

PThI

Pastoraltheologische
Informationen

Gewalt –

ein Thema der Praktischen Theologie?

Inhalt

Editorial	3–5
 <i>Michael Bongardt</i>	
„Denn Gott bin ich und nicht ein Mensch“ (Hosea 11,9). Zur verhängnisvollen Allianz von Religion und Gewalt.....	7–22
 <i>Elisabeth Naurath</i>	
Gewalt ist Gotteslästerung und religiöse Bildung ist Gewaltprävention. Plädoyer für eine dezidiert friedensorientierte Religionspädagogik	23–34
 <i>Christian Gründer – Hans-Martin Gutmann</i>	
Ankommen. Festmachen. Angenommen werden. Gewaltunterbrechung durch religiöse Verbundenheit am Beispiel des internationalen Seemannsclubs „Duckdalben“	35–48
 <i>Udo Friedrich Schmälzle</i>	
Gewalt in der Schule – ein „Schrei der Stummen“?	49–61
 <i>Annemie Dillen</i>	
Gewalt in Familien: eine Herausforderung für das kirchliche und theologische Sprechen	63–74
 <i>Barbara Haslbeck – Erika Kerstner</i>	
„Es dauerte mehr als 10 Jahre, bis ich einen Seelsorger fand, der mir zuhörte.“ Was Menschen mit Missbrauchserfahrung in der Kirche erleben	75–83
 <i>Stephanie Klein</i>	
Sexueller Missbrauch als Ausdruck von Macht und Gewalt	85–99
 <i>Heribert Wahl</i>	
Warum tut sich Kirche so schwer im Umgang mit Gewalt? Pastoralpsychologische Streiflichter zu einem komplexen Thema	101–112

Forum

Simon Harrich – Ludger Hiepel – Anna Janhsen

Veränderter Bedarf: Vernetzung statt Versorgung

Pastorale Reflexion und theologische Perspektiven anlässlich von

20 Jahren Forum internationaler Studierender

an der Katholisch-Theologischen Fakultät der WWU Münster 113–125

Andreas Heek

Was zählt, wenn nichts mehr geht?

Väter behinderter Kinder zwischen Krise und Bewältigung –

eine pastoral-empirische Studie 127–138

Liebe Leserinnen und Leser,

an das Ende der Frage im Titel des vorliegenden Heftes gehörte wohl doch ein Ausrufungszeichen gesetzt. Das Jahr 2016 führt den Nachkriegsgenerationen hierzulande die schrecklichen Ausformungen von Gewalt aufgrund der Flüchtlingsströme, die Europa im letzten Jahr zu erreichen begonnen haben, in einer noch nie dagewesenen Nähe vor Augen. Aufgrund der Globalisierung gibt es für die spätmodernen Gesellschaften kein Entkommen mehr – sie werden zur Wahrnehmung der Dramatik der weltweiten gewalttätigen Ereignisse geradezu gezwungen. Tragischerweise ist dieses enorme Gewaltpotenzial gegenwärtig offensichtlich stärker denn je mit Religion gekoppelt. Wie lässt sich dieser fatale Zusammenhang analysieren und verstehen, wie lässt sich diese Potenzierung von Gewalt, die von der Religion nicht getrennt werden kann, sondern zutiefst zu ihrem Kern zu gehören scheint, begreifen und einordnen? Welche Herausforderungen, Chancen und Möglichkeiten ergeben sich für Kirche und Theologie mit Blick auf die notwendige Bildung religiöser Sprach- und Diskursfähigkeit sowie die dringend erforderlichen Dialog- und Pluralismuskompetenzen im zwischenmenschlichen Bereich?

Es ist erst einige Jahre her, dass die Kirche selbst mit Gewalt und sexuellem Missbrauch in den eigenen Reihen konfrontiert wurde. Der damit einhergehende Vertrauensverlust war enorm und dauert weiterhin an. Das Ringen nach Erklärungen, wie es zur Entstehung, zu Erscheinungs- und Wirkformen von Gewalt kommt, sowie die unmittelbaren Erfahrungen aus den Gesprächen mit den Opfern haben nach wie vor massive Auswirkungen auf die Kirche – ob sie es wahrhaben will oder nicht.

Leider – so scheint es – stellt die Gewaltthematik weltweit ein immer noch fortdauerndes Zeichen der Zeit dar. Insofern hat es die Praktische Theologie anzugehen – und zwar in seinen unterschiedlichen Dimensionen und Ausprägungen.

Das Themenheft wird durch drei Beiträge eröffnet, welche in unterschiedlicher Art und Weise die Zusammenhänge von Religion und Gewalt diskutieren. *Michael Bongardt* (Siegen) analysiert mit Blick auf Jan Assmanns These, der Monotheismus sei durch seine Wahrheitsbehauptung in besonderer Art und Weise gewaltanfällig, in einem Grundsatzartikel das Verhältnis von Religion und Gewalt. Der Autor versucht anhand von Niklas Luhmanns Machttheorie zu veranschaulichen, wie Gewalt durch religiösen Fanatismus gefördert und legitimiert wird. Er stellt die Frage, wie eine religiös begründete Zurückweisung von Gewalt sich angesichts der Diskurse über den rechten Glauben durchzusetzen vermag.

Auch *Elisabeth Naurath* (Augsburg) beschäftigt sich in ihrem Beitrag mit der Zunahme an Gewaltbereitschaft im Kontext gegenwärtiger religiöser Pluralisierungsprozesse. Sie plädiert für eine Didaktik der Gewaltprävention, die auch im interreligiösen Zusammenleben wirksam wird, und führt aus, inwiefern dabei auch das Einbeziehen einer emotionalen Lerndimension ethischer Bildung hilfreich sein kann.

Christian Gründer und *Hans-Martin Gutmann* (Hamburg) zeigen in ihrem Artikel am Beispiel des internationalen Seemannsclubs „Duckdalben“, wie sich Gewaltunterbrechung durch religiöse Verbundenheit erreichen lässt.

Unterschiedliche Formen von Gewalt in Kirche und Gesellschaft thematisieren die AutorInnen der nachfolgenden Beiträge: *Udo Schmälzle* (Münster) untersucht das Phänomen von Gewalt in Schulen, indem er sich jenen Menschen zuwendet, die bei diversen Amokläufen in den letzten 15 Jahren ihr Leben verloren haben. Der Autor rückt dabei vor allem Familie und Schule als die zentralen Sozialisationskontexte in das Zentrum seiner Analyse und erinnert an die Verantwortung von Theologie und Kirche, wenn es um präventive Maßnahmen geht.

Annemie Dillen (Löwen) behandelt in ihrem Beitrag das Thema familiärer Gewalt. Obwohl in Kirche und Gesellschaft Gewalt in Familien zunehmend wahrgenommen wird, bleibt es dennoch für viele ein Tabu. Für die Autorin stellen diese Phänomene nicht nur für kirchliches seelsorgliches Handeln, sondern auch für theologisches Sprechen eine Herausforderung dar.

Barbara Haslbeck (Freising) und *Erika Kerstner* (Stutensee) geben in ihrem Artikel Einblick in die subtilen Erfahrungszusammenhänge, die Opfer von Kindesmissbrauch in der katholischen Kirche machen. Ihre Schilderungen beruhen auf jahrelangen Erfahrungen, die sie selbst in der seelsorglichen Begleitung von Missbrauchsopfern gemacht haben.

Auch *Stephanie Klein* (Luzern) widmet sich in ihrem Beitrag dem Thema des sexuellen Missbrauchs. Für die Autorin ist es wichtig, dieses Phänomen nicht allein auf ein Sexualdelikt zu reduzieren, sondern es in erster Linie in den Zusammenhängen von Macht und Gewalt zu begreifen.

Zuletzt wirft *Heribert Wahl* (München) in seinem Beitrag pastoralpsychologische Streiflichter auf die Frage, warum sich die Kirche so schwer im Umgang mit Gewalt tut. Aus der Perspektive des Pastoralpsychologen gibt er Erklärungsmuster zur Entstehung, zu Erscheinungs- und Wirkformen von Aggression und Gewalt und stellt Anhaltspunkte bereit, wenn es darum geht, zu verstehen, warum die Kirche solche Schwierigkeiten hat, mit dem komplexen Phänomen von Gewalt in den eigenen Reihen umzugehen.

In der Rubrik „Forum“ finden sich dieses Mal pastorale Reflexionen und theologische Perspektiven anlässlich des 20-jährigen Bestehens des Forums internationaler Studierender an der Katholisch-Theologischen Fakultät der WWU Münster. *Simon Harrich*, *Ludger Hiepel* (Münster) und *Anna Janhsen* (Köln) analysieren unter dem paradigmatischen

schen Vorzeichen von Vernetzung statt Versorgung den Wandlungsprozess dieses Vereins. Zudem stellt *Andreas Heek* (Düsseldorf) eine pastoral-empirische Studie vor, die Erfahrungen von Vätern behinderter Kinder zum Inhalt hat.

Wir wünschen wie immer eine anregende Lektüre.

Maria Elisabeth Aigner (Graz)

Stefan Gärtner (Tilburg)

Judith Könemann (Münster)

Thomas Schlag (Zürich)

„Denn Gott bin ich und nicht ein Mensch“ (Hosea 11,9)

Zur verhängnisvollen Allianz von Religion und Gewalt

Abstract

Religionen neigen offensichtlich zur Gewalt. Im Blick auf die aktuelle politische Situation und auf Jan Assmanns These, der Monotheismus sei durch seinen Wahrheitsanspruch besonders gewaltanfällig, untersucht dieser Beitrag das Verhältnis von Religion und Gewalt näher. Zunächst wird mit Hilfe von Luhmanns Machttheorie verdeutlicht, wie religiöse Überzeugungen Gewalt fördern und legitimieren können. Daraufhin werden die notwendigen Voraussetzungen einer gewaltbereiten Religiosität aufgedeckt: (1) die Überzeugung, den Willen Gottes genau zu kennen; (2) die Vorstellung, Gott setze seinen Willen gewaltsam durch; (3) der Anspruch, im Namen dieses Gottes Gewalt anwenden zu müssen. Diesem Verständnis werden Glaubensüberzeugungen gegenübergestellt, die vom Gewaltverzicht und der Barmherzigkeit Gottes ausgehen. Das abschließende Kapitel stellt die Frage, wie sich die religiös begründete Ablehnung religiöser Gewalt durchsetzen kann, obwohl der Diskurs über den rechten Glauben in den Religionen selbst unter Einsatz von Macht und Gewalt geführt wird.

It appears that religion tends to violence. Current political conflicts and Jan Assmann's theory about the link between monotheism and violence seem to confirm this thesis. Against this background, my contribution is looking for the exact relationship between religion and violence. Utilizing Luhmann's theory of power, I show how religious beliefs can change the distribution of power in real conflicts. These beliefs are themselves able to promote and to legitimate violence. Furthermore, I discuss the theological preconditions of a religious willingness to accept the use of violence. These are: (1) the conviction to know God's will precisely; (2) the belief that God implements his will by violence; (3) the idea that believers are allowed and obliged to use violence in the name of God. But there are contradicting concepts of God within all the monotheistic religions. Here, mercy is the most important attribute of God, which is why God renounces his power and might. To overcome the violent forms of religion, we need to change the concept of a violent God. Finally, in the last chapter, I look for strategies for implementing the concept of a non-violent God given that religious institutions themselves foster religious violence.

1. Eine provozierende These

Religionen wohnt ein erhebliches Gewaltpotential inne. Längst gilt diese Aussage nicht mehr nur als Verdacht. Durch viele aktuelle Ereignisse wird bestätigt, was auch im historischen Rückblick offensichtlich ist: Immer wieder kommt es zu Gewalt, deren Akteure ihr Handeln auf religiöse Motivationen und Gründe zurückführen.

Jan Assmann hat die provokative These aufgestellt, erst mit der Einführung der „moaischen Unterscheidung“ sei der Schritt in eine gewaltbereite, wenn nicht gar gewalt-

förmige Religion getan worden.¹ Denn erst, so Assmann, der von Mose so nachdrücklich geforderte Monotheismus habe die Wahrheitsbehauptung und damit die Unterscheidung zwischen Wahr und Falsch in das Gebiet der Religion hineingetragen. Damit aber sei zugleich der Kampf gegen die Unwahrheit eingeläutet worden. Ein solches Gottesverständnis sei dem antiken Polytheismus fremd gewesen. Assmann verweist auf antike Konkordanzen von Götternamen. Sie zeigen, dass zwischen den Völkern und ihren Religionen nicht die Unterscheidung zwischen Wahr und Falsch, sondern die unterschiedlichen Namen für äquivalente Gottesvorstellungen in Frage standen. Statt des Kampfes und der Vernichtung des Gegners war die Übersetzung die angemessene Form des Umgangs mit den Fremden.² In diese Welt trug, so Assmann, Mose die Gewalt hinein. In seinem jüngsten Buch hat Jan Assmann seine hier vorgestellte These als „Anachronismus“³ bezeichnet und entsprechend revidiert. Ausführliche historische Forschungen, nicht zuletzt zu biblischen Texten, führten ihn zu der Schlussfolgerung, dass nicht die Wahrheitsfrage, sondern der Bundesgedanke im Mittelpunkt der frühjüdischen Selbstkonstruktion und -vergewisserung stand.⁴ Israel hat die Treue zu Gott zu bewahren. Und dies nicht, weil die anderen Religionen „falsch“ sind, sondern weil JHWH Israel als sein Volk erwählt und gerettet hat. Darauf wird zurückzukommen sein. Seine Grundthese, dass die Wahrheitsfrage die Gewaltaffinität der Religion steigern oder gar erst hervorbringe, hat Assmann aber ausdrücklich nicht zurückgenommen. Er schreibt sie nur nicht mehr der nachexilischen Bundestheologie und der von ihr in den Mittelpunkt gestellten Figur des Mose zu.⁵

Empirisch lässt sich die Frage, ob monotheistische Religionen⁶ gewaltbereiter sind als andere Weltanschauungen, nicht befriedigend beantworten. Antwortversuche diskreditieren sich häufig schon dadurch, dass Befürworter wie Gegner der genannten

¹ Vgl. Jan Assmann, *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, Wien – Darmstadt 1998, 17–24. Dazu auch: Jan Assmann, *Die mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, München 2010; als wichtige Beiträge zu dieser Debatte seien genannt: Arnold Angenendt, *Gewalttätiger Monotheismus – Humaner Polytheismus?*, in: *Stimmen der Zeit* 223 (2005), 319–328; Peter Walter (Hg.), *Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott*, Freiburg/Br. u. a. 2005; Rolf Schieder, *Die Gewalt des einen Gottes. Die Monotheismus-Debatte zwischen Jan Assmann u. a.*, Berlin 2014; Jan Heiner Tück, *Monotheismus unter Gewaltverdacht. Zum Gespräch mit Jan Assmann*, Freiburg/Br. 2015. Einen guten Überblick über die jahrelange Debatte bietet www.perlentaucher.de unter dem Stichwort „Jan Assmann“.

² Vgl. Assmann, *Moses* (Anm. 1), 73–82.

³ Jan Assmann, *Exodus. Die Revolution der Alten Welt*, München ²1985, 12, ausführlich ebd. 106–119.

⁴ Vgl. Assmann, *Exodus* (s. Anm. 3), 241–247.

⁵ Vgl. Assmann, *Exodus* (s. Anm. 3), 12.

⁶ Die folgenden Ausführungen beschränken sich ganz auf die monotheistischen Religionen. So gehe ich weder auf den Vergleich mit dem Polytheismus ein (dazu: Angenendt, *Monotheismus* [s. Anm. 1]) noch etwa auf die bemerkenswerte Beobachtung, dass die religiöse Begründung von so genannten Selbstmordattentaten auf den Buddhismus zurückgeht (dazu: Joseph Croitoru, *Der Märtyrer als Waffe. Die historischen Wurzeln des Selbstmordattentats*, München 2003).

These sich gegenseitig jeweils nur die Beispiele vor Augen führen, die die eigene Position stützen.⁷

Angesichts des unbefriedigenden Ausgangs solcher Vergleiche bleibt nur ein sinnvoller Weg: Da es unbestreitbar ist, *dass* religiösen Überzeugungen ein Gewaltpotential eignet, soll methodisch angemessen (2.) untersucht werden, *wie* sie dazu beitragen, dass Menschen gewaltbereit und gewalttätig werden (3.). Die Reflexion auf die Logik religiös begründeter Gewalt wird erkennen lassen, dass das entsprechende religiöse Gewaltpotential an ebenso spezifische wie bestreitbare Voraussetzungen in der jeweiligen religiösen Überzeugung gebunden ist (4.). Von dort aus aber kommt es zu einer überraschenden Wendung der Untersuchung. In den Fokus rückt dann nämlich die Frage nach der Gewaltförmigkeit innerreligiöser Machtstrukturen (5.).

2. Von Macht und Gewalt

Um erkennen zu können, wie religiöse Überzeugungen Menschen zur Gewalt bewegen können, bieten sich vor allem sozialwissenschaftliche Theorien zur Gewalt an. Ich werde mich im Folgenden vor allem auf die Theorie Niklas Luhmanns⁸ stützen, weil sie mir aufgrund ihres hohen Formalisierungsgrades besonders geeignet scheint, die Konstellation kommunikativer Konflikte aufzudecken und zu verstehen. Wie auch viele andere Soziologinnen und Soziologen stellt Luhmann seine Analyse der Gewalt in den größeren Kontext des Phänomens der Macht (60–69).⁹

„Macht bedeutet jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen, gleichviel worauf diese Chance beruht.“¹⁰ Inhaltlich übernimmt Luhmann diese Definition Max Webers, sucht aber genauer zu erklären, wie es zu dieser „Chance“ kommt. „Macht“ ist für Luhmann eine bestimmte Konstellation von Kommunikation – Luhmann nennt sie ein „Kommunikationsmedium“ (6). Sie spielt immer dann eine Rolle, wenn in einem Konflikt das Gegenüber dazu gebracht werden soll, seinen ursprünglichen Willen aufzugeben und sich den fremden Willen zu eigen zu machen. Von Macht kann deshalb nur unter der Voraus-

⁷ Dies gilt nicht nur für die provokative Kirchenkritik, wie sie von Karlheinz Deschner, *Kriminalgeschichte des Christentums*, 10 Bde., Hamburg 1989ff., und seinen vielen Nachfolgern vorgetragen wird. Die ebenso umfang- wie kenntnisreiche Darstellung bei Arnold Angenendt, *Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert*, Münster 2007, ist von apologetischen Einseitigkeiten ebenfalls nicht frei.

