von Levinas behaupteten - oder erhofften *ó* Imperativ, der vom Antlitz ausgeht, geradezu annehmen: Für Menschen, die in Gewaltkrisen verstrickt sind, wirkt das Antlitz des Anderen geradezu umgekehrt. Nicht mehr als Gebot, nicht zu töten. Sondern die Lust an der Gewalttat steigert sich mit der Qual, die am Antlitz des Anderen ablesbar ist. *ó* Nicht Information, nicht verbesserte Kognition und vertiefte Reflexion kann Menschen aus dieser Gewaltbesessenheit befreien, sondern *ó* und dies wäre eine an religiösen Prozessen interessierte Überlegung zur Gewalt *ó* nur die Vertreibung der Gewaltbesessenheit durch eine heilsame Lebensmacht, die die Herzen und Sinne der Menschen erfüllt.

Die Chance der Seelsorge in der Krise unserer Zeit

Wie können Menschen in akuten Gewaltkrisen erreicht werden? Wie kann dem Problem begegnet werden, dass Menschen, die in Gewaltkrisen verstrickt und *šbesetztō* sind, von der Faszination von Gewalt gebannt und von ihrer ansteckenden Wirkung affiziert sind? Ich denke, dies ist nur dann möglich, wenn die energetische Wirksamkeit der Gewalt auf einer entsprechenden, also ebenfalls energetischen Basis des seelsorgerlichen Handelns wahrgenommen und begegnet wird.

In den vergangenen Jahren ist eine Verschiebung im Nachdenken über Seelsorge festzustellen, die von einem wichtigen Teil der GesprächspartnerInnen in der akademischen Debatte, aber auch im Gespräch unter SeelsorgepraktikerInnen wichtig

genommen wird: von der therapeutischen Seelsorge hin zu der Frage, ob und wie Seelsorge als religiöses Geschehen und religiöse Wirklichkeit wahrgenommen werden kann. Wichtige Anstöße dazu sind vom emeritierten Göttinger Kollegen Manfred Josuttis gekommen. Er hat in jüngerer Zeit in verschiedenen Büchern und Aufsätzen seinen Ansatz einer *šenergetischenō* Seelsorge vorgestellt¹⁵ *ó* und damit im Feld der Seelsorge die energetischen Prozesse religiösen Handelns herausgearbeitet, die er in den Jahren zuvor im Hinblick auf die Handlungsfelder des Gottesdienstes, der Predigt, des Lebensvollzugs in der -Gemeinde der Heiligenø untersucht hat.¹⁶ -Religionø wird unter der Frage der Wirklich-

¹⁵ Vgl. in diesem Zusammenhang vor allem: Manfred Josuttis, Die Einführung in das Leben, Pastoraltheologie zwischen Phänomenologie und Spiritualität, Gütersloh 1996, S. 104ff; ders., Segenskräfte *ó* Potentiale einer energetischen Seelsorge. Gütersloh 2000; ders., Religion als Handwerk. Zur Handlungslogik spiritueller Methoden. Gütersloh 2002

¹⁶ Vgl. vor allem: M. Josuttis, Der Weg in das Leben. Eine Einführung in den Gottesdienst auf verhaltenswissenschaftlicher Grundlage. München 1991; ders., Die Einführung in das Leben. Pastoraltheologie zwischen Phänomenologie und Spiritualität. Gütersloh 1996; ders., *šUnsere Volkskircheō* und die Gemeinde der Heiligen. Erinnerungen an die Zukunft der Kirche. Gütersloh 1997, sowie die metatheoretischen Begründungen und Reflexionen in: Religion als Handwerk. Zur Handlungslogik spiritueller Methoden. Gütersloh 2002. Ich teile in vieler Hinsicht den *šenergetischenō* Seelsorge-Ansatz, wie er von Manfred Josuttis in den letzten Jahren entwickelt und vor allem in seinem Buch *šSegenskräfteō* ausformuliert worden ist. Josuttisø Ansatz speist sich aus einer religiösen Wiederentdeckung der religiösen Tradition: Die Wirkung des Evangeliums ist ein dynamisches Geschehen, ein Machtgeschehen. Keine Gnosis, die geheime Lehren vermittelt, auch keine - besser gesagt nicht nur - eine existentielle, die Existenz des Menschen umwandelnde Zusage im -Kerygmaø Die Dynamik Gottes, die die Menschen in seinem Geist, seinen *šunge-schaffenen Energienō* erreicht und mit denen sie in Kontakt treten können, ist Lebenskraft. Seelsorge als -Kontakt mit dem Heiligenø nicht einfach nur eine andere Sprachform für das, was mit humanwissenschaftlichen Konzepten bereits benannt worden ist. Vielmehr handelt es sich um eine grundlegend neue Dimension. *šDas Ziel der poimenischen (seelsorgerlichen) Arbeit besteht jetzt nicht in der Einsicht, in der Aufhebung ins Bewusstsein, den Kontakt mit dem eigenen Selbst. Ziel einer Seelsorge, die Menschen an die Wirklichkeit des Heiligen her-anführt, ist die Einübung zur Kontaktfähigkeit mit dieser Lebensmacht. Menschen werden durch Seelsorge instand gesetzt, mit sich selbst und mit anderen zu kommunizieren, dadurch dass sie einen lebendigen Kontakt zur Lebenskraft Gottes gewinnen. Der Friede Gottes erfüllt dann die Menschen. Die Freude Gottes zieht ein, die Liebe Gottes erfasst sie. Was bewirkt das für die, die in einer Depression unterzugehen drohen? Die sich in*

¹³ Vgl. vor allem G. Bataille, Das theoretische Werk Band 1. Die Aufhebung der Ökonomie. München 1975; sowie ders., Der heilige Eros. Frankfurt a.M./Berlin 1986 (deutsche Erstausgabe 1963)

¹⁴ E. Levinas, Ethik und Unendliches, Wien 1996. Vgl. auch ders., Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität. Freiburg 1993

keit energetisch machtvoller Prozesse wahrgenommen, die durch Methoden, ausgearbeitete Handlungsverfahren in Anspruch genommen werden können. Und diese sind im Verlauf der jüdisch-christlichen Religionsgeschichte ebenso entwickelt worden wie in je eigentümlicher Weise auch in anderen Religionen.

Es geht im religiösen Handeln in aller Differenziertheit darum, einen Fluss-Prozess ins Leben zu rufen und zu unterstützen: Zerstörerische, den Menschen beherrschende, ihn unfrei machende und lähmende Mächte sollen abfließen, die heilsame Lebensmacht Gottes soll herbeigerufen werden und die Leiber, aber auch die Herzen erfüllen.

Was als seelsorgerliche Basisqualifikation gebraucht wird, ist nicht für jede/n eine spezifizierte Beratungsausbildung, sondern vor allem das Wahrnehmen und Üben in religiösen Methoden. Die Haltung und Praxis des Gebetes gibt die grundlegende Bewegung vor. Ich denke paradigmatisch an die Bewegungsrichtung vieler alttestamentlicher Psalmen, sichtbar beispielsweise in Psalm 22, dem Gebet, das Jesus am Kreuz gebetet hat. Die Beziehung zwischen Betendem und Gott wird durch die Anrede eröffnet, die auch im Angesicht von brutalstem Schrecken die Beziehung vergewissert: *šmein Gott*. Im Gebet werden sodann Bilder ausgesprochen, die in größter Intensität Zerstörung und Verletzung von Leib und Leben (im Hebräischen: *näfäsch* = Kehle, Atem, Leben, Seele) aussprechen. Auf diese Weise können die Einbeziehung in zerstörerische Macht-Bereiche und entsprechende Gefühle von Angst, Scham, Verletzung *šabfließen*: *šMeine Kräfte sind vertrocknet wie eine Scherbe und meine Zunge klebt mir am Gaumen und du legst mich in des Todes Staub* (V16). Nach der Abweisung der zerstörerischen Macht/Energie und ihrer gefühlsmäßigen Präsenz im Lebensmit-

Streitritualen das Leben zur Hölle machen *í ʔ* (M. Josuttis, Die Einführung in das Leben, a.a.O., S.119) Religiöse Methoden sind, hier stimme ich Manfred Josuttis zu, wieder anzueignen, zu lernen und zu üben. Als religiös Handelnder handle ich in einem Bereich und unter Voraussetzungen, die ich nicht in der Hand habe. Dennoch versteht Josuttis religiöses Handeln *ó* und er nimmt hier eine verschüttete, aber über viele Jahrhunderte ausgearbeitete Tradition auch im Bereich der christlichen Kirche auf *ó* als Ensemble von methodischen Verfahren und Handlungslogiken: Beten und Segnen, Predigen und Heilen, zerstörende Lebensmächte vertreiben und heilsame Lebensmacht Gottes herbeirufen *ó* werden keinesfalls als Symbole oder Metaphern für etwas verstanden, das hier nur in einer uns fremd gewordenen sprachlichen Form gemeint wäre und jetzt als existentielle Wahrheit anders formuliert werden müsste, sondern es geht in allen Verfahren religiöser Handlungen in aller ihrer Differenziertheit darum, den heilsamen Fluss-Prozess ins Leben zu rufen und zu unterstützen.

telpunkt des betroffenen Menschen kann die Hinwendung zur heilsamen Lebensmacht Gottes und so die Wahrnehmung von neuem Lebensmut eröffnet werden: (V 20) *šAber du Herr sei nicht ferne. Meine Stärke eile mir zu helfen.* Und schließlich: (V 30) *šIhn allein werden anbeten alle, die in der Erde schlafen í , die zum Staube hinabfahren und ihr Leben nicht konnten erhalten.* Die heilsame Lebensmacht Gottes, die nach dem Abfließen der zerstörerischen Macht und der ihr entsprechenden Emotionen und Angst-Bilder jetzt endlich präsent ist, übersteigt alle Grenzen. Sie übersteigt schließlich sogar die Grenze zwischen Leben und Tod.

Die Wahrnehmung und Einübung ausdrücklich religiöser Kompetenzen sind in der akademischen theologischen - und so auch in der seelsorgerlichen Ausbildung *ó* in Deutschland über viele Jahre hin unterbetont worden. Religiöse Methoden finden bei aller Differenziertheit ihre Mitte in einer elementaren Bewegung. Diejenigen, die sie in der seelsorgerlichen Arbeit verwenden, sollen sie im Kontakt mit Gott und mit der Präsenz eigener Leiblichkeit regelmäßig üben, um sie auch im Kontakt mit anderen Menschen hilfreich weitergeben zu können. Im Kern geht es um einen Fluss-Prozess, welcher der Bewegung des Psalm-Gebets folgt, mit zwei notwendig zusammen gehörenden und aufeinander folgenden Bewegungen: Zerstörerische, den Menschen beherrschende, ihn unfrei machende und lähmende Mächte sollen abfließen, die heilsame Lebensmacht Gottes soll herbeigerufen werden und die Leiber und Sinne, den Verstand und das Herz erfüllen.

Energetische und therapeutische Seelsorge *ó* wechselseitige Wahrnehmung und Kooperation, nicht gegenseitige Verwerfung

In diese Bewegungsrichtung des heilsamen Lebensflusses, wie er in der religiösen Lebenspraxis des Gebets gelebt und jeweils neu eingeübt werden muss, können und sollen therapeutische Kompetenzen und Methoden seelsorgerlicher Arbeit, aber auch andere Handlungsformen (z.B. Krisenintervention, Techniken von Konflikt-Unterbrechung) eingefügt und in der *šRichtung und Linie* der Fluss-Bewegung eingesetzt werden. Vielfältige und aus verschiedenen methodischen Ansätzen stammende Kompetenzen und Handlungsformen können je nach Fall und Situation hilfreich und nötig sein; sie müssen allerdings ihre Übereinstimmung darin finden, dass sie nicht selbst gewalttätig sind, da sonst durch diese Intervention der mimetische Gewaltmechanismus nicht abgebrochen, sondern im ungünstigsten Fall neu entfacht wird.

Ausgearbeitete religiöse Methoden (wie Beten, Segnen, zerstörerische Macht Abweisen) sind m.E. notwendiger Bestandteil der Lebenspraxis von Menschen, die in seelsorgerlicher Arbeit engagiert sind. Für seelsorgerliche Arbeit *in Gewaltkonflikten* sind sie notwendig (und müssen von denen, die seelsorgerlich arbeiten, regelmäßig geübt werden), müssen aber ó je nach spezifischer Situation ó nicht hinreichend sein:

ein Exorzismus beispielsweise muss nicht in jedem Falle hilfreich sein. Handlungsformen aus anderen theoretischen Bezügen und mit anderen methodischen Kompetenzen können notwendig werden: aus der therapeutischen Seelsorge, der sozialpädagogischen, juristischen oder auch politischen Arbeit.

In der Grundbewegung des Gebets werden ó gewissermaßen als Stationen seines Weges ó weitere methodische Schritte ihren Ort finden. Sie können jeweils für sich geübt werden und werden in dem Maße in der Grundbewegung emotional und gedanklich präsent sein, wie sie durch zunehmend geläufige Übung im Grundbestand des persönlichen Habitus präsent sind. In der Richtung und Linieó der heilsamen Fluss-Bewegung müssen diese Schritte gegangen werden und durch Kompetenzen aus verschiedenen theoretischen und methodischen Bereichen vertieft werden: *Wahrnehmen; Abweisen und Zurücklassen;* und: *Hinwenden und Kontakt finden.*

- Wahrnehmen

Wer in der Seelsorge arbeitet und andere Menschen in ihren Konflikten und Krisen hilfreich begleitet, muss eine Alltagskompetenz vertiefen und differenzieren, die für die Kontaktaufnahme des einzelnen zum anderen Menschen grundlegend ist. Die Fähigkeit zur *Wahrnehmung* ist die Basiskompetenz der seelsorgerlichen *Haltung*: ohne diese Fähigkeit in sich zu entdecken, sie zu üben und zu erweitern, werden auch die übrigen Dimensionen des seelsorgerlichen Habitus nicht entwickelt werden können, und ohne Stetigkeit und Regelmäßigkeit des Übens werden sie bald wieder verkümmern.

Seelsorgerliche Arbeit geschieht zuerst im Feld sinnlicher Wahrnehmungen. Seelsorgende *hören*, was ihnen ein/e Ratsuchende/r mitteilt. Dabei werden sie nicht nur den informativen Gehalt der Botschaft aufnehmen, sondern auch die zugleich mitgeteilte Atmosphäre: beispielsweise den Klang der Stimme, die Pausen im Gespräch, die Geschwindigkeit ó zögernd, gehetzt, entspannt? Seelsorgende *sehen*, was die gehörte Mitteilung begleitet: die Gesten und das Minenspiel des/der Ratsuchenden, seinen/ihren Stil sich zu kleiden, das situative Umfeld u.a.m. Hinzu kommen möglicherweise Gerü-

che und Berührungen, eine Fülle und Komplexität von sinnlichen Eindrücken, die gemeinsam *Wahrnehmung* konstituieren.

Gerade im Feld der seelsorgerlichen Arbeit mit jugendlichen Gewalttätern heißt dies: SeelsorgerInnen werden zu den hier nötigen Wahrnehmungen und einer Haltung, die zu diesen Wahrnehmungen qualifiziert, nur dann in der Lage sein, wenn sie an jugendlichen Lebenswelten *partizipieren*. Die, die in der Kirche arbeiten ó als PastorInnen, als hauptamtliche oder nebenamtliche MitarbeiterInnen ó sollen darauf achthaben, wo sonst noch ihr Herz schlägt. Was nehmen Sie wahr, was ist Ihnen wichtig: Kino, Fußball, Tanz-Parties, die politischen Probleme Ihres Stadtteiles? Wo haben Sie Kontakt zum Lebensgefühl der Menschen, mit denen Sie in Schule, Katechumenenunterricht, in Jugendarbeit zu tun haben? Nehmen Sie sich die Zeit und den Raum dafür, nicht nur mit dem Ziel, jugendliche Lebenswelten wahrnehmen zu können, auch für sich selber: Sie sind auch für andere nur in dem Maße erkennbar und interessant, wie sie als lebendige Menschen erkennbar sind, nicht als ausgelaugte und abgehetzte Leute im Dienste des HERRN.

Unaufgebar ist in diesem Prozess, dass Seelsorgende lernen, auf ihre *körperlichen* Signale selber zu achten und Ratsuchende dazu zu ermutigen und darin zu begleiten, dies zu tun. Auch in dieser Hinsicht sind im Feld der psychotherapeutischen Arbeit nützliche methodische Techniken entwickelt worden, die in der Arbeit der Seelsorge ihren Platz finden sollen, beispielsweise die šFocusing-orientierte Psychotherapieó von Eugene T. Gendlin, eine šerlebensbezogene Methodeó.¹⁷

Es handelt sich um einen körperorientierten Psychotherapie-Ansatz, mit dessen Hilfe Menschen lernen, ihren Körper von innen zu spüren.¹⁸ Ich schlage außerdem vor, in die Einübung einer Haltung der *Wahrnehmung* auch eine psychotherapeutische Methode einzubeziehen und zu üben, die seit der Hoch-Zeit der Seelsorgebewegung in vielen Arbeitsfeldern, beispielsweise in der Arbeit der Telefonseelsorge mit Erfolg angewendet wird: die Methode der šklientenzentrierten Gesprächspsychotherapieó nach Carl Rogers.¹⁹ Vor allem die drei

¹⁷ Eugene T. Gendlin, Focusing-orientierte Psychotherapie. Ein Handbuch der erlebensbezogenen Methode. München 1998

¹⁸ Die Darstellung des Ansatzes der focusing-orientierten Psychotherapie muss an dieser Stelle aus Raumgründen ebenso entfallen wie die weiteren hier genannten psychotherapeutischen Verfahren. Vgl. dazu ausführlicher H.-M.Gutmann, š... und erlöse uns von dem Bösen. Die Chance der Seelsorge in Zeiten der Krise. Kaiser/Güterloh, erschein im Frühjahr 2005

¹⁹ Vgl. Carl Rogers, Client-centered therapy. Its current practice, implications, and theory. Boston 1951; deutsch:

von Rogers immer wieder beschriebenen Haltungen: *Verstehen*; *Akzeptieren*; und *Echt sein* können bei immer wiederkehrender Übung in den *šHabitus* des/der SeelsorgerIn eingehen und die *Kompetenz zur Wahrnehmung* vertiefen.

- *Abweisen und zurücklassen*

In aktuellen Gewaltsituationen kann dieser Schritt Kompetenzen und Handlungsweisen beinhalten wie: durch lautes Schreien (*šFeuer!!!* ó nicht: *šHilfe*!; darauf wird keine/r reagieren) und auffällige Gesten die Situation selbst zu unterbrechen und Passanten aus Passivität zu holen und zum aktiven Eingreifen zu bewegen. Andere Verfahren einer *unterbrechenden Intervention*, wie sie zum Handlungsarsenal des *šgewaltfreien Widerstandes* gehören und bis hin zu direkter politischer Aktion (Demonstrationen; Kirchenasyl für von Abschiebung in lebensgefährliche Situationen bedrohte AsylbewerberInnen u.a.m.) werden zumeist nicht zum seelsorgerlichen Handlungsfeld hinzugerechnet, können aber in seinem Kontext und zu seiner Ermöglichung schlechterdings unaufgebar werden.

Auch in dieser zweiten Dimension der seelsorgerlichen Haltung soll eine Alltagskompetenz vertieft werden, ohne die Menschen von Überforderungen und Größenphantasien überschwemmt würden: die Fähigkeit, Grenzen zu setzen und nein zu sagen. Ein Organismus könnte auch in seiner biologischen Funktionsfähigkeit nicht überleben, wenn er diese negative Seite des Umweltkontaktes nicht beständig vollzöge: Belastendes und Zerstörendes auszuscheiden. Wer nicht ausatmet, kann nicht Luft holen. Wer verbrauchte und für den Organismus belastend gewordene Flüssigkeiten und andere Stoffe nicht ausscheidet, wird sterben. In dieser Dimension der seelsorgerlichen Haltung wird zugleich die erste Bewegungsrichtung in der heilsamen Flussbewegung eingeübt, vertieft und differenziert, in der Menschen von Prägungen, Gefühlen und Mächten frei werden, die sie ängstigen und bedrängen, zu in sich verkrümmten und gegenüber anderen verschlossenen Menschen werden lassen. Die sie schließlich auch, wenn der innere Druck nicht ausgeschiedener schädlicher Gefühle zu stark wird, zu TäterInnen in Gewaltkrisen werden lassen können. Die Kompetenz, abzuweisen und zurückzulassen, soll in diesen Dimensionen geübt werden:

Die klient-bezogene Gesprächstherapie. München 1973, Frankfurt a.M. 1983. Vgl. Ders., *On becoming a person. A therapist's view of psychotherapy*. Boston 1961. deutsch: *Entwicklung der Persönlichkeit. Psychotherapie aus der Sicht eines Therapeuten*. Stuttgart, 13.Aufl. 2000. Vgl. zum Folgenden auch: Jürgen Ziemer, *Seelsorgelehre. Eine Einführung für Studium und Praxis*. Göttingen 2000

gegenüber zerstörerischen *Prägungen*; gegenüber undurchsauter Einbindung in zerstörerische *kommunikative Regelabläufe*; und gegenüber zerstörerischen *inneren Konflikten*, insbesondere gegenüber *subjektiven Imperativen*.

Ein Beispiel für zerstörerische *Prägungen* soll genannt werden: Wenn Menschen in großer Intensität von *Delegationen* und *Familienmythen* besetzt sind²⁰, dann werden sie es schwer haben, in Kontakt mit augenblicklich wirksamen Gefühlen und Konflikten zu treten, und sie werden in Gewaltkrisen der Faszination der Gewalt wenig Distanz, vor allem wenig Einfühlungsvermögen in die Gefühle anderer, vor allem der Opfer entgegenbringen können. Außer langfristigen Prägungen sind zugleich *aktuelle*, in ihrer Wirkweise oft undurchschaute *Kommunikationsmuster* wirksam. Sie zu identifizieren, aber auch sie zu vertreiben, hilft ó in spezifischen Aspekten dieses Ansatzes - ein weiteres humanwissenschaftliches Psychotherapiekonzept, nämlich die *šTransaktionsanalyse*.²¹ In diesem Zusammenhang interessiert vor allen Dingen, wie Berne dauerhaft wiederkehrende, von den Beteiligten nicht durchschaute und oft nicht einmal wahrgenommene Interaktionsmuster beschreibt, die er als *Spiele* bezeichnet. Seelsorgerliche Aufgabe wäre hier, Gewalt-Spiele zu entschlüsseln, beispielsweise das zerstörerische Muster eines *šSpieles* wie des *Retter-Opfer-Spieles* aufzudecken und durch eine wirksame *šGegenthese* zu beenden.²²

²⁰ Die Problematik von Delegationen wird von Helm Stierlin beschrieben. Vgl. ders., *Von der Psychoanalyse zur Familientherapie*. Stuttgart (1980²), (1975) S. 134ff; sowie ders., *Delegation und Familie...*, Frankfurt/M. 1982 (1978).

²¹ E. Berne, *Spiele der Erwachsenen. Psychologie der menschlichen Beziehungen*. 1964, hier: Reinbek 1997

²² Die abweisende Bewegung, die in diesem Schritt im Mittelpunkt steht, entspricht in einer ausdrücklich theologischen Sprache der Aufgabe des *Gesetzes* in der aufeinander bezogenen und zu unterscheidenden Beziehung von Gesetz und Evangelium. Sie wird immer wieder auf die Grenze stoßen und darauf verweisen, dass in zerstörerische *Prägungen* und *Spiele* verstrickte Menschen aus eigener Kraft nicht in der Lage sind, solche Situationen zu verlassen. Der tiefe Grund dafür, in diesen seelsorgerlichen Situationen *die Bibel ins Gespräch zu bringen* (P. Bukowski, *Die Bibel ins Gespräch bringen. Erwägungen zu einer Grundfrage der Seelsorge*. Neukirchen 1994) liegt darin, dass die Zusage des Wortes Gottes verstrickte und verstörte Menschen *von außen* trifft und sie in dem Maße befreien kann, wie sie sich auf die befreiende Bewegung einlassen und verlassen können, in die sie jetzt hinein genommen werden. Martin Luther hat im Traktat von der christlichen Freiheit diese den Menschen von außen treffende Bewegung des Wortes Gottes in Gesetz und Verheißung so beschrieben, dass die Selbsttätigkeit des menschlichen Ich aufgehoben und durch die

Menschen sind durch Prägungen belastet und in zerstörerische Spiele verstrickt; die abweisende, befreiende Bewegung, in die sie einbezogen werden sollen, wird zugleich *innere Konflikte* umfassen. Die Hamburger Professorin für Pädagogische Psychologie Angelika C. Wagner²³ spricht in diesem Zusammenhang ó in großer, wenn auch nicht eigens reflektierter Nähe zur paulinischen, aber auch lutherischen Theologie ó von *subjektiven Imperativen*õ.