⁸ Niklas Luhmann, *Macht*, Stuttgart ³2003. Im folgenden Abschnitt verweisen die in Klammern direkt in den Text eingefügten Seitenzahlen auf dieses Werk.

⁹ Vgl. Teresa Koloma Beck – Klaus Schlichte, *Theorien der Gewalt zur Einführung*, Hamburg 2014, 40, mit dem Verweis auf Hannah Arendt, die Macht und Gewalt als Gegensätze definiert (dazu genauer ebd., 118–121).

¹⁰ Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*. Studienausgabe, Tübingen ⁵1972, 28.

setzung gesprochen werden, dass den Kommunizierenden die Fähigkeit zugeschrieben wird, den eigenen Willen zu verändern, sie also als frei angesehen werden (20f.).

Wie aber lässt sich mittels des „Mediums Macht“ der Wille der je Anderen beeinflussen? Nach Luhmann gelingt dies durch eine „Duplikation“ (34) der zur Debatte stehenden Alternativen. Wer seinen Willen durchsetzen will, stellt nicht nur die konträren Optionen einander gegenüber. Sondern er ordnet diesen Optionen außerdem „Vermeidungsalternativen“ (22) zu. Das bedeutet: Er legt für jede Option die Konsequenzen fest, die er ziehen wird, falls sie vom Anderen gewählt wird – anders gesagt: Er droht mit Sanktionen im Fall einer Wahl, die seinem Willen nicht entspricht. Selbstverständlich will er das Eintreten des Sanktionsfalls vermeiden, denn dieser würde ja bedeuten, dass er seinen Willen eben nicht durchsetzen konnte. Entscheidend für den Ausgang des Konflikts ist es, dass auch sein Gegenüber die Sanktion vermeiden will. Es geht also nun nicht mehr nur um die Entscheidung zwischen Option A und Option B, sondern vorrangig um die Entscheidung, die Sanktion zu verhindern oder in Kauf zu nehmen. Darin besteht die genannte Duplizierung. Wenn diese zum Erfolg führt, wird, so Luhmann, Macht ausgeübt.

„Zur Machtausübung kommt es erst, wenn die Beziehung der Beteiligten zu ihren jeweiligen Vermeidungsalternativen *unterschiedlich* strukturiert ist derart, daß der Machtunterworfenen seine Alternative [...] vergleichsweise *eher* vermeiden möchte als der Machthaber, und auch diese Relation zwischen den Relationen der Beteiligten zu ihren Vermeidungsalternativen für die Beteiligten erkennbar ist. [...] Diese Verknüpfung motiviert die Übertragung von Handlungsselektionen vom Machthaber auf die Machtunterworfenen.“ (22, Hervorh. i. Orig.)

Es mag sinnvoll sein, diese abstrakte Beschreibung zunächst an einem recht einfachen Beispiel anschaulich zu machen. In einer Familie ist es eine gute Gewohnheit, dass der Vater einmal im Monat mit seinem sechsjährigen Sohn ins Kino geht, um dort einen vom Sohn ausgewählten Film zu sehen. Nun kommt es zum Streit über das wieder einmal nicht aufgeräumte Zimmer des Sohnes. Der Vater will seinen Sohn zum Aufräumen bewegen und kündigt an, den geplanten Kinobesuch zu streichen, wenn bis dahin das Zimmer nicht aufgeräumt ist. Die Handlungsoption des Sohnes, das Zimmer nicht aufzuräumen, ist nun codiert mit der Konsequenz, den Film zu verpassen. Wenn der Vater die Vermeidungsalternativen gut gesetzt hat, ist die Machtverteilung eindeutig. Zwar möchte er seinen Willen durchsetzen, also die Ausführung der Sanktion vermeiden. Aber er wird es leicht verschmerzen können, den nächsten Kinderfilm nicht zu sehen. Für den Sohn dagegen wäre der verpasste Film ein erheblicher Verlust, der vermutlich noch schwerer wiegt als die Mühe des Aufräumens. Die Chance, dass der Vater sich durchsetzt, ist also groß.

In Anknüpfung an dieses Beispiel lassen sich zwei weitere Aspekte von Luhmanns Macht- und Gewalttheorie einführen.

Zum einen wird eine zunächst überraschende These Luhmanns unmittelbar einsichtig: Macht „bricht zusammen, wenn es zur Verwirklichung der Vermeidungsalternativen

kommt“ (23). Weil Macht von Luhmann als spezifische Relation in einem konkreten Kommunikationsprozess verstanden wird, gibt es diese Macht nicht mehr, sobald die Kommunikation mit einer Entscheidung, die nicht dem Willen des Mächtigeren entspricht, zu Ende gekommen ist. Den freien Abend hat sich der Vater dann mit der Niederlage erkauft, seinen Willen nicht durchgesetzt zu haben.

Zum anderen lassen sich nun Macht und Gewalt einander zuordnen. Unter Gewalt versteht Luhmann – darin mit den meisten anderen Theorien einig – physische Gewalt, die die körperliche Integrität, Gesundheit oder gar das Leben ihres Opfers angreift und gefährdet.¹¹ In der Machtbildung, so Luhmann, kommt der Gewalt eine exzeptionelle Stellung zu: Sie wird „durch keine andere Vermeidungsalternative übertroffen“ (65). Denn für die meisten Menschen ist der Erhalt von Gesundheit und Leben ein extrem hohes, wenn nicht das höchste Gut, dessen Verletzung sie auf jeden Fall vermeiden wollen. Doch auch im Blick auf diese Vermeidungsalternative „Gewalt“ gilt: Sobald sie realisiert wird, bricht die Macht zusammen (9; 61). Die körperliche Bestrafung des unbeugsamen Gegenübers ist ein Erweis der fehlenden Macht, ihn umzustimmen. Gewalt kann nur „mächtig“ sein, solange sie als Drohung fungiert.¹²

3. Gewalt im Namen der Religion

Mit Hilfe des von Luhmann erarbeiteten Instrumentariums soll nun gezeigt werden, warum und wie religiöse Überzeugungen die Bewertung von so genannten Vermeidungsalternativen, aber auch die Bewertung von Gewalt maßgeblich verändern können.

Das frühe Christentum war eher durch die Androhung und Anwendung von Gewalt bedroht als selbst gewalttätig zu sein. Doch auch in dieser bedrängten Position führt der christliche Glaube zu einer bemerkenswerten Verschiebung der Machtverhältnisse. Dies lässt sich bereits an dem prototypischen Martyriumsbericht¹³ der Apostelgeschichte – der wiederum den Passionsberichten der Evangelien nachgeformt ist – ablesen: Stephanus wird aufgrund seiner „Wunder und großen Zeichen“ (Apg 6,8) vor

¹¹ So auch die grundlegende Definition bei Beck – Schlichte, *Theorien* (s. Anm. 9), 12; 35–39. Die Möglichkeit, den Begriff der Gewalt auch auf psychische Verletzungen, soziale Ausgrenzung u. Ä. auszudehnen, wird in der Gewaltdiskussion bisher offenbar wenig untersucht. Eine Ausnahme stellt diesbezüglich Heinrich Popitz, *Phänomene der Macht. Autorität, Herrschaft, Gewalt, Technik*, Tübingen 1986, dar. Dazu Beck – Schlichte, *Theorien* (s. Anm. 9), 115–118.

¹² Gewalt als reine Lust an der Zerstörung, die nichts anderes erreichen will als die Vernichtung von anderem und anderen, ist mit der hier dargestellten Theorie nicht erfasst. Dies wird schon deutlich, wenn Luhmann (64), darin H. Arendt ähnlich (vgl. Anm. 9), die Anwendung von Gewalt aus dem Phänomenbereich der Macht ausgrenzt, dem sie nur in Form der Drohung angehört.

¹³ Zum christlichen Martyriumsverständnis vgl. die Beiträge von Andreas Merkt, Rupert Klieber, Martin Mayer SJ und Christoph Benke in: Jan-Heiner Tück (Hg.), *Sterben für Gott – Töten für Gott? Religion, Martyrium und Gewalt*, Freiburg/Br. 2015, 192–267.

dem Hohen Rat angeklagt. In seiner Verteidigungsrede stellt er sich in die Reihe der Glaubenszeugen, die vom Volk und seinen Machthabern abgelehnt wurden. So drückt er seine Überzeugung aus, dass seine Predigt und sein Wirken dem Willen Gottes entsprechen. Auf die Empörung seiner Gegner antwortet Stephanus mit der Vision des geöffneten Himmels. Sterbend bekennt er seine Hoffnung, in diesen Himmel aufgenommen zu werden. Den von seinen Anklägern als Machtverhältnis codierten Konflikt unterläuft Stephanus in doppelter Weise: Sein Handeln begründet er mit dem Willen Gottes und weist damit nicht nur den gleichlautenden Anspruch seiner Gegner zurück. Für ihn selbst gewinnt durch die Berufung auf Gottes Willen seine Glaubenspraxis auch eine Verbindlichkeit, die durch keine Vermeidungsalternative überboten werden kann. Diese von den Gegnern postulierte Alternative – seine Ermordung – wird aber ohnehin durch seine Hoffnung auf ein Leben nach dem Tod entkräftet. So lässt sich sagen: Wer aufgrund seines Glaubens keine Angst vor dem Tod hat, ist nicht mehr beherrschbar, sein Wille ist nicht mehr zu bezwingen. Die ausgeübte Gewalt der Gegner ist deshalb ein Zeichen ihrer Ohnmacht. Ihr Ziel haben sie verfehlt.

Auf diese bemerkenswerte Verhältnisbestimmung von Religion und Gewalt wird zurückzukommen sein. Zunächst aber soll das Augenmerk auf Situationen gerichtet werden, in denen unter Bezug auf die eigene religiöse Überzeugung Gewalt nicht erduldet, sondern ausgeübt wird.

Der Glaube an ein Leben nach dem Tod hat auch für die, die mit Gewalt drohen und sie gegebenenfalls auch einsetzen wollen, große Bedeutung. Denn in vielen Fällen ist die Gewalt für den Aggressor ebenfalls gefährlich. Das Versprechen des ewigen Lebens – den Kreuzfahrern ebenso gegeben wie unzähligen Soldaten und den religiös motivierten Attentätern der Gegenwart – nimmt der Vermeidungsalternative, sich durch Gewalt selbst in Gefahr zu bringen, ihren Schrecken.

„Deus lo vult“, „Gott will es“ – dieser Kampfruf der Kreuzfahrer¹⁴ ist expliziter oder impliziter Bestandteil jeder religiös konnotierten Gewalt. Die Überzeugung, dass das Ziel der Gewaltandrohung und -anwendung dem Willen Gottes entspricht, erfüllt eine doppelte Funktion: Sie legitimiert die Gewalt¹⁵ und sie motiviert, ja verpflichtet die Gläubigen, diese anzuwenden. Dass eine solche Legitimation nur von Menschen akzeptiert werden kann, die an Gott glauben, ist dabei unerheblich. Bietet doch die Zurückweisung jener Rechtfertigung einen weiteren Grund, gegen diese „Ungläubigen“ zu kämpfen.

¹⁴ Zur Motivation und Legitimation der Kreuzzüge, die er als vorrangig religiös charakterisiert, vgl. Angenendt, *Toleranz* (s. Anm. 7), 19–29.

¹⁵ In Machtkonstellationen spielt der „Code“ „Recht/Unrecht“ nach Luhmann, *Macht* (s. Anm. 8), 65, eine ebenso große Rolle wie die Unterscheidung „Stärke/Schwäche“. Die Legitimität oder Illegitimität der gegeneinander stehenden Optionen wie der gesetzten Vermeidungsalternativen haben erheblichen Einfluss auf die Bereitschaft zur Gewalt und auf die einen Konflikt beendenden Entscheidungen.

Die Versuche, in Rückbezug auf Bibel und Koran Gewalt zu legitimieren, sind so vielfältig, dass hier nur Beispiele genannt werden können.

In der westkirchlichen Tradition ist die von Augustinus entwickelte Exegese eines lukianischen Textes ausgesprochen einflussreich geworden. Das Gleichnis von einem Festmahl, zu dem die Eingeladenen nicht erscheinen, endet mit der Aufforderung des Gastgebers an seine Diener, Menschen auf den Landstraßen und vor der Stadt zu suchen und zum Festmahl zu bringen. Ausdrücklich gibt er den Befehl: „Nötigt sie zu kommen“ – „Compelle intrare“ (Lk 14,23). Augustinus sah sich durch dieses Bibelwort berechtigt, die staatliche Gewalt, die gegen die als häretisch angesehenen Donatisten angewandt wurde, gutzuheißen.¹⁶ Darauf bezogen sich in der Folgezeit Kirchen wie politische Machthaber, wenn sie gegen Menschen, die als „abgefallene“ Häretiker oder als Nichtchristen außerhalb der Kirche standen, mit Gewalt vorgingen.

Im Judentum stellt sich die Situation aus politischen Gründen zunächst anders dar: In den achtzehnhundert Jahren der *Galut*, des Exils, standen den jüdischen Gemeinden kaum Möglichkeiten zur gewaltsamen Durchsetzung ihrer Ziele zur Verfügung. Deshalb wurden theologische Rechtfertigungen entwickelt, in der Minderheitensituation des Exils auf die in der Hebräischen Bibel so nachdrücklich geforderte Bekämpfung des Götzendienstes zu verzichten. Nach der Etablierung des Staates Israel aber fordern radikale jüdische Gruppen, in Israel diesen Kampf wieder aufzunehmen.¹⁷ Er richtet sich gelegentlich gegen vermeintliche Götzendiener – etwa Christen – in Israel oder gegen Gegner des Staates. Dabei geht es nicht um den Versuch einer Missionierung, sondern um die Reinigung und Sicherung des Landes.¹⁸ Immer wieder gibt es auch die Gewalttätigkeit gegen Juden, die angeblich dem göttlichen Gesetz nicht folgen. Erschreckender Höhepunkt der letztgenannten Gewalt war die Ermordung des Ministerpräsidenten Jitzchak Rabin im Jahr 1995 durch einen jüdischen Fanatiker.

Zum gewaltsamen Kampf gegen die Feinde des Islams sehen sich zahlreiche muslimische Gruppen durch den Koran und die Geschichte seiner autoritativen Auslegung berechtigt.¹⁹ Hierbei ist – wie schon im Blick auf Christentum und Judentum – bemer-

¹⁶ Ausführliche Verweise auf die relevanten Stellen im Werk von Augustinus bei Karl Heinz Chelius, Art. *Compelle intrare*, in: Cornelius Mayer (Hg.), *Augustinus-Lexikon*. Bd. 1, Basel 1994, 1084f. Zu den widersprüchlichen Stellungnahmen von Augustinus zur Frage von Gewalt und Toleranz vgl. Rainer Forst, *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*, Frankfurt/M. 2003, 69–82.

¹⁷ Vgl. die Darstellung bei Shlomo Fischer, *Intoleranz und Toleranz in der jüdischen Tradition und im Israel der Gegenwart*, in: Christoph Schwöbel – Dorothee von Tippelskirch (Hg.), *Die religiösen Wurzeln der Toleranz*, Freiburg/Br. 2002, 183–211.

¹⁸ Vgl. dazu die unten (s. Anm. 29) referierte Erklärung Assmanns zu den antikanaanäischen Texten der Hebräischen Bibel.

¹⁹ Militante Islamisten beziehen sich regelmäßig auf das koranische Konzept des Dschihad, um ihr Handeln zu legitimieren. Vgl. Rüdiger Lohlker, *Die Gewalttheologie des IS: Gewalt, Kalifat und Tod*,

kenswert, dass die Gewalt sich sowohl nach „innen“, also gegen als nicht rechtgläubig angesehene Muslime, wie nach „außen“, also gegen Mitglieder anderer Religionen und Weltanschauungen richtet. Die Opfer der aktuell sich als muslimisch bezeichnenden Gewalt sind zum weitaus größten Teil selbst Muslime.

Es ist also unbestreitbar, dass es religiös motivierte und legitimierte Gewalt gab und gibt, dass religiöse Menschen bereit sein können, Gewalt zu ertragen und auszuüben.

Daraus ist aber nicht zu folgern, religiöse Überzeugungen seien der alleinige oder auch nur vorrangige Grund gewaltsam ausgetragener Konflikte.²⁰ Die Kolonialkriege wurden geführt, um den eigenen Herrschaftsbereich auszudehnen, um Rohstoffe und Märkte unter die eigene Kontrolle zu bringen – nicht um die „Heidenvölker“ aus Sorge um ihr Seelenheil zum Eintritt in die Kirche zu nötigen. In den allermeisten aktuellen Konflikten sind ebenfalls nicht religiöse, sondern politische und ökonomische Interessen handlungsleitend. Gleichwohl können religiöse Überzeugungen zur Unterstützung von Gewalttätigkeit von hohem Nutzen sein. So ist es verständlich, dass immer wieder Zweckbündnisse entstanden und entstehen: Politische und religiöse Institutionen verbinden sich zum wechselseitigen Vorteil. Die Politik gewinnt gewaltbereite Kämpfer und Legitimität, die religiösen Institutionen und Mächtigen erhalten Schutz und Machtmittel von politischer Seite. Ein beredter Ausdruck solcher Koalitionen ist die theologische Aufnahme und Überarbeitung der schon in der Antike entstandenen Theorie vom „gerechten Krieg“.²¹

in: Tück, Sterben (s. Anm. 13), 70–98. Die Deutung des Begriffs „Dschihad“ ist allerdings innerhalb des Islams genauso umstritten wie in Auseinandersetzungen mit dem Islam. Auf diese Debatte kann hier nur hingewiesen, sie kann nicht nachgezeichnet werden.

²⁰ Vgl. zum Folgenden Rolf Schieder, *Sind Religionen gefährlich? Religionspolitische Perspektiven für das 21. Jahrhundert*, Berlin ²2011, 84–94; Jan Assmann, „Der Exodus-Mythos ist eine Liebesgeschichte“. Gespräch mit Jan Assmann über den Monotheismus, in: *Herder Korrespondenz* 69 (2015), 458–462, hier 461. Auf diese politische „Nutzbarkeit“ der Religion für die Politik wies schon Max Weber hin. Nachweis bei Beck – Schlichte, *Theorien* (s. Anm. 9), 52.

²¹ Ein umfassender Überblick über entsprechende Ansätze findet sich bei Stephan Nitz, *Theorien des Friedens und des Krieges. Kommentierte Bibliographie zur Theoriegeschichte*. Bd. 1, Baden-Baden 2010 (weitere Bände angekündigt). Bezeichnend ist der terminologische Wechsel in kirchlichen Stellungnahmen. Eine jüngere Denkschrift der EKD trägt den Titel: „Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen“ (Gütersloh 2007). Dieser Perspektivwechsel ist nicht nur theologischen Erwägungen geschuldet, sondern vor allem der These, dass unter den heutigen militärischen und politischen Bedingungen die Kriterien, die für einen „gerechten Krieg“ aufgestellt wurden, nicht mehr erfüllbar sind. Der Begriff vom „gerechten Frieden“ findet sich unter anderem auch bei Walter Kasper, *Barmherzigkeit. Grundbegriff des Evangeliums – Schlüssel christlichen Lebens*, Freiburg/Br. 2012, 190.

4. Fragwürdige Voraussetzungen

Um die religiöse Legitimation von Gewalt religiös bzw. theologisch kritisieren zu können, ist es zunächst wichtig, die oft nur impliziten Voraussetzungen aufzudecken, die zu einer religiös motivierten Gewaltbereitschaft führen. Sie liegen in den spezifischen Vorstellungen vom Willen und Wesen Gottes sowie von seinem Verhältnis zu den Menschen.²²

Für eine religiöse Gewaltbereitschaft ist zunächst die Überzeugung der Gläubigen unverzichtbar, den – geoffenbarten – Willen Gottes zu kennen. Was Gott will, ist für sie eindeutig, und es ist gut, weil es Gottes Wille ist. Deshalb ist die einzig angemessene Antwort auf diesen Willen der Gehorsam. Die Interpretation oder gar kritische Befragung von dem, was als Gottes Wille angesehen wird, kommen dem Menschen nicht zu. Paradigmatisch für diese Auffassung ist das in den monotheistischen Religionen weit verbreitete Verständnis der biblischen Erzählung von der Opferung/Bindung Isaaks bzw. Ismaels (Gen 22,1–19; Sure 37:99–113). Aus ihr wird in der Regel die Forderung abgeleitet, dem Willen Gottes blind zu gehorchen – selbst wenn er offensichtlich Böses verlangt. Die einzig verbleibende Hoffnung für die Glaubenden besteht darin, dass Gott auch seinen schrecklichen Befehl in etwas Gutes verwandeln kann.²³

Eine zweite Voraussetzung für eine gewaltbereite Religiosität ist der Glaube, dass Gott seinen Willen mit Macht und, wo nötig, mit Gewalt durchsetzt. Ob diese göttliche Gewalt als durchgängige Prädestination des Weltgeschehens gedacht wird oder als Strafgewalt gegenüber den Menschen, die sich zwischen Gut und Böse, Richtig und Falsch zu entscheiden haben, ist dabei zweitrangig. Denn klar ist, dass Gott die Menschen, die seinem Willen nicht folgen, in dieser und jeder künftigen Welt straft, wenn nicht gar vernichtet. Den Gehorsamen aber steht der Himmel offen.

Ein Drittes muss dazukommen: Die Vorstellung, dass Gott sich seiner Gläubigen bedienen will, um seinen Willen durchzusetzen. Damit sehen diese sich aufgefordert, ihre Vorstellung göttlicher Gewalt in menschliche Taten umzusetzen.

²² Grundsätzlich ist zu berücksichtigen, dass jede Religion nichts anderes ist als ein solches Geflecht von Vorstellungen und daraus entstehenden Überzeugungen, Ritualen und lebenspraktischen Weisungen. Zwar erheben Religionen den Anspruch, dass ihre Vorstellungen der Wirklichkeit Gottes entsprechen. Doch die damit beanspruchte Wahrheit ist kaum zu beweisen – denn sie lässt sich nicht an Gott messen. Sind doch die Wirklichkeit Gottes wie auch seine Offenbarung den Menschen nicht anders als in Form menschlicher Vorstellungen zugänglich. Zu diesem erkenntniskritischen Verständnis der Religion vgl. ausführlich Michael Bongardt, *Die Fraglichkeit der Offenbarung. Ernst Cassirers Philosophie als Orientierung im Dialog der Religionen*, Regensburg 2000, 96–123.

²³ So etwa die Deutung bei Søren Kierkegaard, *Furcht und Zittern* (= *Gesammelte Werke*, hg. v. Emanuel Hirsch und Hayo Gerdes, Abt. 4), Gütersloh 1986, 34, der von Abrahams Glauben „in kraft des Absurden“ spricht. Eine überzeugende Kritik und Überwindung dieser Deutung findet sich bei Franz J. Hinkelammert, *Der Glaube Abrahams und der Ödipus des Westens*, Münster 1989, 18–31.

Sind diese drei Voraussetzungen gegeben, ist es nicht nur möglich, sondern sogar sehr wahrscheinlich, dass Gläubige bereit sind, Gewalt anzudrohen, anzuwenden und zu legitimieren.

Auch wenn sich in Bibel und Koran wie in der späteren Überlieferung aller drei monotheistischen Religionen Texte finden, auf die sich die hier referierten religiösen Vorstellungen berufen können: Keine dieser Vorstellungen ist unwidersprochen geblieben. Schon in den heiligen Schriften finden sich Texte, die ihnen diametral entgegengesetzt sind. Für die seitdem geführten theologischen Diskussionen und religiösen Praktiken gilt das Gleiche. Dies kann hier nur beispielhaft referiert werden.

Dass Gottes Wille eindeutig ist, muss in der theologischen Reflexion auf Gottes Wesen und Eigenschaften in der Tat vorausgesetzt werden. Gott ist nicht wankelmütig. Daraus folgt aber nicht, dass Menschen diesen Willen eindeutig erkennen könnten. Denn selbst wenn die in heiligen Schriften niedergelegten Gebote als unmittelbare Offenbarung geglaubt werden: Faktisch ist jede Anwendung der Gebote auf die je konkrete Situation eine Interpretation. Jahrhundertealte Weisungen können keine direkte Antwort auf Fragen geben, die vorzeiten noch gar nicht gestellt werden konnten. Zudem sind in zahllosen Fällen unterschiedliche Gebote von Belang, ihr jeweiliges Gewicht muss abgewogen werden. Davon wissen die monotheistischen Religionen. Im Judentum wird der „mündlichen Thora“, der fortdauernden Auslegung der Schrift, sogar Offenbarungscharakter zugesprochen;²⁴ ihr entsprechen strukturell die Verbindlichkeit der Scharia im Islam und die Verpflichtung auf die Tradition im Christentum.

In den ebenso schwierigen wie umstrittenen Auslegungen der heiligen Schriften ist ein Grundsatz wichtig, der sich bereits bei Platon findet: Was Gott gebietet, ist nicht gut, weil Gott es will, sondern Gott will es, weil es gut ist.²⁵ Dieses Prinzip macht sich nicht nur Kant in seiner Religionsschrift zu eigen, wenn er fordert, die Weisungen der Religionen am Kriterium des Sittengesetzes zu prüfen.²⁶ Es ist auch zur Orientierung geeignet, wo immer um den Willen Gottes angesichts einer konkreten Situation gerungen wird. Zwar herrscht in und zwischen den Religionen keine Einigkeit darüber, in welchem Maße die menschliche Vernunft in der Lage ist, die Unterscheidung zwi-

²⁴ Vgl. Almut Sh. Bruckstein, *Die Maske des Moses. Studien zur jüdischen Hermeneutik*, Berlin – Wien 2001, 49–77.

²⁵ Freie Wiedergabe von Platon, *Eutryphon* (versch. Ausgaben), Nr. 10d. Vgl. dazu Hans Jonas, „Wie können wir unsere Pflicht gegen die Nachwelt und die Erde unabhängig vom Glauben begründen?“, in: Dietrich Böhler – Jens Peter Brune (Hg.), *Orientierung und Verantwortung. Begegnungen und Auseinandersetzungen mit Hans Jonas*, Würzburg 2004, 71–84, hier 74f.

²⁶ Vgl. Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, 3. Stück, 1. Abt., VI., B 157–167, A 149–158. Für Thomas Pröpfer war es ein zentrales Anliegen, das neuzeitliche Autonomieprinzip als Prinzip auch einer christlichen Anthropologie wie Theologie zu erweisen. Vgl. z. B.: Thomas Pröpfer, *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Freiburg/Br. 2001, 57–71.

schen Gut und Böse zu treffen.²⁷ Doch die Notwendigkeit gewissenhafter Prüfung, was Gott in der je konkreten Situation will, können nur die leugnen, die sich nicht der Tatsache bewusst sind, dass sich auch ihr eigenes Verständnis des göttlichen Willens einer Interpretation verdankt.

Die zweite der beschriebenen Voraussetzungen für einen gewaltbereiten Glauben lässt sich schon bei der Lektüre von Bibel und Koran nur schwer durchhalten. Denn so unbestreitbar sich in den Schriften das Bild eines Gottes findet, der seinen Willen mit Gewalt durchsetzt, so offensichtlich lassen sich auch ganz andere Gottesvorstellungen in ihnen finden. Eine der größten Herausforderungen für die Deutung der heiligen Schriften besteht darin, die Pluralität der als geoffenbart geglaubten Aussagen über Gott in eine angemessene Beziehung zueinander zu setzen.

Einer von vielen biblischen Texten, auf die dabei häufig Bezug genommen wird, ist die Gottesrede im Buch Hosea, die geradezu als göttliche Bekehrungsgeschichte gelesen werden kann. Angesichts des regelmäßigen Ungehorsams Israels beschließt Gott in seinem Zorn, das Volk hart zu bestrafen: „Das Schwert wird in seinen Städten wüten; es wird seinen Schwätzern den Garaus machen und sie wegen ihrer Pläne vernichten“ (Hos 11,6). Doch in Erinnerung an seine Liebe zu Israel kommt es zu einer Gesinnungsänderung:

„Wie könnte ich dich preisgeben, Efraim, wie dich aufgeben Israel? [...] Mein Herz wendet sich gegen mich, mein Mitleid lodert auf. Ich will meinen glühenden Zorn nicht vollstrecken und Efraim nicht noch einmal vernichten. Denn ich bin Gott und nicht ein Mensch, der Heilige in deiner Mitte. Darum komme ich nicht in der Hitze des Zorns.“ (Hos 11,8f.)²⁸

Im Kontrast zu diesem poetischen Text sei noch einmal auf Luhmann zurückgegriffen: Die Umkehr Gottes verändert seine Beziehung zu der von ihm gesetzten Vermeidungsalternative radikal. Für einen gewaltbereiten Gott ist die Vollstreckung seiner Strafandrohungen selbstverständlich, sobald sich jemand gegen seinen Willen wendet. Ganz anderes gilt für einen Gott, der sein Volk nicht vernichten, sondern retten will. Für ihn wäre die Verletzung oder gar Vernichtung derer, die sich von ihm abwenden

²⁷ Die Skepsis gegenüber der menschlichen Vernunft zieht sich in der christlichen Theologie von Augustinus über Martin Luther bis zur Enzyklika *Veritatis Splendor* von Johannes Paul II. (Rom 1993). Im Islam wird sie gegen die vernunftoptimistische mu'tazilitische Tradition vor allem von Al-Gazali angeführt (vgl. Anja Middelbeck-Varwick, *Die Grenze zwischen Gott und Mensch. Erkundungen zur Theodizee in Islam und Christentum*, Münster 2009, 232–316). Vgl. auch Mouhanad Khorchide, *Islam ist Barmherzigkeit. Grundzüge einer modernen Religion*, Freiburg/Br. ²2015, 42–45.

²⁸ Der Text von Hosea ist auch für Kasper, *Barmherzigkeit* (s. Anm. 21), 58f., ein wichtiger Bezugspunkt. Khorchide, *Islam* (s. Anm. 27), 51, zitiert einen Hos 9,11 sehr ähnlichen Spruch (Hadith) aus der Prophetenüberlieferung: „Als Gott die Schöpfung bestimmte, schrieb er auf seinen Thron: ‚Meine Barmherzigkeit steht über meinem Zorn‘“.

den, mit einem hohen Preis verbunden. Er würde sich untreu, was Gottes unwürdig wäre.²⁹

Doch wie lässt sich, wenn man unter Berufung auf diesen und ähnliche Texte die Barmherzigkeit Gottes in den Vordergrund stellt, vermeiden, dass sich die Machtverhältnisse einfach nur umkehren: Dass sich nun die Gewalttätigen und Bösen gegen Gott wenden, die Unterscheidung von Gut und Böse verkehren oder aufheben und damit die von Gott gewollte Gerechtigkeit nur noch verspotten? Darauf gibt es spezifisch unterschiedliche Antworten in den hier vor allem berücksichtigten Religionen.

Mouhanad Khorchide interpretiert die Barmherzigkeit – das im Koran am häufigsten genannte Attribut Gottes – als eine Wesenseigenschaft Gottes.³⁰ Gottes Erbarmen mit dem Sünder ist für Khorchide aber nicht mit einer Nivellierung der Sünde verbunden, die für Gott falsch bleibt und strafwürdig ist.³¹ Vielmehr seien die Androhung und auch der Vollzug von Strafe als ein Bestandteil der Barmherzigkeit zu sehen – als Form der Rechtleitung. Dies aber ist nur dann keine paradoxe Wortspielerei, wenn der Glaube an die Barmherzigkeit Gottes dazu führt, darauf zu hoffen, dass kein Mensch auf ewig verbannt und von der Anschauung Gottes getrennt sein wird.³²

Für die christliche Theologie eröffnet die soteriologische Deutung des gewaltsamen Todes Jesu den Weg zur Vermittlung von Gottes Barmherzigkeit und Gerechtigkeit. In Jesus von Nazareth, so der christliche Glaube, liefert Gott selbst sich menschlicher Gewalt aus, deren gewaltloses Opfer er wird. Indem er die Folge dieser Gewalt an Stelle derer auf sich nimmt, die für ihre Gewalt gewaltsam gestraft werden müssten, überwindet er diese Gewalt und gewinnt die Macht, die Sünde zu vergeben und seiner Barmherzigkeit Raum zu geben.³³

Innerhalb der jüdischen Tradition hat Hans Jonas eine besonders weitgehende Lösung für die Suche nach einer konsistenten Gottesvorstellung entworfen: In seinem „Mythos“³⁴ vom werdenden Gott entfaltet er die These, dass Gott sich schon im Akt der Schöpfung vollkommen zurückgezogen und sich an die Entwicklung dieser Schöpfung

²⁹ Assmann, Exodus (s. Anm. 3), 115–119, und ders., Liebesgeschichte (s. Anm. 20), 461, nimmt solche biblischen Hinweise auf, wenn er das frühjüdische Gottesverständnis mit den Begriffen Bund und Treue charakterisiert. Das besondere Gottesverhältnis Israels könne, so Assmann, durchaus neben anderen Religionen Bestand haben, es sei nicht auf die ggf. gewaltsame Durchsetzung eines Wahrheitsanspruchs angewiesen. Doch die Treue zu Gott verlangt es, das von Gott geschenkte Land vom Götzendienst freizuhalten. Mit dieser Bundespflicht erklärt Assmann die äußerst gewaltsamen Auseinandersetzungen mit den Bewohnern Kanaans, von denen die Bibel berichtet.

³⁰ Khorchide, Islam (s. Anm. 27), 37–39.

³¹ Khorchide, Islam (s. Anm. 27), 73–76.

³² Khorchide, Islam (s. Anm. 27), 50–64.

³³ Vgl. Kasper, Barmherzigkeit (s. Anm. 21), 77–87, als einen der unzähligen Versuche, den christlichen Glauben an die Erlösung durch Jesus Christus zu durchdenken.

³⁴ Hans Jonas, Der Gottesbegriff nach Auschwitz, in: ders., Kritische Gesamtausgabe III/1, hg. v. Michael Bongardt – Udo Lenzig – Wolfgang Erich Müller, Freiburg/Br. – Darmstadt 2014, 407–426, hier 410.

ausgeliefert hat. Gott verzichtet auf jede Form von Gewalt, greift in den Lauf von Evolution und Geschichte nicht ein. In Achtung vor der Freiheit seiner Schöpfung und vor allem des Menschen hofft er, sich von seiner Schöpfung „zurückzuempfangen“³⁵: in der liebenden Antwort auf seine Liebe, die in der Übernahme der Verantwortung des Menschen für die Schöpfung wie für den Schöpfer ihren konkreten Ausdruck findet. Radikaler kann man Gottes Verzicht auf seine Macht nicht denken.