šAls subjektive Vorstellungen werden diejenigen Vorstellungen bezeichnet, die subjektiv mit dem Muss-Darfnicht-Syndrom (MDS) verbunden sind: d.h. mit dem subjektiven Gefühl von Šnussø oder Šarf nichtø gekoppelt mit einem Gefühl von Dringlichkeit, erhöhter Anspannung und Erregung sowie eingengter Wahrnehmung im Sinne eines herabgesetzten Auflösungsgrads.õ²⁴ Subjektive Imperative wirken wie psychologische Knoten, sie halten die Betroffenen in einem Tunnelblick fest, der sie gerade das nicht schaffen lässt, was der Imperativ verlangt. Beispielsweise: šIch muss in dieser Prüfung erfolgreich seinõ. Oder: šIch muss jetzt

endlich einschlafen!õ, šIch darf nicht nervös sein!õ, šIch muss mein Leben endlich ändern!õ.

Die zweite šStationõ des Befreiungs-Weges der Seelsorge findet also ihren Mittelpunkt darin, mächtige zerstörerische Prägungen, kommunikative Muster und innere Konflikte aus den Leibern, Herzen und Sinnen von betroffenen Menschen šabfließenõ zu lassen und dabei ó neben alltäglichen Sprechhandlungen und Gesten, aber auch politischen Aktionen - ausgearbeitete religiöse, aber auch therapeutische Methoden in Anspruch zu nehmen. Ich komme zum dritten Schritt:

- Hinwenden und Kontakt finden

Jetzt soll die positive Seite der heilsamen Fluss-Bewegung in den Blick genommen werden, die eröffnet werden kann, wenn die belastenden und zerstörenden Prägungen, kommunikativen Muster und inneren Konflikte abgewiesen worden sind. Die biblische Erzähltradition ist voller Symbole für das Ende und Ziel des Weges Gottes zu den Menschen. Das *Reich Gottes*, das am Ende der Zeit kommen wird wie ein Blitz (Lukas 17,24), ist bereits in der Lebenspraxis und Verkündigung, in den Heilungen, Feiern und der Zusage der Sündenvergebung des Jesus von Nazareth präsent (Lukas 17,21). Es ist negativ dadurch bestimmt, dass es kein wie immer denkbar mögliches Werk von Menschen ist. Der Geist, die *ruach* Gottes, die mit ihrer heilsamen Macht Herzen und Sinne erfüllt, ist keine wie auch immer denkbare Steigerung menschlicher Gestaltungsversuche (Römer 8). Das Ziel der špositivenõ Bewegung des heilsamen Austausches ist dadurch bestimmt, dass GOTT als Schöpfer und Erretter des Lebens selbst kommt, wenn šalles in allemõ ist, weil die neue Sozialität des Leibes Christi (Römer 12,3ff) alle menschlichen Sozialformen umfasst und aufhebt, in der die Menschen dennoch, solange die Erde existiert, leben: als simul iusti et peccatores, als zugleich Gerechte und Sünder. Dies ist kein Ergebnis menschlicher Bemühungen, und dennoch beinhaltet auch der kirchliche Handlungszusammenhang eine Reihe von Stationen, an denen diese Wirklichkeit hier und jetzt präsent gemacht wird. Sie werden durch das Handeln von Menschen realisiert, das unter der paradoxen Bestimmung steht, im Macht-Feld des Heiligen handeln zu müssen, das qua definitione menschlicher Handlungsmöglichkeit entzogen ist: im machtvollen Wort der Predigt, in der Verheißung der Sündenvergebung, in den Sakramenten von Taufe und Abendmahl. Welches ist in diesem vielschichtigen und nach Handlungstypen unterscheidbaren Feld die besondere Möglichkeit, die eigentümliche Aufgabe, das unverwechselbare Gesicht des *seelsorgerlichen Handelns*?

Hineinnahme in die Gestalt Jesu Christi neu wird, und zwar in negativer und positiver Bewegungsrichtung: šEinstweilen ist einzuprägen, dass die ganze Heilige Schrift zwei teile enthält: Gebote und Verheißungen. Die Gebote lehren zwar das Gute, aber es geschieht nicht sogleich, was gelehrt worden ist. Denn sie zeigen, was wir tun müssen, geben aber nicht die Kraft, es zu tun. Sie sind vielmehr dazu bestimmt, dass sie dem Menschen sich selbst zeigen, damit er durch sie sein Unvermögen zum Guten erkenne und an seinen Kräften verzweifle í Hier kommt der andere Teil der Schrift zu Hilfe: Gottes Verheißungen. Sie verkünden die Herrlichkeit Gottes und sagen: Willst du das Gesetz erfüllen und nicht begehren, wie das Gesetz verlangt, sieh da, glaube an Christus, in dem dir verheißen werden Gnade, Frieden und Freiheit. Und das alles wirst du haben, wenn du glaubst.õ WA 7, 52f., Zit. nach: Horst Beintker, Martin Luther. Die reformatorischen Grundschriften in vier Bänden. Band 4, Darmstadt 1983, S.15

²³ Vgl. u.a.: Angelika C. Wagner, Die Auflösung von Imperativverletzungskonflikten, oder: wie sich psychologische Knoten wieder entwirren lassen. In: dies. u.a. Hg., Bewusstseinskonflikte im Schulalltag. Denk-Knoten bei Lehrern und Schülern erkennen und lösen. Weinheim 1984, S.184-227. Vgl. dies., Gelassenheit und die Auflösung innerer Konflikte. Theorie und Praxis der mentalen Selbstregulation. 2003 (zur Veröffentlichung eingereicht). Ich verdanke den Hinweis auf die Arbeit von Frau Wagner meinem Hamburger Kommilitonen Alexander Hoener.

²⁴ Angelika C. Wagner, Die Methode der Introvision zur Auflösung von inneren Konflikten und mentalen Blockaden. Theoretische Grundlagen und praktische Anwendung. Berichte aus dem Arbeitsbereich Pädagogische Psychologie, Hamburg 2003, S.7

Wenn jetzt die *Gestalttheorie* ó vor allem die Gestaltpädagogik und -therapie - als šHilfswissenschaftenó, als methodische Aufnahme der positiven, hinführenden und öffnenden Bewegung der Seelsorge in Anspruch genommen werden, dann in der Erwartung, dass hier, stärker als in anderen Therapiekonzepten, auf die besondere *Zeit-Gestalt* geachtet wird, die Menschen brauchen, die in zerstörerische Macht-Felder eingebunden sind. Gerade auch die Erfahrung, im Zeitpunkt des Gewalthandelns *andere* zu sein, für sich selbst und andere fremd zu sein, kann auf diesem Wege bearbeitet und zurückgenommen werden.

Wer eine Gestalt ausprägt, bringt das, womit er sich beschäftigt, im *Hier und Jetzt* zur Geltung.²⁵ Dies gilt für die Interaktion zwischen SeelsorgerInnen und Ratsuchenden, für die Thematisierung eigener Gefühle und Erfahrungen, auch dann, wenn im seelsorgerlichen Gespräch die šBibel ins Gespräch gebrachtó wird, um Zugang zu diesen Gefühlen zu erlangen. Grundlegend ist, šdass nicht etwas Vorfindlich-Richtiges als Kern in die Hülle einer Gestalt gebracht wird ... Die Theorie der Gestalt sieht in der Gestalt nicht das Äußerliche, Uneigentliche, sondern das Wesentliche. Mit dem Wahrnehmen einer Gestalt organisiere ich das, was ich wahrnehme, für mich ... Eine Vordergrundfigur tritt scharf heraus und lässt alles andere in den Hintergrund treten; die Figur bleibt gleichwohl mit dem Hintergrund in Beziehung und nährt sich aus ihm.ó²⁶ Zentrale Aspekte des Gestalt-Ansatzes sind beispielsweise:²⁷

Sein im Hier und Jetzt: Vergangene Konflikte, unerledigte Geschäfteó werden insofern bedeutsam - und sie werden *nur* insofern wichtig -, als sie hier und jetzt Energien des/der Ratsuchenden binden und in dieser aktuellen Situation störend, behindernd, vielleicht sogar zerstörerisch wirksam werden.²⁸ Dies soll jedoch nicht zu einer rigiden Regel werden: Sowohl das Vergangene als auch das Überindividuell-Gesellschaftliche sollen unter dem Blickwinkel zur Geltung kommen, was es hier und

jetzt, in dieser Situation, für das Gefühl des Beteiligten auslöst. Auch Erinnern und Vorwegnehmen werden als *aktuelle* Vorgänge verstanden.

Wahrnehmung von Ich-Grenzen: Eine wichtige Übung, und zugleich ein wichtiges Ziel der Gestalttherapie ist, ein Gefühl dafür zu entwickeln, was in mir selber ist und was von außen an mich herangebracht wird. Wichtig ist, beides wahrnehmen, aber beides auch wirklich voneinander unterscheiden zu lernen. Gerade dieser Aspekt scheint für die Re-Integration von Menschen, die in Gewaltkrisen verwickelt sind oder waren, besonders wichtig.

Kontakt: In dem Maße, wie es gelingt, Ich-Grenzen wahrzunehmen und ein Gefühl für sich selbst, für die anderen und für die Situation šhier und jetztó, in diesem Augenblick, zu entwickeln, kommt es zu šKontaktó. Gelingender Kontakt ist ein Fluss von Gedanken, Gefühlen, gestischen und sprachlichen Äußerungen, in denen eine Person eine möglichst umfassende Wahrnehmung eigener Intentionen und eine ebenso lebendige Wahrnehmung der Intentionen anderer hat - und zugleich entscheiden und auswählen kann, was sie hier und jetzt von sich selbst mitteilen und von anderen annehmen möchte.

Schluss

Ich möchte noch einmal die Intention meines Vorschlages unterstreichen, die Chance der Seelsorge in Gewaltkonflikten wahrzunehmen. Seelsorge soll als ausdrückliche *religiöse* (und nicht allein therapeutische) Haltung, Kompetenz und Praxis wirksam werden. Und zugleich soll das Gespräch und die Kooperation mit nichttheologischen Konzeptionen gesucht und vertieft werden: Um die sozialen Randbedingungen analysieren zu können, die Gewalthandeln von Jugendlichen fördern und insgesamt selbst als šstrukturelle Gewaltó verstanden werden müssen; um die besondere *Zeit-Gestalt* des Gewalthandelns verstehen zu können (die Faszination und Ansteckung der Gewalt im Augenblick des Gewalthandelns; das Anders-Sein der Subjekte gegenüber ihren alltäglichen Vollzügen); und um den befreienden Fluss-Prozess (zerstörerische, den Menschen beherrschende, ihn unfrei machende und lähmende Mächte sollen abfließen, die heilsame Lebensmacht Gottes soll herbeigerufen werden und die Leiber und Sinne, den Verstand und das Herz erfüllen) als Haltung zu verstetigen und methodisch handhaben zu können (mit den Schritten: *Wahrnehmen; Abweisen und Zurücklassen; und: Hinwenden und Kontakt finden*).

²⁵ Chr.Bizer, Die Schule hier ó die Bibel dort. Gestaltpädagogische Elemente in der Religionspädagogik. Hier zitiert nach: Chr.Bizer, Kirchgänge im Religionsunterricht und anderswo. Zur Gestaltwerdung von Religion. Göttingen 1995, S.31-49.

²⁶ Ebd., S.41

²⁷ Vgl. z.B. die Einführung bei Erving und Miriam Polster, Gestalttherapie. Theorie und Praxis der integrativen Gestalttherapie. 1983, Frankfurt a.M. 1997. Vgl. auch: Hans-Jürgen Walter, Gestalttheorie und Psychotherapie. Opladen, 2.Aufl. 1985; auch i diesem Falle sollen nur einige Konkretionen dieses Therapiekonzepts angedeutet werden.

²⁸ Hier liegt eine wichtige Unterscheidung der Gestalttherapie zur Psychoanalyse nach Sigmund Freud.

Kinder und Jugendliche: Die Wahl zwischen Gewalt und Frieden

Professor Dr. Pamela Couture

Saint Pauls Theological School, Kansas City, Missouri, USA

Vortrag beim

17. INTERNATIONALEN SEMINAR FÜR INTERKULTURELLE SEELSORGE UND BERATUNG

WIE JUNGE MENSCHEN GEWALT ERLEBEN

Was bedeutet dies für Seelsorge und Beratung?

Kecskemet, Ungarn

5. . 10. September 2005

Einführung

Wir leben in einer Welt, in der die meisten Menschen und Nationen anzunehmen scheinen, dass Gewalt, vor allem auch Krieg, eine gerechtfertigte und wirksame Antwort auf Konflikte ist. Eine Minderheit jedoch glaubt, dass Gewalt und besonders Krieg Gewalt noch vermehren, vor allem unter unschuldigen Opfern, zu denen Frauen, Kinder und Jugendliche gehören. Gewalt, vor allem Krieg, bedeutet, dass es an Lösungen mangelt, sie bringen kaum langfristig Frieden. Aktiver gewaltloser Widerstand jedoch hat die Kraft, den Gewaltzyklus zu unterbrechen und gesellschaftlichen Wandel zu bewirken. Da Heranwachsende mit der Wahl für Gewalt oder für friedlichen Widerstand konfrontiert sind, kommt die Frage, ob Theologie in dieser Frage Bedeutung hat. Kann Theologie Heranwachsenden helfen, sich für Frieden zu entscheiden, auch wenn die Mehrheit glaubt, dass Gewalt und Krieg zu rechtfertigen sind und eine wirkungsvolle Antwort auf Konflikte darstellen? Ich möchte auf diese Frage eine Antwort suchen, indem ich die Wahl eines afrikanischen Jugendlichen für Frieden inmitten von Krieg untersuche.

In den 60er Jahren des letzten Jahrhunderts riefen die Länder des afrikanischen Kontinents eines nach dem anderen ihre Unabhängigkeit von den Ländern Europas aus und traten in Auseinandersetzungen ein, die zum Ende des kolonialen Afrika führten. Nachdem der Kongo 1960 seine Unabhängigkeit von Belgien erlangte, wurde er in Gewalt verstrickt, da Kämpfe zwischen den Kongolosen

und europäischen Siedlern ausbrachen, da die Kongolosen untereinander um die Macht kämpften und da die USA und die Sowjetunion als Protagonisten des Kalten Krieges unterschiedliche Lager unterstützten, Militärhilfe leisteten und Waffen verkauften. In dieser Situation waren Jugendliche gezwungen, sich für eine bestimmte Seite der streitenden Parteien zu entscheiden, zu den Waffen zu greifen und für die Sache ihres Landes zu kämpfen.¹

Inmitten dieses Klimas entschied sich ein Jugendlicher, Ntambo Nkulu Natanda, eine Jugendgruppe in einer Methodistischen Gemeinde zu besuchen. Man erzählte ihm, er könne dort Mädchen treffen. Ntambo traf dort nicht nur die Frau, die er später heiratete, sondern traf auch auf die Schriften eines Theologen, nämlich die von Martin Luther King, Jr. Kings Lehren über Gewaltlosigkeit änderte die Art und Weise, wie dieser junge Mann seine Familie, sein Dorf, die Menschen seiner Nation und schließlich seine Kirche betrachtete. Wenn er seine Geschichte erzählt, dann staunt man, dass er, der Enkel eines Medizinmannes und Kannibalen, und als jemand, der die Kolonisatoren hasste, schon als Teenager solch ein entschiedener Nachfolger des gewaltlosen Weges von King werden konnte. Jetzt versucht Ntambo als Bischof der United Methodist Church die Theorien des gewaltlosen Widerstandes

¹ The Winds of Change: The End of Colonialism in Africa, from the series Playing the Game: Twentieth Century American Foreign Policy. Films for the Humanities and the Sciences, P.O. Box 2053, Princeton New Jersey, 08543-2053. www.films.com

von King in seinen Beziehungen zu leitenden Politikern, in der Leitung der North Katanga Annual Conference und auch, so sagt er, in seinem eigenen Verständnis von sich als Ehemann und Vater zu leben.

Dieser junge Mann, der von einer Kultur umgeben war, die den Glauben daran pflegte, dass Gewalt gerechtfertigt und wirkungsvoll ist, hat als seine Geschichte die Geschichte der Feindesliebe und der Sorge und des Dienstes an den Schwachen als öffentliche, religiöse und theologische Verpflichtung angenommen. Was können wir aus seinem Leben über die Möglichkeit lernen, so dass andere Jugendliche Ähnliches tun? Und wenn sie es tun, wie könnte dann ihr Leben werden? Wir werden diese Fragen in drei Teilen untersuchen: Wie die narrative Theorie die Bekehrung Ntambo zur Gewaltlosigkeit erklären könnte; wie biblische und theologische Erzählungen von Bekehrungen abhalten oder sie fördern könnten; und wie öffentliche, gesellschaftlich relevante religiöse Erzählungen helfen könnten, eine bestimmte Kultur stark zu machen.

Narrative Theorie und die Bekehrung Ntambo

Auch wenn man viele Theorien heranziehen könnte, um die Bekehrung von Bischof Ntambo zu einer gewaltlosen Lebensweise zu erklären, so bieten doch die Einsichten der narrativen Theorie ein Mittel, seine Wahl und die Ergebnisse seines Lernens zu verstehen. Edward Wimberly, Emmanuel Lartey und Dirk Kotze haben die Pastoraltheologen auf die Wichtigkeit des Erzählens aufmerksam gemacht, um das afrikanische Verständnis des Glaubens interpretieren zu können.² Erzählungen dienen als natürliche Therapie, wie es Robert Kegan genannt hat, oder als Orte im Leben, die als Quelle der Weisheit dienen. Orte des Lernens wie etwa die Schulen und wie in unserem Fall eine kirchliche Jugendgruppe, bieten ein natürliches Curriculum einen aktiven Prozess der Sinngebung, die die Absichten des Kindes formt und ausrichtet.³ Erzählungen, in Ntambo's Fall theologische Erzählungen, schaffen einen Kontext für ein natürliches Curriculum. Weiterhin helfen uns die Konzeptionen

einer narrativen Therapie von Michael Withe und David Epston, die in die Pastoraltheologie durch die Arbeiten von Andrew Lester und Christie Cozad Neuger eingeführt wurden, zu verstehen, wie theologische Erzählungen zu einem Kontext werden können, der die Entscheidung für Gewaltlosigkeit anstößt und durchträgt.⁴ Ich bin sicher, dass die Bekehrung des jungen Ntambo zum Christentum und zur Gewaltlosigkeit nicht durch westlich geprägte Beratung oder Therapie geschah und ich weiß nicht, welche Art von Gesprächen in der Methodistischen Jugendgruppe als Seelsorge angesehen wurden, aber der Wirkung des Prozesses der Sinnfindung kann durch diese Theorien verstanden werden.

Narrative Theorie schlägt vor, dass Menschen Sinn schaffen durch die Art der Geschichten, die sie von ihrem Leben erzählen. Im Falle von Bischof Ntambo kommt die sinnstiftende Geschichte direkt in den Zusammenhang der Geschichte Gottes mit einer persönlichen Geschichte, die zunächst den christlichen Gott nicht mit einbezog. Bischof Ntambo würde Neuger zustimmen, dass Gott als ein Gott der vorausgehenden Gnade mit ihm war, bevor er die Methodistische Jugendgruppe besuchte, auch wenn er da die indigene afrikanische Religion ausübte.⁵ Ntambo's Geschichte ölegt sich ausö in den religiösen und kulturellen Sitten Afrikas und der Missionsprogramme der Methodisten. Seine Geschichte wird angereichert durch die intensive und komplexe Beziehung der afrikanischen Kongolesen und der belgischen Kolonisatoren untereinander, durch die Hoffnung auf Freiheit und Unabhängigkeit und die einheimische kongolesische Führungsschicht, die nicht vorbereitet war, dieses große Land in Zentralafrika zu organisieren und zu einigen, sondern eher sich der Gewalt als ein Weg, die zerbrechliche Unabhängigkeit zu beschützen, zu verschreiben. Als sich seine Geschichte mit der des Christentum verband, wurden die Flammen von Hass und Krieg, die die beherrschenden Erzählungen im Leben des jungen Mannes zu werden drohten, mit Geschichten der Hoffnung nicht nur für Unabhängigkeit und für Freiheit, sondern auch für ein Leben in Liebe und Frieden versponnen. Eine Zukunft, die sich von Feindesliebe und Frieden mit dem Nächsten leiten lässt, wird zum eschatologischen Plan des jungen Ntambo ö eine Zukunftsgeschichte, die ihn durch sein frühes Erwachsenendasein bis in seine mittleren Jahre leitet, bis zu seiner Wahl als Bischof der Methodistischen Kirche und

² Siehe ed. Kotze, Dirk, Johan Myburg, Johann Roux and Associates, *Ethical Ways of Being*, Ethics Alive: Pretoria, South Africa, 2002; Lartey, Emmanuel, *In Living Colour: An Intercultural Approach to Pastoral Care and Counseling*, London: Cassell, 1997; Wimberly, Edward P., *African American Pastoral Care*, Nashville Press: Abingdon, 1991.

³ Robert Kegan, *The Evolving Self: Problem and Process in Human Development*, Cambridge, Harvard University Press, 1982, 255.

⁴ Andrew Lester, *Hope in Pastoral Care and Counseling*, Louisville: Westminster/John Knox Press, 1995; Christie Cozad Neuger, *Counseling Women: A Narrative, Pastoral Approach*, Minneapolis: Augsburg Fortress Press, 2001.

⁵ Neuger, 2001, 57.

einer erstaunlichen Geschichte als Vorreiter im Aufbau seines Landes.⁶

Die theoretische Auslegung der narrativen Therapie, wie sie Wendy Drewery und John Winsdale anbieten, liefern noch weitere technische Konzepte, mit denen man den Wandel des jungen Ntambo begreifen kann.⁷ **Zunächst** unterstreichen diese Autoren, dass Sinn nicht für uns da ist, sondern dass wir eher Sinn für uns schaffen. Auch wenn die Alternative der Gewaltlosigkeit dem jungen Ntambo angeboten wurde, konnte sie ihm doch nicht aufgezwungen werden (es wäre Gewalt, auch wenn sie im Namen der Gewaltlosigkeit geschähe). Er musste von sich aus diese Erzählung aufnehmen und sich umlegen. Der narrative Therapeut hält an diesem Unterschied fest und unterstützt damit die Würde des Ratsuchenden. Für den jungen Ntambo haben die Bücher von Martin Luther King, Jr. Die Funktion eines narrativen Therapeuten, indem sie die Wichtigkeit der Würde und der Selbstachtung derer betonen, die nach Unabhängigkeit streben. King schreibt in *Love, Law and Civil Disobedience*,

ší Die Krise hat sich durch die Hunderte und Tausende und Millionen der Schwarzen, die Freiheit und Würde erreichen wollen, beschleunigt . . . Wenn die Schwarzen an ihrer Stelle stehen bleiben und die Diskriminierung und die Trennung akzeptierten, dann würde es keine Krise geben. Aber der Schwarze empfindet einen neuen Sinn für Würde, eine neue Selbstachtung und eine neue Entschlossenheit. Er hat seinen unabänderlichen Wert wieder gefunden. Dieses neue Gespür von Würde aufseiten der Schwarzen wächst aus dem gleichen Verlangen nach Freiheit und Würde wie das bei allen unterdrückten Menschen auf der ganzen Welt: wir sehen es in Afrika, wir sehen es in Asien, wir sehen es überall in der Welt.š⁸

Zweitens: Drewery und Winsdale argumentieren, dass die Sprache als Vehikel ó also **wie** wir sagen was wir sagen ó von Bedeutung ist. In King fand der junge Ntambo einen Mentor auf der anderen Seite der Welt, der die formende Kraft der Sprache verstand und auch das, was wir inzwischen *šDiskursš* oder kraftvolle Beziehungen nennen, die in der Art und Weise bestehen, wie wir unsere Geschichten erzählen. Für King war das Vehikel der

Sprache Macht. Durch die Kraft der Rhetorik schuf King neue Möglichkeiten für Menschen, die Welt zu sehen. Kings Sprache war eine Anklage gegen die verzerrten Machtbeziehungen, gegen solche Menschen, die Macht ausübten, um den rassistischen und kolonialen Zustand zu erhalten. Indem Ntambo die Sprache Kings übernahm, bekam der junge Ntambo Macht über seine Welt, über sein Verständnis der sozialen Beziehungen, die von den kolonialen Beziehungen definiert wurden und von den Bemühungen seines Landes, sie neu zu definieren. Für ihn wurde Macht neu bestimmt ó Macht wird durch moralische und theologische Überzeugung geschaffen und erreicht und nicht durch militärische Macht. Indem er diese neu entdeckte Kraft auslebte, wurde es für den jungen Ntambo *šein Leben, das Sinn machte.š⁹*

Drittens: Wenn die belgischen Kolonisten oder andere rivalisierenden Mitbürger ihren Hass in Gewalttaten ausdrückten, wurde dies für den jungen Ntambo eine *šProblemerzählungš*, wie es Drewery und Winsdale nennen ó eine Erzählung, die keine Alternative zulässt.¹⁰ Kings Theologie der Feindesliebe wurde zu einer *šGegenerzählungš* oder zu einer *šWiderstandserzählungš*,¹¹ eine Erzählung, die den Zugriff der Gewalt bricht und sie durch eine von Selbstachtung und hingebender Liebe ersetzt. Diese *šGegenerzählungš* bricht die Kraft des *šRufes, Position zu beziehenš*¹², wie es die *šGeschichtenš* der belgischen Kolonisatoren und des Kalten Krieges wollten, Geschichten, die darauf beharrten, dass ein kongolesischer Jugendlicher nicht nur in seinem untergeordneten Platz zu bleiben habe, sondern dass er auch gewalttätig gegen seine Landsleute vorzugehen habe, wenn er sich erhebe. Kings Theologie zeigte dem jungen Ntambo einen *šAuswegš* aus den *šTeile und Herrscheš* Strategien des Kolonialismus und des Kalten Krieges. Kings Lesart der christlichen theologischen Erzählung unterstützt den jungen Ntambo sich selbst als jemand zu *špositionierenš*, der aus einer anderen ethischen Einstellung als die, die ihm vorgegeben wurde, handelt. Martin Luther Kings christliche Theologie wird zu einer Erzählung, durch die Ntambo seine Identität finden und zu seinem letztgültigen Plan kommen kann, der Leben, Familie, Gemeinschaft und Land in Frieden sieht.