Es ist hier nicht der Ort, diese Entwürfe genauer darzustellen und zu diskutieren. Wichtig ist, dass sie der Vorstellung von einem gewaltsam herrschenden Gott nicht nur ein anderes Gottesverständnis entgegenstellen, sondern mit gewichtigen theologischen Argumenten die Vorstellung von einem gewalttätigen Gott zurückweisen, ohne den Ernst seiner Gebote zu reduzieren.³⁶

Aus der Sicht dieser Gottesvorstellungen ist der letzten Voraussetzung eines gewaltbereiten Glaubens vollständig der Boden entzogen. Denn auf einen Gott, der sich vom Menschen dadurch unterscheidet, dass er gerade „nicht in der Hitze seines Zorns“ (Hos 11,9) zur Gewalt greift, können sich Menschen nicht berufen, wenn sie mit Gewalt ihr Bild von Gott und seinem Willen durchsetzen wollen.³⁷ Im Christentum wird Stephanus, der wie Jesus von Nazareth Gewalt erduldet hat, statt sich zu wehren, zum Urbild des Märtyrers – des Glaubenszeugen.

5. Deutungsmacht

Im Jahr 2012 erschienen nahezu gleichzeitig zwei Bücher, auf die gerade bereits verwiesen wurde. Sie haben nicht nur sehr ähnliche Titel, sondern präsentieren auch eine Vielzahl vergleichbarer Aussagen und Argumente: Walter Kaspers Werk *Barmherzigkeit*³⁸ und Mouhanad Khorchides theologischer Entwurf *Islam ist Barmherzigkeit*³⁹. Beide Autoren benennen – in deutlicher Akzentverschiebung gegenüber den Traditionen, in denen sie stehen⁴⁰ – die Barmherzigkeit als eine Wesenseigenschaft Gottes;

³⁵ Jonas, Gottesbegriff (s. Anm. 34), 411.

³⁶ Martin Rhonheimer, Töten im Namen Allahs. Gewalt und theologische Tradition im Islam und Christentum, in: Tück, Sterben (s. Anm. 13), 18–41, spricht dem Islam in seiner traditionellen Gestalt die Fähigkeit ab, sich von der Gewalt im Namen der Religion abzuwenden. Diese These findet sich auch bei Angenendt, Toleranz (s. Anm. 7), 435–441, und ist längst zu einem Topos der westlichen Islamkritik geworden. Ihr widerspricht nicht nur, wie dargestellt, Khorchide, sondern auch Katajun Amirpur, Der Fundamentalismus der Krieger und der Kritiker, in: Tück, Sterben (s. Anm. 13), 42–52.

³⁷ Vgl. Khorchide, Islam (s. Anm. 27), 67f.; Kasper, Barmherzigkeit (s. Anm. 21), 140; Hans Jonas, Reflections on Religious Aspects of Warlessness, in: ders., Werke III/1 (s. Anm. 34), 427–444, hier 440–444.

³⁸ Vgl. Anm. 21.

³⁹ Vgl. Anm. 27.

⁴⁰ Beide betonen – und bedauern – diese Distanz: vgl. Khorchide, Islam (s. Anm. 27), 15–32; 45–50; Kasper, Barmherzigkeit (s. Anm. 21), 19–22.

beide sehen Gottes Beziehung zum Menschen wesentlich durch diese Barmherzigkeit geprägt; beide sehen die Barmherzigkeit als Vollendung bzw. Verwirklichung seiner Gerechtigkeit. Beide Bücher haben innerhalb der Religionsgemeinschaften ihrer Autoren zu kontroversen Reaktionen geführt.

Selbstverständlich findet sich in dem muslimischen Text nicht die christliche Erlösungslehre, im christlichen keine Bezugnahme auf den Koran. Doch ein anderer Unterschied ist für die folgenden Überlegungen wichtiger: Walter Kasper bekleidete als Kurienkardinal bis zu seinem altersbedingten Ausscheiden eine der höchsten Leitungspositionen der katholischen Kirche. Sein Buch wurde, wie immer wieder zu hören ist, von Papst Franziskus gelesen und hat dessen theologisches und pastorales Wirken erkennbar beeinflusst. Mouhanad Khorchide war zum Erscheinungszeitpunkt seines Buches seit gut einem Jahr Professor für Islamische Religionspädagogik an der Universität Münster. Sein Buch nahmen Vertreter verschiedener muslimischer Verbände zum Anlass, den Entzug seiner akademischen Lehrbefugnis zu fordern.

An diesem markanten Beispiel wird deutlich, dass der Streit um die stets und notwendig kontroversen Gottesverständnisse keineswegs in einem „herrschaftsfreien Diskurs“ (Habermas) ausgetragen wird. Auch in Religionsgemeinschaften, ganz gleich welcher institutionellen Form, ist die Kommunikation zwischen ihren Mitgliedern machtförmig codiert.⁴¹ Bestimmten Personen oder Gruppen in den Religionsgemeinschaften wird die Befugnis eingeräumt, Glaubensinhalte und Lebensregeln festzulegen und deren Einhaltung zu überwachen. Die Sanktionen, die sie als Vermeidungsalternative androhen können, reichen vom einfachen Ignorieren abweichender Meinungen über Lehr- und Publikationsverbote bis zur Androhung drakonischer Strafen; von der Einschränkung der Teilhabe an der religiösen Gemeinschaft – etwa dem Verbot des Sakramentenempfangs – bis zum Ausschluss aus ihr; für Gläubige besonderes Gewicht haben Drohungen mit dem Verlust des ewigen Heils. Wie wirkmächtig die so formatierten Vermeidungsalternativen sind, hängt direkt proportional von dem Gewicht ab, das die Mitgliedschaft in ihrer Glaubensgemeinschaft für die Betroffenen hat. Auch ist, wer nicht an die Hölle glaubt, mit ihr nicht mehr zu schrecken.

Allerdings verschieben sich die Machtverhältnisse nochmals deutlich, sobald sie mit Gewalt verbunden werden. Wenn Häresie und Apostasie mit dem Tod bestraft werden, geht es um deutlich mehr als um den Ausschluss aus der jeweiligen Religionsgemeinschaft. Die schon erwähnte Tatsache, dass ein Großteil religiös motivierter Gewalt sich gegen Angehörige der eigenen Religion, gar Konfession wendet, zeigt, wie virulent die Gewaltfrage im Streit um den rechten Glauben und das gottgefällige Leben auch innerhalb der Religionen ist. In diesem Streit sehen sich die Verfechter eines mit der Gewalt eng verbundenen Gottesbildes legitimiert, ihr Verständnis auch mit Gewalt durchzusetzen. Die Gegner dieser Auffassung können dagegen nicht zu

⁴¹ Vgl. zum Folgenden Michael Bongardt, Religion und Recht. Eine schwierige Liaison, in: Jahrbuch der Berliner Wissenschaftlichen Gesellschaft 2012/2013, Frankfurt/M. u. a. 2013, 169–192.

diesem Instrument greifen, denn sie würden damit jede Glaubwürdigkeit verlieren. Damit scheinen die gewaltbereiten Gläubigen in der eindeutig stärkeren Position zu sein.

Doch dieser Schein kann trügen. Denn die Hoffnung auf eine sich durchsetzende Trennung von Religion und Gewalt lässt sich durchaus begründen. Zunächst ist auf Luhmanns Einsicht zurückzukommen, dass mit der Realisierung der Vermeidungsalternative die Macht zusammenbricht. Das gilt, wie gezeigt, auch im Falle angewandter Gewalt. Eine Gewaltherrschaft muss nach jedem ihrer Pogrome ein neues, noch stärkeres Drohpotential aufbauen. Mit jeder Gewaltsteigerung wird sie an Unterstützung durch die Beherrschten verlieren. Diese Spirale wird zwangsläufig den Punkt erreichen, an dem die Gewaltherrschaft die nötige Kraft zu ihrer Selbsterhaltung oder aber all ihre Mitglieder bzw. Untergebenen verloren hat.⁴² Dieser Prozess lässt sich auch ohne Gewaltanwendung beschleunigen. Vertreter einer die Gewalt ächtenden Religion können zur Delegitimierung der gewaltbereiten Durchsetzung einer gewaltbereiten Religion beitragen. Das dafür wichtigste Mittel ist Bildung: die Vermittlung möglichst breiten Wissens und vor allem die Förderung kritischer Selbstreflexion. Denn allein eine solche versetzt Menschen in die Lage, ihre Überzeugung mit guten Gründen zu vertreten und im Wissen um die Grenzen ihrer Einsicht auch andere Überzeugungen zu achten. Nur auf dieser Grundlage ist Toleranz ebenso möglich wie die Bestimmung der Grenzen von Toleranz.⁴³ Der Frage, wie Menschen mit nicht tolerierbaren Haltungen und Handlungen zu behandeln sind, bedarf dabei besonderer Aufmerksamkeit. Hier gilt es, die theologische Verhältnisbestimmung von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit in eine angemessene Praxis zu übersetzen.

Angesichts der so häufigen und problematischen Koalitionen gewaltbereiter Religionen und gewaltwilliger Staaten wird nicht zuletzt dieses Verhältnis zu überdenken sein. Das Ziel kann eine strikte Trennung staatlicher und religiöser Institutionen sein,

⁴² Dieses mögliche Ende einer (Gewalt-)Herrschaft wird sogar von Thomas Hobbes, *Leviathan*, Stuttgart 1970, dem Theoretiker einer unbegrenzten Staatsmacht, für möglich erachtet: Zwar glaubt er, erwiesen zu haben, „daß den Bürgern von ihrem Oberherrn oder vom Staate kein Unrecht getan werden kann“ (190), weil, was diese Obrigkeit will und tut, per definitionem rechtens ist. Doch er betont: „Die Verpflichtung der Bürger gegen den Oberherrn kann nur so lange dauern, als dieser imstande ist, die Bürger zu schützen“ (197) – wozu eine reine Willkürherrschaft irgendwann nicht mehr fähig sein wird. Hobbes' Rezept gegen einen solchen Zusammenbruch der Macht, das in der Zurückweisung aller Vorstellungen von individuellen und sozialen Freiheitsrechten besteht (267–278), wird man gleichwohl kaum folgen wollen.

⁴³ Forst, *Toleranz* (s. Anm. 16), 32, hält es für eine notwendige Bedingung von Toleranz, „dass die tolerierten Überzeugungen und Praktiken in einem normativ gehaltvollen Sinne als falsch angesehen bzw. als schlecht verurteilt werden“. Der Weg zu einer solchen Toleranz, die auch das Ziel meiner Überlegungen zur Überwindung von Gewalt ist, führt nach Forst notwendig über die Einsicht in die „Endlichkeit der Vernunft“ und eine „Relativierung ohne Relativismus und Skeptizismus“ (630).

die zu einer wechselseitigen „Einhegung“ von Gewaltpotentialen führen kann.⁴⁴ In einem solchen Verhältnis getrennter Institutionen würden z. B. Religionen vom Staat weltanschauliche Neutralität und damit das Recht der individuellen und korporativen Religionsfreiheit einfordern; der Staat würde seinerseits die religiöse Gewalttätigkeit ahnden, um die Menschenrechte zu schützen – etwa das Recht auf Religionsfreiheit durch das Verbot der Ermordung von Häretikern und Apostaten. Dass eine solche Verhältnisbestimmung im Detail immer wieder strittig sein wird, insgesamt aber einer Verminderung religiöser wie staatlicher Gewaltanwendung ausgesprochen dienen kann, lässt sich an den Säkularisierungsprozessen der letzten zweieinhalb Jahrhunderte durchaus ablesen.

Abschließend bleibt festzuhalten: Religionen können Menschen dazu bewegen, ihre Überzeugungen mit Gewalt durchsetzen zu wollen. Dass diese Gewaltbereitschaft sich noch steigern kann, wenn eine Religion mit dem Anspruch auftritt, die einzig wahre zu sein, hat Jan Assmann zutreffend herausgestellt. Doch ist der rein formale Verweis auf solche Wahrheitsansprüche nicht hinreichend. Denn es ist ein entscheidender Unterschied, ob Menschen die Gewaltbereitschaft Gottes oder seine Barmherzigkeit für wahr halten. Im letztgenannten Fall wird den Glaubenden ihr Glaube das wichtigste Motiv sein, für eine Befriedung der Religionen einzutreten.

Prof. Dr. Michael Bongardt
Philosophisches Seminar der Universität Siegen
Lehrstuhl für Anthropologie, Kultur- und Sozialphilosophie
Adolf-Reichwein-Straße 2
D- 57076 Siegen
Fon: +49 (0) 271-740 5014
Mobil: +49 (0) 1573-0325439
E-Mail: michael.bongardt(at)uni-siegen(dot)de
Web: https://www.uni-siegen.de/phil/philosophie/mitarbeiter/bongardt_michael/?lang=de

⁴⁴ Vgl. – mit Bezug auf Andreas Hasenclever und Markus A. Weingardt – Schieder, Religionen (s. Anm. 20), 84–94.

Gewalt ist Gotteslästerung und religiöse Bildung ist Gewaltprävention

Plädoyer für eine dezidiert friedensorientierte Religionspädagogik

Abstract

Im Kontext gegenwärtiger religiöser Pluralisierungsprozesse erschreckt die Zunahme an Fundamentalismus, Vorurteilen, Feindbildern und Gewaltbereitschaft. Verstehen wir Religionspädagogik auch als Friedenspädagogik, so ist im Gegensatz zu früheren Ansätzen politischer Couleur heute eine Didaktik der Gewaltprävention einzubeziehen, die auch im interreligiösen Kontext wirksam wird. Diese muss sich sowohl theologisch als auch bildungstheoretisch legitimieren. Die Bildung religiöser Sprachfähigkeit, Reflexionsfähigkeit sowie Dialog- und Pluralismusfähigkeit sind die Schlüssel zu einer friedensorientierten Religionspädagogik. Diese kann didaktisch nur erfolgreich sein, wenn auch die emotionale Lerndimension ethischer Bildung einbezogen wird.

One can currently observe the rise of religious pluralism, which also comes with increasing fundamentalism, prejudices, the demonization of the enemies, and a readiness for violence. If we understand religious education as education towards peace, a didactics of the prevention of violence, which becomes also effective in the interreligious context, is to be included in any kind of religious education. The keys for peace-oriented education are the support of linguistic religious competence and of the ability to reflect as well as the ability to appreciate pluralism and dialogue. Didactically, this can be only successful if the emotional learning dimension of ethical education is included.

Wie kann es sein, dass Jungen und Mädchen sowie Frauen und Männer im jungen Erwachsenenalter (auch ohne Migrationshintergrund) Deutschland verlassen, um islamistische Dschihadisten/-innen zu werden? Dass Eltern Abschiedsbriefe ihrer noch jugendlich anmutenden Kinder vorfinden, die sich nach einer offensichtlich äußerst heimlich gehaltenen Planung zu religiösen Fanatikern entwickelt haben? Wir erleben zur Zeit ein nie dagewesenes Phänomen, das Eltern, Lehrkräfte, Sozialpädagogen und -pädagoginnen sowie Politiker und Politikerinnen aufs Stärkste alarmiert: Aus bislang scheinbar völlig Uninteressierten in Sachen Religion werden über Nacht Fundamentalisten, die sogar bereit sind, ihr Leben für ein scheinbar religiöses Zugehörigkeitsgefühl aufs Spiel zu setzen. Sind hierfür nicht Einflüsse einer religiösen Erziehung geltend zu machen, die junge Menschen im Sinne absolut gesetzter vermeintlicher Wahrheiten zum Terror manipulieren? Ist daher jenen Recht zu geben, die die These vertreten, dass eine Welt ohne Religion wohl die bessere, die friedlichere sei?

Angesichts einer weltweit ganz offensichtlich um sich greifenden Fundamentalisierung und Radikalisierung religiöser Gruppierungen liegt spontane Zustimmung nahe. Doch bei genauerem Hinsehen wird deutlich, dass sich die Wirklichkeit mit den Phänomenen ‚rund um die Religion‘ deutlich komplexer darstellt und wir nicht umhinkommen,

genau hinzusehen, Zusammenhänge zu entdecken und dringend notwendige religionspädagogische Konsequenzen zu ziehen.

Im Folgenden sollen daher Differenzkriterien entwickelt werden, um der Frage nachzugehen, ob konstruktive Angebote religiöser Bildung dazu geeignet sind, Gewaltbereitschaft religiöser Couleur zu verhindern bzw. religiöse Bildung als Ausgangspunkt für friedensethisches Engagement zu fördern.

1. Theologisches Differenzkriterium:

Frieden ohne Religion oder Frieden mit/durch Religion?

Wie zwei Seiten einer Medaille zeigen sich weltweit einerseits sowohl in historischer Perspektive als auch im aktuellen politischen Geschehen religiös motivierte Konflikte und Kriege, die unendlich viel Leiden und Sterben mit sich bringen, andererseits aber auch in allen Religionen offensichtliche Friedenspotentiale, die sich im beeindruckenden Engagement zahlreicher Akteure/Akteurinnen und Initiativen gegen jede Form von Gewalt einsetzen. Auch wenn in den heiligen Texten der Religionen durchaus absolut gesetzte Wahrheitsansprüche, die damit implizit oder explizit Gewaltpotential in sich bergen, zu finden sind, kann man davon ausgehen, dass Machtinteressen nicht selten auf dem Weg der Instrumentalisierung der jeweiligen Religion ideologisch aufgeladen werden, um in einem grundsätzlichen Kampf ‚Gut gegen Böse‘ an Effektivität zu gewinnen.

Insofern ist die Forderung nicht nur legitim, sondern drängend, dass die Religionen zum einen gehalten sind, ihre Friedenspotentiale theologisch zu klären, zum anderen jedoch die Effektivität eben dieser innerreligiösen Impulse zur Friedensbildung und -förderung nur genutzt werden können, wenn die politischen, rechtlichen und gesellschaftlichen Bedingungen gleichermaßen kritisch in den Blick kommen, um nicht im Sinne einer Instrumentalisierung der Religion politische Machtinteressen durchzusetzen und damit das eigentliche Anliegen der Religionen zu konterkarieren.¹ Insofern ist es dringend geboten, eine interreligiöse und interdisziplinäre pädagogische Offensive zu starten, die sowohl fachbezogen als auch fächerübergreifend in pädagogischen Kontexten quasi vom Kindergarten über den schulischen Religionsunterricht bis hin zur Erwachsenenbildung Initiativen ergreift.

Eindrucksvoll fordert Markus Weingardt in seinem Beitrag *Kein Frieden ohne Religion!?*² in diesem Zusammenhang, dass es Zeit für einen Paradigmenwechsel „von geistlos-destruktiver Gewalt zu ethisch-konstruktiver Gewaltvermeidung in Konflik-

¹ Vgl. Reinhold Mokrosch – Thomas Held – Roland Czada (Hg.), *Religionen und Weltfrieden. Friedens- und Konfliktlösungspotenziale von Religionsgemeinschaften*, Stuttgart 2013.

² Markus A. Weingardt, *Kein Frieden ohne Religion!? Begegnung und Gespräch (Ökumenische Beiträge zu Erziehung und Unterricht 171)*, München 2014.

ten“³ sei. Schlüssel hierzu ist, dass der Friedenspädagogik ein höherer Stellenwert im Bereich religiöser Bildung, aber auch im Kontext einer grundsätzlichen schulischen Bildungsarbeit zukommt:

„Die Verbindung zwischen Religion und Gewalt kann nur aufgebrochen werden, wenn das Selbstverständnis jeder Religion zur permanenten Selbst-Relativierung fähig ist. Dies verweist auf eine wichtige Verantwortung öffentlicher Bildung.“⁴

Welchen Beitrag kann in diesem Kontext religiöse Friedensbildung leisten? Nicht nur ein Beitrag, sondern ein Mehrwert kann in einem konstruktiven Zusammenspiel von Emotion und Kognition von religiösen Haltungen gesehen werden: Geht es in religiösen Bildungsprozessen doch nicht nur um ein Wissen und Für-Wahr-Halten von humanitären Werten, sondern auf der Basis einer Gottesbeziehung um eine durchaus auch emotional verstandene Beziehungsstruktur, die ausgehend von Gottes Liebe die Liebe zu sich selbst, zum Nächsten und zur Welt bzw. Umwelt zu leben versucht. Da – wie empirische Studien (beispielsweise aus dem Bereich der Umweltethik) immer wieder zeigen – ein Zuwachs an kognitiven Erkenntnisinhalten selten zu nachhaltigen Verhaltensänderungen führt, zeigt sich deutlich, dass eine Kluft zwischen Wissen und Tun im Gefühl liegt.⁵ Zur Umsetzung ethischer Maßstäbe kann und darf die motivationale Ebene nicht ignoriert werden. Auf den Punkt gebracht: Ein ethisches Lernen ohne die Einbeziehung motivationaler und damit emotionaler Lerndimensionen verliert an Subjektbezug und damit an Bildungsrelevanz. Dies gilt insbesondere für religiöse Bildungsprozesse und eine auf religiösen Fundamenten fußende Friedensbildung: Stehen doch auch – theologisch ausgedrückt – Gabe und Aufgabe in einem unabdingbaren Zusammenhang.

2. Pädagogisches Differenzkriterium: Erziehung versus Bildung

Lernen lässt sich komplementär verstehen: Sowohl die Impulse von außen (das Fremde) als auch die Sichtweisen von innen (das Eigene) konstituieren Verstehens-, Lern- und Bildungsprozesse. Bei dem Versuch, etwas Neues zu verstehen, wird Fremdes mit Bekanntem verglichen, adaptiert bzw. auch neu konnotiert. Hierbei stellt sich die Frage nach der Möglichkeit eines eigenständigen Prozesses, der entweder größtmög-

³ Weingardt, Kein Frieden (s. Anm. 2), 8.

⁴ John Hull, Viele Religionen – eine Welt. Eine pädagogische Antwort auf religiöse Gewalt, in: Christa Dommel – Jürgen Heumann – Gert Otto (Hg.), WerteSchätzen. Religiöse Vielfalt und Öffentliche Bildung, Frankfurt/M. 2003, 67–82, hier 67.

⁵ Vgl. Anton A. Bucher, Mehr Emotionen und Tugenden als kognitive Stufen. Skizzen der aktuellen Moralpsychologie, in: JRP 31 (2015), 87–97; vgl. Elisabeth Naurath, ‚Es gibt kaum ein beglückenderes Gefühl als zu spüren, dass man für andere Menschen etwas sein kann‘ (Bonhoeffer). Die emotionale Dimension ethischer Bildung, in: JRP 31 (2015), 184–192.

liche Freiheit für das Subjekt garantiert oder aber lediglich den Menschen direktiv formen will.

Historisch gewachsen unterscheidet der deutsche Sprachgebrauch daher den Erziehungs- vom Bildungsbegriff und verweist damit auf eine grundlegende Nuance des didaktischen Profils: Gehen wir vorrangig von den Inhalten aus, die im Sinne eines deduktiven Verständnisses an Adressaten und Adressatinnen herangetragen werden und von diesen adaptiert werden sollen? Nicht selten korrespondiert dieser Didaktik eine Methodik, die auf Nachahmung, Memorieren und Wiederholung basiert. Oder ist in bildungstheoretischem Bezug die dezidierte Ausrichtung am Subjekt gemeint, das heißt, dass Kinder, Jugendliche und auch Erwachsene als Subjekte im Sinne von Akteuren/Akteurinnen und Konstrukteuren/Konstrukteurinnen ihres Lernens in den Vordergrund treten? Die Inhalte und auch die von der Lehrperson intendierten Lernziele treten damit in die zweite Reihe – ausgehend von der erkenntnistheoretischen Annahme, dass Lernen ein aktives Geschehen ist, indem nicht beliebig von außen etwas in den Menschen eindringt und ihn fortan bestimmt, sondern vielmehr der Mensch selbst steuert, was relevant und damit lernbar ist und insofern auf fruchtbaren Boden fällt:

„Lernen wird im Rahmen dieses Bedeutungskonzepts als ein Selbstverständigungsprozess verstanden. Impulse von außen bieten konstruktive Anreize der Selbstvergewisserung bzw. Neuausrichtung.“⁶

Während die Geschichte der christlichen Erziehung über Jahrhunderte den Erziehungsgedanken vertreten hat – und dies durchaus in außereuropäischen Kontexten weiterhin fortsetzt – tritt mit der Wiederentdeckung des Bildungsbegriffs in der deutschen Religionspädagogik seit den 80er Jahren⁷ die Subjektwerdung des Menschen als Bildung zur Selbstbildung in den Fokus der Diskussion. Für eine nach protestantischem Verständnis theologisch begründete Bildungstheorie gilt Folgendes: Die aufgrund der Gottebenbildlichkeit unhinterfragbare Würde als Person begründet die Freiheit zur Subjektwerdung, die sich in ständigem Weltzusammenhang als Übernahme von Rollen und Funktionen und der Möglichkeit zur Distanzierung von eben diesen vollzieht. Hier korreliert der Bildungsgedanke mit dem rechtfertigungstheologisch begründeten Freiheitsverständnis. Das heißt: Dem Menschen wird zugetraut, über sein bisheriges Denken und Handeln hinauszugehen und die in ihm liegenden Möglichkeiten und Potentiale zur Entfaltung zu bringen.

Konstitutiv ist demnach für den Begriff religiöser Bildung das Kriterium der Freiheit, sodass direktive oder gar manipulative Tendenzen grundsätzlich ausgeschlossen werden. Dieser Interdependenzzusammenhang von Bildung und Freiheit befürwortet mit

⁶ Klaus Holzkamp, *Lernen. Subjektwissenschaftliche Grundlegung*, Frankfurt/M. 1995, 112.

⁷ Vgl. Friedrich Schweitzer, *Rückkehr der Religionspädagogik zur Bildung. Eine Fallstudie zum Verhältnis zwischen Religion und Gesellschaft*, in: *Internationales ökumenisches Jahrbuch für Theologie* 6 (1997), 241–252.

dem Anspruch der Subjektwerdung der Person ausdrücklich eine Bejahung der Pluralität der Meinungen und damit der religiösen Vielfalt in einer Gesellschaft. Eine Verabsolutierung des eigenen Wahrheitsverständnisses im Sinne einer religiösen Erziehung, die ihre ‚Zöglinge‘ dahin bringt, die eigenen Vorstellungen etwa auch mit Gewalt voranzubringen, ist demnach ausgeschlossen.

Allerdings ist dieser Bildungsbegriff nicht subjektivistisch misszuverstehen, da das Subjekt nicht an und für sich, sondern in ständiger Beziehung und Einbindung zur Welt (in allen sozialen Gegebenheiten) einen lebenslangen Prozess der Subjektwerdung vollzieht. Mit dem Gedanken eines wechselseitigen Erschließungsprozesses⁸ wird daher zum Ausdruck gebracht, dass der Mensch immer zugleich als Subjekt durch die Welt und die Welt durch das Subjekt einem Veränderungs- als Beziehungsgeschehen unterliegen. Auch die Wirklichkeit ist damit nicht als feste, zu objektivierende Größe zu verstehen, sondern angesichts gesellschaftlich vorgegebener Konformitätserwartungen in einem mittels ständiger Kritik und Korrektur zu sehenden Wandlungsgeschehen. Was bedeutet das für den Zusammenhang von Religion und Gewalt?

Über vordergründige Lebenszusammenhänge und gesellschaftliche Bedingungen hinaus kann sich jeder und jede wahrnehmen, positionieren, gegebenenfalls verändern und damit auch gesellschaftskritisch Einfluss nehmen. Gerade dies ermöglicht für den Kontext religiöser Bildung, dass ausgehend von dem eigenen Transzendenzbezug – bzw. der eigenen im Gewissen verankerten Gottesbeziehung – auch eine (selbst-)kritische Haltung gegenüber den Autoritäten bzw. Autorität beanspruchenden Intentionen der eigenen Religion eingenommen werden kann, soll und muss. Mit John Hull inkludiert damit der religiöse Bildungsauftrag ein Wachhalten folgender für die Friedenspädagogik evidenter Fragen:

„Ist mein Gehorsam meiner Religion gegenüber so stark, dass ich veranlasst werden kann, alles zu tun im Namen und zum Nutzen meiner Religion? Ist das Überleben der Religion wichtiger als das Überleben der Menschen? Und wenn die Autorität der Religion durch eine andere Autoritätsquelle eingespannt werden oder instrumentalisiert werden soll, verliert sie dann nicht ihre Qualität des Heiligen, ihre Transzendenz? Was kann transzendenter sein als das Transzendente selbst?“⁹

⁸ Nipkow hat diesen Begriff von Klafki aufgegriffen, um die didaktische Seite der kategorialen Bildung, die eine wechselseitige Erschließung von Subjekt und Objekt ermöglichen soll, zu verdeutlichen (vgl. Karl Ernst Nipkow, *Elementarisierung als Kern der Unterrichtsvorbereitung*, in: Hartmut Lenhard [Hg.], *Arbeitsbuch Religionsunterricht*, Gütersloh ³1996, 99–103).

⁹ Hull, *Viele Religionen* (s. Anm. 4), 74.

3. Vielfalt ist Gnade. Religiöse Bildung als Friedensbildung

3.1 Bildung religiöser Sprachfähigkeit

Als frisch gebackene Religionslehrerin betrete ich die erste Klasse einer bayerischen Grundschule mit 13 Kindern, die zum evangelischen RU angemeldet sind. „Wisst ihr, dass ihr evangelisch seid und was das bedeutet?“ Achselzucken. Keiner sagt etwas, ratlose Gesichter. Dann meldet sich ein Mädchen: „Ich glaube, die Katholiken haben Engel und bei uns gibt’s die nicht.“ Eine interessante Äußerung, die zum einen deutlich macht, dass die religiöse Sozialisation auch in Bayern nicht mehr lückenlos funktioniert, und zum anderen in dem ‚bei uns‘ doch zumindest ansatzweise eine Suche nach religiöser Identität verdeutlicht.

Der allgemeine Bildungsauftrag intendiert, dass alle Kinder und Jugendlichen die Unterstützung finden, die sie zu einer aktiven Teilhabe am gesellschaftlichen Leben befähigt. Diese Forderung muss auch im Blick auf die religiösen Prägungen von Kindern und Jugendlichen zur Geltung gebracht werden – nicht zuletzt deshalb, weil die positive wie negative Religionsfreiheit als Grundrechte in unserer Verfassung garantiert sind und insofern ein Recht auf religiöse Bildung nicht marginalisiert werden darf. Das aber heißt, dass Kinder und Jugendliche Räume, Zeiten und Ansprechpartner für ihre religiösen Fragen brauchen und auf dieser Basis auch die Ermöglichung des Ausdrucks etwaiger religiöser Überzeugungen.

Doch gerade mit Blick auf den Diskurs zur interkulturellen Pädagogik ist eine Vernachlässigung der Multireligiosität und des interreligiösen Lernens immer noch auffallend. Insofern bedarf es einer Differenzsensibilität als Herausforderung für die schulische religiöse Bildung, die nur mittels einer religiösen Sprachfähigkeit erreicht werden kann. Gemeint ist, dass für interreligiöse Begegnungen auch eine religiöse Kompetenz auf der Basis eines Vorstellungsvermögens für religiöse Fragen, Traditionen und Riten, eine eigene Positionierung im Blick auf eine eigene mögliche Religiosität, ein Wissen um Konfessionen und Religionen sowie eine religionssensible Schulkultur¹⁰ nötig ist.

Doch angesichts gegenwärtiger offensichtlicher Prozesse, die unter den Schlagworten von Traditionsabbruch und Entkirchlichung firmieren, stellt sich die Frage: Wie kann ein interkonfessioneller und interreligiöser Dialog im ‚Tal der Ahnungslosen‘ aussehen? Wie kann man miteinander Toleranzfähigkeit lernen, wenn man kaum oder wenig religiöse Sprachfähigkeit besitzt? Reicht es aus, auf religionskundlicher Ebene zu wissen, dass der Islam fünf Säulen hat? Oder anders gefragt: Was verändert sich in dialogischer Hinsicht, wenn eine Muslima authentisch in einem Gespräch erzählt, welche spirituellen Impulse sie aus dem Ramadan zieht, wie es sich anfühlt, im Sommer den ganzen Tag nichts zu essen und zu trinken, aber dafür abends eine wunderbare festliche Gemeinschaft zu erleben?

¹⁰ Gudrun Guttenberger – Harald Schroeter-Wittke (Hg.), Religionssensible Schulkultur, Jena 2011.

Insofern muss mit Blick auf die religiösen Bildungsimpulse zur Friedensförderung konstatiert werden: Eine religionswissenschaftliche Grundausbildung, die kaum Räume, Zeiten und Möglichkeiten für die religiöse Identitätsentwicklung der Kinder, Jugendlichen und Erwachsenen schafft, um genuin religiöse Fragen nach dem Woher und Wohin ihres Lebens zum Ausdruck bringen zu können, kann nicht ausreichen, um vor pseudoreligiösen manipulativen Einflüssen jeglicher Art geschützt zu sein. Insofern ist das ‚Recht auf Religion‘¹¹ auch ein Recht auf religiös kompetente Selbstbestimmung.

3.2 Bildung religiöser Reflexionsfähigkeit

„Er kann nicht sagen, wie viele seiner Schüler Islamisten seien, sagt Martin Finke, der Schulleiter der Freiherr-vom-Stein-Realschule [in Bonn, E. N.]. [...] Finke sieht eine Subkultur an seiner Schule, mit Schülern, die Gewaltvideos des Islamischen Staates und anderer Dschihadisten auf Youtube cool finden. [...] Die meisten Eltern leben von Sozialleistungen, die Kinder sehen keine Perspektive. Die Schüler erleben Diskriminierung im Bus, bei Bewerbungen, im Praktikum. Finke sagt: ‚Die Armut paart sich mit dem Religiösen.‘“¹²

Eindrucksvoll ist in dem Artikel ‚Held der Aufklärung‘ beschrieben, wie der islamische Religionslehrer Aziz Fooladvand an der Bonner Realschule im offenen Gespräch mit seinen Neuntklässlern versucht, das Weltbild gefährdeter islamischer Jugendlicher „zumindest ins Wanken zu bringen“¹³. Schon äußerlich – zum Beispiel durch streng gebundene Schleier bei den Mädchen – kann man sehen, dass die meisten seiner Schüler und Schülerinnen sehr religiös sind und alle Antworten auf ihre aktuellen Fragen im Koran bzw. einer dem Fundamentalismus nahestehenden Auslegung zu finden meinen. Was demgegenüber religiöse Bildung bedeutet, ist in seiner friedenspädagogischen Evidenz kaum zu unterschätzen: „Aziz Fooladvand verurteilt seine Schüler nicht, er fragt nach, so oft, bis es in ihnen arbeitet, bis sie verstehen, dass man mit Versen aus dem siebten und achten Jahrhundert nicht alle Fragen im 21. Jahrhundert beantworten kann, dass man den Koran nicht wörtlich nehmen sollte. Aber es muss von ihnen selbst kommen.“¹⁴

Solche Beispiele zeigen auf beeindruckende Weise die Chancen, die religiöse Bildungsangebote in der Schulpraxis bieten, und signalisieren die Notwendigkeit bzw. Dringlichkeit eines flächendeckenden Angebots für islamischen Religionsunterricht,

¹¹ Friedrich Schweitzer, Das Recht des Kindes auf Religion. Ermutigung für Eltern und Erzieher, Gütersloh 2000.