Biblische und theologische Erzählungen

Wenn wir daran glauben, dass die Lösungen von Konflikten eher durch Krieg als durch andere Mittel

⁶ Wimberly, 1991, 14-15.

⁷ Wendy Drewery and John Winslade, "The Theoretical Story of Narrative Therapy," in *Narrative Therapy and Practice: The Archeology of Hope*, ed. Gerald Monk, John Winslade, Kathie Crockett, David Epston, San Francisco: Jossey-Bass, 1997, 32-52.

⁸ Martin Luther King, Jr., "Love, Law and Civil Disobedience" in *A Testament of Hope: The Essential Writings and Speeches of Martin Luther King, Jr.*, ed.. James M. Washington. Harper, San Francisco, 1986.

⁹ Drewery and Winslade, 1997, 34-35.

¹⁰ Drewery and Winslade, 1997, ., 42.

¹¹ Neuger, 2001, 176.

¹² Drewery and Winslade, 1997, 39.

eine ›Problemerzählung‹ ist, also ein Versagen menschlicher Imagination, sich in einem alternativen letztgültigen Ziel zu engagieren, dann irritieren biblische und theologische Geschichten, weil sie oft Gewalt rechtfertigen. Die Bekehrung des jungen Ntambo zu einer Verpflichtung für Frieden ist umso erstaunlicher, wenn wir die biblischen Erzählungen betrachten, die sich direkt mit einer biblischen Konstruktion männlicher Identität mit der Fähigkeit zu Gewalt und Kriegsführung beziehen. In einem Aufsatz mit dem Titel ›Violence and the Construction of Gender‹ (Gewalt und die Herausbildung des Geschlechts) wendet der Gelehrte der Hebräischen Bibel Harold Washington Perspektiven des Neuen Historizismus an biblischen Texten an, um zu zeigen, dass Männlichkeit in der hebräischen Bibel unmittelbar bezogen ist auf die Fähigkeit Gewalt auszuüben. Der Neue Historizismus in der kritischen Betrachtung der Bibel verwendet oft die selben Quellen wie die narrative Theorie in der Pastoraltheologie. Er schlägt vor, dass die alten literarischen Texte und die Kultur ein Teil eines ›größeren diskursiven Komplexes‹ sind, wo Text und Kultur in einem gegenseitigen produktiven Austausch miteinander stehen.¹³ In den hebräischen Schriften, so sagt Washington, produziert die Konstruktion von Männlichkeit Gewalt so wie Gewalt Männlichkeit produziert. Washingtons These macht die Bekehrung des heranwachsenden Ntambo zur Gewaltlosigkeit durch die Hinwendung zum Christentum noch erstaunlicher als sie anfangs erschien.

Washington führt aus, dass an vielen Stellen in der hebräischen Bibel die ›Fähigkeit zur Gewalt gleichbedeutend ist mit Männlichkeit, wobei Gewalt gegen weibliche Objekte besonders männliche Identität befestigt.¹⁴ Als Beweis für seine These zitiert Washington die enge Verbindung von Yhwh mit dem hebräischen göttlichen Kämpfer und dem Sturm- und Kriegsgott Baʿal/Hadad; die Ähnlichkeit der Sprache von militärischen Taten und männlicher Genitalien und den Gebrauch von ›Vergewaltigung als ein Instrument, um männliches Prestige zu gewinnen und (männliche) Gegner zu erniedrigen.¹⁵ Die Bestimmungen des deuteronomistischen Kriegsrechts bestätigen die notwendige Beziehung zwischen Männlichkeit und Gewalt, Weiblichkeit und Niederlage.

¹³ Harold Washington, "Violence and the Construction of Gender in the Hebrew Bible," *Biblical Interpretation* 5(1997), 327. Harold Washingtons eigene religiöse Zugehörigkeit, nämlich zu der Society of Friends (den Quäkern), der einzigen christlichen Denomination, die den Friedensnobelpreis erhalten hat, gibt dem Autor unzweifelhaft den Blick, mit dem er die militärischen Texte der hebräischen Bibel anders lesen kann.

¹⁴ Washington 1997 326.

¹⁵ Washington 1997 330-331.

Washington dokumentiert auch, wie die Beziehung zwischen Gewalt und Männlichkeit benützt wurde, gegenwärtige Kriegsführung zu rechtfertigen. Er geht der langen Geschichte deutscher Gelehrter nach, die das Nazi-Regime durch biblische Interpretationen verteidigt haben.¹⁶ Er zitiert einen besonders irritierenden Abschnitt von Otto Eissfeldts Band über ›Krieg und Frieden‹ von 1915: ›Als der Krieg ausbrach, bekam die Bibel mit einem Mal Bedeutung für unser Volk. Er erinnert uns auch daran, dass die Bibel benützt wurde für Verbrechen im Vietnamkrieg, indem er einen Richterspruch des Distriktrichters der USA J. Robert Elliott von 1974 zitiert, als er Leutnant William L. Calley, der als Hauptverantwortlicher für die Taten, die als My Lai Massaker berühmt wurden, angeklagt war, des Mordes überführte. Richter Elliott schreibt:

›Halt im Gedächtnis, dass Krieg Krieg ist, und es für unschuldige Zivilisten nicht ungewöhnlich ist, zu den Opfern gezählt zu werden. So ist es immer in der uns bekannten Geschichte gewesen. Es war so, als Josua in alten biblischen Zeiten Jericho einnahm. Und sie zerstörten vollkommen alles, was in der Stadt war, Männer und Frauen, Jung und Alt í mit der Schärfe des Schwertes‹ (Josua 6,12). Gegen Josua wurde keine Anklage erhoben wegen des Niederschlachtens der zivilen Bevölkerung von Jericho. Sonder ›Der Herr war mit Josua‹ so wird uns erzählt. ›So war der Herr mit Josua und sein Ruhm wurde verbreitet im ganzen Land‹¹⁷

In seiner Schilderung der Bedingungen am Gerichtshof und im Gefängnis beschreibt Washington die öffentliche und sehr wirkungsvoll eingesetzte Gegenwart von attraktiven jungen Frauen, die Calleys männliches Gehabe stärkten.

Wird die These von Washington, dass Männlichkeit mit Gewalt und Weiblichkeit mit Niederlage, Ausbeutung und Besetzung gleichzusetzen ist, durch die gegenwärtige Situation von weiblicher krimineller Brutalität im Krieg im Irak aufgehoben? Wird das Bild einer Frau als Gewalttäterin gegen Gefangene im Abu Ghreib Gefängnis heißen, dass die uralte Association von männlichem Stolz und Gewalt zusammenbricht? Oder werden wir die Argumente dieses Falles untersuchen, um herauszufinden, dass Frauen, die Kriegsverbrecher sind, nicht mit der Verteidigung einer Bürgergesellschaft rechnen kann, mit der Männer rechnen konnten? Oder ist weibliche Gewalttat in krimineller Gewalt ein Beispiel mehr dazu, dass Frauen ›wie Männer handeln müssen‹, wenn sie ihren Weg in vormalig männlich besetzte Institutionen finden wollen?

¹⁶ Washington 1997 332-340.

¹⁷ Washington 1997 324-325.

Obwohl sein Artikel in 1997 geschrieben wurde, beantwortet Washington diese Fragen. Washington weist darauf hin, dass das Richterbuch vielleicht das blutigste Buch der Bibel ist, wo Frauen beschrieben werden, die mit gewalttätiger Kraft töten. Washington sieht das Richterbuch nicht als eine Subversion männlicher Macht, sondern er behauptet vielmehr, dass es ein Beispiel dafür ist, dass das Verhalten von Frauen durch die Norm männlicher Gewalt hervorgerufen werden kann. Man muss festhalten, dass Washington nicht ein generelle Feststellung trifft ó dass Männer an sich gewalttätig sind und Frauen nicht -, sondern von der sozialen Herausbildung von Geschlechtlichkeit her argumentiert: Frauen in der Bibel können so gewalttätig sein wie Männer, wenn die Kultur durch normierende heilige männliche Macht geprägt ist und Frauen sie in ihre weibliche Kultur aufnehmen. Er schließt, dass er als Mann nicht hofft, dass Frauen den Wettkampf gegen §die Männer in ihrem eigenen Spiel des Tötensö gewinnen.ö¹⁸

Könnte der junge Ntambo durch christliche biblische Lehren nicht gelernt haben, dass wirkliche biblische Männlichkeit durch Gewalt vermittelt wird? Washington sagt, dass die gewalttätige Macht der dominierenden männlichen Krieger in den hebräischen Schriften und in heutigen Kulturen, in denen Vergewaltigung ein Vehikel männlicher Macht ist, oft danach sucht, besiegte Männer zu demütigen, indem ihre Frauen, Mütter und Töchter geschändet werden. Ntambo war ein kongolesischer junger Mann, dessen Land durch die Belgier über nahezu ein Jahrhundert versklavt und besetzt worden war, und Martin Luther King, Jr. War ein afrikanisch-amerikanischer Mann, ein Mitglied einer Gruppe, deren Dominierung oft durch sexuelle Ausbeutung geschah. Beide repräsentieren nicht Männer, die eine Position an der Spitze männlicher Macht haben, beide repräsentieren vielmehr Männer in einer Gruppe, deren sozialer Ort sie verletzlich macht bis hin zur Erniedrigung, weil sie nicht fähig sind, Frauen gegen dominierende Männer zu schützen. Die Dynamik, zu solchen Männern zu gehören, führt zu mehreren Alternativen von Gewalt und Identität. Junge, untergeordnete Männer können sich ihrer Männlichkeit versichern, indem sie Gewalt erhöhen zusammen mit ihrem männlichen Stolz, und versuchen die Gewalt der dominierenden Männer zu übertreffen. Diese Dynamik ist parallel zu der, die Washington bei den Frauen im Richterbuch sieht und die in manchen Gangs zu finden ist. Junge Männer können auch alternative Mittel von Gewalt finden, die gewalttätigen Normen zu untergraben. Diese Strategie, die die anderen oder sich selbst auf indirektem Wege schaden

kann, finden wir oft in Terrorismus. Diese populären Alternativen machen es noch erstaunlicher, dass der junge Ntambo und der junge Erwachsene Martin Luther King, Jr. Ihre Identität in eine Geschichte der Gewaltlosigkeit eingebunden haben.

Manche werden argumentieren, dass die Gleichsetzung von Gewalt und Männlichkeit im Neuen Testament zusammen bricht, dass Ntambo und King Christen sind, die dem friedvolleren Neuen Testament, das die Gewalt der hebräischen Schriften überwunden hat, folgen. Andere werden überzeugender behaupten, dass es keine notwendige Verbindung zwischen Gewaltlosigkeit und Neuem Testament gibt. Dazu folgendes: In den ersten Monaten dieses Jahres zeigte der Film §Die Passionö mit extremer Gewalt die letzten 12 Stunden im Leben Jesu. In ihm wird gezeigt, dass die Gewalt Gottes des Vaters und der Menschheit gegen Jesus, die von ihm angenommen wurde, ein Beweis seiner Göttlichkeit ist. Die Beziehung zwischen Gewalt, Männlichkeit und dem Heiligen ist in dieser und vielen anderen Darstellungen der Kreuzigung durchgehalten.

Wenn man an die gewalttätige Geschichte des Christentums denkt, könnte man zu dem Ergebnis kommen, dass christliche Männer eher die Beziehung von Männlichkeit, Gewalt und dem Heiligen in ihre Identität hinein nehmen als ein Verständnis von Männlichkeit und Gewaltlosigkeit. Der junge Ntambo fand in den Schriften von Martin Luther King, Jr., eine Alternative für sein Leben und eine andere Form von Männlichkeit, mit der er sich identifizieren konnte. Trotz der engen Verbindungen zwischen Männlichkeit und Gewalt in den Schriften, auf die sich christliche Theologie gründet, bieten einige theologische Erzählungen Geschichten an, durch die junge Männer, die in Richtung Gewalt geleitet werden, einen alternativen Weg finden können.

Was schrieb Martin Luther King, Jr., was der junge Ntambo so überzeugend fand? In anderen Worten, welcher Inhalt von King wurde in Ntambo's Identität aufgenommen, so dass er ein dauerhafter teil seines Wertesystems wurde? Die Predigt von Bischof Ntambo vom 29. April auf der Generalkonferenz der United Methodist gibt uns einige Anhaltspunkte für Themen, die er von King gelernt hat und die sein Amt bestimmen. Er begann seine Predigt mit dem französischen Sprichwort: "La langue cœst le pouvoir. Sprache ist Macht.ö Er behauptet seine eigene Würde, indem er sagt, dass er diese Predigt in seinem eigenen Sprachakzent halten will, obwohl man viele englische Akzente hören kann. Die gesamte Predigt danach dreht sich um das Wort: §Die Furcht des Herrn ist der Anfang der Weisheit.ö

¹⁸ Washington 1997 362.

Für Ntambo ist die Furcht des Herrn in der Gabe der Kirche an ihn gegründet: seine persönliche Beziehung mit Jesus Christus, die Magie und heidnische Religion ersetzt hat. Seine Christologie bildet den Inhalt dessen, was die Furcht des Herrn meint: Die Furcht des Herrn ist nicht die Angst um die eigene physische Sicherheit, sondern die Furcht der Dinge, die außerhalb des Gottesbereiches liegen ó die Furcht vor Unglaube, vor Hass des anderen und vor Stammesdünkel, vor Töten des anderen und vor Überheblichkeit. Die Furcht des Herrn fordert von der Kirche und den Nationen, für die Nöte der Armen und Hungrigen zu sorgen:

"Wenn die Kirche oder die Nation die Nöte der Hungernden und der Entrechteten nicht erkennt und für sie sorgt und wenn die Nationen die Mittel haben, Armut und Hunger zu beenden, aber es nicht tun, dann ist es nicht Furcht des Herrn. Wir können es mit Franklin Delano Roosevelt illustrieren, der sagt: Ich sehe ein Drittel der Nation in schlechten Wohnungen, schlecht gekleidet, schlecht ernährt í Der Beweis unseres Fortschritts ist nicht, ob wir den Überfluss derer, die viel haben, noch vergrößern, wir bringen ihn dann, wenn wir denen genug geben, die wenig haben.ø Der Herr fordert uns auf, Seine zur Sünde zu sagen.õ¹⁹

Gott ist ein Gott der Gnade und des Gerichts, einer, der die Menschheit danach beurteilt, wie sie den Nächsten behandelt, einer der nicht besonderes Ansehen Verdienst oder Stellung, sondern Gerechtigkeit, Frieden und Rechtschaffenheit gibt. In der Zusammenfassung der Predigt von Bischof Ntambo zitiert er seinen geistlichen Mentor Martin Luther King, Jr. Wo dieser darüber nachdenkt, wie er nach seinem Tod erinnert sein möchte:

Ich möchte, dass jemand den Tag erwähnen möge, wo Martin Luther King Jr. versucht hat, sein Leben als Dienst an den Nächsten zu geben í wo er versucht hat, jemanden zu lieben ... versucht hat, in der Frage nach Krieg richtig entschieden zu haben í versucht hat, Hungernde zu speisen í versucht hat in seinem Leben die zu kleiden, die nackt waren í versucht hat in seinem Leben, die Gefangenen zu besuchen í versucht hat die Menschen zu lieben und ihnen zu dienen í ŠJa, wenn du sagen willst, ich sei ein Trommelmajor für den Frieden gewesen, sage dass ich ein Trommelmajor war, sage, dass ich ein Trommelmajor für Gerechtigkeit war, sage, dass ich ein Trommelmajor für Frieden war, dass ich ein Trommelmajor für Rechtschaffenheit war. Alle anderen oberflächlichen Dinge haben keine Bedeutung. Ich habe kein Geld,

¹⁹ Predigt von Ntambo Nkulu Ntanda, 29. April 2004, bei der United Methodist General Conference, Pittsburgh, Pennsylvania, <http://www.imc.org/interior.asp?ptid=17&mid=4320>

das ich zurück lassen kann. Ich kann keine feinen luxuriösen Dinge des Lebens hinterlassen. Das ist alles, was ich zu sagen habe. í Wenn ich jemandem helfen kann, wenn ich vorbei komme, wenn ich jemanden aufmuntern kann mit einem Wort oder Lied, wenn ich jemandem zeigen kann, dass er in die Irre geht, dann wird mein Leben nicht umsonst gewesen sein. Wenn ich meine Pflicht so tun kann wie es ein Christ sollte, wenn ich in eine Welt, die verkehrt ist, Rettung bringen kann, wenn ich die Botschaft, die der Meister gelehrt hat, verbreiten kann, dann wird mein Leben nicht umsonst sein.

Ja, Jesus, ich möchte an deiner rechten oder linken Seite sein, nicht für mich selbst. Ich möchte an deiner rechten oder besten Seite sein, nicht im Sinne eines politischen Königreiches oder von Ehrgeiz, sondern ich möchte dort sein in Liebe und Gerechtigkeit und in Wahrheit und in der Verpflichtung anderen gegenüber, so dass wir aus dieser alten eine neue Welt machen können.õ²⁰

Der Inhalt dessen, was Ntambo von der Version der christologischen Geschichte von King übernommen hat, ist deutlich. Aber wie könnte die Geschichte Kings dem jungen Ntambo geholfen haben, seine Identität zu formen? In dem Werk von James Garbarino über die Fähigkeit von Kindern, die dauernder Gewalt ausgesetzt sind, durchzuhalten, behauptet er, dass Kinder und Jugendliche, die extreme Gewalterfahrungen machen müssen, eingeschlossen Krieg, weniger traumatisiert sind, wenn eine politische oder religiöse Erzählung ihnen inmitten der Gewalt Sinn macht. Im Falle der Kinder, die durch das Pol Pot Regime traumatisiert wurden, sagt er, dass kambodschanische Erwachsene ihnen eine politische Überzeugung geben konnten, die dem Leiden einen Sinn gaben. Verwaiste Kinder sprechen von šRacheõ, aber sie meinen damit eine Entschlossenheit, dass solch ein Regime nie wieder erstehen solle. Sie werden wieder in Arbeit eingliedert, die einen šaktiven Sinn der Bewältigung vermittelt: baue das Land auf, mache es so stark, dass es dich schützt und dass es die ehrt, die untergegangen sind.õ²¹ Die persönlichen Geschichten der Kinder, die die Geschichten ihres Lebens mit dieser Interpretation von šRacheõ erzählten, ließen Garbarino zu dem Schluss kommen, dass špersönliche Erzählungen eine wichtige Quelle sind, damit Menschen mit Trauma und Unglück zurecht kommen.õ²² Solche Erzählungen mögen politisch sein

²⁰ Martin Luther King, Jr., "The Drum Major Instinct," in Washington 1986 267, wurde so von Ntambo 2004 zitiert.

²¹ James Garbarino, Nancy Dubrow, Kathleen Kostelny, and Carol Pardo, *Children in Danger: Coping with the Consequences of Community Violence*, San Francisco: Jossey-Bass, 1992, 33.

²² Garbarino 1992 31.

wie im Falle Kambodschas oder religiös wie bei einigen Diensten in den Innenstädten der Vereinigten Staaten.²³ Es ist wahrscheinlich, dass die persönliche Erzählung von Martin Luther King, Jr. dem jungen Ntambo half, dem Trauma der Gewalt und des Krieges um ihn herum zu widerstehen, indem er einen Sinn in der Geschichte fand, die ihm Durchhaltevermögen gegen das Trauma der Gewalt anbot und ihm einen anderen Lebensweg zeigte als ein Weg, Sinn und Hoffnung zu finden.

Zivilreligiöse öffentliche Erzählungen

Garbarino behauptet, dass ein Gewalttrauma nicht nur auf eine Ursache zurück zu führen ist, sondern einen komplexen Ursprung hat. Interventionen, die durch ein Team gemacht werden, müssen ganzheitlich sein haben und die gesamte Spannbreite der Traumabehandlung ansprechen.

Deshalb empfiehlt er, dass die gesamte Umgebung eines Kindes in den Interventionen angesprochen werden sollte: zum Beispiel die unmittelbare Umgebung (sei es Dorfleben, Flüchtlingslager oder Familie), die Schule oder die Gemeinschaft. Ich möchte über eine andere Interventionsebene nachdenken: die kulturelle. Wie viel Verzweigung wird dadurch geschaffen, dass ein Kind, das der Gewalt ausgesetzt war, glaubt, dass es völlig allein in der gewalttätigen Welt ist? Wie sehr wird ein Kind, das der Gewalt oder dem Krieg ausgesetzt war, erneut traumatisiert, wenn es glaubt, dass die größere Öffentlichkeit nicht an seinem Leiden interessiert ist? Wie viel Durchhaltevermögen könnte dadurch erzeugt und unterstützt werden, wenn ein Kind lernt, dass eine breitere Öffentlichkeit sich tatsächlich um Gewalt gegenüber Kindern kümmert, dass sie tatsächlich erkennt, dass die schlimmsten Opfer eines Krieges Kinder sind, und deshalb handelt und etwas unternimmt? Unsere zivilreligiöse öffentliche Erzählung mag Gewalt unterstützen, aber sie kann auch helfen, die Entscheidungen einiger Einzelnen für eine friedvolle Wandlung von Konflikten zu verankern und zu sichern.

Unser letztgültiger Glauben an Gewalt oder Gewaltlosigkeit wird nicht nur durch unser religiöses Glaubenssystem vermittelt, sondern durch die politischen Systeme, die wir manchmal zivilreligiös nennen. Politische Überzeugungen sind zivilreligiös, wenn sie als endgültige Überzeugungen beibehalten werden. Ein Beispiel eines zivilreligiösen Glaubens in den Vereinigten Staaten ist: Alle Menschen sind gleich geschaffen, ein Glaube der Aufklärung, der in der Unabhängigkeitserklärung der amerikanischen Kolonien niedergeschrieben wurde. Wie mit jeder Deklaration eines Glaubens haben

Menschen in den Vereinigten Staaten die nächsten zwei Jahrhunderte darüber gestritten, was dieser Glaube heißt und bezieht er sich allein auf Männer mit oder auch ohne Besitz? Bezieht er sich auch auf Frauen? Bezieht er sich auf Afroamerikaner und auf Indianer? Bezieht er sich auf Schwule und Lesben? Und so weiter. Auch wenn die Interpretation weiter verhandelt wird, die grundlegende Aussage des Glaubens als ein gültiger politischer Wert wird kaum in Zweifel gezogen.

Verfassungen und Verträge legen aufkommende Werte fest, die sich in die ganze Welt hinein vermitteln. Das 20. Jahrhundert hat Auseinandersetzungen erlebt, eine weltweite Kultur zu schaffen, in der Kinder durch Verfassungen und Verträge als vollgültige Menschen anerkannt werden. Dieser Kampf wurde früh durch ein Buch angekündigt, das von der schwedischen Professorin Ellen Key 1900 unter dem Titel *Das Jahrhundert des Kindes* erschien.²⁴ Die Aufmerksamkeit erreichte ihren Höhepunkt in 1989 als die Vereinten Nationen einen internationalen Vertrag annahm, der von mehr Nationen als alle anderen Verträge in der Geschichte unterzeichnet wurde, der *Konvention der Rechte des Kindes*.²⁵

Da dieses Dokument die Kraft eines internationalen Gesetzes für die hat, die es unterzeichnet haben, werden die Unterzeichnerländer durch ein internationales Komitee überprüft, inwieweit sie die Ziele und Errungenschaften für das Wohlergehen der Kinder umgesetzt haben. Dennoch hängt die Einwilligung zu einem großen Teil davon ab, wie sich ein Land für das Wohlergehen der Kinder einsetzt. In internationalen Verträgen gehen Gesetzesänderung und Änderungen in der Kultur Hand in Hand. Internationale Verträge bewirken permanenten Wandel durch die Transformation der allgemeinen Einstellung der zivilen Überzeugungen der internationalen Gemeinschaft. Diese Kultur unterstützt dann die religiösen Möglichkeiten, die ein Einzelner treffen kann.

Die Idee, dass der Wandel der öffentlichen Meinung einer Gemeinschaft ein Aspekt von pastoraler Arbeit ist, entstand in der Arbeit des Pastoraltheologen Charles Gerkin in seinem Buch *Prophetic Pastoral Practice: a Vision of the Christian Life Together (Prophetische pastorale Praxis: eine Vision christlichen gemeinsamen Lebens)*.²⁶ Gerkin führt aus, dass pastorale Arbeit heißt, persönliche Erzählungen mit den Erzählungen der christlichen Geschichte zu verbinden. Er meint, dass pastorale

²³ Garbarino 1992 33.

²⁴ Ellen Key, *The Century of the Child*, Eng. Translation, New York: G. P. Putnam's Sons, 1909.