¹² Roland Preuss, Held der Aufklärung, in: Süddeutsche Zeitung Nr. 190 vom 20.8.2015, 3.

¹³ Preuss, Aufklärung (s. Anm. 12), 3.

¹⁴ Preuss, Aufklärung (s. Anm. 12), 3.

der sich im bundesdeutschen Kontext immer noch sehr zögernd etabliert.¹⁵ Wo den Schülern und Schülerinnen kein Raum geschaffen wird, um ihre alltags- und lebensbezogenen Fragen auf der Basis ihres Glaubens zu formulieren, zu diskutieren und damit zu einer eigenen Position zu finden, droht die Gefahr, von fundamentalistischen Einflüssen jeglicher Art vereinnahmt zu werden. Nicht selten können sich so Vorurteile gegenüber fremden Kulturen und Religionen verfestigen und in Gewaltbereitschaft umschlagen. Demgegenüber kann das schulische Angebot eines wissenschaftsorientierten und im Rahmen des Grundgesetzes verankerten Angebots von Religionsunterricht, der sich im allgemeinen Bildungsauftrag der Schule verantworten muss, als Gewaltprävention gelten. Voraussetzung ist wiederum eine Bildungsorientierung, die in der Klasse als einem prinzipiell ‚herrschaftsfreien Raum‘ ermöglicht, adaptierte Stereotypen, Vorurteile und Ängste zu äußern und mit der Hilfe einer kompetenten Lehrkraft zu diskutieren und zu reflektieren. Bedingungsgrund hierfür ist eine sowohl theologisch als auch pädagogisch kompetente Lehrkraft, die sowohl hinsichtlich ihrer eigenen religiösen Überzeugung als authentisch erlebt werden kann als auch die Äußerungen der Schülerinnen und Schüler ernst nimmt und damit deren Reflexionsvermögen als Dialogfähigkeit fördert.¹⁶

3.3. Bildung religiöser Dialog- und Pluralismusfähigkeit

Auch wenn die Entdeckung des Anderen, Fremden, Unbekannten und Neuen reizt und fasziniert,¹⁷ so ist doch dabei entstehende Eifersucht und Konkurrenzdenken für den dialogischen Prozess störend oder gar schädlich: „Wer ist der bessere? Wer ist erfolgreicher? Wer ist der Wahrheit am nächsten? Doch wie kann es gelingen, positionell und zugleich wertschätzend zu sein? Und wie kann die Offenheit für Vielfalt so gelebt werden, dass die Konturen des Eigenen nicht verschwimmen? In einem Bild gesprochen: wenn der interreligiöse und interkonfessionelle Dialog wie eine Brücke zwischen zwei Parteien zu sehen wäre – welche Stützpfeiler wären nötig, um nicht im reißenden Strom weltanschaulicher Komplexitäten mitgerissen zu werden und letztlich an den

¹⁵ Beispielsweise haben in Bayern bislang nur 10 % der muslimischen Schülerinnen und Schüler (ca. 11.000) die Möglichkeit, einen Religionsunterricht ihres Glaubens zu besuchen, wobei es sich hierbei – nach mehr als 10 Jahren – immer noch um einen Modellversuch (!) handelt.

¹⁶ Vgl. Musa Bagrac, Was ein kompetenzorientierter islamischer Religionsunterricht leisten muss, in: Rainer Möller – Clauß Peter Sajak – Mouhanad Korchide (Hg.), Kompetenzorientierung im Religionsunterricht: Von der Didaktik zur Praxis. Beiträge aus evangelischer, katholischer und islamischer Perspektive, Münster 2014, 227–249.

¹⁷ Vgl. zu diesem Abschnitt: Kathrin S. Kürzinger – Elisabeth Naurath, Positionieren, Vergleichen, Kooperieren, Harmonisieren oder Abgrenzen? Was konfessionell-kooperativer Religionsunterricht von der Komparativen Theologie lernen kann und umgekehrt, in: Rita Burrichter – Georg Langenhorst – Klaus von Stosch (Hg.), Komparative Theologie: Herausforderungen für die Religionspädagogik. Perspektiven zukunftsfähigen interreligiösen Lernens (Beiträge zur Komparativen Theologie 20), Paderborn 2015, 159–172, hier 159.

grauen Ufern der Beliebigkeit und Gleichgültigkeit zu stranden? Und andererseits: wie kann die Angst vor religiöser Weichzeichnerie dem wachsenden Phänomen von Profilierung auf Kosten des Anderen bzw. einer Fundamentalisierung im Blick auf das Eigene wehren?“

Ein gelingender Dialog braucht zwei Seiten – ein Ich und ein Du – und einen konstruktiven Raum dazwischen. Das Hören ist so wichtig wie das Sprechen. Unabdingbar ist die Wertschätzung, die die Sichtweise des Gegenübers nicht abwertet oder verurteilt, sondern als Denk- und Gefühlsmöglichkeit an sich heranlässt. Im Respektieren dieser anderen Sichtweise als einer möglichen Perspektive konstruiert sich eine neue Wirklichkeit, die nicht nur dem Selbst auf dem Weg der Selbstreflexion – in der Form des „Aus-einander-Setzens“ – zur eigenen Klärung der Position verhilft, sondern zugleich ein Klima der friedlichen Akzeptanz von Verschiedenheit mit Entdeckungsspielräumen für mögliches Gemeinsames schafft. Ganz besonders gilt dies für den Umgang mit religiöser Pluralität. Insofern kann man John Hull nur zustimmen, wenn er fordert, dass es eines religionspädagogischen Paradigmenwechsels bedarf, indem „eine neue Art von anti-religionistischem Religionsunterricht geschaffen werden [müsste, E. N.], vergleichbar der antirassistischen und antisexistischen Religionspädagogik“¹⁸. Demnach ist es zukunftsweisend, wenn die gegenwärtige evangelische Religionspädagogik im pluralen Kontext der Religionen und Weltanschauungen einen Kurswechsel vornimmt, der dezidiert die Förderung der Dialog- und Pluralismusfähigkeit intendiert:

„Demgegenüber zielt Pluralismusfähigkeit auf Verhaltensweisen, die für ein von Respekt und Toleranz geprägtes gesellschaftliches Zusammenleben unabweisbar notwendig sind. Begriffe wie gemeinsame Verantwortung und Freiheit, Recht und Gerechtigkeit, Frieden und Toleranz, wechselseitige Anerkennung und Respekt verweisen dabei auf die Notwendigkeit einer gezielten pädagogischen Unterstützung.“¹⁹

Hierbei ist es allerdings wichtig, die Religionen nicht im Sinne solipsistischer Monaden zu sehen, sondern vielmehr als Anker- oder Stützpunkte von Systemen. Insofern sind Zusammenhänge der sogenannten ‚-ismen‘ in den Blick zu nehmen: So ist es beispielsweise im Blick auf das Thema ‚Gewalt und Religion‘ von großer Bedeutung, dem Phänomen auch in seiner sexistischen Dimension Rechnung zu tragen.²⁰ Allerdings – und das macht die Kombination der Fragestellung nach Religion, Gewalt und Geschlecht besonders brisant – bewegt man sich hier forschungswissenschaftlich auf Neuland, denn die Untersuchungen zu Religion und Gewalt blenden zumeist die Gender-Thematik aus, während die vor allem sozialwissenschaftlich boomenden Stu-

¹⁸ Hull, Viele Religionen (s. Anm. 4), 71.

¹⁹ Kirchenamt der EKD (Hg.), Religiöse Orientierung gewinnen. Evangelischer Religionsunterricht als Beitrag zu einer pluralitätsfähigen Schule. Eine Denkschrift des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh 2014, 56.

²⁰ Vgl. Elisabeth Naurath, Gewaltprävention als Genderthema? Die Bedeutung von Emotionen für ethische Bildungsprozesse im Religionsunterricht, in: *Loccumer Pelikan* 2 (2010), 58–61.

dien zur ‚Männlichkeit‘ der Gewalt den religiösen Blickwinkel vernachlässigen.²¹ Wir kommen jedoch nicht umhin, beide Stränge im Gewaltdiskurs einzubinden, um auf die Notwendigkeit weiterer Forschung hinzuweisen.²²

4. Die Notwendigkeit einer friedensorientierten Religionspädagogik als Gewaltprävention

Während die Friedenspädagogik als Part der Religionspädagogik vor allem in den 80er Jahren aufgrund der gesellschaftspolitischen Brisanz zum Kalten Krieg diskutiert wurde, scheint heute die Weitung dieser Perspektive auf die religiöse Gewaltforschung und -prävention dringend geboten. Es bedarf mehr denn je eines synthetisierenden Blickwinkels, der die Zusammenhänge von Gewalt und Krieg weltweit auch unter religiösen Vorzeichen ernst nimmt und in mehreren Schritten religionspädagogisch angeht: So ist es evident, für jede Religion Friedenspotentiale in der jeweiligen Schrift und Tradition in theologischer und institutioneller Hinsicht auszumachen, zu verdeutlichen und im Kontext religiöser Bildungsprozesse zu lehren. Religiöse Bildung ist auf der Basis der schöpfungstheologischen Fundierung der Würde des Menschen immer auch als ethische Bildung zu verstehen. Interreligiös verbindende ethische Dimensionen, die ausgehend von einem gnädigen und barmherzigen Gottesbild Nächstenliebe zum Ziel haben, sind unterrichtspraktisch auszubauen. Wie die religionsdidaktischen Ansätze zur Förderung von Mitgefühl²³ zeigen, sind gerade in diesem Ansatz interreligiös verbindende Elemente zu sehen, da der Begriff des ‚Mitgefühls‘ beispielsweise im Judentum, Islam und Buddhismus als Weg religiöser Gewaltprävention zentral ist.

Insofern stellt sich die Frage nach der Didaktik religiöser Bildung mit gewaltpräventiver Intention. Wie bereits gesagt, geht es hierbei um Werte-Bildung in einem grundlegenden und die Persönlichkeit als Ganze betreffenden Sinn: Das heißt, dass die Schüler und Schülerinnen neben der kognitiven Reflexion ethischer Fragen²⁴ wie beispielsweise mittels Dilemmageschichten auch Möglichkeiten haben sollten, eigene Erfahrungen, Fragen, Eindrücke und Gefühle im Unterrichtsprozess zum Ausdruck zu bringen. Diese emotionale Dimension des Lernens in den Blick zu nehmen, ist nicht

²¹ Hierauf verweisen: Wassilis Kassis, *Wie kommt die Gewalt in die Jungen? Soziale und personale Faktoren der Gewaltentwicklung bei männlichen Jugendlichen im Schulkontext*, Bern u. a. 2003; Edith Wöfl, *Gewaltbereite Jungen – was kann Erziehung leisten? Ansätze zu einer genderorientierten Pädagogik*, München 2001.

²² Vgl. hierzu Elisabeth Naurath, *Religion, Gewalt, Geschlecht. Gender als vernachlässigte Frage im Diskurs religiöser Gewaltforschung*, in: *Zeitschrift für Wissenschaft und Frieden* 26 (2008), 40–43.

²³ Vgl. Elisabeth Naurath, *Mit Gefühl gegen Gewalt. Mitgefühl als Schlüssel ethischer Bildung in der Religionspädagogik*, Neukirchen ³2010.

²⁴ Vgl. Margarete Pohlmann – Hans Werner Ritter (Hg.), *Gut oder böse? Urteilsbildung in Schule und Gemeinde*, Göttingen 2004.

nur für den Bereich der Grundschuldidaktik, sondern gerade auch für die weiterführenden Jahrgangsstufen, in denen eher kognitive Lernprozesse intendiert sind, wesentlich. Gerade im Blick auf das Thema Gewalt, dem Gefühlsdimensionen wie Aggression und Wut zugrunde liegen, reicht es nicht aus, nur mit Appellen an die Vernunft zu (re-)agieren, sondern auch Gefühle als anthropologisch und damit auch religionspädagogisch evidente Dimensionen des Menschseins einzubeziehen.²⁵ Im Zusammenhang der theologischen (Wieder-)Entdeckung der Gefühle,²⁶ die auch im Kontext des ‚emotional turn‘ der Sozialwissenschaften zu sehen ist, bedarf es auch einer Praktischen Theologie der Gefühle, die mit Blick auf das Thema Gewalt die leib- bzw. körperbezogenen Konnotationen einbezieht.

Auf dieser Basis – einer Integration dezidiert emotionaler Gehalte – können dann auch geschlechtsspezifische Sichtweisen offensichtlich eingebracht und reflektiert werden. Dies soll abschließend an einem Beispiel aus dem Religionsunterricht zum Thema Mose illustriert werden²⁷: Wenn es einige Jungs (es handelt sich um zehnjährige Viertklässler) echt cool finden, dass Mose einen Ägypter erschlagen hat, dann greifen weder moralische Appelle noch Disziplinierungsmaßnahmen, um diese oberflächliche Macho-Ebene zu durchbrechen. Vielmehr kann eine intensive, d. h. nicht nur auf der kognitiven Ebene ablaufende Beschäftigung mit der biblischen Geschichte selbst weiterführend sein. Aus meiner Erfahrung erweitert sich durch Methoden kreativer Bibeldidaktik das religionsdidaktische Handlungsrepertoire enorm: Wir haben ein Standbild (das heißt ohne Bewegung und ohne Worte) zur Unterdrückungssituation in Ägypten in Gruppenarbeit gestaltet. In der anschließenden Reflexion meinten jene ‚coolen Jungs‘, dass die Perspektive von Oben-Sein gar nicht angenehmer war als die von Unten-Sein. Entscheidend ist auch die Möglichkeit zum Rollentausch, indem die mutmaßlich andere und fremde Seite auch erlebt werden kann. Wie ist das, wenn die Mädchen den aggressiveren Part übernehmen? Aus einer gespielten Rolle heraus fällt es leichter, über Gefühle zu sprechen, im Schutz einer Rolle Emotionen zuzulassen und auszudrücken. Dabei geht es gerade nicht um Leistung, sondern im Sinne christlicher Bildungstheorie um Freiheit, die sich letztlich am Gottesbezug festmacht. Damit ist aber auch die Potentialität von Umkehr, von neuen Chancen, von einem Rollentausch – auch verstanden als befreiender Erweiterung von Rollenstereotypen – gegeben. Dies impliziert – wie die Vorurteilsforschung zeigt – einen erfolversprechenden

²⁵ Vgl. Elisabeth Naurath, Werte-Bildung mit Gefühl – Möglichkeiten und Grenzen im Religionsunterricht, in: Hans-Georg Babke – Heiko Lamprecht (Hg.), Werte leben – Werte lernen. Von der Schwierigkeit zu vermitteln, was uns lieb und wert ist, Berlin 2014, 99–111.

²⁶ Vgl. Roderich Barth – Christopher Zarnow (Hg.), Theologie der Gefühle, Berlin – Boston 2015.

²⁷ Vgl. auch Elisabeth Naurath, Wider das Böse. Die Entwicklung von Mitgefühl bei Mädchen und Jungen als religionspädagogische Aufgabe, in: Helga Kuhlmann – Stefanie Schäfer-Bossert (Hg.), Hat das Böse ein Geschlecht? Theologische und religionswissenschaftliche Verhältnisbestimmungen, Stuttgart 2006, 208–218.

ersten Schritt in Richtung Gewaltprävention und zeigt die Chancen religiöser Bildung auf beeindruckende Weise.

Prof. Dr. Elisabeth Naurath
Lehrstuhl für Religionspädagogik und die Didaktik des Religionsunterrichts
Institut für Evangelische Theologie
Universität Augsburg
Universitätsstr. 10
D-86159 Augsburg
Fon: +49 (0) 821- 598-2625 (-2629)
E-Mail: elisabeth.naurath@phil.uni-augsburg.de
Web: <http://www.philso.uni-augsburg.de/lehrstuehle/evangtheol/relpaed/mitarbeiter/naurath/>

Ankommen. Festmachen. Angenommen werden

Gewaltunterbrechung durch religiöse Verbundenheit am Beispiel des internationalen Seemannsclubs „Duckdalben“

Abstract

Religiöse Verbundenheit kann gewaltunterbrechend wirken und darin bestärken, sich nicht von jeweils aktuellen Gewaltkrisen vereinnahmen zu lassen, sondern sich in andere einzufühlen, den Sehnsüchten anderer mit wohlwollender Aufmerksamkeit zu begegnen und auch Notlagen von Fremden nach Möglichkeit abzuwenden. Das wird verdeutlicht am Beispiel des Engagements der Deutschen Seemannsmission e. V., die ihr Handeln und Wirken nach dem Leitspruch ausrichtet: „Support of Seafarers’ Dignity!“

Religious solidarity can lead to an interruption of violence. It can encourage people to not allow themselves being absorbed by the latest crises, but rather to be able to feel empathy, to respect the desires of others, and to help people in need, even if they are strangers. This is depicted by the example of the commitment of the Deutsche Seemannsmission e. V. (German Seaman’s Mission), which bases their activities on the principle: „Support of Seafarers’ Dignity“.

Ambivalenzen religiöser Verbundenheit

Wir erleben gegenwärtig einen Schub religiöser Fundamentalisierung. Dies betrifft alle großen Religionen. Die Ursachen sind vielschichtig: soziale Deklassierung oder die Sorgen davor angesichts der um soziale Folgen vollständig unbekümmerten weltweiten Dominanz eines auf Finanzmärkte orientierten globalen Kapitalismus. Verunsicherungen durch Plausibilitätsverlust bis hin zum Zusammenbruch traditioneller Wertbindungen und religiöser Traditionen. Überforderung durch eine plurale, vielfältig differenzierte religiöse und kulturelle Situation. In diesen Kontexten bedeutet Fundamentalisierung eine rigide Hochladung von Innen-Außen-Grenzen: Der Binnenbereich wird harmonisiert vorgestellt, Differenzen werden hier verleugnet oder sogar bekämpft. Dagegen wird alles, was „außen“ ist, missachtet, als feindlich angesehen, in zugespitzten Situationen für Hassgefühle und Gewalthandlungen freigegeben.

Solche Fundamentalisierungstendenzen sind nicht auf das Feld von Religionen beschränkt. Wir sehen gegenwärtig religiöse, aber auch politische, ethnisch-nationale Fundamentalisierungsprozesse. Die wohl mächtigste und wirksamste Form des aktuellen Fundamentalismus ist der ökonomische Fundamentalismus eines finanzmarktbeherrschenden Kapitalismus. Alle gesellschaftlichen Lebensbereiche bis hin zu Kirchen und Krankenhäusern werden hiervon durchdrungen. Alternativen und Bestreitungen (wie z. B. die Forderung nach Schuldenerlass durch die nach wenigen Monaten von

den geldgebenden Regierungen und Finanzmarktinstitutionen zunächst zu Fall gebrachte Syriza-Regierung in Griechenland) werden missachtet, bekämpft und zerstört. Oft fokussieren sich fundamentalistische Einstellungen und Verhaltenserwartungen gar nicht auf die Geltung und Durchsetzung solcher Bekenntnisse oder symbolischen Traditionen, die von der Binnenlogik einer Religion her eigentlich zentral wären. Im Fokus stehen dann nicht z. B. die Gottesvorstellung oder die Weise, Gottesdienst zu feiern. Sondern es werden symbolische Inszenierungen aufgeladen, die sich – wie im Falle von Homophobie – auf Körperlichkeit und Körperinszenierungen konzentrieren. In dieser Fokussierung treffen sich gegenwärtig religiöse, ethnische und nationalistische Fundamentalisten aller Schattierungen. Charakteristisch für fundamentalistische Orientierungen ist die konsequente Verweigerung, in gesteigerter Form die Unfähigkeit, sich in Fremdes und Anderes einzufühlen, Perspektiven von anderen wahrzunehmen und probeweise für eigene Orientierung zu übernehmen. Latent und zunehmend offen sind die Projektion von Hassbildern und die Freigabe von Gewalthandeln der charakteristische Umgang mit allem, was als anders und fremd wahrgenommen wird. Religionen haben – anders als z. B. die ethnischen, nationalen oder ökonomischen Formen von Fundamentalismus – zugleich Potentiale und Ressourcen, Anderes und Fremdes zu achten, sich in Anderes einzufühlen, fremdes Begehren nicht als Bedrohung, sondern als Herausforderung zu verbindendem Engagement anzunehmen. Dass dies so ist, liegt an der Kraft, dem Reichtum, der orientierenden Macht von Erzähltraditionen, die in Symbolen elementarisiert und in Ritualen aufgeführt und gefeiert werden können. Diese Erzähltraditionen sind immer ambivalent, d. h. sie enthalten sowohl Traditionen, die fundamentalistische Orientierungen stärken und hermetisieren können, aber zugleich verbindende Erzähltraditionen, die es erlauben und fordern, sich in die Fremden einzufühlen, ja die Not der Anderen als Verpflichtung für eigenes Engagement zu übernehmen. Es liegt für die Bewahrung des Friedens und der demokratischen Kulturen in den spätmodernen Gemeinwesen alles daran, dass diese zweite Seite der Alternative gestärkt wird – durch historische Kritik und Kontextualisierung der heiligen Schriften, durch die Haltung einer „zweiten Naivität“, die die Kraft und Relevanz der religiösen Tradition, in der die Subjekte stehen, nicht verleugnet, aber zugleich in der Lage ist, historische und gesellschaftliche Kontexte der religiösen Erzählungen ebenso zu erkennen wie aktuell eigene gesellschaftliche und historische Kontexte und ihre Konflikte. Unter den gegenwärtig zugespitzten weltpolitischen Bedingungen – unumkehrbare Zerstörung der natürlichen Lebensumwelten, Zerstörung von sozialfürsorglichen zentralisierten politischen Strukturen, massenhafte Verelendung und Verarmung, Verunwichtigung von immer mehr Menschen, Explosion von Gewaltkonflikten zugleich in vielen Weltgegenden – geht es buchstäblich ums Ganze: In den Religionen müssen die nicht fundamentalistischen, die verbindenden, die mystischen, die sozial verantwortlichen Orientierungen gestärkt werden. Wenn dies gelingt, kann religiöse Verbundenheit dazu beitragen, dass Menschen sich von jeweils aktuellen Gewaltkrisen nicht entzünden und vereinnahmen lassen. Dass sie in

der Lage sind, mit Anderen und Fremden wertschätzend und empathisch umzugehen. Dass sie in der Lage sind, über Grenzen hinaus *zu geben*: sich für das Leben der Anderen zu engagieren. Religiöse Verbundenheit kann dann – je nach religiöser Tradition in besonderer Form – gewaltunterbrechend wirken. Wir achten dabei vor allem auf folgende menschliche Ressourcen und Kompetenzen, die durch religiöse Verbundenheit gestärkt werden können:

- *Die Sehnsucht nach Selbstwirksamkeit und ihre unter bestimmten Bedingungen zerstörerischen Steigerungsformen.* Im Kern geht es bei Gewalthandeln – insbesondere bei autotelischer Gewalt und der Gewalterfahrung selbst willen¹ – um Grandiositätsgefühle, die durch die Zerstörung der Körper anderer gesucht werden. Gewaltunterbrechende Potentiale von Religionen liegen in diesem zentralen Punkt in einer Grandiositätserfahrung, die nicht durch Zerstörung des Anderen gewonnen wird: exemplarisch für die evangelisch-christliche Religion als Zusage von Liebe unabhängig von eigenem Vermögen, als Zusage von Wert unabhängig von eigener Leistung, im Empfangen eines unverdienten und unverdienbaren grandiosen Geschenkes der überschwänglichen Gnade Gottes, Leben in Fülle, ohne Verpflichtung zur Gegengabe. Die Folge ist eine Haltung der Dankbarkeit gegenüber der Lebensfülle und Zärtlichkeit des Lebens, die sich in der gemeinsamen Feier des Lebens – in Gottesdiensten, aber auch vielen Formen populärkultureller Rituale – ebenso zeigt wie in Verantwortungsübernahme für die, die in Not sind (in welcher Weise auch immer: sozial, ökonomisch, lebensgeschichtlich). Die Orientierung auf die Ressource selbst erfahrener Fülle ist deshalb nötig, weil religiös begründetes Engagement für die in Not sonst leicht rigide, totalitär, gesetzlich werden kann und die Eigensinnigkeit der Anderen wahrzunehmen nicht in der Lage ist.
- *Die Sehnsucht, wahrgenommen und anerkannt zu werden.* Unter gegenwärtigen Bedingungen globalisierter Finanzmärkte machen zahllose Menschen die Erfahrung, entwertigt, in ihrer Lebensleistung nicht wahrgenommen zu werden, in ihrem Begehren nach Partizipation an gesellschaftlichen (wirtschaftlichen, politischen, kulturellen, religiösen usw.) Prozessen nicht geachtet zu werden. Dauerhafte und oft lebenslange, allzu oft auch zugespitzte Erfahrung von Entwertung kann zu einer radikalen Erfahrung von Scham führen. Scham – hier verstanden als Zerstörung des Selbstbildes vor dem Ich-Ideal, das sich mit dem „Tribunal der Blicke“ der Anderen identifiziert² – kann zu einer völligen Zerstörung von Selbstgewissheit und von haltbaren Identitätsentwürfen führen, aber auch zum Zerfall von achtsamer Einbindung in Gemeinschaften. Es ist damit zu rechnen, dass

¹ Vgl. Jan Philipp Reemtsma, *Vertrauen und Gewalt. Versuch über eine besondere Konstellation der Moderne*, Hamburg 2008; Wolfgang Sofsky, *Traktat über die Gewalt*, Frankfurt/M. 1996.

² Claudia Bentien, *Tribunal der Blicke. Kulturtheorien von Scham und Schuld und die Tragödie um 1800*, Köln u. a. 2001.

die Verführung, z. B. für junge muslimische Männer in Deutschland, nach Syrien auszureisen und sich den Massakerfeldzügen des IS anzuschließen, in dieser zerstörerischen Erfahrung von Scham eine wesentliche Triebkraft findet.

Die Erfahrung von Wertschätzung und Liebe, die unabhängig von eigenem Vermögen zugesprochen wird, kann Kraft entwickeln, die Erfahrung von Scham aufzulösen: durch den verändernden liebevollen Blick, der das zerstörerische „Tribunal der Blicke“ entmächtigt.

- *Die Sehnsucht nach Empathie.* Charakteristisch für die Einbindung und Überwältigung durch die Faszination von Gewalt, auch schon für die Anfälligkeit hierfür ist die Unfähigkeit zur Einfühlung gegenüber Anderen und Fremden. Hier liegt ein weiteres Feld für die gewaltunterbrechenden Potentiale von Religion. Soziale Verpflichtung zum Rechthandeln (Islam) und zu Orientierung an einem Lebenskonzept, in dem Gerechtigkeit und Liebe einander küssen (Judentum und Christentum), setzt die Fähigkeit zur Perspektivenübernahme gegenüber denen voraus, denen die seelisch-mentale Öffnung zum Anderen und Fremden hin gilt. Gerade die biblische Tradition ist voll von Erzählungen und Geboten, die diese Grenzüberschreitung zum Thema haben. Aber auch in anderen Religionen sind diese Erzählungen und Gebote lebendig. Sie sind starkzumachen gegenüber solchen Fundamentalisierungstendenzen, die sich in den heiligen Schriften ebenfalls finden: vor allem im Kontext sozialer und politisch-militärischer Zerstörungserfahrungen und Ängste (z. B. im Heiratsverbot gegenüber Fremdvölkern bei Esra, aber auch in der religiösen Intoleranz gegenüber anderen Kulturen im deuteronomistischen Geschichtswerk nach der Zerstörung von Tempel und heiliger Stadt Jerusalem, nach der Katastrophe des Babylonischen Exils).

Einübung von Empathie setzt eigene Lebenssicherheit voraus. Sie kann durch Einbindung in religiöse Gemeinschaften, aber auch in Wertschätzungserfahrungen durch offene Angebote gewonnen werden.

„Support of Seafarers’ Dignity!“

am Beispiel des Duckdalben – international seamen’s club

Als ein Beispiel für Gewaltunterbrechung durch religiöse Verbundenheit ist die wertschätzungs- und würdigungsorientierte Arbeit der Deutschen Seemannsmission e. V. (DSM) am Beispiel des Seemannsclubs Duckdalben in Hamburg-Waltershof zu nennen, mit der den widrigen Lebens- und Arbeitsbedingungen der Seeleute an Bord eine Kultur der Annahme und unbedingten Gastfreundschaft im Seemannsclub entgegnet wird. Seeleute machen Erfahrungen von sozialer Entwertung und Isolation. Sie leisten harte körperliche Arbeit, bekommen nur wenig Schlaf, in manchen Regionen sind Seeleute einer Gefährdung durch Piraterie ausgesetzt oder leisten im Mittelmeer seit Jahren umfangreiche Seenotrettungen für Menschen auf der Flucht. Auf Schiffen wird

24 Stunden im Schichtdienst gearbeitet. Über weite Zeiträume leben und arbeiten Seeleute auf engem Raum und fühlen sich mitunter einsam und klein. Matthias Ristau, Seemannspastor der Nordkirche, berichtet: „Selbst manche Kapitäne sagen, dass sie sich klein fühlen“, weil sie sich beispielsweise den komplexen Abläufen in internationalen Häfen ausgeliefert fühlen. „Der Kapitän gilt ja so als der Halbgott an Bord, und wenn der dann sagt, er fühlt sich hier klein, dann heißt das ja schon einiges.“³ Containerschiffe fahren mit 10 bis 25 Seefrauen und Seemännern Besatzung, die aufgrund der Schiffsgröße und den versetzten Zeitfenstern der Wachen und Schichten stark verteilt an Bord der fortlaufend komplexeren Schiffe arbeiten. Die DSM hat den einzelnen Seemann und die einzelne Seefrau mit ihren Bedürfnissen und Interessen im Blick.

Zugleich verfolgt die Seemannsmission auch politisch-öffentliche Ziele als Stimme der Seeleute an Land. Seeleute der zivilen Handelsschifffahrt werden seit Jahren mit der Seenotrettung von Flüchtlingen im Mittelmeer allein gelassen. Ein dringliches Anliegen der DSM ist es, auf das Massensterben von Flüchtlingen im Mittelmeer und die Belastung der Seeleute durch politische Nicht-Entscheidungen der europäischen Länder aufmerksam zu machen. Die DSM fordert dazu auf, die „menschenverachtende Sparpolitik im Bereich der Rettung von Flüchtlingen nicht weiterhin den Seeleuten der Handelsschifffahrt zuzumuten.“⁴ Markus Schildhauer, Seemannsdiakon im ägyptischen Hafen von Alexandria, weiß um die Belastung der Seeleute durch Seenotrettungseinsätze, aber auch von den massiven Schuldgefühlen von Seeleuten, wenn eine Seenotrettung nicht erfolgreich war oder auf Anweisung unterlassen wurde. In einem Fall berichtet der Seemannsdiakon aus Alexandria, hätte ein Schiff zur Seenotrettung einen Umweg von über zwei Stunden nehmen müssen, „da hat die Reederei gesagt: ‚Nein, du fährst weiter geradeaus‘. Dann hat der Seemann nachher erfahren: das Flüchtlingsschiff ist gesunken. Und mit dieser Schuld – wie wird man damit fertig?“⁵

Die Seemannsmission kennt das Arbeitsumfeld der Seeleute und orientiert ihr diakonisches Handeln an dem Leitsatz *Support of Seafarers' Dignity*. Damit verbindet sich eine doppelte Wirkrichtung. Einerseits steht die Seefrau/der Seemann als Mensch im Mittelpunkt und somit all das, „was Menschen erfreut, erleichtert, ermutigt und befreit“⁶. Andererseits forciert das öffentlich-politische Engagement der DSM bessere Arbeits- und Lebensbedingungen für Seeleute.

³ Gesprächsnotiz Seemannspastor Matthias Ristau (Hamburg) vom 11.09.2015.

⁴ Pressemitteilung der Deutschen Seemannsmission e. V., 40.000 Flüchtlinge sind zu viel!, http://www.seemannsmission.org/index.php?option=com_content&view=article&id=753%3A40000-fluechtlingesindezuviel&Itemid=646&lang=de [abgerufen: 19.09.2015].

⁵ Gesprächsnotiz Seemannsdiakon Markus Schildhauer (Alexandria) vom 16.09.2015.

⁶ Leitbild der Deutschen Seemannsmission von der Mitgliederversammlung der Deutschen Seemannsmission e. V., http://seemannsmission.org/images/stories/leitbild_dsm.pdf, 4 [abgerufen: 21.07.2016].

Die Arbeitszusammenhänge von Seeleuten sind anspruchsvoll. Das 2013 in Kraft getretene internationale Seearbeitsübereinkommen der ILO⁷ schreibt mindestens 10 Ruhestunden pro Tag vor, was bis zu 14 Arbeitsstunden täglich bedeutet. „Ganz so hoch liegt die Arbeitsbelastung bei den meisten Seeleuten jedoch nicht“⁸, sagt Seemannspastor Matthias Ristau. Reedereien, die das Gesetz voll ausreizen, teilen die Ruhezeit jedoch nochmals in zwei Ruhezeiten von jeweils sechs und vier Stunden pro Tag. Wenig Zeit, um das große Schlafbedürfnis oder den Wunsch nach Bewegung zu stillen. Auf den meisten Handelsschiffen gibt es einen kleinen Fitnessraum, manchmal zusätzlich einen Freizeitraum. Hauptbegegnungsraum ist die Messe.

Der Tagesrhythmus ist geprägt von den gemeinsamen Essenszeiten, die sich mit den Zeitzonen verschieben. Auch der Kontakt in die Heimat ist auf hoher See nur beschränkt möglich. Außerdem haben Seeleute aufgrund der immer gleichen Tagesabläufe kaum etwas zu berichten, während der Alltag in den Familien und bei Freunden ganz normal weiterläuft und täglich neue Ereignisse und Erzählungen hervorbringt. Seeleute sehen die eigenen Kinder kaum oder nur mit großen Zeitsprüngen aufwachsen. Weiterhin wechselt die Besatzungs- und Gruppenkonstellation an Bord über die Monate hinweg kontinuierlich, weshalb auch Freundschaften und Beziehungen an Bord regelmäßig getrennt und zeitlich unterbrochen werden. Mit diesen sozialen Härten – auf engem Raum leben, ohne kulturellen, manchmal auch ohne heimat-sprachlichen Anschluss, viel Hektik, große Verantwortung, wenig Privatsphäre, kaum langanhaltende Sozialkontakte an Bord – leben Seeleute in einer hierarchisch durchstrukturierten Arbeitswelt, in der sie i. d. R. nicht mit ihrem Namen angesprochen werden, sondern anonymisiert mit ihrer Funktion, also beispielsweise als *Able-bodied seaman*, und weil es häufig schnell gehen muss, abgekürzt als *AB*. „Immer wieder begegnen wir in der Welt der Seeleute Menschen, die unter Bedingungen arbeiten, die wir als unwürdig empfinden“⁹ betont das Leitbild der DSM. Die Seemannsmission antwortet hierauf mit einem wertschätzungsintensiven *Support of Seafarers' Dignity*, der den reduzierenden Erfahrungen an Bord einen liebevollen Blick für die Seeleute als Menschen entgegnet.