²⁵ Unter www.unicef.org/crc nachzulesen.

²⁶ Charles V. Gerkin, *Prophetic Pastoral Practice: A Christian Vision of a Life Together*, Nashville: Abingdon Press, 1991, 63

Arbeit sich mit der Veränderung der Normen und Grenzen beschäftigen muss, so dass persönlicher Kontext und sozialer Kontext der Sorge sich überschneiden. Pastorale Arbeit engagiert sich in einer Gruppe von Menschen, die sich selbst als Teil von bestimmten Erzählungen verstehen, um transzendente Normen und Werte in diesen Erzählungen zu finden. Wenn wir nun zum Beispiel die Norm ernst nehmen, dass jedes Kind nach dem Bilde Gottes geschaffen ist und es entsprechend behandelt werden sollte, dann macht dies einen Unterschied für das Kind, das darum kämpft, als wertvolle Person mit Respekt angesehen zu werden. Ob nun eine Kultur die Menschenrechte des Einzelnen hoch hält oder vernachlässigt, ergibt einen Unterschied für die Sorge, die die Kirche für Einzelne und die Wunden, die der Einzelne mit sich trägt, anbieten kann, abgesehen von jeglicher therapeutischer Hilfe.

Die Konvention der Rechte der Kinder hält fest, dass jedes Kind bestimmte positive Menschenrechte hat: ihm ist eine nationale Identität zu geben durch eine Geburtsurkunde, es muss innerhalb der Tradition seiner biologischen oder Adoptivfamilie und Gemeinschaft aufwachsen können und sein Land muss ihm die Bedingungen in Gesundheits- und Erziehungswesen zur Verfügung stellen, die die Voraussetzungen zu seiner vollen Entwicklung schaffen. Die Konvention sichert weiterhin negative Rechte: Schutz vor Missbrauch und Vernachlässigung durch wen auch immer, durch die Familie, die Gemeinschaft oder die Nation. Seit der Einführung wurden zwei weitere Protokolle hinzugefügt. Sie beschreiben die besonderen Bedingungen von Gewalt gegen Kinder und den Schutz, den Kinder vor solcher Gewalt verdienen: Das Freiwillige Protokoll über die Beteiligung von Kindern in bewaffneten Konflikten (2002) und das Freiwillige Protokoll über Verkauf von Kindern, Kinderprostitution und Kinderpornographie (2002).

Diese Protokolle versuchen, die öffentliche Meinung zu ändern. Im Gegensatz zu der Meinung, die von Ländern vertreten wird, dass mein Land eingeschlossen -, dass Krieg zwischen Erwachsenen geführt wird und Kinder nicht wirklich in Mitleidenschaft gezogen werden, lässt das Freiwillige Protokoll über die Beteiligung von Kindern in bewaffneten Konflikten keinen Zweifel daran, dass Kinder in Wirklichkeit direkt und indirekt in den Jahren, die sie prägen, durch Krieg, etwa wenn sie zum Dienst eingezogen oder durch die Auswirkungen traumatisiert werden, geformt werden. Er versucht, die internationale Gemeinschaft auf diese Situation aufmerksam zu machen und auf Länder Druck auszuüben, die Kinder in den Krieg hinein ziehen. Wir sprechen nicht nur über besonders chaotische Länder, Kinder in frühem Alter als Soldaten

eingezogen werden. Wir sprechen auch über Druck gegen die Vereinigten Staaten, wo Teenager im Alter von 15 Jahren sich in den Dienst der Streitkräfte eintragen lassen können. Das Freiwillige Protokoll über den Verkauf von Kindern, Kinderprostitution und Kinderpornographie möchte die internationale Gemeinschaft auf das Problem sexueller Gewalt in jeglicher Form aufmerksam machen.

Ein jüngst veröffentlichtes Buch *Honouring Children: the Human Rights of the Child in Christian Perspective* (*Kinder ehren: die Menschenrechte des Kindes aus christlicher Perspektive*), geschrieben von einer Juristin, Kathleen Marshall, die inzwischen schottische Beauftragte für Kinder ist, und ihrem Kollegen Paul Parvis, einem Theologen, dokumentiert die Debatte in den religiösen Gemeinschaften für und gegen die Idee von Rechten für Kinder.²⁷ Einige religiösen Gegner bestreiten die Idee von Menschenrechten ganz allgemein, indem sie sagen, die Sprache des Rechts sei zu individualistisch.²⁸ Wenn religiöse Gegner der Konvention die Idee der Menschenrechte im allgemeinen bejahen, dann argumentieren sie, dass die Rechte der Kinder der Autorität der Bibel entgegenstünden und mit Elternrechten in Konflikte kämen, so dass Eltern und Kinder miteinander in Konflikte gebracht würden.²⁹ Marshall und Parvis aber zeigen, dass gerade die christliche Tradition ein tiefes Verständnis für Konflikte zeigt, die innerhalb von Familien entstehen können und für die Beschränkung der Rechte der älteren Generation unter bestimmten Umständen. Auf den ersten Einwand antworten sie, dass die Idee der Menschenrechte in Gedankenstränge der christlichen Tradition selbst eingebettet sind, besonders in der Idee, dass die Menschheit nach dem Bilde Gottes geschaffen ist.³⁰

Die kulturellen Einstellungen der internationalen Gemeinschaft sind Bischof Ntambo wohl bekannt, er ist ein Bürger der Weltgemeinschaft. Er kennt die kulturellen Einstellungen in Ländern und gegenüber Ländern, die die Lebenschancen von Kindern einschränken. Einer der verzweifeltsten Aufrufe von Bischof Ntambo konnte man während des kongolesischen Krieges von 1996 bis 1999 hören, in dem 3 Millionen Menschen getötet wurden, viele Kinder wurden getötet, verwaist oder vermisst. Bosnien ist glücklich, weil es die Aufmerksamkeit der internationalen Gemeinschaft hat, sagte Bischof Ntambo, aber vom Kongo, wo mehr Men-

²⁷ Marshall, Kathleen, and Paul Parvis, *Honouring Children: The Human Rights of the Child in Christian Perspective*, Saint Andrews Press, 2004.

²⁸ Marshall and Parvis 2004 275-276.

²⁹ Marshall and Parvis 2004 282, 214.

³⁰ Marshall and Parvis 2004, 312-330.

schen getötet wurden, weiß man nichts. Dieser Krieg im Kongo, der vor allem in Gebieten stattfand, die reich an Coltan sind, einem Stoff, der für Computer und mobile Telefone wichtig ist, wurde von einigen Teilen der internationalen Gemeinschaft angeheizt, wurde aber nicht durch die Vereinten Nationen eingedämmt durch eine Friedenstruppe bis 1999. Welchen Unterschied konnten die kongolesischen Kinder daraus erkennen? Mit all diesen Problemen des Krieges ó verwaiste Kinder; Kinder vermisst auf der Flucht; Kinder, die sterben, weil sie nicht die notwendigen Medikamente bekommen oder weil sie von sich ausbreitenden Krankheiten befallen werden; Kinder ohne Erziehung in Zeiten, die sie prägen; Kinder und Gemeinden, die dadurch dezimiert werden, dass AIDS zum Ausbruch kommt, Jahrzehnte nach Beendigung der Kampfhandlungen ó mit all diesen Bedingungen ist Bischof Ntambo und die kongolesische Kirche jetzt konfrontiert, die auf die Nöte der Menschen zu antworten hat.

In den letzten 20 Jahren hat die Gemeinschaft der Pastoraltheologen Methoden erarbeitet, wie etwa die narrative Methode, die hier angewandt wurde, die uns erlaubt haben, kritisch über die Beziehung zwischen individuellem Heilen und der Kultur, in der wir leben, nachzudenken, besonders bezogen auf Geschlecht und Rasse. Wir glauben, dass es einen Unterschied für das, was wir denken, und dafür, wie wir unser Leben gestalten, macht, welche Sprache wir sprechen. Ntambos Erzählung regt an, dass theologische Sprache unserer Jugend helfen könnte, eine Entscheidung für Gewalt oder für Frieden zu treffen, und dass eine internationale zivilreligiöse Sprache, wie sie in unseren internationalen Verträgen verwendet wird, diese Entscheidungen unterstützen könnte. Wie können wir, die wir Expertinnen und Experten in der Art und Weise, Dinge zu sagen, sind, Worte finden, die einen Wandel der öffentlichen Meinung im Hinblick auf Frieden unterstützen ó einen Wandel, der die friedlichen Entscheidungen, die einige treffen wollen, unterstützt? Kinder sind umgeben von theologischen Erzählungen, die mit ihrer geschlechtlichen Identität und mit Gewalt verbunden sind und Kinder werden immer noch zerstört durch die Auswirkungen von Krieg. Mögen wir Worte finden, die den Kindern der Welt theologische Erzählungen des Friedens vermitteln.

*Übersetzung aus dem Englischen:
Helmut Weiß*

Ausgegrenzte Jugendliche in einer globalen Welt durch Bildung befähigen - der Fall Indonesien

Eka Rani Munthe

Mitarbeiterin der GKPS (Protestantische Kirche der Simalungun) in Yogyakarta, Indonesien

Papier für das

17. INTERNATIONALE SEMINAR FÜR INTERKULTURELLE SEELSORGE UND BERATUNG

WIE JUNGE MENSCHEN GEWALT ERLEBEN

Was bedeutet dies für Seelsorge und Beratung?

Kecskemét, Ungarn

5. . 10. September 2005

Indonesien

Potentiell können unsere Jugendlichen in Entwicklungsländern etwas zur Zivilisation beitragen, sie können auch zum sozialen Problem werden. Die Frage ist, wie man sie darauf vorbereiten soll, eine bessere und friedlichere eigene Welt zu schaffen und sich der Gefahr der Gewalt weltweit bewusst zu sein. Unsere Aufgabe ist es, junge Menschen zu ermutigen, für den Frieden zu arbeiten, die Bewegung der Gewaltlosigkeit zu verbreiten und ihnen den Zugang zu Bildung und Arbeit zu ermöglichen. *„Selig sind die Frieden stiften, den sie werden Gottes Kinder heißen.“ (Mt 5.9)*

Indonesien ist ein tropisches Land mit 17.000 Inseln, einer Bevölkerung von 220 Millionen, 300 ethnischen Gruppen und fast 300 Sprachen und Dialekten. Der Islam ist die Hauptreligion (90%), gefolgt vom Christentum (5% Protestanten und 3% Katholiken), Hindus und Buddhisten (2%) und einigen Anhängern des Animismus. Die Amtssprache ist Bahasa Indonesia. Java, Sumatra, Kalimantan (Borneo), Sulawesi (Celebes) und Irian (Westpapua) sind die Hauptinseln.

Auf Java, der am dichtesten besiedelten Insel, leben fast 80% der Bevölkerung. Nord Sumatra (lutherische Batak Kirche), Flores (katholisch), Nord Celebes (Calvinisten und Katholiken), Maluku, Irian und Timor sind als christliche Regionen bekannt. Christen und Muslime leben auf Java und Sumatra in gemischten Gemeinschaften. Bali ist die Hauptinsel des Hinduismus.

Kulturelle, religiöse, sprachliche und ethnische Vielfalt schaffen einen nicht problemfreien Plura-

lismus. Seit 1999 herrscht auf Maluku ein ethnisch-religiöser Konflikt zwischen Muslimen und Christen, in Poso (Zentralcelebes) bekämpfen sich Muslime und Christen seit fünf Jahren, in West- und Zentralborneo sind Einwanderer von Madura (eine Insel bei Java) seit zehn Jahren in einen tödlichen Konflikt mit Borneos einheimischer Dayakbevölkerung verwickelt und wurden zum Teil in ihre Heimatinsel zurückgetrieben. In der Aceh Provinz (im Norden Sumatras) kämpft die Aceh Befreiungsbewegung seit mehr als dreißig Jahren für ihre Unabhängigkeit. Leben, Haus und Besitz unzähliger Menschen sind gefährdet. In West Papua (Irian) werden die Stimmen immer lauter, die die Unabhängigkeit von Indonesien wie im Falle Ost-Timors fordern. Und jeden Tag sieht jedes indonesische Kind das Drama der Gewalt im Fernsehen und liest davon in den Zeitungen. Gewalt wird als normal angesehen!

Sozioökonomische Unterschiede zwischen den reichen und den sehr armen Menschen, die in großen Städten, wie der Hauptstadt Jakarta, Surabaya und Medan leben, sowie die Unterschiede zwischen der Entwicklung Javas und dem Rest des Staates haben Ungleichheiten im gesellschaftlichen Leben geschaffen und sind der Ursprung verschiedener Gewalttaten in Indonesien. Die Arbeitslosenrate liegt bei 40%; und 80% der Arbeitslosen sind Jugendliche. Die Entwicklungsprogramme gehen von der Annahme eines stetigen Wachstums aus. Die Frage der Verteilung des Reichtums wird übersehen. Hinter den guten Nachrichten, wie Statistiken von Erfolg und Fortschritt beim Pro-Kopf-Einkommen, Bruttosozialprodukt usw., sind

schlechte Nachrichten der Ungleichheit und gesellschaftlichen Problemen wie Arbeitslosigkeit und Kriminalität.

Wie die Jugend ihr Problem sieht

Tausende von Jugendlichen gingen auf die Strasse, beteiligten sich an Randalen und bezahlten Demonstrationen. Es gibt dauernd Berichten von jugendlichen Drogenkonsumenten und Kriminellen - man kann den negativen Eindruck gewinnen, dass unsere Jugend hoffnungslos ist.

Es gibt viele Aktivitäten für oder von jungen Menschen, die unsere jungen Leute dazu befähigen sollen, unter anderem mit der harten Realität des Alltags fertig zu werden. Tausende von Jugendlichen haben in verschiedenen Gemeinden Teams, Clubs, Vereine usw. organisiert und viel Gutes für ihre Generation getan. Sie sind sich der Probleme, die ihre Existenz und ihre Zukunft verfinstern, bewusst. Sie sind über klassische Themen der Jugend (Generationenkonflikt, Beziehungsfragen etc), hinausgewachsen, sie diskutieren die Zukunft ihrer Umwelt (und damit die Zukunft unseres Planeten), die Lebensqualität, das Engagement in der Friedensbewegung, den Kampf gegen Drogen und sexuelle Belästigung, Demokratie, Zivilisation, Liebe und Frieden, Religion und Religiosität usw.

Ich werde sagen, dass es trotz der negativen Attribute der Jugend Hoffnung gibt! Wir wollen das, was gut ist, vielfältigen und uns der Ausbreitung des Friedens und dem Eindämmen der Gewalt verschreiben. Viele junge Menschen in Indonesien müssen ihr Leben hinter Gittern verbringen, weil das normale Leben für sie keine Alternative bietet, oder weil sie nicht gegen Drogen oder andere Formen der Kriminalität ankommen. Sie haben keinen Zugang zu einer besseren Bildung, die ihnen eine Chance auf eine bessere Zukunft bieten kann.

Formale Erziehung ist eine kapitalistische Institution, die keine Chance für gerechten Wettbewerb bietet. Formale Erziehung hat junge Menschen nicht mit dem Wissen und den Fähigkeiten ausgestattet, die sie brauchen, um in der Gesellschaft Geld zu verdienen. Die Kosten der Erziehung sind unvorstellbar hoch, so dass selbst ganz normale Menschen ihre Kinder nicht auf bessere Schulen schicken können; und die Schulen, die Arme besuchen, können ihnen kein ausreichendes Wissen und entsprechende Fähigkeiten für einen normalen Lebensstandard bieten.

Wie die Kirche auf das Problem der Jugend reagiert

Die Protestantische Kirche der Simalungun (GKPS) ist ethnisch und traditionell eine der Ba-

takkirchen in Indonesien. Ihr Hauptsitz ist in Pematangsiantar. Die Mehrzahl der Gemeindeglieder sind Simalungun Batak, aber Mitglieder anderer Volksgruppen können auch Gemeindeglieder der GKPS werden, wie Batak Karo und Batak Toba.

GKPS ist auch in anderen Teilen Indonesiens präsent wie in Sumatera, Java, Kalimantan und West Papua. Einhundert Evangelisten zeigen die wachsende Aktivität der Simalungun Kirche durch die Diakonie in allen Gemeinden. Die Kirche arbeitet z.B. mit Seminaren über HIV/AIDS, besonders für Jugendgruppen, Drogenprävention für die Jugend, Diskussionen über häusliche Gewalt in Frauengruppen und Konfliktmanagement, an dem ich selbst beteiligt war. Auch mit der Planung verschiedener Workshops mit Pfarrern und Angestellten zu Themen im gesellschaftlichen Kontext ist die Kirche aktiv.

GKPS Yogyakarta

Yogyakarta liegt auf der Insel Java. Yogyakarta ist als Universitätsstadt bekannt. Mit 3.394.175 Einwohnern beherbergt die Stadt 100 Universitäten und 70 % der Studenten kommen aus verschiedenen Teilen Indonesiens. Das bedeutet, dass Yogyakarta ein Ort ist, wo sich viele Kulturen, Völker und Sprachen begegnen.

Es gibt in Yogyakarta auch eine Gemeinde der GKPS. Sie wurde gegründet, weil viele Studenten aus Simalungun in Yogyakarta studieren. Wir haben einen Pfarrer, Laien, Frauen- und Jugendleiter, die für die Gemeinden da sind. Die GKPS Yogyakarta ist ein wichtiger Treffpunkt für Studenten aus Simalungun, so dass sie ihre Identität als Simalungunjugend bewahren können. In Yogyakarta leben etwa 300 junge Simalungunstudenten.

Die Jugendabteilung der GKPS hat verschiedene Unterabteilungen: z.B. Fürsorge und Soziales, Begabungen, Sport usw. Die Jugendgruppe der GKPS unterscheidet sich eigentlich nicht von der indonesischen Jugend, sie besucht die Universität, hat Freizeit, hat Beziehungen usw. Für die Jugend der GKPS Yogyakarta gibt es auch viele soziale Probleme. Für Jugendprogramme und Aktivitäten fehlt Geld, es herrschen soziale und ökonomische Ungerechtigkeit, Diskriminierung nach Geschlecht, unsicherer Lebensunterhalt; es gibt eine hohe Arbeitslosigkeit unter jungen Menschen, ethnische Vorurteile, soziale Ausgrenzung, Hunger und Unterernährung, Veränderungen in der Rolle der Familie und nicht genügend Möglichkeiten für Erziehung und Ausbildung ó einige Studenten können wegen Drogenproblemen, Geldsorgen, früher Heirat, Alkoholismus oder Faulheit nicht fertig studieren.

Die Kirche hat sich das Problem der Erziehung junger Menschen als Mittelpunkt ihrer Seelsorge-

programme gesetzt. Allerdings haben die meisten kirchlich geführten Schulen ihren ursprünglichen Weg verlassen. Besonders in Städten sind die von kirchlichen Organisationen geführten Schulen die teuersten, die nicht einmal von armen christlichen Kindern besucht werden können. Manche Christen haben in Eigeninitiative alternative Schulen für Arme und Straßenkinder gegründet. Das Sekolah Dasar Mangunanø (Mangunan Grundschule) Projekt des verstorbenen katholischen Diözesanprie- sters J.B. Mangunwijaya im Dorf Mangunan, Zentraljava, ist ein wunderbares Beispiel, wie aus- gegrenzte Kinder auf dem Land durch Erziehung mit einem eigenen Lehrplan befähigt werden, in dieser kapitalistischen und unfreundlichen Welt zu überleben. Die Kinder erwerben ein Grundwissen über das Leben und Fähigkeiten mit ihrer Umwelt umzugehen. Die Philosophie und das Modell dieser Art Schule sind von der Regierung anerkannt und als Modell für alternative Schulen in Indonesien übernommen worden. Hier werden die jungen Menschen auf ihre Umwelt vorbereitet und ihr nicht entfremdet.

Was der Staat für die Jugend getan hat

Die Regierung, Politiker, das Parlament, Exper- ten, alle Leute haben gesagt, dass die Qualität der Bildung in Indonesien so schlecht ist und die der menschlichen Ressourcen so niedrig, dass Maß- nahmen ergriffen werden sollten, um diesem schrecklichen Zustand ein Ende zu bereiten. Ob- wohl die Verfassung festlegt, dass mindestens 20 % der Staatseinnahmen in die Bildung fließen müssen, passiert dies nicht. Die Regierung gibt Geld für andere Dinge aus, sie kauft neue Waffen oder Mu- nition, sie baut neue Fabriken und bezahlt die Bü- rokratie, aber es wird zu wenig für eine Bildungsre- form oder Bildung für Alle getan.

Wenn das System in Staat und Gesellschaft jun- ge Menschen nicht unterstützen kann, werden sie ein soziales Problem und ausgegrenzte Bürger, weil sie zu arm sind, um in die Schule gehen zu können, ihnen Fähigkeiten fehlen, so dass sie dann keine gute Arbeit finden können. Wenn sie ein Problem haben und damit nicht umgehen können, werden sie gewalttätig, weil sie sich als junge Menschen nicht verwirklichen können.

Was wir, als Jugend weltweit tun könnten

Junge Menschen brauchen Wurzeln. Viele haben Gaben und Talente. Die Rolle der Kirche besteht nicht nur darin, zu sagen, was gut und böse ist. Die Kirche muss junge Menschen begleiten, ihnen die

Gefahren bewusst machen und ihnen helfen zu lernen, wie man gut und mutig ist, wie man über- lebt und ein gutes Leben führt, ohne die Probleme mit Gewalt zu lösen. Daher sollte mehr in Bewusst- seinskursen und Seminaren gemacht werden.

Ich habe einen Traum, dass alle jungen Leute dieser Welt ihre Erfahrungen teilen könnten, was in ihrer Situation gut oder schlecht ist und was ge- meinsam getan werden könnte und sollte. Nur Hand in Hand sind wir stark und nur eine starke Gruppe kann große Dinge tun und das können wir!

Bildung und Befähigung: Problem und Aussichten

Wir glauben, dass Bildung ein Medium, ein Weg und eine Philosophie der Ermächtigung ist. Indem wir angemessene Bildung anbieten, bereiten wir junge Menschen darauf vor, für Frieden, Demokra- tie, Zivilisation und das Reich Gottes zu arbeiten. Nur aufgeklärte Menschen können Licht in die Welt bringen. Nur gebildete Menschen können andere bilden. Nur zivilisierte Menschen können diese Zivilisation beschützen, bewahren und für sie kämpfen.

Wir brauchen auch eine Erziehung zu einer Kul- tur des Friedens für die Jugend. Eine Kultur des Friedens baut auf einer freien Erziehung auf, die es der Jugend ermöglicht kritisch und kreativ zu den- ken, die sie von Unwissenheit, Vorurteilen und Voreingenommenheit befreit, während sie mit offe- nem Geist und offenen Herzen nach Wahrheit, Ge- rechtigkeit und Freiheit suchen. Auch sollte die Jugend die Fähigkeit lernen, lebenslang zu lernen, basierend auf den vier Pfeilern der Erziehung: ler- nen zu wissen, lernen zu tun, lernen ganz Mensch zu sein, und lernen friedlich und harmonisch zu- sammen zu leben.

So sollte Bildung frei von Kapitalismus sein und jedes einzelne Kind dieser Welt sollte einen Zugang zu besserer Bildung haben. Es gibt zu viele Schika- nen außerhalb unserer Schulmauern. Wir müssen Kinder darauf vorbereiten, all diesen Realitäten vernünftig zu begegnen. Gewalt sollte uns nicht besiegen.

*Übersetzung aus dem Englischen:
Martha Krumbach*

DreamYard Los Angeles

Methodik eines Workshops für Poesie

Chris Henrikson

Direktor von DreamYard/L.A, Los Angeles, Kalifornien, USA

Papier für das

17. INTERNATIONALE SEMINAR FÜR INTERKULTURELLE SEELSORGE UND BERATUNG

WIE JUNGE MENSCHEN GEWALT ERLEBEN

Was bedeutet dies für Seelsorge und Beratung?

Kecskemét, Ungarn

5. . 10. September 2005

In den vergangenen acht Jahren habe ich einen Poesie Workshop für inhaftierte Jungen (im Alter von 14 -18 Jahren) in einem Jugendstraflager geleitet. Meine Schüler sind das, was man als "extrem auffällige Teenager" bezeichnen kann. Ihre typische Teenager-Aufsässigkeit ist verstärkt in einem Maße, das die Aufsässigkeit normaler Schüler weit übertrifft. Die meisten kommen aus völlig zerstörten Familienverhältnissen und aus einer verarmten Umgebung. Sie sind Gangmitglieder geworden, um sich irgendwo zugehörig zu fühlen und um Kontrolle über ihr eigenes Leben zu bekommen. Sie sind Kinder von Flüchtlingen, die den Schlachtfeldern von Südostasien und Zentralamerika entkommen sind. Sie sind Kinder von Bevölkerungsgruppen in Innenstädten, die vor allem aus Schwarzen und Latinos bestehen, und aus weißen Vierteln, in denen Drogen und Arbeitslosigkeit das Milieu prägen. Sie sind die Kinder von Vätern, die verstorben sind, im Gefängnis sitzen oder vermisst werden. Sie sind Opfer und Täter, Süchtige und Dealer, Gauner oder Träumer- und wenn es einem gelingt, unter die Oberfläche zu schauen, so entdeckt man, dass sie verzweifelt nach einem Ausweg aus den destruktiven Lebensstilen suchen, die sie sich gewählt haben.

Das beste Bild, das ich gefunden habe - für unsere Arbeit und für den kreativen Prozess überhaupt - ist das eines kraftvollen Flusses, weit und strömend. Gedichte zu schreiben bedeutet, in diesen Fluss hinaus zu schwimmen und die Strömung zu besiegen. Das Gedicht wird dann eine Reise ins Unbekannte, eine Reise zu sich selbst. Wenn Sie sich vorstellen können, wie zehn glatzköpfige Jungen im

Teenageralter, die niemals vorher ihren Fuß in bewegtes Wasser gesetzt haben und denken, dass sie nicht schwimmen können, vorsichtig zusammen hinaus in einen Fluss waten, dann haben Sie eine ganz gute Vorstellung davon, wie unser Workshop mit jungen Gefängnisinsassen abläuft. Zuerst wird eine Menge herumgealbert und gelacht, dann wird die Gruppe zunehmend ernst und ängstlich, je weiter wir gehen. Häufig fließen Tränen. Wenn ein Jugendlicher zum ersten Mal den Mut sammelt, sich in die Flut gleiten zu lassen, so ist diese Erfahrung unglaublich belebend, für den Schreiber ebenso wie für die Gruppe. Oft bringt der Fluss den Dichter an Orte in sich selbst, zu denen er niemals von selber gegangen wäre. Gedichte, die auf diesen Reisen geboren werden, werden zu Straßenlaternen, die die Dichter aus der Enge ihrer Gedankenwelt führen. Für viele ist diese Erfahrung der erste Geschmack von Freiheit, und sie werden sofort hungrig nach mehr. Andere, oft die akademisch Vorgebildeteren, ziehen es vor, ihren Schwimmstil in den seichten Gewässern der Flussufer zu erproben. In der Poesie wie im Leben gilt: je größer das Risiko, desto größer die Belohnung. Im Laufe der Jahre durfte ich Zeuge vieler dramatischer Verwandlungen sein, die unmittelbar aus diesem kreativen Prozess resultierten. Manche dieser jungen Männer sind später mit mir zu den Jugendstrafslagern zurückgekehrt, in denen sie früher inhaftiert waren, und waren mit ihrer Poesie ein Vorbild für den Mut, den man für wirkliche Veränderung braucht.

Als Workshopleiter war meine vorrangige Rolle, intensiv zuzuhören, eine unterstützende, bestätigende Atmosphäre zu schaffen und, wenn ange-

messen, der Gruppe meine eigenen Geschichten und Gedichte (sowie die von anderen) mitzuteilen. Im Laufe der Zeit habe ich mich zu einem kenntnisreicheren "Flusslotsen" entwickelt. Während die Erinnerungen und Bilder, die bei einer Flussreise bei jedem Menschen aufsteigen, bei jedem verschieden sind, gibt es bestimmte emotionale Realitäten, die die meisten unserer Jugendlichen miteinander teilen. Weil die meisten in ihrer Kindheit vernachlässigt oder missbraucht wurden, ermutige ich sie, zurückzugehen und Verbindung aufzunehmen mit "dem Kind" in sich selbst, mit dem kleinen Grundschüler, der sich verlassen und machtlos fühlte angesichts der traumatischen Umstände in der Familie. Ich fordere sie auf zu beschreiben, wie sich das Leben anfühlte für dieses Kind, um es in ihren Gedichten zu auszudrücken. Ich bitte sie nachzudenken über die Stärken und Interessen dieses Kindes. Manchmal ermutige ich die Schreiber zu fühlen, was ihr inneres Kind braucht, und dann einen Brief oder ein Gedicht als Antwort auf diese Gefühle zu schreiben. Dieser Prozess, sich dem Kind in sich anzunähern, kann in dem Poeten zuerst Panik auslösen wegen all des Schmerzes, den dieses Kind in sich trägt. Deshalb sind Vertrauen und Geduld unverzichtbar. Als Leiter erinnere ich sie nur an das Kind im Fluss, fest gebunden an einen Felsen in der reißenden Strömung flussabwärts treibend. Es bleibt immer die Entscheidung des Dichters, wann er eine Rettung versucht.

Das größte Hindernis bei dieser transformierenden Wiedervereinigung ist, was wir den "Little Homie" (kleinen Kumpel) nennen. Es ist die Version des Dichters aus der Zeit von etwa 10 ó 14 Jahren, der seine kindliche Opferrolle leid ist und sich einer Gang anschließt, sich eine Waffe besorgt und anfängt zurückzuschlagen. Metaphorisch gesprochen steht dieser "Little Homie" am Ufer und passt auf, dass keiner an das kleine Kind im Fluss herankommt. Bei den meisten meiner Schüler ist dieser "Little Homie" sehr aggressiv und impulsiv. Er reagiert auf jedes Anzeichen von Bedrohung mit Gewalt oder Manipulation, und er kann ein großes Hindernis für Heilung und Wachstum sein, wenn nicht angemessen mit ihm umgegangen wird. (Unsere Gefängnisse sind voll mit erwachsenen Männern, die in diesem frühen adoleszenten Stadium stecken geblieben sind). Was man beim "Little Homie" beachten muss, ist, dass er ständig verurteilt wird von der Familie, den Lehrern, der Polizei, den Bewährungshelfern und am entscheidendsten vom Dichter selber. Unglücklicherweise steigert diese Verurteilung nur seine Energie und bewirkt, dass er sich noch mehr auf die Hinterbeine stellt. Im Gegenzug dazu ermutige ich meine Schüler,

ihren "little Homie" in ihrer Poesie wertzuschätzen, ihm zu danken für all seine harte Arbeit, das Kind vor der feindseligen Welt zu schützen. Ich bitte sie, ihrem "Little Homie" gegenüber einzugestehen, dass sie selber dieses Kind verlassen haben genau wie jeder andere, und wenn seine Stärke und Bestimmtheit nicht gewesen wäre, hätten sie es nicht geschafft. Üblicherweise ist der Dichter dann fähig, den Widerstand des "Little Homies" soweit zu brechen, um freien Zugang zur Strömung des Flusses zu haben und den kreativen Prozess der Selbsterneuerung zu beginnen. Ein "Regierungswechsel" innerhalb des Poeten ist letztendlich das Ziel, aber er kann nicht mit Gewalt erreicht werden.

Von Beginn des Workshops an spreche ich die Jugendlichen als Poeten an, als ob der Prozess der Selbstfindung schon abgeschlossen wäre. Bei den seltenen Gelegenheiten, wenn ein "Little Homie" in der Klasse auftaucht, bemühe ich mich, ihm mit Liebe und Verständnis zu begegnen, während ich den Poeten an unser höheres gemeinsames Ziel erinnere. Ich bezeichne gerne unseren Poesieworkshop als geheiligten Raum innerhalb eines Militärlagers oder einer Zelle der Jugendstrafanstalt oder als Spielplatz, auf dem die Kinder in diesen verstörten, leidenden Jugendlichen zum Leben erwachen können, schreien, lächeln, lachen und atmen dürfen. Während der acht Jahre Arbeit mit rivalisierenden Gangs hatten wir niemals eine Auseinandersetzung innerhalb des Workshops. Im Gegenteil, ein sekundärer Effekt dieses kreativen Prozesses ist, dass frühere Feinde zusammen gebracht werden, über die Grenzen von Rassentrennung und verfeindeten Stadtvierteln hinweg. Ein anderer sekundärer Gewinn - in erster Linie für mich selbst - ist, dass mein Leben verändert worden ist, wie ich es mir nicht vorstellen konnte, als ich 1995 mit dieser ehrenamtlichen Arbeit begann. Da ich meine Schüler niemals auffordere, Aufgaben zu erfüllen, die ich nicht selber schon erfüllt habe, fühle ich mich fortwährend herausgefordert, weiter zu schwimmen und zu schreiben und an guten Tagen meine eigenen Stromschnellen zu besiegen mit all dem Gottvertrauen, das diese Arbeit erfordert.

Chris Henrikson ist der Gründungsdirektor von DreamYard/L.A. - Traumwerkstatt Los Angeles, eines auf Kunst basierenden Interventionsprogramms für hoch gefährdete Jugendliche in Jugendstrafslagern, Sekundarschulen und den Straßen von Los Angeles County. Weitere Informationen sind zu finden unter www.dreamyardla.org

*Übersetzung aus dem Englischen:
Klaus Temme*

Teil IV

SEELSORGE

ALS

ÜBERWINDUNG

VON

GEWALT

Seelsorge und Gewalt

Professor Dr. Hans-Martin Gutmann

Theologische Fakultät der Universität Hamburg, Deutschland

Vortrag beim

RHEINISCHEN TAG DER SEELSORGE 2003
*der Rheinischen Arbeitsgemeinschaft für Seelsorge,
Pastoralpsychologie und Supervision - RASPUS*

am 17. November 2003 in Düsseldorf

Meine Damen und Herren, liebe Kolleginnen und Kollegen, ich beginne mit einigen Wahrnehmungen und Überlegungen zu den beiden Gegenständen meines Themas unter aktuellen Bedingungen.

Seelsorge

Eine Seelsorgebewegung wie ó zunächst in den USA, dann auch in Deutschland und Europa ó in den 60er und 70er Jahren scheint heute schwer vorstellbar. Die gesellschaftliche Lage hat sich seit den 90er Jahren grundlegend gewandelt. Mit der alternativlosen und tendenziell totalitären Durchsetzung eines Lebensgefühls, das sich aus den normativen Zumutungen einer neoliberalen globalisierten Marktwirtschaft speist, hat sich der Blick auf Lebensgeschichten in ihrer unaustauschbaren Gestalt, auch in ihren Zerbrechlichkeiten verändert. Wer nicht funktioniert, wer nicht erfolgreich ist und nicht zurecht kommt, wer zudem noch für Krankenkassen und soziale Sicherungssysteme teuer ist, wird in der dominierenden Wahrnehmungseinstellung nicht mehr mit Interesse an Begleitung und Heilung wahrgenommen, sondern wird ausgegrenzt. Weltweit und zunehmend auch in unserem Lande wachsen die sozialen Gruppen dramatisch an, die für das erfolgreiche Funktionieren des ökonomischen Systems weder als Produzierende noch als Konsumierende wichtig sind. Man könnte mit interaktionsanalytischem Interesse eine unausgesprochene Mitteilung der gesellschaftlichen Umwelt auf solche Menschen ausmachen. Sie heißt, anders noch als in der Hochphase der Seelsorgebewegung, heute nicht mehr: Kümmere dich um dich selbst! Nimm dich in deinen Schwächen und Brüchen an und ernst! Werde gesund! Oder auch: Suche therapeutische Begleitung! Sondern: Sei un-

wichtig, sei überflüssig, radikal formuliert: existiere nicht!

Leitwissenschaften sind heute nicht mehr ó wie noch vor dreißig Jahren ó die Sozial-, Kultur- und Geisteswissenschaften, sondern Betriebswirtschaftslehre und Biotechnologien. Das Lebensgefühl an Universitäten wird nicht mehr allein von der Frage nach Kapazitätsauslastung und vom Zwang zur Effektivität beherrscht, sondern vor allem von der Frage, ob mit einem Projekt Drittmittel erworben werden können. Die Entdeckung der Langsamkeit ö findet, wenn denn überhaupt, in der Belletristik einen Platz. Im wissenschaftlichen Betrieb dominiert das ökonomische Kalkül der Kosten-Nutzen-Rechnung. Eine Unterscheidung von gesellschaftlichen Subsystemen mit jeweils unterschiedenen Kommunikationsmedien ó Wahrheit in den Wissenschaften, Liebe in den intimen face-to-face-Beziehungen, Glauben in Kirche und Religionen, Geld in der Wirtschaft ó ist heute nicht mehr das vorherrschende Wahrnehmungsmuster. Die Firma wird zur vorherrschenden Gesellungsform, auch in Lebensbereichen wie der Universität. Das wirtschaftliche Subsystem saugt alle ihr gegenüber anderen gesellschaftlichen Subsysteme in sich auf. Es unterwirft sie Kosten-Nutzen-Kalkülen in einer Rigidität, dass sich demgegenüber jedes weitere Argument erledigt. Innerhalb der Kulturwissenschaften selber, auch z.B. in solchen, die sich für soziale und psychische Prozesse interessieren, hat sich ebenfalls das Paradigma verschoben: Weg von Psychoanalyse und Tiefenpsychologie, auch z.B. von Ethnologie und Sozialgeschichte, weg vom Interesse an der Aufhellung individueller und sozialer Geschichten hin zu ihren systemischen Ordnungsstrukturen. Was Bert Hellinger programmatisch formuliert, ist zwar nicht in dieser Radikalität, aber doch tendenziell für manche anderen systemi-

schen Ansätze mitgesagt: *„System“* wird wichtiger als die Wahrnehmung des Flusses gelebter Beziehung. *„Viele Probleme entstehen dadurch, dass einer meint, er könnte mit inneren Überlegungen oder mit Anstrengungen oder mit Liebe ó wie sie zum Beispiel die Bergpredigt fordert ó die Ordnung überwinden. Doch die Ordnung ist uns vorgegeben und lässt sich nicht durch die Liebe ersetzen í Die Liebe ist Teil der Ordnung. Die Ordnung geht der Liebe voraus, und die Liebe kann sich nur im Rahmen der Ordnung entwickeln.“*¹

Als das psychoanalytische Paradigma noch wichtiger genommen wurde, hätte man solche Meinungen noch beispielsweise mit Fritz Riemann unter der Überschrift eingeordnet: *„Der zwanghafte Mensch und das Gesetz“*; und man hätte sie gegenüber dem Charakter mit dem Etikett *„der depressive Typ und die Liebe“* unterschieden.² Ich finde es sinnvoll, diese Sicht der Dinge nicht umstandslos über Bord zu werfen. Auch die zwanghafte Fixierung aufs Geld lässt sich gut von einem analytischen Ansatz her verstehen und kritisch thematisieren. Ich beobachte außerdem neben der Verunwichtigung von langsamen, an der Aufhellung von Lebens- und Sozialgeschichte interessierten Ansätzen eine Entwicklung, die eher ökonomischen als therapeutischen Zielen folgen dürfte. Der Markt an therapeutischen Schulen und Ausbildungsinstitutionen ist einigermaßen unübersichtlich. Die Institute sind in einer Weise untereinander differenziert und gegeneinander abgegrenzt, dass sich diese Entwicklung nicht mehr zureichend aus der Logik von therapeutischen Konzeptionen und ihrem Wert für die Begleitung zerbrechlicher Lebensgeschichten verstehen lässt, sondern eher als Ausdruck und Folge ökonomischer Zwänge und Interessen.

Das eigentümliche Gesicht von Seelsorge als religiöser Kompetenz und Handlungsform zeigt sich im Feld therapeutischer Schulen und gegenüber der Totalisierung ökonomischer Erwartungsmuster in unserer Gesellschaft m.E. vor allem in diesen Dimensionen: in einer De-Professionalisierung bzw. Um-Professionalisierung, in einer typischen sozialen Wahrnehmungsorientierung und in einer besonderen religiösen Kompetenz.

De- bzw. Umprofessionalisierung ó der Ausdruck stammt von Klaus Dörner³ - möchte ich ausdrücklich nicht als Perspektive verstehen, die sich im Streit der innerkirchlichen Finanzverteilung zwischen Parochien und diakonischen und weiteren übergemeindlichen Diensten gegen die Dienste

richtet, sondern so: Die Erinnerung an die reformatorische Rede vom *„Priestertum aller Glaubenden bzw. Getauften“* macht es m.E. sinnvoll, die evangelische Kirche insgesamt, mit allen in ihr verbundenen und engagierten Männern und Frauen als *„Seelsorgebewegung“* zu verstehen. In eine ähnliche Richtung geht, dass Luther in der Formel aus den Schmalkaldischen Artikeln von der kirchlichen Aufgabe *„per mutuum colloquium et consolationem fratrum“*⁴, also vom Trost spricht, der im wechselseitigen Gespräch unter Brüdern vermittelt wird. Eine sozialgeschichtliche und an Gender-Fragen interessierte Untersuchung von Texten Luthers zu diesem Thema kann zeigen, dass in seiner Sicht der Dinge eine geschlechtspolarisierende Aufteilung von *„Öffentlichkeit“* und *„Privatheit“* vorherrscht.⁵ Die Kirche wird - in ihrer Aufgabe im ganzen Gemeinwesen - als intime Interaktion unter Männern verstanden, die sich durch wechselseitigen Trost und Ratschlag darin Macht und Mut zusprechen, sich nicht vor Alltagsproblemen zurückzuziehen, sondern sich den lösbaren Konflikten zu stellen und unlösbare Lebenskonflikte zu erdulden. Sie sollen dies innerhalb des öffentlichen Lebensbereiches von Kirche, Staat und wirtschaftlichem Verkehr in einer intimen Weise tun, indem sie auf das Gesicht und die Lebensgeschichte eines jeden unauswechselbaren Menschen acht haben ó genauso, wie dies in der Sicht Luthers im privat-intimen Lebensbereich von Haus, Ehe und Familie durch die Beziehungsarbeit der Frau geleistet wird. Das ist eine rigide Geschlechtsrollen-Polarisierung, und man muss sich das, denke ich, mit sozialgeschichtlichem und an Gender-Fragen interessierten Blick klarmachen, um den *„Schatten“* der reformatorischen Seelsorge-Theologie nicht umstandslos und bewusstlos zu übernehmen. Aber ich finde, man soll auch nicht das Modell als ganzes verwerfen. Die grundlegende Überlegung des Reformators bleibt sinnvoll: Seelsorge ist eine Aufgabe und Kompetenz aller Christenmenschen, Männern und Frauen, in ihren alltäglichen Beziehungen in den Lebensbereichen, wo sie miteinander zu tun haben ó und nicht zuerst die Aufgabe spezialisierter Institutionen und Einrichtungen und der hier arbeitenden Menschen. Deren Arbeit bleibt nötig in der Begleitung von Lebensgeschichten und Lebenskonflikten, die über alltägliche Lösungsmöglichkeiten hinausgehen, vor allem aber auch in der Ausbildung und im *„Empowerment“* von Menschen, die sich je an ihrem Ort in seelsorgerlicher Arbeit engagieren.

¹ Bert Hellinger, *Ordnungen der Liebe*. Heidelberg, 4. Aufl. 1997, S.43

² Fritz Riemann, *Grundformen der Angst*. München 1985

³ Vgl. K.Dörner, *Aufgaben diakonischer Ethik*. Die Wende von der Professionalität zur Kompetenz aller Betroffenen. In: M.Schibilsky (Hg.), *Kursbuch Diakonie*, Neukirchen 1991, S.39-51

⁴ BSLK 449

⁵ Vgl. Hans-Martin Gutmann, *Über Liebe und Herrschaft*. Luthers Verständnis von Intimität und Autorität im Kontext des Zivilisationsprozesses. Göttingen 1991

Die unterscheidbare soziale Wahrnehmungsorientierung von Menschen, die in der Kirche als Seelsorgebewegung engagiert sind, zeigt sich m.E. in der Bereitschaft, sich selbst und andere als Subjekte ihrer Geschichte und ihrer Lebensverhältnisse anzusehen auch dort, wo dieser Blick contrafaktisch gegen die Reduzierung auf Rollen und Funktionen bzw. gegen die Ausgrenzung aus ökonomischen, sozialen und kulturellen Handlungs- und Kommunikationswelten gerichtet ist. In dieser weiten Perspektive möchte ich an eine frühe Formulierung von Manfred Josuttis anknüpfen, die er zu Beginn der siebziger Jahre vorgeschlagen hat ó also in einer Zeit, als das soziale und psychologische Paradigma noch nicht so entmächtigt war wie heutzutage. *§Seelsorge ist Praxis des Evangeliums in der Form beratender und heilender Lebenshilfe mit dem Ziel der Befreiung des Menschen aus der konkreten Not seiner jeweiligen Lebensverhältnisse í Der Bezug zur biblischen Tradition besteht im Ziel dieser verbalen und/oder aktionalen Begegnung í ; Das Evangelium wird erfahrbare Wirklichkeit in der befreienden Wirkung, die evangelische Seelsorge in der Konfrontation mit menschlicher Not, Krankheit, Angst, Unterdrückung und Schuld erreicht bzw. zu erreichen anstrebt.*⁶

Ich denke, dass in dieser Frage das Gewalt-Thema bereits angesprochen ist. Die gegenwärtige gesellschaftliche Lage, in der immer mehr Menschen überflüssig gemacht werden, in ihren individuellen Lebensperspektiven und ihrer Selbstachtung, in ihren sozialen und kulturellen Partizipationschancen unterhalb des Niveaus ihrer Lebensmöglichkeiten gehalten werden, muss im Sinne von Johan Galtung als *§strukturelle Gewalt* bezeichnet werden.⁷ Die evangelische Kirche kann sich angesichts dieser Lage als Seelsorgebewegung zeigen, indem die Menschen, die sich ihr verbunden fühlen, eine Kultur der Wertschätzung gegen die Kultur der Missachtung und Nichtung setzen und selber leben. Dazu braucht es keine spezifizierte Beratungsausbildung. Es braucht allerdings die Kompetenz, die im Glauben empfangene Gabe Gottes an alle weiterzugeben, die es nötig haben: ins Recht setzende Liebe gegen das Wiegen und Gewogenwerden nach dem, was Menschen *§bringen*. Die Kirche ist als Seelsorgebewegung ein Raum der bedingungslosen Wertschätzung. Wo sie dies nicht ist - und angesichts der gegenwärtigen Knappheitskrise präsentieren sich Kirchenleitungen in ihrer Rolle als Arbeitgeber immer wieder so, als hätten sie den Verstand verloren und könnten mit abhängig Beschäftigten umgehen wie Industrielle in der Frühphase

des Manchesterkapitalismus ó wo die Kirche nicht Raum unbedingter Wertschätzung ist, handelt es sich nicht um die Kirche Jesu Christi. Die Kommunikation des Evangeliums gewinnt ihre Konkretion, indem sie gerade missachteten, entrechteten und oft lebenslang entwerteten Menschen Wert zuspricht und sie dadurch in ihrem Lebensmut bekräftigt, ihr Leben gern zu leben, sich ihren Konflikten zu stellen und sich für ihre gesellschaftlichen Partizipationsrechte einzusetzen. ó Manfred Josuttis hat in einem neueren Text, *§Seelsorge im energetischen Netzwerk der Ortsgemeinde*⁸ herausgearbeitet, dass im Rahmen der kirchlichen Strukturen als Organisation und Milieu, die nicht aufzuheben, sondern nur zu verwandeln sind, ein kommunikatives und energetisches Netz der *§Gemeinschaft der Heiligen* lebt ó und zwar über die Berufsrollen der Pfarrerinnen und Pfarrer hinaus -, das seelsorgerlich, in einem spezifischen Verständnis von Alltagsseelsorge wirksam wird: *§Seelsorge will tiefenpsychologische Einsichten und theologische Wahrheiten nicht einfach an spezifische Adressaten weitergeben. Sie soll auf der Basis theoretischer Modelle und mit Hilfe reflektierter Methoden jenes Flussgeschehen ablaufen lassen, in dem nach Luther die §Freiheit eines Christenmenschen* sich realisiert. *§Sich, so müssen Gottes Güter von einem zum anderen fließen und gemeinsames Eigentum werden, dass jeder sich so um seinen Nächsten annimmt, als handele es sich um ihn selber. Von Christus her fließen sie zu uns; denn er hat sich in seinem Leben unser angenommen, als wäre er das gewesen, was wir sind. Von uns aus sollen sie denen zufließen, die sie brauchen, und zwar ebenso völlig í Der lebendige Kontakt mit der Macht des Heiligen ist deshalb so wichtig, weil aus der Begegnung mit dieser Wirklichkeit Heiligung, Heil und Heilung erwachsen í Das wirkt dann durchaus auch in die anderen Dimensionen der Gemeinderealität hinein. Das Milieu darf bleiben, was es immer schon ist, eine Ansammlung von Menschen, die nach ihrer sozialen Schichtung und ihren psychischen Strukturen kommunizieren. Aber diese Menschen können verändert, die Streicheleinheiten, die sie austauschen, können von der Kraft Gottes geprägt werden. Ohnmächtige werden dann handlungsfähig, Gehemmte aktiviert, Verfemte aufgewertet, Betriebsame gelassen. Die Wirkungen der energetischen Wirklichkeit werden bis ins Leibliche hineinwirken.*ó

Gewalt

Auch in der Wahrnehmung von Gewalt unter gegenwärtigen Bedingungen möchte ich zunächst ohne systematische Absicht einige Wahrnehmungen und Überlegungen zusammentragen.

⁶ Manfred Josuttis, Die Ziele der seelsorgerlichen Beratung. In: ders., Praxis des Evangeliums zwischen Politik und Religion. München 1974, S.109f.

⁷ Johan Galtung, Strukturelle Gewalt. Beiträge zur Friedens- und Konfliktforschung. Reinbek 1975, S.7-37

⁸ Manfred Josuttis, Seelsorge im energetischen Netzwerk der Ortsgemeinde. In: ders. U.a. Hg., Auf dem Weg zu einer seelsorgerlichen Kirche. Theologische Bausteine. Göttingen 2000, S.117ff, Zitat S.123.125

Es gibt zahlreiche Phänomene von Gewalt, die unter der Perspektive von Seelsorge zunächst nicht im Blick sind: kriminelle, militärische, auch terroristische Handlungszusammenhänge der Gewalt haben ihre eigenen Handlungslogiken und ihre Formen der Prävention, Eindämmung und Bekämpfung. Allerdings können auf einen zweiten Blick doch die Überlegungen wichtig werden, die ich zum Thema 'Seelsorge und Gewalt' anstellen möchte; dazu aber später.

Innerhalb des Feldes von Gewaltzusammenhängen, die durch Seelsorge und therapeutische Beratung zugänglich sind, gibt es viele Formen, deren Bearbeitung professionelle Kompetenzen und spezialisierte Ausbildungen, aber auch spezifische Institutionen braucht. Dies gilt für alle Bereiche, in denen psychische Krankheiten bearbeitet werden, aber auch für lang andauernde Verletzungs- und Traumatisierungsgeschichten. Auch sexuelle Gewalt und sexueller Missbrauch verlangen neben juristischen und polizeilichen - auch professionelle therapeutische Kompetenzen, in der Regel eine Entfernung der Täter aus den Lebenszusammenhängen, in denen sie gewalttätig geworden sind. Auch ethnische und rassistische Gewaltkonflikte sind nicht allein mit Hilfe alltäglicher Kompetenzen lösbar; auf die Konflikte und Verständigungsprobleme, die in diesem Zusammenhang zu erwarten sind, ist im 'Handbuch interkulturelle Seelsorge'⁹, das 2002 erschienen ist, ausführlich eingegangen worden. Zu all diesen Gegenständen kann ich mich nicht auf dem Niveau der jeweiligen Spezialdiskurse äußern. Es gibt aber Übergänge zu alltäglichen Gewaltkonflikten, die im wesentlichen durch alltägliche kommunikative Kompetenzen gelöst werden können, wie in der Arbeit von MediatorInnen, in der sich beispielsweise in manchen Schulen auch Mitschüler und Mitschülerinnen engagieren, oder auch im Täter-Opfer-Ausgleich.

Was die theoretische Wahrnehmung des Gewaltthemas angeht, möchte ich gegeneinander alternative Erklärungsansätze unentschieden sein lassen. Dies gilt für die Frage, ob Gewalt einem biologisch als 'Trieb' oder wie immer verstanden unbewussten energetischen Antrieb im 'Innern' des Menschen entspringt, wie dies in der Tradition Sigmund Freuds, aber auch in manchen verhaltenswissenschaftlichen Ansätzen angenommen wird; oder ob Gewalt die Folge einer mimetischen Krise ist, also aus der Nachahmung des Begehrens Anderer erwächst. Dies wäre die These von René Girard; ich kann ihr viel abgewinnen und werde sie auch noch diskutieren, denke aber nicht, dass sie

⁹ Karl Federschmidt, Eberhard Hauschild u.a. Hg., Handbuch interkulturelle Seelsorge, Neukirchen 2002

sinnvoll ohne die ihr entgegengesetzte Annahme diskutiert werden kann.

Wenn ich einen 'Aggressionstrieb' als energetisches Potential des Unbewussten eines Menschen annehme, dann scheint mir wichtig, dass damit nicht notwendig eine negative Qualifizierung verbunden ist. Zärtlichkeit, erotisches Begehren, sexuelle Lebenspraxis sind ohne aggressive Anteile nicht denkbar¹⁰, die es ermöglichen, an den Anderen und die Andere überhaupt heranzugehen, ihn/sie in seiner/ihrer Leiblichkeit zu berühren und sich von ihr berühren zu lassen. Leidenschaft, leidenschaftliche Liebe ist ohne Aggression nicht denkbar, übrigens auch im Gottesbild: Jürgen Ebach hat darauf aufmerksam gemacht, dass die Alltagsfrage: ist der Hund auch lieb? gleichbedeutend ist mit der Frage: tut er auch nichts? und daraus geschlossen: Ein Gott, der nur lieb ist, ist ein Gott, der nichts tut.¹¹ Aggression hat eine lebensförderliche Seite in dem Sinne, dass sie mit der Wahrnehmung, aber auch mit der Zusage von Lebensmacht, von 'Lebensmut' im Sinne von Paul Tillich verbunden ist.¹² Was in seelsorgerlicher Arbeit, insbesondere in feministischen oder auch in interkulturellen, für die Perspektive der Abhängigen parteilichen Arbeitszusammenhängen 'Empowerment' oder 'Affidamento' genannt wird, könnte ohne Aggression in diesem Sinne nicht wirksam werden.¹³

Aggression im problematischen, negativen, durch verschiedene Handlungssysteme zu begrenzenden und aufzuhebenden Sinne zielt auf die Entwertung, die Zerstörung und letztlich auf die Auslöschung der Existenz des Anderen. Sie kann sich mit der Lust verbinden, Andere, in der Regel Schwächere zu quälen und zu verletzen, sie in ihrem Selbstwert zu erniedrigen und in der Entfaltung ihrer Lebensmöglichkeiten zu behindern. In manchen psychoanalytischen Konzeptionen wie der von Erich Fromm¹⁴, aber auch in manchen theologi-

¹⁰ Vgl. z.B.: Alexander Mitscherlich, Die Unfähigkeit zu trauern. München 1967; sowie ders., Die Idee des Friedens und die menschliche Aggressivität. Suhrkamp 1969

¹¹ Jürgen Ebach, Tags in einer Wolkensäule, nachts in einer Feuersäule. Gott wahrnehmen. In: Nach Gott fragen. Über das Religiöse. Sonderheft Merkur Heft 9/10, Sept./Okt 1999, 53. Jahrgang

¹² Vgl. Paul Tillich, Wesen und Wandel des Glaubens. Berlin 1961, 1969, S.115 ff. und in weiteren Schriften.

¹³ Vgl. z.B. Ursula Riedel-Pfäfflin, Feministische Seelsorge. In: Uta Pohl-Patalong, Seelsorge im Plural I, Hamburg 1999, S.51ff; sowie Christoph Schneider Harpprecht, Was ist interkulturelle Seelsorge? In: Karl Federschmidt u.a. Hg., Handbuch interkulturelle Seelsorge, a.a.O., S.38ff.

¹⁴ Erich Fromm, Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft. Stuttgart 1976, S.83

schen Reflexionen wie der von Dorothee Sölle¹⁵ wird eine enge Verbindung zwischen Gewalt, Orientierung an Geld und Besitz und Bezogensein auf das eigene Ich und seine Lebensinteressen gesehen. Beispielsweise formuliert Erich Fromm: *§Der Wunsch, Privateigentum zu haben, erweckt den Wunsch in uns, Gewalt anzuwenden, um andere offen oder heimlich zu berauben. In der Existenzweise des Habens findet der Mensch sein Glück in der Überlegenheit gegenüber anderen, in seinem Machtbewusstsein und in letzter Konsequenz in seiner Fähigkeit, zu erobern, zu rauben, und zu töten.*¹⁶ In der Freud-Schule wird aggressive Zerstörungslust bisweilen aus der Frustration, durch einen oft seit früher Kindheit wirksamen Stau für den Abfluss energetischer körperlich-psychischer Antriebe erklärt. Ich zitiere beispielhaft aus einem Text von Alexander Mitscherlich aus den späten 60er Jahren: *§Psychodynamisch läuft dabei ein Regressionsvorgang ab. Aktivitätsbedürfnisse werden in der Frustrationsphase immer stärker affektiv aufgeladen; je mehr sich der primäre Triebdrang an den Barrieren, die ihm entgegenstehen, entzündet, desto realitätsunwilliger (d.h. sublimierungs- und neutralisierungsunfähiger) entlädt er sich schließlich. Sobald die Reizschwelle sinkt, überflutet ein primitiver affektiver Bewegungsturm die Kontrollinstanzen des Ich.*¹⁶ In der Konsequenz dieses Erklärungsansatzes liegt, dass sich das Ziel einer Begrenzung von Gewalt seinen Weg nicht in einer Aufhebung der mit dem Körpersein des Menschen unhintergehbaren Aggressivität finden kann, sondern nur in einer Sensibilisierung, einer Erweiterung der Selbstwahrnehmung und Wahrnehmung anderer, in einer Strategie der Bewusstmachung und der dadurch kontrollierbaren Gestaltfindung für die aggressiven Triebanteile. Ich möchte die Notwendigkeit von Wahrnehmung und Bewusstwerdung nicht bestreiten, allerdings daran erinnern, dass es in der Geschichte von Psychoanalyse, Seelsorge und ihrer theologischen Reflexion einen möglicherweise weiterführenden Erklärungsansatz gibt: Der Pfarrer und Psychoanalytiker Oskar Pfister hat in seinen materialreichen biblischen und kirchengeschichtlichen Studien *§Das Christentum und die Angst*¹⁷ immer wieder zeigen können, dass das Gefühl der Angst und die damit verbundenen aggressiv-zerstörerischen Handlungen (man denke nur an die Hexenverfolgungen) nicht durch Reflexion, sondern nur durch Einbeziehung der betroffenen Menschen in einen Fluss von positiver, heilsamer Energie aufgehoben und neu orientiert werden können: Angst wird durch Liebe überwunden¹⁷, und genau hier liegt die *ó* historisch im-

mer wieder umgeleitete und ins Gegenteil pervertierte - Kraft und Macht der christlichen Religion.

Der mimetische Erklärungsansatz von Gewalt, wie er sich in den vergangenen Jahren mit dem Namen René Girards verbunden hat, ist von diesem keineswegs erst erfunden worden. Er findet sich beispielsweise in großer Klarheit bereits in den lebensgeschichtlichen Selbstreflexionen des Aurelius Augustinus im 5. Jahrhundert. Augustinus Meinung dazu ist: Ein Mensch, der in ein mimetisch wirksames Gewaltfeld hineingerät, wird faktisch ein Anderer. Augustinus berichtet im sechsten Buch seiner *Confessiones* von einem jungen Mann, einem Schüler seiner Rhetorik-Kurse, der sich fest vorgenommen hatte, nicht in den Circus zu gehen. Der junge Mann hatte beschlossen, sich der Faszination der dortigen blutigen Spiele zu verweigern. Einige Freunde *§*Kriegten ihn schließlich herum *ó* doch mitzugehen. Augustinus schildert diese Szene so: *§Als sie das Theater erreicht und sich einen Platz erobert hatten, fieberte schon alles in wilder Lust. Alypius schloss die Pforten seiner Augen und verbot seinem Geiste, sich an die sündhafte Gräueltat hinzugeben. Hätte er sich doch auch die Ohren verstopft! Denn als bei einem Zwischenfall im Kampfe das unbändige Geschrei der ganzen Menge auf ihn einbrauste, öffnete er die Augen, von der Neugier überwältigt, und als wäre er gerüstet, auch aus dem Anblick sich nichts zu machen, sei es was immer, und Herr über sich zu bleiben. Da ward er an der Seele mit schwererer Wunde geschlagen, als am Leib der andere. Denn kaum sah er das Blut, trank er auch schon wilde Grausamkeit in sich hinein, und er sah nicht weg, sondern fest dahin und trank die wilde Wut und wusste es nicht und lechzte sich an der Untat dieses Kampfes und berauschte sich in blutsüchtiger Wollust. Nein, er war nicht mehr derselbe, der gekommen war, sondern einer aus dem Haufen, in den er sich gemischt hatte, und der echte Genosse derer, die ihn hergeschleppt hatten. Brauch ich mehr zu sagen? Er schaute, schrie, flammte, er nahm von dort den Wahnsinn mit, der ihn stachelte, immer wiederzukommen.*¹⁸

René Girard hat in seinen Untersuchungen zum *ó* wie er dies nennt - *§*archaischen *ó* Gewaltopfer in einer Lektüre zahlreicher Mythen aus dem Altertum und so genannter *§*Verfolgungstexte *ó* aus dem Mittelalter den mimetischen Gewaltmechanismus systematisch vorgestellt, der sich in der von Augustinus geschilderten Szene ebenso zeigt wie in zahllosen oft unbegrenzten Gewaltkrisen unserer Tage. Ist Gewalt erst einmal im gesellschaftlichen Spiel, setzt sie sich unkontrolliert und unbegrenzt deshalb fort, weil Menschen ihr Begehren am Begehren des Anderen *ó* also mimetisch *ó* ebenso lernen, wie sie Gewalt, die sie selbst anschauen oder am

¹⁵ Dorothee Sölle, *Mystik und Widerstand*. *§*Du stilles Geschrei. Hamburg 1997

¹⁶ Alexander Mitscherlich, *Die Idee des Friedens* í , a.a.O., S. 57

¹⁷ Oskar Pfister, *Das Christentum und die Angst*. 1944, zit. Nach Frankfurt/Berlin/Wien 1985

¹⁸ Augustinus *Bekenntnisse*. Lateinisch und deutsch. Eingeleitet, übersetzt und erläutert von J. Bernhart, Frankfurt/M. 1987, S.267ff.

eigenen Körper erleben, mimetisch aneignen und selbst fortsetzen. Gewalt entflammt weitere Gewalt. Die Gewaltkrise setzt immer weitere Bereiche in Flammen, bis schließlich die Lösung der Gewaltkrise im Gewaltopfer gefunden wird. Girard fasst den Mechanismus so zusammen: Bestimmten Menschen bzw. Bevölkerungsgruppen - den Juden; den Hexen; den Zigeunern - wird Schuld an gesellschaftlichen Krisen - Pest; Hungersnot; Krieg - zugeschrieben und erwartet, dass mit der Vernichtung dieser Schuldigen auch die gesellschaftliche Krise selber beendet wird.¹⁹ Am Anfang steht die Krise der Gesellschaft (z.B. Pest) und der Zusammenbruch von Institutionen, die die gesellschaftliche Ordnung sichern; es werden Schuldige ausgewählt, und ihnen werden verderbliche Kräfte/Handlungen zugeschrieben; schließlich kommt es zu Mord/Massaker/Opfer an den Schuldigen, die als Lösung der Krise erlebt werden. Die in der Gewaltkrise verstrickten Gesellschaftsmitglieder erleben ihre Auslöschung als Augenblick, in dem die Verursacher der tödlichen Gewalt zur Strecke gebracht worden sind und jetzt endlich Versöhnung und Frieden eintreten kann. Immer teilen die jetzt aus der tödlichen Gewaltkrise befreiten Gesellschaftsmitglieder die Meinung, dass die Sündenböcke schuld sind an der Gewalt und damit schuld auch an ihrem eigenen Opfer. An dieser gemeinsam geteilten Überzeugung hängt zuallererst die befriedende Wirkung des Pogroms.

Nach diesem Muster werden bis heute politische Großkonflikte bearbeitet - man denke nur an die mittlerweile als haltlos erkennbaren Gut-Böse-Zuschreibungen im Vorfeld des Irakkrieges. Nach diesem Muster funktionieren auch viele familiäre Konfliktkostellierungen gerade dann, wenn ihr Mechanismus nicht bewusst wird: Der indizierte Patient übernimmt am eigenen Leibe die Gewalt, die sich in den Gefühlen und Interaktionen ausbreitet, und wendet sie gegen sich selbst.

Anders als dies Alexander Mitscherlich für die von ihm analysierten Gewaltmechanismen annimmt, lässt sich, denke ich, eine mimetische Gewaltkrise nicht - oder zumindest nicht zuerst oder allein - durch Reflexion und Ich-Stärkung lösen. Eine Gruppierung, die in eine Gewaltkrise verstrickt ist, wird immer glauben, dass Befreiung von der als furchtbar empfundenen Gewaltkrise, dass Frieden nur eintreten wird, wenn der zur Strecke gebracht wird, dem die Schuld an der Gewalt zugeschrieben wird. Noch so gute und zuverlässige Information, dass dies nicht so ist, wird wenig helfen.

¹⁹ R. Girard, *Der Sündenbock*. 1982. Zürich 1988. wiederveröffentlicht als: ders., *Ausstoßung und Verfolgung. Eine historische Theorie des Sündenbocks*. Frankfurt/M. 1992

Ich denke, dass eher magische oder auch religiöse Vorstellungen angemessen sind, diesen Zustand zu beschreiben: ein solches Kollektiv ist besessen, es wird, wie es z.B. in der neutestamentlich-biblischen Sprache heißt, von Dämonen beherrscht. Menschen, die von einer Gewaltkrise besetzt sind, sind insofern gegenüber ihren normalen alltäglichen Gefühls- und Interaktionsmustern geworden, als sie schlicht unfähig sind, sich in die Perspektiven des Opfers einzufühlen. Sie sind, wie Emanuel Levinas formulieren würde, unfähig, sich vom Angesicht des Anderen ansprechen zu lassen. Levinas sagt in einer Passage aus *Éthik und Unendlichkeit*: „Normalerweise ist man eine Person. Man ist Professor an der Sorbonne, Vize-Präsident im Staatsrat, Sohn eines Soundso í, und jede Bedeutung, im üblichen Sinn des Begriffs, bezieht sich auf einen derartigen Kontext: Der Sinn einer Sache beruht in ihrer Beziehung zu etwas anderem. Hier hingegen ist das Antlitz für sich allein Sinn. Du, das bist du ... Die Beziehung zum Antlitz ist von vornherein ethischer Art. Das Antlitz ist das, was man nicht töten kann oder dessen Sinn zumindest darin besteht, zu sagen: Du darfst nicht töten.“ - Wenn man beispielsweise Berichte von Folterszenen aus dem Krieg im ehemaligen Jugoslawien der neunziger Jahre ernst nimmt, dann muss man entgegen dem von Levinas behaupteten - oder erhofften - Imperativ, der vom Antlitz ausgeht, geradezu annehmen: Für Menschen, die in Gewaltkrisen verstrickt sind, ist die Wirkung des Antlitzes eines Anderen geradezu umgekehrt. Sie wirkt nicht mehr als Gebot: du sollst nicht töten. Sondern die Lust an der Gewalttat steigert sich mit der Qual, die am Antlitz des Anderen ablesbar ist.

Nicht Information, nicht verbesserte Kognition und vertiefte Reflexion kann Menschen aus dieser Gewaltbesessenheit befreien, sondern - und dies wäre eine an religiösen Prozessen interessierte Überlegung zur Gewalt - nur die Vertreibung der Gewaltbesessenheit durch eine heilsame Lebensmacht, die die Herzen und Sinne der Menschen erfüllt.

Girard selber scheint diesen Zusammenhang zu ahnen. Auch in seiner Sicht der Dinge sind es nicht zuerst eine angemessenere Realitätswahrnehmung und die Ich-Stärke des Individuums, die zur Distanzierung aus dem Gewaltmechanismus verhelfen, sondern eine Veränderung in der symbolischen Ordnung, ohne die Selbstwahrnehmung und Selbstreflexion durch die Individuen gar nicht möglich wären. Insbesondere in seiner Interpretation der Bibel entdeckt Girard in Hinblick auf Gewaltkrisen und Opfer eine andere Erzählweise, eine Um-Erzählung in der symbolischen Ordnung, die als inneres Bild, als Skript für die Selbst- und Weltwahrnehmung mächtig wird. Die neue Erzählweise wird dort wirksam, wo im Gewaltopfer den zum Opfer Erwählten die Schuld an der Gewaltkrise

zugeschrieben wird. Weil das Opfer an der Krise schuld ist, gilt sein Tod als Wiederherstellung des Friedens. Genau an dieser Stelle setzt die Um-Erzählung in der biblischen Großerzählung ein, am deutlichsten in der Passionserzählung. Jesu Tod am Kreuz funktioniert in vieler Hinsicht nach dem Muster des kollektiven Mordes, aber in dieser entscheidenden Hinsicht genau nicht: Es gibt im Neuen Testament keinen Beleg dafür, dass im Akt der Tötung/Ermordung Jesu der Moment gesehen wird, in dem die Beziehung zwischen Gott und Gottesvolk geheilt wird, sondern in der Gabe von Leben und Liebe - in der Einheit von Lebenspraxis und Tod Jesu - genau an die, die als von Gott getrennt gelten: *šNiemand hat größere Liebe als die, dass er sein Leben lässt für seine Freunde* (Johannes 15,13). Auch die neutestamentlichen Texte, die wie der Hebräerbrief den Kreuzestod als Opfer reflektieren, halten an der Schuldlosigkeit dieses Opfers ausdrücklich fest. Das Opfer als freiwillige Selbsthingabe hebt den Gewaltopfer-Mechanismus auf: Jesu Tod als Opfer ist, so heißt es im Hebräerbrief, das ein für allemal wirksame Opfer, das einzige Opfer, das Gott gefällt: alle anderen Opfer - kultische Opfer, Opfer sozialer und ökonomischer Strukturen, Opfer von Gewaltpogromen - dürfen um Gottes willen nicht mehr sein.

Nicht nur das Neue, sondern auch das Alte Testament ist voller Erzählungen in denen das Gewaltopfer in ähnlicher Weise aufgehoben wird. Von der ersten Erzählung der Bibel an, die den Einbruch der Gewalt in die zwischenmenschlichen Beziehungen zum Gegenstand hat, wird die Lösung gerade nicht im gewaltsamen Opfer-Mechanismus und in der Ermordung des an der Gewalt Schuldigen gesehen: *šUnd JHWH machte ein Zeichen an Kain, dass ihn niemand erschläge, der ihn fände* (1. Mose 4,15b). ó Ich nenne dieses Gegenüber von Gewaltopfer und solidarischer Lebenshingabe, von Gewalt und Fähigkeit zu emphatischer Einfühlung und dem entsprechenden Handeln *šdie schlechte und die gute Reziprozität*.

Die *šschlechte* und die *šgute* Reziprozität

Beide Formen der Reziprozität, Gewalt und Solidarität, werden durch Mimese aufgenommen und weitergegeben. Wer Gewalt sieht oder erleidet, wird in ihren Bann gezogen, aber auch der/diejenige, die ein Geschenk erhält, die geliebt wird, die erlebt, wie sich Andere emphatisch in eine konfliktreiche und durch Leiden bestimmte Lebenssituation einfühlen. Auch die Forderung Jesu an seine Freundinnen und Freunde, ihm nachzufolgen, ist nur dann und darin keine moralische, im theologisch problematischen Sinne *šgesetzliche* Forderung, dass die Angesprochenen genau das erfahren

haben, was sie jetzt selbst weitergeben und als eigene Lebenspraxis realisieren sollen.

Den Gewaltmechanismus nenne ich deshalb die *šschlechte* Reziprozität, weil die Leistung des Opfers eines Menschen, dem die Schuld an einer Gewaltdrohung zugeschrieben wird, immer trügerisch ist. Die Massaker an Juden, an Hexen, an Zigeunern und anderen Minderheiten in der europäischen Gewaltgeschichte haben den in Gewaltdrohung verstrickten Gesellschaften ebenso wenig Frieden gebracht wie heutzutage der Krieg gegen die *šAchse des Bösen*, und auch kranke Familiensysteme werden nicht dadurch heil, dass dem indizierten Patienten alle latente, nicht thematisierte Gewalt, alle Angst und Konfliktverfallenheit zugeschrieben wird.

Solidarische, durch wechselseitige Einfühlung in die Perspektiven des Anderen und durch die Bereitschaft zur Hingabe geprägte Beziehungen sind dagegen lebensförderlicher, und deshalb gebe ich ihnen den Namen *šgute* Reziprozität. Es soll dabei aber nicht vergessen gemacht werden, dass solche Beziehungen ebenfalls ambivalent sind. Auch sie können beide Seiten unfrei machen, die Gebenden wie die, die in der Position des Annehmens und in der Verpflichtung zum Wiedergeben festgehalten werden. Sie können dazu tendieren, paternalistisch zu werden oder auch die Polarisierung von Geschlechtsrollen auf Dauer zustellen.

Man kann sich die Ambivalenzen auch der solidarisch-intimen Beziehungen durch einen Blick auf sozialgeschichtliche Hintergründe verdeutlichen. Intime Beziehungen bewahren - gewissermaßen in den *šNischen* einer anders funktionierenden Wirtschaftsweise - eine Form von Ökonomie, die in früheren Gesellschaften einmal dominierend war: die Vorordnung der Sicherstellung gemeinsamen Lebens vor individuellem Gewinn; und die wechselseitige Verpflichtung aller, mehr zu geben, als aktuell zurück gewonnen werden kann, sowie die Gaben des anderen (an Zuwendung ebenso wie an materieller Leistung) durch eigene Gaben zu erwidern. In dem Maße, wie diese Interaktionsform in historischer Entwicklung gesamtgesellschaftlich entmächtigt wurde, wurde sie als *šGeschlechtscharakter* den Frauen zugeschrieben: sie tupfen den Schweiß von der Stirn des nach anstrengender Arbeit in der öffentlichen Welt heimkommenden Gatten. Mittlerweile ist diese Polarisierung von Geschlechtsrollen nicht nur dank dreißigjähriger Überzeugungsarbeit der Frauenbewegung zunehmend unselbstverständlich geworden.

Auch auf psychodynamischer Ebene, auf der Ebene der Gefühle, Sehnsüchte und inneren Bilder, soll auf Ambivalenzen geachtet werden: beispielsweise können in Familien und Liebesbeziehungen Sehnsüchte nach Harmonie und Konfliktfreiheit,

völliger Ruhe und Geborgenheit sich in die Beziehungsstruktur der šguten Reziprozität einnisten. Dies ist typisch für šAnpassungsbeziehungen²⁰ šSymbiosen²¹, für šnarzißtische Kollusionen²¹ oder wie immer man Beziehungsmuster bezeichnen will, die von solchen überfordernden Phantasien gestört werden.²² Verzerrungen treten immer dann ein, wenn das Beziehungsmuster der šguten Reziprozität symbiotisch deformiert wird; wenn beispielsweise Eltern die erwachsenen Kinder nicht gehen lassen können oder an der langen Leine von oft widersprüchlichen šDelegationen²³, von unthematizierten und oft unbewussten Erwartungen, Handlungsaufforderungen und Rollenzuweisungen halten und sie eben nicht als eigenständige Menschen ins Leben gehen lassen.²³

Auf der Ebene der symbolischen Ordnung ist es deshalb entscheidend, dass gerade in einer evangelischen Lektüre des Neuen Testaments die Beziehung zwischen Jesus und seinen Freunden und Freundinnen nicht so gelesen wird, als müssten diese die Lebenshingabe Jesu ihrerseits durch entsprechendes Handeln erwidern und gewissermaßen šwieder gut machen²⁴. Christenmenschen sind nicht nur vom Gewaltopfer befreit, sondern auch von der zerstörerischen Phantasie, gegenüber Gott verschuldet zu sein und sein Geschenk šwieder gut machen²⁴ zu müssen.

²⁰ Vgl. W. Schmidbauer, Die Angst vor Nähe. Reinbek/Hamburg 1985, S. 61ff.

²¹ Vgl. J. Willi, Therapie der Zweierbeziehung. Analytisch orientierte Paartherapie..., Reinbek/Hamburg 1978, S. 11ff.

²² Vgl. H. Stierlin, Das Tun der einen ist das Tun des Anderen. Stuttgart 1976, S. 66f.

²³ Die Problematik von Delegationen wird von Helm Stierlin beschrieben. Vgl. ders., Von der Psychoanalyse zur Familientherapie. Stuttgart (1980²), (1975) S. 134ff; sowie ders., Delegation und Familie..., Frankfurt/M. 1982 (1978). Er unterscheidet Delegationen auf der Es-Ich- und Überich-Ebene. In ihnen setzt sich oft eine symbiotische Mutter-Kind-Beziehung fort; das Kind wird in der Wahrnehmung eigener Antriebe mystifiziert und in einer eigenständigen Entwicklung behindert.

²⁴ In den theologischen Reflexionen des Hebräerbriefes wird der Tod Jesu als endgültiges, einmaliges und ein für allemal gültiges Selbstopfer des göttlichen Hohepriesters proklamiert (vgl. vor allem Hebr 9;10). Die Endgültigkeit dieses Selbstopfers kann in Hinblick auf die oben benannten Verhaltensformen des Opfers ausgelegt werden: Als zureichende Gegengabe des Gottessohnes an den Vater erfüllt dieses Opfer die Gabentauschverpflichtung zwischen Gott und Gottesvolk und hebt sie zugleich auf: die Verpflichtung zur Gegengabe, an der das Volk wegen der übergroßen Gabe Gottes scheitern muss, ist ein für allemal erledigt.

Seelsorge und Gewalt

Ich bin so ausführlich auf die biblische Erzählweise eingegangen, weil ich mit Peter Bukowski der Meinung bin, dass für die Praxis der Seelsorge gut ist, die šBibel ins Gespräch²⁵ zu bringen. Nicht nur auf der Ebene der Motivierung der SeelsorgerInnen. Sondern auf eine Weise, dass Gefühle wahrnehmbar und sagbar gemacht werden, abgespaltene Konfliktanteile in Fluss und Konflikten zu einer Gestalt gebracht werden. Ich denke mit Peter Bukowski, dass es kein šGesetz²⁵ im theologisch problematischen Sinne sein darf, die Bibel ins Gespräch zu bringen: die Seelsorgerin muss in ihren Gesprächen kein šzweites Programm²⁵ mitlaufen lassen, wann sie endlich eine biblische Erzählung oder ein Psalmgebet šan den Mann²⁵ oder die Frau bringen kann. Solche Interventionen müssen genau auf die Situation bezogen bleiben, der/die SeelsorgerIn wird ein genaues Gespür dafür entwickeln, wann in einem Gesprächsprozess dies sinnvoll ist; aber oft ist es nicht nur sinnvoll, sondern konkurrenzlos hilfreich. Kein strukturelles Problem sehe ich jedenfalls an der Stelle, wo es oft gesehen wird: dass es zu einem Bruch im seelsorgerlichen Gespräch kommen könnte, wenn von der Seelsorgerin z.B. ein Psalmgebet ins Gespräch eingebracht wird. Dieses Argument trifft ja auch die şprofane²⁵ Beratung: Auch hier gibt es einen Bruch, zugleich einen Neueinsatz im Gespräch, wenn der/die BeraterIn beispielsweise Konflikte anspricht, eine Konfrontation für nötig hält, Deutungshilfen einbringt, aus der eigenen Wahrnehmung des Konfliktes den Ratsuchenden zielstrebig begleitet und unterstützt. Gestalttherapeutisch formuliert: biblische Texte können für das Figur-Grund-Problem in der Konfliktwahrnehmung strukturieren helfen. Beispielsweise bieten Psalmgebete eine Möglichkeit, nicht zugelassene und verdrängte Gefühle, gerade auch Gefühle von Wut, Hass und Müdigkeit, erlebbar zu machen und so nicht hilflos überflutet zu bleiben. Ich stimme Peter Bukowski vor allem dann zu, wenn er von einer šEnergiezufuhr²⁵ spricht, die biblische Worte in ein helfendes Gespräch einbringen können.

Ich denke, dass ein Seelsorge-Ansatz, der šdie Bibel ins Gespräch bringen²⁵ will, einen nicht eigens theologisch oder religiös begründeten therapeutischen Ansatz vertiefen kann, mit dem m.E. vor allem auch Verstrickungen in Gefühls- und Handlungszusammenhänge von Angst und Gewalt der Wahrnehmung zugänglich gemacht werden und unterbrochen werden können. Ich denke an die

²⁵ Peter Bukowski, Die Bibel ins Gespräch bringen.

Erwägungen zu einer Grundfrage der Seelsorge. Neukirchen 1994

šFocusing-orientierte Psychotherapieō von Eugene T. Gendlin, eine šerlebensbezogene Methodeō.²⁶ Es handelt sich um einen körperorientierten Psychotherapie-Ansatz, mit dessen Hilfe Menschen lernen, ihren Körper von innen zu spüren. Sie können darin unterstützt werden, einen šfelt senseō in ihrer Körpermitte aufzuspüren. Ein šfelt senseō im Sinne von Gendlin ist mehr als eine Emotion. Ein šfelt senseō ist Empfindung, zugleich Gefühl, Intuition und Gedanke ó und er ist zuverlässiger als der Verstand, *š weil darin mehr Faktoren aufgespiert werden können, als der Verstand verarbeiten kann.*²⁷ Er bildet sich in der Grauzone zwischen Bewusstem und Unbewusstem. Er enthält emotionale, rationale und körpersensitive Dimensionen. Er ist der šOrt der Tränenō, von dem das Weinen ausgeht.²⁸ Und zugleich liegt in einem šfelt senseō bereits ein Moment des Überschreitenden, Transzendierenden. Mit etwas Übung kann ich einen šfelt senseō kommen lassen. *šEs ist die körperliche Empfindung irgendeiner Situation, eines Problems oder eines Aspekts des eigenen Lebens.*²⁹ Er ist nicht so radikal wie Wut, nicht so lähmend wie Angst, wer zu seinem šfelt senseō in diesem emotionalen Feld Zugang hat, ist auf dem Weg, sich von Gewaltaffekten und óhandeln zu befreien. ó Ich finde diese psychotherapeutische Konzeption sehr hilfreich, auch in der Unterbrechung von Affekten, wie sie sich in Gewaltkrisen aufbauen. Umso schwächer scheinen mir die Vorschläge von Gendlin, wie man seinen šfelt senseō erspüren kann. Gendlin schlägt zur Vorbereitung Einfühlungsübungen vor, die es erleichtern sollen, den Körper von innen zu spüren, und verbindet dies mit sprachlichen Aktionen. *šGehen Sie mit Ihrer Aufmerksamkeit in Ihren Magen oder Ihre Brust hinein und sagen Sie (wohl wissend, dass dem nicht so ist) etwas wie: šMein Leben läuft derzeit einfach glänzend. Ich bin damit völlig zufrieden.ø Dann achten Sie auf Ihre Körpermitte und schauen Sie, was von dort kommt.*³⁰ Gendlin erwartet dann, dass der Körper mit einer zunächst unklaren Antwort reagiert: *šNein, es geht mir nicht rundherum gut, vielmehr so ähnlich wie dasō, und dass der Focusing-einübende Mensch dieses zunächst unklare Körpergefühl nach und nach lokalisieren, identifizieren und bearbeiten kann.*

Ich denke, dass die hier vorgeschlagenen sprachlichen Interventionen weit unter dem Niveau der Differenziertheit und Intensität des šfelt senseō liegen, die erspiert werden sollen, und dass es einen

²⁶ Eugene T. Gendlin, Focusing-orientierte Psychotherapie í , München 1998

²⁷ Ebd., S.97

²⁸ Ebd., S.33

²⁹ Ebd., S.38

³⁰ Ebd., S.118

erheblichen Gewinn für diesen therapeutischen Ansatz ausmacht, wenn genau an dieser Stelle der Reichtum der biblischen Symbolsprache in Anspruch genommen wird. Ich erinnere in diesem Zusammenhang an ein Konzept, das zunächst im Rahmen einer emotionalen aufmerksamen Religionspädagogik entwickelt worden ist. Es stammt aus der šbiblischen Didaktikō Ingo Baldermanns³¹; wenn Baldermann von šEmotionō spricht, kann man ó dies ist im Gespräch mit Gendlin zu lernen ó šfelt senseō einsetzen.

Baldermann arbeitet mit biblischen Psalmen, insbesondere mit den Klagegedichten des Einzelnenō zunächst konzentriert auf die Form der Klage mit ihren Sprach-Bildern von Angst und Bedrohung. Die Sprache der Psalmen enthält intensive symbolische Bilder, wie wir sie aus Angstträumen kennen: Das Wasser steigt mir bis an die Kehle; ich versinke in tiefem Schlamm. Der Sog zieht mich hinunter. Ich gleite, ich stürze und falle. Ich liege da, wie gelähmt, und die anderen stehen um mich herum und schauen auf mich herab. Ich stürze in einen dunklen Schacht, und das Loch über mir schließt sich.

Nicht nur Kinder, auch Erwachsene haben es schwer, Sprach-Bilder für ihre Ängste zu finden. Die Brisanz dieser Einsicht liegt darin, dass ohne solche symbolischen Zugänge die Ängste selber diffus bleiben, sie besetzen den Leib, sie beherrschen die Seele, sie lähmen den Verstand. Durch sprachliche Bilder gelingt es erst, zu ihnen in Kontakt zu kommen, sie auf diese Weise nicht nur wahrnehmen zu können, sondern zugleich und im selben Augenblick ins Fließen zu bringen. *šIch habe mich müde geschrien. Mein Hals ist heiser. Meine Augen sind trübe geworden.*ō Zum Beispiel Psalm 22: *šMein Gott, mein Gott, warum hast Du mich verlassen í* *ō Die Intensität der sprachlichen Bilder für Angst eröffnet den Kontakt zum šfelt senseō in diesem Konfliktfeld besser als lapidare Formulierungen wie šes geht mir glänzend oder ähnliches:*

*šMeine Kräfte sind vertrocknet wie eine Scherbe und meine Zunge klebt mir am Gaumen und du legst mich in des Todes Staub.*ō (V16)

Die Bilder von Angst und Furcht, von Verstörung und Zerstörung, die hier in gebundener Sprache gegeben werden, sind auf die Intimität zwischenmenschlicher Beziehung, vor allem aber auf die ursprüngliche Intimität körperlicher Erfahrung bezogen. Ich kann spüren, wie mein Gaumen von der Zunge angefüllt ist, die ringsherum festgeklebt ist und mir die Luft zum Atmen nimmt. Ich kann es spüren, wie an der Stelle, wo mein Herz schlagen

³¹ Ingo Baldermann, Wer hört mein Weinen? Neukirchen 1986, 3. Aufl. 1992

sollte, nur noch die kraftlose Soße zerschmolzenen Wachses ist. Wie intensiv die biblischen Sprach-Bilder sind und wie notwendig es ist, eine körperorientierte Bilderwelt in Anspruch zu nehmen, wenn man sich Gefühlen, wie Angst, Furcht, Wut nähern will, zeigt auch der aktuelle Psalm Herbert Grönemeyers in seiner letzten LP *šMenschö*: *šEs tropft ins Herzö*.

Man sollte erwarten, dass sich in den biblischen Psalmen die Klage immer mehr steigert, dass die Sprach-Bilder von Zerstörung, Verletzung, Verwerfung, und die damit angesprochenen Emotionen von Angst, Entsetzen, Wut, Zorn, Lebensverlust ebenso grenzenlos werden. Es geschieht aber etwas anderes. Die gebundene Sprache des Psalms hat es dem Beter ermöglicht, Kontakt zu seiner Erfahrung und zu seinen Emotionen zu finden. Diese zerstörerischen Angst-Erfahrungen werden durch sprachliche Bilder aufgerufen und zugleich verflüssigt. Der Beter, die Beterin bleibt nicht mehr von ihnen besetzt. Sie können abfließen. Und so wird eine Öffnung möglich. Die heilsame Lebensmacht Gottes, die zu Beginn den Gebets *ó šmein Gott, mein Gottö* schon präsent ist, kann jetzt *ó* und erst jetzt, wenn die Angst-Bilder und die zerstörerischen abfließen *ó* wirklich wahrgenommen werden und ihre Stelle treten. Der/die BeterIn kann Leib, Geist, und Seele, kann *ó* wie der Psalm sagt: *šihre Kehleö*, kann das Zentrum ihrer Lebendigkeit für die heilende und rettende Lebensmacht Gottes öffnen. Sie kann die rettende und unterstützende Lebensmacht Gottes herbeirufen:

*(V 20) šAber du Herr sei nicht ferne
Meine Stärke eile mir zu helfenö*

Und schließlich:

*(V 30) šIhn allein werden anbeten alle,
die in der Erde schlafen í ,
die zum Staube hinabfahren
und ihr Leben nicht konnten erhalten.ö*

Die heilsame Lebensmacht Gottes, die nach dem Abfließen der zerstörerischen Macht und der ihr entsprechenden Emotionen und Angst-Bilder jetzt endlich präsent ist, übersteigt alle Grenzen. Sie übersteigt schließlich sogar die Grenze zwischen Leben und Tod.

Was als seelsorgerliche Basisqualifikation gebraucht wird, ist nicht für jede/n eine spezifizierte Beratungsausbildung, sondern vor allem das Wahrnehmen und Üben von religiösen Methoden, vor allem das Beten. Das ist in der theologischen und auch in der seelsorgerlichen Ausbildung über viele Jahre hin unterbetont worden. Religiöse Methoden finden bei aller Differenziertheit ihre Mitte in einer elementaren Bewegung, die diejenigen, die sie in der seelsorgerlichen Arbeit verwenden, im Kontakt mit Gott und mit der Präsenz eigener Leiblichkeit regelmäßig üben müssen, um sie auch im Kontakt

mit anderen Menschen hilfreich weitergeben zu können. Im Kern geht es um einen Fluss-Prozess, der der beschriebenen Bewegung des Psalm-Gebets folgt und je auf die hier und jetzt präsenten Gefühlslagen und Konflikte bezogen ist und hilft, von Verhärtung und Verstricktheit frei zu kommen, wie sie für Menschen in Gewaltkrisen charakteristisch sind. Es geht im Kern um einen Fluss-Prozess mit zwei notwendig zusammen gehörenden und aufeinander folgenden Bewegungen: Zerstörerische, den Menschen beherrschende, ihn unfrei machende und lähmende Mächte sollen abfließen, die heilsame Lebensmacht Gottes soll herbeigerufen werden und die Leiber und Sinne, den Verstand und das Herz erfüllen.

Ich teile in vieler Hinsicht den *šenergetischenö* Seelsorge-Ansatz, wie er von Manfred Josuttis in den letzten Jahren entwickelt und vor allem in seinem Buch *šSegenskräfteö* ausformuliert worden ist.³² Josuttis Ansatz speist sich aus einer religiösen Wiederentdeckung der religiösen Tradition: Die Wirkung des Evangeliums ist ein dynamisches Geschehen, ein Machtgeschehen. Keine Gnosis, die geheime Lehren vermittelt, auch keine - besser gesagt nicht nur - eine existentielle, die Existenz des Menschen umwandelnde Zusage im *–Kerygmaö*. Die Dynamik Gottes, die die Menschen in seinem Geist, seinen *šungeschaffenen Energienö* erreicht und mit denen sie in Kontakt treten können, ist Lebenskraft.

Seelsorge als *–Kontakt* mit dem Heiligen *ø* nicht einfach nur eine andere Sprachform für das, was mit humanwissenschaftlichen Konzepten bereits benannt worden ist. Vielmehr handelt es sich um eine grundlegend neue Dimension. *šDas Ziel der poimenischen (seelsorgerlichen) Arbeit besteht jetzt nicht in der Einsicht, in der Aufhebung ins Bewusstsein, den Kontakt mit dem eigenen Selbst. Ziel einer Seelsorge, die Menschen an die Wirklichkeit des Heiligen heranzuführt, ist die Einübung zur Kontaktfähigkeit mit dieser Lebensmacht. Menschen werden durch Seelsorge instand gesetzt, mit sich selbst und mit anderen zu kommunizieren, dadurch dass sie einen lebendigen Kontakt zur Lebenskraft Gottes gewinnen. Der Friede Gottes erfüllt dann die Menschen. Die Freude Gottes zieht ein, die Liebe Gottes erfasst sie. Was bewirkt das für die, die in einer Depression unterzugehen drohen? Die sich in Streitritualen das Leben zur Hölle machen í ?ö*³³

³² Manfred Josuttis, *Segenskräfte ó Potentiale einer energetischen Seelsorge*. Gütersloh 2000. Vgl. auch ders., *Die Einführung in das Leben, Pastoraltheologie zwischen Phänomenologie und Spiritualität*, Gütersloh 1996, S. 104ff., sowie die metatheoretischen Begründungen und Reflexionen in: *Religion als Handwerk. Zur Handlungslogik spiritueller Methoden*. Gütersloh 2002

³³ M. Josuttis, a.a.O., S. 126.

Religiöse Methoden sind, hier stimme ich Manfred Josuttis zu, wieder anzueignen, zu lernen und zu üben. Als religiös Handelnder handle ich in einem Bereich und unter Voraussetzungen, die ich nicht in der Hand habe. Dennoch versteht Josuttis religiöses Handeln ó und er nimmt hier eine verschüttete, aber über viele Jahrhunderte ausgearbeitete Tradition auch im Bereich der christlichen Kirche auf ó als Ensemble von methodischen Verfahren und Handlungslogiken: Beten und Segnen, Predigen und Heilen, zerstörende Lebensmächte vertreiben und heilsame Lebensmacht Gottes herbeirufen ó werden keinesfalls als Symbole oder Metaphern für etwas verstanden, das hier nur in einer uns fremd gewordenen sprachlichen Form gemeint wäre und jetzt als existentielle Wahrheit anders formuliert werden müsste, sondern es geht in allen Verfahren religiöser Handlungen in aller ihrer Differenziertheit darum, den heilsamen Fluss-Prozess ins Leben zu rufen und zu unterstützen.

Meine eigenen Überlegungen unterscheiden sich von dem energetischen Seelsorge-Konzept des šheilsamen Austauschesó, dem ich mich ansonsten weitgehend anschließen möchte, in zwei allerdings wichtigen Punkten.

Ich möchte stärker als Josuttis die Verbindungsmöglichkeit, ja teilweise die Kontinuität zwischen humanwissenschaftlichen und religiösen Seelsorge-Verfahren betonen. Ich halte einen methodischen Reduktionismus nicht für sinnvoll, auch in dieser Gesprächslage nicht. Der šheilsame Austauschó gibt die Richtung und Linie, gibt die Bewegung vor, in die auch therapeutische Seelsorgeverfahren einbezogen werden können. Sie können die beiden Bewegungen des Abfließens zerstörerischer und des Herbeirufens heilsamer Lebensmacht unterstützen, ihnen eine kontrollierte Gestalt geben. Die Kontinuität endet aber auch in meiner Sicht an der Stelle, wo das alleinige Ziel in der therapeutischen Beratung in der Stärkung von Reflexivität und Ich-Leistungen der Individuen oder auch in der Unterstützung der Selbstheilungskräfte des Organismus gesehen wird.

Ich finde es ó im Anschluss an frühere Texte von Josuttis und teilweise im Unterschied zu seiner jüngeren Sicht der Dinge ó nötig, die gesellschaftliche und politische Dimension der seelsorgerlichen Arbeit zu betonen. Der šheilsame Austauschó muss die evangelische Befreiung von Menschen aus allen zerstörerischen Bindungen und Abhängigkeiten einschließen. Menschen, die dauerhaft arbeitslos sind, die in Stadtvierteln leben, die so gestaltet sind, dass auf die Lebensbedürfnisse von Menschen zu wenig Rücksicht genommen wird, erst recht Menschen, die um ihre politischen und sozialen Lebensrechte, ihre religiösen und kulturellen Beteiligungsmöglichkeiten gebracht werden, müssen im

Blick der kirchlichen Seelsorgearbeit bleiben, selbst dann, wenn die aktuellen Möglichkeiten zur Änderung ihrer Lage gering sind. Die Verpflichtung auf die Perspektive der Armen ist in allen Teilen der Heiligen Schrift durchgängig präsent, von der Befreiung des Volkes Israel aus der Fronarbeit, über die Sabbatregeln für Fremde und Arme, über die prophetische Kritik an der Entsolidarisierung zwischen reich und arm im Gottesvolk bis hin zur Predigt, zu den Heilungen, zu der šschlechten Gesellschaftó, in der Jesus von Nazareth gelebt hat.

Deshalb möchte ich noch einmal unterstreichen, was ich zur Wahrnehmung der evangelischen Kirche als Seelsorgebewegung zu Beginn meiner Überlegungen schon angedeutet habe: Gegen die Bedingungen struktureller Gewalt, in denen immer mehr Menschen aus den Prozessen von Produktion und Konsumtion ebenso ausgeschlossen werden wie von Möglichkeiten sozialer, politischer und kultureller Partizipation, bietet die evangelische Kirche einen Raum der Wertschätzung, und sie zeigt ihre seelsorgerliche Kraft genau darin.

Die biblische Erzähltradition, die dem Lebensvollzug einer evangelischen Kirche und ihrer Gemeinden Raum eröffnet, nimmt die aus ihr Lebenden in eine Bewegung hinein, in der šschlechteó in šguteó Reziprozität umgewandelt wird. Die biblische Orientierung ist, gemeinsam mit dem besonderen gesellschaftlichen Ort von Gemeinden - auf der Grenze zwischen Privatheit und Öffentlichkeit, Lebenswelt und System - Grund dafür, dass Gemeinden stärker als viele andere gesellschaftliche Orte als Räume wahrgenommen werden können, in denen dieser zentrale Lebenskonflikt bearbeitet werden kann. Ich denke, dass die biblische Erzähltradition Menschen, die sich von ihr tragen und so šauf den Arm nehmen lassenó, dafür frei machen und die Kraft geben kann, Gewaltkrisen wahrzunehmen, ihren Verlauf zu entschlüsseln, sich nicht selbst von ihnen gefangen nehmen zu lassen und auch andere darin zu unterstützen, sich nicht gefangen nehmen zu lassen.

Falldarstellungen zu Gewalt in Krankenhaus und Familie

Dr. Mária-Hajnalka Bakó

Krankenhausseelsorgerin in Miercurea-Ciuc, Rumänien

Protokolle vorgelegt in der

KONFERENZ FÜR INTERKULTURELLE SEELSORGE, BERATUNG UND SUPERVISION

WO IST DEIN NÄCHSTER?

Überwindung von Gewalt in Familie, Kirche und Gesellschaft durch Seelsorge, Beratung und Supervision

Bethlen Kata Diaconical Center, Cluj-Napoca (Klausenburg), Rumänien
16. - 20. Juni 2003

Gewalt im Krankenhaus

Ort: Kreiskrankenhaus von C., Rumänien

Seelsorgerin: Dr. Mária-Hajnalka Bakó (P1,2í)

Patientin: E. (E1,2í)

Alter: 23 Jahre; Geschlecht: weiblich

Religion: römisch katholisch

Voraussichtliche Diagnose: unerwünschter Kaiserschnitt

Patientin ist der Seelsorgerin bisher nicht bekannt

Anfängliches Problem: Schwangerschaftskontrolle

Einlieferungsdatum: 15. Mai

Abteilung: Abteilung für Geburtshilfe

Datum des Besuches: 21. Mai

Besuchsdauer: eine halbe Stunde

1. Vorüberlegungen

Die Vorbereitungen verrichte ich zuhause, jeden Tag bevor ich ins Krankenhaus gehe. In meinen Gedanken gehe ich durch die Abteilungen, welche zu besuchen sind. Die Kranken, die ich bereits kenne, bringe ich mir separat in Erinnerung und überlege für mich Möglichkeiten, wie ich im gegebenen Moment helfen kann. Ich bitte Gott um seine Hilfe für mein Vorhaben, mit seiner Gnade begeben mich auf den Weg. Ich möchte so offen wie nur möglich sein.

2. Anmerkungen

Die Geburtshilfe befindet sich im zweiten Stockwerk des Hospitals, sie ist eine geschlossene Abteilung, Besucher werden nur in Ausnahmefällen zugelassen. Die Atmosphäre ist starr, kalt, nichts weist darauf hin, dass hier ein Ort ist, wo Leben empfangen wird, sondern eine merkwürdige Angst herrscht unter den Kranken, d.h. bei den Müttern, die vor der Entbindung stehen. Die statistischen Angaben geben ein schreckliches Bild darüber ab,

dass sehr viele Schwangere nach S. zur gynäkologischen Überprüfung fahren und auch, um zu entbinden. Diese Lage ist mir bewusst als ich in der Abteilung ankomme. Ich klopfte an der Tür des Zimmers 56 für erkrankte Schwangere. Das ist ein Ort, wo die Mütter mit Komplikationen die Zeit bis zur Geburt abwarten. Im Zimmer mit acht Betten unterhalten sich die Mütter ruhig, mehrere von ihnen kenne ich, sie liegen hier ja seit längerem. Es gibt auch eine neue Patientin, die mich mit ängstlichen Augen betrachtet als ob sie Angst vor etwas hätte ó und dieses etwas bin ich selbst.

3. Gespräch

P1: Grüß Gott! ó einen schönen, guten Abend wünsche ich Ihnen allen.

(Die Kranken antworten: eine jede auf ihre Weise. Ich frage sie der Reihe nach: wie ihr Tag war, ob sie im Hof, in der frischen Luft waren, ob sich die Frucht regt, ob der Herzton der richtige sei. Nachdem ich mit meinen Fragen zu Ende bin, gehe ich auf die neue Mutter mit den erschrockenen Augen zu und frage auch sie, wie sie sich fühle.)

P2: Ich grüße Sie! Wie lange müssen Sie bis zur Entbindung noch warten?

E2: *(Sie fängt an zu weinen, ihr Gesicht zeigt Verzweiflung. Sie sieht mich an und merkt jetzt, dass sie vor mir keine Angst haben muss, sie wagt ihren Kummer mitzuteilen.)*

Ich hätte noch drei Wochen, aber morgen werde ich šgekaisertóí *(sie weint).*

P3: Und wie erleben Sie das?

E3: Schrecklich! Ich begreife nicht, warum man mir das Kind wegnehmen muss, nichts tut mir weh, ich bin bloß zur Untersuchung gekommen, man hat mich eingeliefert und nun werde ich šgekaisert!

P4: Hat man Sie nicht gefragt, ob Sie diese Lösung wollen?

E4: Keiner hat etwas gefragt. Sie haben entschlossen, ich kann nichts machen, ich stecke in ihrer Hand! (Schweigen)

Eine Patientin: Auch ich fürchte, diese machen auch bei mir solange, bis ich zum Schluss dasselbe Schicksal haben werde.

Eine andere Kranke: Hier ist es schrecklich, dass gar nichts mit uns besprochen wird, wir wissen nicht, was kommt, wir warten nur, ohne zu wissen, womit wir rechnen sollen! ..

E4 (*sie fährt fort*) Auch mein Mann ist erschrocken, denn die Frucht müsste noch wachsen. Jetzt bedrückt ihn, dass wir nicht zum Arzt nach S. gefahren sind. Wer dachte aber, dass wir hierher geraten! (Schweigen. *Am Gesicht der Schwangeren kann man die Angst ablesen, eine jede fühlt die Beschwerde der anderen, sie stehen ausgeliefert da, denn in ihrer Situation sind sie machtlos.*)

P5: Ich fühle mit Ihnen und bitte, ermutigen Sie einander, wenn es einer von Ihnen schlecht geht. Man braucht sich nicht zu schämen, die Diensttuende zu rufen, auch wenn diese es übel nimmt. Es handelt sich um das Leben Ihrer Kinder und um Ihr eigenes Leben, dafür sollen sie ohne Furcht und entschlossen ringen. (*Zu der betroffenen Schwangeren*): Haben Sie keine Angst, zu fragen, warum man den Beschluss gefasst hat. Sie haben Recht dazu, bitte machen Sie davon Gebrauch, bevor die Operation kommt. Gut?

E5: Darf ich das tun?

P6: Sie haben die Pflicht dazu. Wir werden heute haben in der Gebetsstunde für Sie beten. Schöpfen Sie Kraft aus der Gnade Gottes und aus der Kraft des Gebetes.

E6: (*Sie wird nachdenklich*) Ich werde es versuchen!
Ich verweile noch kurz im Zimmer, dann verabschiede ich mich, indem ich verspreche, wieder zu kommen.

4. Kritische Analyse

4.1 Die Situation

Dies ist eine schwierige Lage, der ich Tag für Tag begegne. Die Angst der entbindenden Mütter nimmt manchmal ein unerträgliches Ausmaß an. Der Mangel an Aufklärung und Gespräch über die Situation der Patientinnen ist ein allgemeines Phänomen. Die Schwangeren werden sich selbst überlassen mit einer Belastung, die sie nicht durchschauen, verstehen und annehmen können.

4.2 Die Gefühle

Die Verzweiflung der schwangeren Mütter bedeutet auch für mich eine große Schwierigkeit, denn ich fühle meine Unzulänglichkeit, da ich nicht helfen und den Bedürftigen Beruhigung bringen kann. Ich mute ihnen zu, auf ihren Rechten zu bestehen, denn in solcher schweren Situation vergessen sie es.

4.3 Kulturelle Umgebung

Wir leben in einer kulturellen Umgebung, wo die eigene Initiative und der Einsatz für das eigene Leben in den Menschen abgewürgt wurde. An dieser Gleichgültigkeit ist teils das diktatorische Verhalten vergangener Zeiten, teils die autoritative Erziehung schuld. Es ist schwierig, aus dieser Lage auszubrechen.

4.4 Theologische Analyse

Das Gespräch hat das Problem des Glaubens nur erwähnt, das genügte aber, um die Schwangere darüber zum Nachdenken zu bringen (P6) und die Klärung wegen des Kaiserschnitts vorzunehmen.

4.5 Rückkehr zum Gespräch

Dieses Gespräch habe ich deshalb ausgewählt, weil solche Fälle häufig sind, wo sowohl die Schwangeren als auch ich sehr bedrückt sind. Ich bin auch Frauen begegnet, die kein Kind mehr haben wollte, weil sie die Tortur im Krankenhaus nicht aushalten.

4.6 Hinweise für die Seelsorge

Bei einem solchen Fall verfolge ich das Schicksal der Mutter nach der Geburt. Ich frage in der Abteilung der Neugeborenen nach, um mich über den Zustand des Kindes Informationen zu bekommen. Die Verzweiflung solcher Mütter ist größer und verschwindet schwerer als normalerweise, sie haben also Solidarität besonders nötig. Die Beziehung zum Kind hängt künftig davon ab, ob sie Vertrauen gewinnen kann, dass sie ihre Hoffnung beim Sorgen um die Gesundheit ihres Kindes nicht verliert und dass sie auf ihre eigene Genesung achtet. Sie ist durch eine Operation gegangen, die sie nicht nur körperlich schwächt, sondern auch psychisch sehr erschöpft, ich kann sagen, enttäuscht hat, da sie ja ganz andere Erwartungen hatte.

Gewalt in der Familie

Ort der Tätigkeit: Altes Krankenhaus von C.

Seelsorgerin: Dr. Mária-Hajnalka Bakó (P1,2í)

Patientin: šTante B.õ (B1,2í)

Alter: 77 Jahre; Geschlecht: weiblich

Religion: römisch katholisch

Vordiagnose: Sehschwäche

Anfängliches Problem: Verlust des Sehvermögens

Einlieferungsdatum: 20. April

Abteilung: Augenabteilung

Datum des Besuches: 1. Mai

Besuchsdauer: eine Stunde

1. Vorüberlegungen

Ich halte Gebetsstunde mit den Kranken, dann gehe ich in die Augenabteilung zu Tante B., da sie nicht zur Gebetsstunde kommen kann. Sie ist eine religiöse Frau, die sich in ihrer Not auf Gott verlässt und von ihm nur so viel erbittet, dass sie weiter leben und gesund werden kann.

2. Anmerkung

Die Augenabteilung ist berühmt wegen ihrer sachkundigen Arbeit. Es kommen Kranke nicht nur aus der Stadt, sondern auch aus anderen Städten und Kreisen hierher, denn neben der fachärztlichen Behandlung erfahren die Patienten hier gute Pflege. Man achtet auf sie: In die Gebetsstunde dürfen nur diejenige kommen, bei denen keine Ansteckungsgefahr besteht.

Tante B. finde ich still ó so wie immer. Ihr ausgeglichenes Benehmen strahlt Frieden aus. Sie erkennt mich an meiner Stimme, weil eines ihrer Augen erblindet ist, mit dem anderen sieht sie so schwach, dass sie mich nicht sehen kann. Ich kenne die Kranken alle, deshalb grüße ich sie mit dem katholischen Gruß.

3. Gespräch

P1: Gelobt sei Jesus Christus.

(Die Kranken werden munter von dem Gruß und danken. Tante B. erkennt meine Stimme)

B1: Ach Hajnalchen, Ihr seid es, willkommen!

P2: Ich bin es, Tante B., wie geht es Ihnen, mit was tröstet Sie Ihr Arzt?

(Die Kranken antworten etwas, je nachdem wie ihre Aussichten sind. Ihre Meinungen höre ich mir mit Freude an, denn wende ich mich Tante B. zu. Ich fasse ihre Hand, streiche ihr Gesicht, was ihr immer Freude macht.)

Tante B., wie ist der Tag vergangen, konnten Sie ruhen?

B2: Ich habe geruht, dazu sehr gut, bloß ich sehe nicht. Als ich ins Krankenhaus kam, sah ich besser, jetzt wird es immer schlechter. Der Arzt operiert mich nicht, er sagte, die Augenachse

ist sehr schief, er kann da keine Operation durchführen.

(Stille. Alle halten inne und warten. Tante B. fährt fort:)

Ich bin alt und habe in meinem Leben sehr viel gelitten, der Herrgott wird auch an mir etwas tuní *(Stille)*

P3: An ihrem Kopf sehe ich einen Wulst. Woher kommt er, Tante B.?

B3: Ach Hajnalchen, ich habe viel gelitten in meiner zweiten Ehe, ich habe kein Glück gehabt, mein Mann hat mich viel geschlagen. Wissen Sie, ich habe geheilt, habe Massage gegeben. Vom lieben Gott habe ich diese Gnade bekommen, damit ich die Schmerzen der Leute fühle. Es gab Tage an denen ich 27 Kranke behandelt habe, - viele Herzranke darunter ó und bin dabei recht müde geworden. Mein Mann sagte, ich wäre besoffen und schlug mich. Mein erster Mann ist nicht eingeschlafen bis er mich nicht massiert hatte nach einem solchen langen Tag, aber mein zweiter Mann schlug mich und verdarb mich. Schauen Sie, an diesem Auge *(und zeigt auf ihr rechtes Auge)* bin ich blind, weil er mit dem Gluthaken geschlagen hat *(hier zeigt sie mir das lichtlose Auge)*. Aber noch mehr ist passiert als dieses, er hat die Heugabel in meinen Bauch gestochen ó mit Mühe hat man mir das Leben gerettetí

P4: Und warum hat er das getan?

B4: Vor Neid, da die Leute mich mit ihren Beschwerden aufgesucht haben und ich heilte sie, aber er hat sie aus dem Hause ausgewiesen, hat sie angeschrien. *(Stille)* Dann als keiner mehr unser Haus betreten hat, als er alle weggejagt hat, habe ich angefangen vor Kummer zu trinken. Ich schäme mich heute noch, dass ich so weit gekommen biní

P5: Hat die Periode des Trinkens lange gedauert?

B5: Nein, denn ich konnte es nicht vertragen und wollte nicht trinken, aber das war für mich eine Flucht. Wissen Sie, ich habe mein Haus meinem Sohn übergeben, ich hatte nicht, wohin ich gehen konnte, ich habe keinen Nachbarn, bei dem ich nicht geschlafen hätte als er mich fortgejagt und aus dem Hause ausgesperrt hatí *(Stille)*

P6: Und nun?

B6: Ich weiß nicht, wohin ich nach Hause gehen soll. Ich habe Angst vor ihm, weil er mich umbringt. Meine Tochter möchte mich zu sich nehmen, aber ich will sie nicht belästigen, ihr Sohn hat geheiratet, sie haben nicht Platz, um

mich zu beherbergení (sie fängt an zu weinen).

P7: (Ich fasse ihre Hand und sitze stumm bei ihr.)

B7: Nur eines bitte ich vom Herrgott, dass er mir noch so viel Kraft gibt, dass ich heilen kanní So vielen Menschen habe ich ihre Beschwerden abgenommen, vom Tod errettet, ich möchte noch Menschen retten, bei denen es Gott so willí

(Sie schaut in die Ferne mit ihren leblosen Augen, der Blick geht nach innen beim Ringen mit den Schwierigkeiten in ihrer Lage. Nach einer Weile wird ihr Gesicht fröhlich und wendet sich mir zu).

Aber ich habe viel geklagt und dabei gar nicht gefragt, wie es Euch geht, mein Herz?

P8: (Jetzt nimmt unser Gespräch eine Wende, nun berichte ich ihr über die Ereignisse des vergangenen Tages, über meinem Wohlergehen und währenddessen wird die Tante, wer sie eigentlich ist: die Frau, die heilt, die in Gottes Namen anderen Gutes tut.)

4. Kritische Analyse

4.1 Die Situation

In diesem Fall ist die Rede vom Liebesdienst eines kranken Menschen, der ein Opfer der Gewalt in seiner Familie geworden ist. Ich lasse zu, dass die Frau an mir Gutes tut, denn das lässt sie leben, spendet ihr Kraft, lässt die schönsten Erinnerungen von ihrem Leben wach werden, als sie die Mitmenschen heilen und lieben konnte und den Dank und die Liebe der Kranken, die zu ihr kamen, genießen durfte.

4.2 Die Gefühle

Die Erfahrung bestürzt mich, dass ein Mensch in Gottes Namen anderen hilft und Opfer von Gewalt wird, weil sein Gemahl die Größe ihrer Persönlichkeit nicht ertragen kann. Ich fühle mit ihr, denn sie wurde in ihrer grundlegenden menschlichen Würde gedemütigt. Dieses erfüllt mich mit Schmerz, denn dieses Unverständnis ist leider eine häufige Erscheinung in Familien.

4.3 Kulturelle Umgebung

Die beispielhafte Reinheit und Keuschheit von Tante B., der tüchtigen Hausfrau und Gattin, weckt Vertrauen. Sie kennt die Anatomie des Menschen, weiß wo Knoten zu finden sind, die zu Krankheiten führen. Sie legt ihre Hand genau auf den erkrankten Körperteil. Von anderen hörte ich, dass sie sogar den Chefarzt des Krankenhauses mit Erfolg aus seiner Aderverengung geheilt hatte. Das ist ihre Charisma, ihre Spezialität.

4.4 Theologische Analyse

Diese Frau ist mehr als religiös, sie glaubt. Gott ist der Mittelpunkt ihres Lebens, worüber sie mit der Einfalt des Evangeliums spricht. Alles hat sie von Gott, um

Gottes Willen ist sie tätig, einfach weil sie die Menschen lieb hat.

4.5 Rückkehr zum Gespräch

Ich habe deshalb diesen Fall ausgewählt, weil ich bereits vielen Frauen begegnet bin, deren Mann ihre Augen durch Schlagen kaputt machte. Ich hatte jedoch nicht die Möglichkeit, die Hintergründe kennen zu lernen. Die Leute schämen sich in der Regel, wenn ihnen Gewalt angetan wird, sie sprechen nicht gern von ihrem Leben, sie werden schweigsam. Doch Tante B. war offen mir gegenüber und ich durfte auch andere über ihr Leben befragen.

4.6 Hinweise für die Seelsorge

Im Krankenhaus habe ich Tante B. regelmäßig besucht. Nachdem sie entlassen wurde, suchte ich sie zu Hause auf. Ich habe ihren Mann kennen gelernt und wollte ihm ohne Vorbehalte und in Liebe näher kommen, was sich auch positiv auf die Situation von Tante B. auswirkt.

Gewalt in der Familie

Ort: Altes Krankenhaus von C.

Seelsorgerin: Dr. Mária-Hajnalka Bakó (P1,2í)

Patientin: E. (E1,2í)

Alter: 28 Jahre; Geschlecht: weiblich

Familienstand: unverheiratet

Religion: römisch katholisch

Diagnose: Depression

Anfängliches Problem: Lebensüberdruß

Einlieferungsdatum: 10. Juni

Abteilung: Psychiatrie

Datum des Besuches: 12. Juni

Besuchsdauer: eine halbe Stunde

Eine weitere Patientin (K)

1. Vorüberlegungen

Sooft ich auf die psychiatrische Abteilung gehe, bereite ich mich mit besonderer Sorgfalt vor. Die Kranken der Psychiatrie sind am meisten auf mich angewiesen, ihnen möchte ich am meisten zur Hilfe sein. In dieser Abteilung schwebt ein seltsamer Duft, die Kranken bekommen nämlich viele Medikamente, die sie ausatmen. Manchmal werde ich davon betäubt. Auf all das nehme ich Rücksicht, ich bereite mich vor, um die Begegnungen unter diesen Umständen meistern zu können. Ich bitte um Jesu Gegenwart bei meiner Arbeit.

2. Bemerkungen

Ich betrete das enge Zimmer für Frauen, wo die Kranken still liegen. Es ist Nachmittag, eine Zeit der Ruhe, die meisten Kranken sind aber wach.

3. Gespräch

Ich begrüße die Kranken leise. Mit müden Augen sehen sie mich an und danken leise. Ich frage, wie sie sich fühlen, ob sie im Hof spazieren gegangen

sind, ob sie schlafen und essen können. Sie antworten auf ihre Art, dann gehe ich zu E.s Bett und unterhalte mich mit ihr:

P1: Ich grüße Sie, E., wie geht es Ihnen an diesem schönen Tag?

E1: Gut, aber mein Kopf tut ein bisschen weh, mir schwindelt es.

P2: Ich bin gekommen, weil ich die, die aufstehen können und denen es nicht schwindlig ist, in die Gebetsstunde einlade will. Wir versammeln uns bald in unserem Raum an der Dermatologie.

B2 (*eine Patientin*) Fein, wir wollen kommen. Du kommst auch E., oder?

E2: Doch, gern, ich bete gerne (*sie möchte sofort aufstehen, aber sie hat wegen des Schwindels offensichtlich Probleme mit dem Gleichgewicht*).

(*Eine andere Patientin fragt:*) Wer darf beten gehen?

P3: Alle, die beten wollen, ganz gleich welcher Religion man angehört, denn wir alle sind Kinder eines Vaters, Geschwister in Jesus Christus (*auch sie bereitet sich vor*).

B3: Komm, E., ich helfe dir, damit du dich anziehst (*sie hilft E. beim Anziehen, dabei sprechen wir miteinander*): Wissen Sie, wir sind aus demselben Dorf, wir kennen einander und halten zusammen!

P4: Wie schön, dass Sie sich wie eine Mutter um sie kümmern, es scheint mir, dass E. diese Fürsorge gern annimmt.

E4: Gehen wir, um zu dem lieben Gott zu beten? (*Sie schaut mich fragend an.*)

P5: Ja, meine Liebste, zu dem lieben Gott.

E5: Ist er gut? (*wartet auf Antwort*).

P6: Ja. Er kann nur gut sein, in ihm gibt es nur Gutes.

E6: Werden wir dann auch gut? (*Sie schaut mich fragend an.*)

P7: Ja, wir wollen von ihm im Gebet das bitten, dass wir gut sind.

E7: Auch ich werde gut, wenn ich bete?

P8: Du wirst gut, aber du bist gut, das Gebet ist eine erhaltende Kraft, wodurch du noch besser bist.

E8: Ich bete auch zu Hause, dass ich besser werde! (*Stille. Inzwischen ist die Mitpatientin fertig mit dem Anziehen und wendet sich mir zu*)

K8: Wissen sie, E. leidet viel, denn ihre Mutter ist mit šMachereiö beschäftigt, die Arme ist ein Opfer davon.

P9: (*Ich bin entsetzt, denn ich weiß, dass leider viele Katholiken schwarze Magie ausüben und dem Aberglauben verfallen sind. In den Dörfern ist Verwünschung und Verfluchung leider an der Tagesordnung.*) Wirklich?

K10: Leider. Wenn die Mutter ihre Praktiken intensiviert, verjagt sie die Kinder von zu Hause. Die Armen müssen zu dem einen oder anderen Nachbarn. E. ist eine feine Seele, sie ist daran erkrankt.

P10: (*Ich empfinde tiefes Mitleid mit ihr.*) Danke, dass Sie mir das sagen, ich werde noch mehr auf sie achten.

B11: Wenn möglich, lasst uns für ihre Mutter beten, denn sie braucht das mehr als dieses schuldlose Kind.

P11: Freilich, denn E. ist ein Opfer, wir müssen Gottes Hilfe für die Mutter erbitten.

(*Wir überqueren den Hof und gehen zur Dermatologie in die Gebetsstunde, die anderthalb Stunde dauert. E. wird offensichtlich beruhigt, ihre Seele wird heiter, sie ist im Gebet dem Gott der Liebe begegnet, bei dem sie Ruhe gefunden hat.*)

4. Kritische Analyse

4.1 Die Situation

Es war rührend, mit E. zusammen zu kommen, die mit unendlicher Demut ihr Schicksal trägt, dazu die gottwidrigen Taten ihrer Mutter. Sie ist an den seelisch-körperlichen Torturen, die ihr ihre Mutter systematisch antut, erkrankt. Für Evi ist das Gebet wortwörtlich eine Erlösung, ein Strohalm, den sie beim seelischen Ertrinken fasst.

4.2 Die Gefühle

E. ist von den Medikamenten abgestumpft, dennoch nimmt sie mit offenbarer Freude die Möglichkeit des Gebetes wahr. Diese Begegnung bedeutet tiefen Schmerz für mich, ich fühle mit ihr in ihrer Lage, ihre Machtlosigkeit der Mutter gegenüber, die in das seelische Leben ihrer Kinder eingreift und ihre Menschenwürde mit den Füßen tritt.

4.3 Kulturelle Umgebung

Der Einfluss der orthodoxen Kirche in der Umgebung ist so groß, dass es kaum ein Dorf gibt, von wo man nicht regelmäßig zu den Mönchen, die in der Moldaugegend leben, geht, um schwarze Messen zu bezahlen. Dadurch werden sie Gefangene des Aberglaubens, aus dem sie nur schwer zu befreien sind.

4.4 Theologische Analyse

Meines Erachtens ist E.s Glaube Gottesglaube, er ist mehr als bloße Religiosität: das Sich-auf-Gott-Verlassen

ist ihre Flucht vor dem seelischen Tod. Ich meine, dass sie eine Person ist, die eine der härtesten Proben erleiden muss, da sie sich mit ihrer Mutter zu konfrontieren hat ó in einer solchen Umgebung, wo das Autoritätsprinzip herrscht, wo die Kinder, so lange ihre Eltern leben, keine Stimme und Worte haben dürfen, denn sie sind dieses gottgegebenen Rechtes beraubt. An diesem Punkt ist E. zusammengebrochen und wurde Opfer der Krankheit.

4.5 Rückkehr zum Gespräch

Diese Begegnung habe ich deswegen gewählt, weil ich einen Bereich des Lebens aufweisen wollte, von dem viele wissen, doch wenige davon offen sprechen. Mit Entsetzen habe ich in meiner Seelsorgepraxis erfahren, dass die šMachereiö, die mir von Kindheit auf gut bekannt ist, immer noch seine Opfer fordert. Ich würde es begrüßen, wenn die offiziellen Leiter der Kirche mehr darüber sprechen würden, denn das Totschweigen schafft das Übel nicht aus dem Weg, im Gegenteil, es wirkt noch mehr. Aberglauben hat massive Auswirkungen auf die Familienverhältnissen, denn diese Familien opfern ihre Kinder auf, ohne dass sie ihre Taten erkennen und wiedergutmachen würden, bis es zu spät ist. Diese Verhältnisse könnten auch ein Grund dafür sein, dass viele Kinder von zu Hause weggehen. Einige Eltern schaffen solch eine seelische Umgebung für ihre Kinder, dass diese ersticken und lieber von zu Hause fliehen.

4.6 Hinweise für die Seelsorge

E. habe ich öfters besucht, solange sie eingeliefert war. Sie ist immer gern in die Gebetsstunde gekommen. Von ihrer Mutter wollte sie nicht sprechen, was ich mit Verständnis angenommen habe. Ich habe sie ermutigt, an ihrem Glauben an Gott festzuhalten, mehr konnte ich nicht für sie tun, denn sie musste dorthin zurück, wo der seelische Tod auf sie wartete. Ihrer Mutter bin ich nie begegnet, sie hat sie nicht besucht. In meinen Gebeten denke ich an sie.

*Übersetzung aus dem Ungarischen:
Béla Balogh*