Der *Support of Seafarers' Dignity* kommt im Hamburger Seemannsclub Duckdalben der DSM u. a. dadurch zum Ausdruck, dass Seeleute schon bei der Begrüßung explizit als Freunde begrüßt und empfangen werden, die ihre eigenen Bedürfnisse, Sorgen und Leidenschaften mitbringen, die Kontakt zu ihren Angehörigen in der Heimat pflegen wollen, das Leben feiern möchten sowie Raum für Rituale und Ruhe brauchen – etwas, das Seeleute auf einem immerzu dröhnenden und vibrierendem Schiff über

⁷ Das ILO-Seearbeitsübereinkommen wurde 2006 von der allgemeinen Konferenz der internationalen Arbeitsorganisation in Genf angenommen und trat 2013 in Kraft. Im deutschen Wortlaut: <http://www.deutsche-flagge.de/de/download/besatzung/arbeiten-und-leben-an-bord-1/rechtstexte/internationales-seearbeitsuebereinkommen-mlc> [abgerufen: 10.09.2015].

⁸ Gesprächsnotiz Seemannspastor Matthias Ristau (Hamburg) vom 11.09.2015.

⁹ Leitbild der Deutschen Seemannsmission (s. Anm. 6), 5 [abgerufen: 21.07.2016].

Wochen und Monate nicht finden können. Im internationalen Seemannsclub Duckdalben stehen die Seefrau und der Seemann als Mensch im Mittelpunkt.

Da nie alle Seeleute das Schiff verlassen dürfen, werden auch Bordbesuche durchgeführt, um über verschiedene Angebote zu informieren und ein Gespräch anzubieten. Ein Stück Heimat kann den Seeleuten auch dadurch an Bord gebracht werden, dass ihnen Zeitungen in Landessprache und Sim-Karten angeboten werden, um mit Angehörigen und Freunden in der Heimat zu telefonieren. Bei den Bordbesuchen kommt es immer wieder mal zu Seelsorgegesprächen, berichtet Seemannspastor Matthias Ristau, bei denen wiederum häufig zum Ausdruck kommt, „dass die Arbeitszeiten sehr anstrengend sind, dass die Bedingungen an Bord manchmal schwierig sind, [...] wie lange die Seeleute schon an Bord sind und wie viel Zeit noch fehlt, bis man wieder nach Hause kommt [...], oder eben auch: ‚Ich wollte eigentlich schon vor zwei Wochen nach Hause und konnte nicht.‘“¹⁰

Es spiegeln sich an Bord der internationalen Handelsschiffe auch politische Konflikte wider, beispielsweise durch den Einsatz von russischen und ukrainischen Seeleute auf einem Schiff.¹¹ Es gibt verhältnismäßig viele russische und ukrainische Seeleute, sagt Matthias Ristau, „die vor einigen Jahren noch selbstverständlich eingesetzt wurden, weil sie sich untereinander so gut verstehen; sprachlich, aber auch kulturell, und wo jetzt auf einmal aber dieser Konflikt zwischen ihnen steht“¹². Mit diesen Spannungen arbeiten und leben Bordmannschaften über Wochen und Monate hinweg zusammen. In den seelsorgerlichen Kurzgesprächen an Bord lassen sich derartige Konflikte kaum in allen Zusammenhängen wahrnehmen oder gar lösen, aber immerhin bei einem Außenstehenden einmal vertraulich zur Sprache bringen. Die Gespräche sind in Anbetracht des seelsorgerlichen Materials recht kurz. „Das sind dann oftmals keine ganz langen Gespräche, aber so kurze Gesprächswechsel von 5 bis 10 Minuten. Gelegentlich kommt man dann mal zu längeren Gesprächen, wo man sich eine halbe oder eine Stunde mit Seeleuten unterhält – über die Situation an Bord, das Leben als Seemann und die Familie. [...] Ich sagte mal zu einem ukrainischen Offizier: ‚Bei uns kann man auch Geld überweisen.‘ Und da sagte er: ‚Ja, was soll ich Geld überweisen, wenn die Familie zu Hause auf der Krim an keine Bank herankommt.‘“¹³ Sofern Seeleute Familie haben, tragen sie eine Teilverantwortung für die Versorgung der Angehörigen in der Heimat, wodurch sie gedanklich zugleich mit zwei Lebensbereichen beschäftigt sind, der Situation an Bord und zu Hause bei den Liebsten.

Bei Besuchen im Seemannsclub haben die Seeleute etwas mehr Zeit, allerdings können, wenn überhaupt, nur Teile der Besatzung den Seemannsclub für durchschnittliche 4 bis 5 Stunden besuchen. Die Busse, mit denen die Seeleute vom Schiff zum

¹⁰ Gesprächsnotiz Seemannspastor Matthias Ristau (Hamburg) vom 11.09.2015.

¹¹ In diesem Fall der bewaffnete Konflikt in der Ukraine seit Februar 2014.

¹² Gesprächsnotiz Seemannspastor Matthias Ristau (Hamburg) vom 11.09.2015.

¹³ Gesprächsnotiz Seemannspastor Matthias Ristau (Hamburg) vom 11.09.2015.

Seemannsclub und zurückgefahren werden, haben den Wahlspruch der DSM auf der Motorhaube sowie den Schriftzug „VIP-Shuttle“ auf den Seitentüren stehen. Jan Oltmanns, der Diakon und Leiter des Seemannsclubs Duckdalben, legt Wert auf gelebte Gastfreundschaft und redet Seeleute stets mit „my friend“ an.¹⁴ Im Eingangsbereich vom Seemannsclub hängt ein Plakat des „kein mensch ist illegal“-Manifestes¹⁵, darüber ein zweites mit dem Satz „Die Stadt Gottes kennt keine Fremden“. Fremdenfeindlichkeit, die Frage nach ethnischen Vorbehalten und rigiden Innen-Außen-Grenzen werden angesprochen und jeder Ausschluss von Fremden deutlich verneint. Es findet ein Zuspruch statt, nicht allein als Gast, sondern als Freund unter Freunden willkommen zu sein. Jan Oltmanns betont: „Fremde sind Freunde, die man noch nicht kennt“¹⁶. Das wird von Seeleuten angenommen und wertgeschätzt. Seeleute loben das Ambiente und die freundliche Atmosphäre im Duckdalben.

Der Seemannsclub in Hamburg-Waltershof ist wie eine grüne Insel inmitten des Hafen- und Industriegebiets, umgeben von Wartungshallen für *van carrier*, mit denen Container verladen werden, einer sechsspurigen Autobahn, Güterverkehrsgleisen, einer Hochspannungsleitung, einer Windkraftanlage und der Köhlbrandbrücke. Hier von merkt man jedoch auf dem kleinen Hof vom Seemannsclub erstaunlich wenig, weil Bäume und Sträucher die Gartenanlage dicht umgeben. Dort gibt es Unterstände, ein Basketballfeld sowie eine Rasenfläche samt Vogelhaus und Gartenstühle zum Entspannen und Relaxen – eines der Hauptanliegen von Seeleuten.

Die Angebote im Seemannsclub sind vielfältig. Seemannspastor Matthias Ristau sieht gerade in der Bereitstellung verschiedener Informationen und Angebote eine Unterstützung für die Seeleute: „Es heißt für uns eben auch, die Würde der Seeleute ernst zu nehmen, dass man ihnen die Wahl lässt.“¹⁷ Die Eingangshalle im Duckdalben ist der zentrale Ort im Seemannsclub. Im Mittelpunkt steht ein kleiner Tisch mit Kaffee und Wasser für die Seeleute. In fast allen Seemannsclubs wird Kaffee gratis angeboten, wodurch mitunter die straffe Hierarchie an Bord symbolisch eingebeutet wird, die eben auch dadurch zum Ausdruck kommen kann, dass ranghöhere Seeleute sich mehr leisten können. In der Eingangshalle und auch in den weiteren Räumen im Seemannsclub sind die Wände geschmückt mit Gastgeschenken von Seeleuten, die mit unzähligen Erinnerungsstücken, Rettungsringen, Fotos, Knotentafeln und v. a. m. die Gastfreundschaft erwidert und damit auch ein Stück von sich und ihrer Heimat mitgebracht haben. Im Seemannsclub ist Raum und Zeit, um jenseits der Verantwortung an Bord sich selbst begegnen zu können.

Auch die Symbole des Judentums, Christentums und Islams hängen in der Eingangshalle direkt nebeneinander. Eines der Hauptanliegen von Seeleuten ist es, in guter

¹⁴ Gesprächsnotiz Jan Oltmanns (Hamburg) vom 10.09.2015.

¹⁵ Vgl. kmii-Manifest, <http://www.kmii-koeln.de/manifest-1997>, abgerufen am 10.09.2015.

¹⁶ Gesprächsnotiz Jan Oltmanns (Hamburg) vom 10.09.2015.

¹⁷ Gesprächsnotiz Seemannspastor Matthias Ristau (Hamburg) vom 11.09.2015.

Qualität und ungestört bei Familie und Freunden anzurufen. Die Telefonkabinen sind entsprechend viel genutzt. Telefonkarten gibt es an der Bar, die neben Getränken auch verschiedene Süß- und Kioskwaren verkauft, aber auch Musikinstrumente, Liederbücher oder auch Spiele verleiht. Die Bibliothek im Seemannsclub bietet Zeitschriften, Zeitungen sowie Bibeln und religiöse Bücher in verschiedensten Sprachen. Ebenfalls im Erdgeschoss ist ein großer Saal mit Tischtennisplatten sowie Billard- und Kickertischen. Billard ist für Seeleute ein Spiel mit starker Symbolkraft – man kann es nur an Land spielen.

Die Geschichte vom Seemannsclub Duckdalben, der 1986 gegründet wurde, wird für alle Gäste auf Collagen und Plakaten fotodokumentarisch ausgestellt. Darunter ist auch ein Bild vom Richtfest des Hauptgebäude-Neubaus von 1994, auf dem die ehemalige Bischöfin der Nordelbischen Evangelisch-Lutherischen Kirche, Maria Jepsen, eine Rede im Rohbau des Seemannsclubs hält. Das Hamburger Abendblatt berichtete darüber: „Gastlichkeit, Toleranz und Aufgeschlossenheit gehören zum Markenzeichen der ‚Duckdalben‘-Besucher. Nur einmal, so Oltmanns, ist es in den acht Jahren zu Handgreiflichkeiten gekommen bei insgesamt 170 000 Besuchern. Prominentester Gast der vergangenen Zeit war Bischöfin Maria Jepsen. Sie brachte dem Club am Heiligabend ein ungewöhnliches Weihnachtsgeschenk mit: ein Kistchen Zigarren mit Namen ‚Duckdalben‘.“¹⁸ Die Gastfreundschaft des Seemannsclubs wird erwidert und zieht besondere Gaben und Gastgeschenke aus aller Welt an. Und auch heute noch gilt für Jan Oltmanns: „Wir sind ein Haus des Friedens. In 29 Jahren kann ich die Konflikte, die hier zwischen Gästen stattgefunden haben, immer noch an meinen Fingern abzählen.“¹⁹ Wenn es mal zu Konfliktfällen kam, beton Jan Oltmanns, „bleiben wir hier trotzdem Freunde und versuchen, dem Seemann so viel wie möglich an Aufmerksamkeit zu schenken, dass er sich wieder beruhigen kann.“²⁰ Seeleute empfangen viel Zuwendung und Achtung. Freundschaften und Beziehungen werden durch Gewaltausschreitungen nicht aufgekündigt, sondern vielmehr werden Seeleute, nachdem sie in Konflikte geraten sind, einer gesteigerten positiven Zuwendung ausgesetzt.

Auf der Galerie der Eingangshalle ist eine Dauerausstellung von Anke de Vries mit 20 Porträts von Seeleuten aus den Jahren 2004 und 2005 ausgehängt. In die Porträts sind auch „die Erzählungen der Seeleute, ihr Selbstverständnis und ihre Stimmung“ eingeflossen sowie „ein Zitat des Porträtierten, das für mich [gemeint ist Anke de Vries, C. G. und H.-M. G.] typisch für ihn erschien.“²¹

¹⁸ Hamburger Abendblatt, 2.2.1994, Duckdalben, <http://www.abendblatt.de/archiv/1994/article/201760389/Raeume-fuer-1-5-Millionen.html>, abgerufen am 10.09.2015.

¹⁹ Gesprächsnotiz Jan Oltmanns (Hamburg) vom 10.09.2015.

²⁰ Gesprächsnotiz Jan Oltmanns (Hamburg) vom 10.09.2015.

²¹ Anke de Vries, Seemann lass das Träumen – Seeleute heute, <http://www.devries-stenzel.de/seel/main.htm>, abgerufen am 10.09.2015.

Ein paar Eindrücke, Hoffnungen, Wünsche und Bedrängnisse:

Kim (Koreaner): „Nein, religiös bin ich nicht. Aber zu den Wahrsagern gehe ich schon. Man muss doch wissen, wie es um Glück, Gesundheit und Reichtum steht.“

Caje (Inder): „Mit der Zeit wird die Erinnerung an Zuhause undeutlich. Deshalb ist es so wichtig, zu telefonieren. Wenn ich die Stimmen aus Indien höre, werden die Bilder wieder klarer.“

Esayas (Äthiopier): „Mir fehlt das Ritual. Mir fehlt mein geistlicher und menschlicher Betreuer. Ich fühle mich allein ...“

Bogdan (Russe): „Jeder braucht eine Heimat. In der Ferne finde ich meine Heimat in der Religion.“

Auf den Bildern wird das Bedürfnis nach einem Zuhause, der Heimatsprache, Ritualen und religiöser Begleitung deutlich. Die DSM kommt mit den Bedürfnissen der Seeleute in Berührung und schafft entsprechende Angebote im Rahmen ihrer Möglichkeiten. Seemannspastor Matthias Ristau sagt, der *Support of Seafarers' Dignity* tritt auch dadurch in Erscheinung, „die Seeleute darin zu unterstützen, dass sie das, was ihnen fehlt, wenigstens teilweise hier bekommen können. Also das heißt zum Beispiel, dass wir mit dem multireligiösen Andachtsraum sagen, dass ein Teil der Seeleute auch ihre Spiritualität und ihre Religiosität ist, und dass wir ihnen helfen, ihre eigene Religiosität zu bewahren und zu pflegen.“²² Im Raum der Stille wird den Seeleuten ein Ort angeboten, an dem sie jenseits der dröhnenden Schiffe Ruhe finden können zum Beten, Singen und Lesen der heiligen Schriften. Es wird den verschiedenen Religionen im Namen der Toleranz ein fester Ort angeboten – und nicht wie sonst häufig üblich in Räumen der Stille ein religionssymbolischer Totalverzicht geübt.²³ Jan Oltmanns sieht, dass Seeleute, die fernab von ihrer Heimat sind, „vielleicht nur in ihrem Glauben einen letzten Halt haben und sich dort auch fest machen können. Und das Schöne ist auch, dass Seeleute in diesem tollen Sinne tolerant sind, dass sie eben dem Anderen nichts kaputt machen müssen oder denen etwas madig machen. Sondern dass sie das Nebeneinander als etwas Bereicherndes empfinden, und das empfinden eben die meisten Mitarbeiter bei uns auch.“²⁴ Das Gebetbuch liegt als offenes Angebot für die Seeleute, Besucherinnen und Besuchern im Raum der Stille aus, um Gebete, Sorgen und Wünsche einzutragen. Und es hat übrigens die Besonderheit, dass Gäste und Seeleute Gebete, Wünsche und Sorgen in ihrer Muttersprache formulieren; es ist ein vielsprachiges interreligiöses Gebetbuch. In der Mitte des Raumes steht ein Kerzenständer in Form einer Kugel. Die Seeleute nehmen diesen Raum dankbar an und bringen verschiedene religiöse Gegenstände, Texte, Figuren und Bücher mit. Die Gestaltung des Raumes erfolgt durch ein Mitwirken der Seeleute.

²² Gesprächsnotiz Seemannspastor Matthias Ristau (Hamburg) vom 11.09.2015.

²³ Vgl. Glücksgöttin, Kruzifix und Gebetsteppich, http://www.ekd.de/aktuell/edi_2009_08_24_seemannsclub.html, abgerufen am 10.09.2015.

²⁴ Gesprächsnotiz Jan Oltmanns (Hamburg) vom 10.09.2015.

Eine religiöse Fundamentalisierung oder Missachtung von Fremden steht den weltzugewandten Seeleuten fern. Im Duckdalben werden Gastfreundschaft, Hochachtung, Respekt und Raum für menschliche Bedürfnisse – darunter auch für religiöse Symbole und Rituale – geschenkt, ohne eine Gegenleistung zu erwarten. Die Seeleute nehmen all das dankend an und erwidern ihrerseits Gastgeschenke, religiöse Kultgegenstände, Erinnerungsstücke, aber auch ihren Respekt und ihre anerkennende Zuwendung.

Es findet ein Geben und Nehmen zwischen Seeleuten und Seemannsclub über alle Differenzen hinweg statt. Es ist befriedend für eine Gesellschaft, die Fähigkeit über Grenzen hinweg zu *geben* und *anzunehmen* zu steigern.²⁵ Der über die Jahre reichlich beschenkte Raum der Stille erzählt viel über das facettenreiche religiöse Leben der Seeleute und gibt Hoffnung, dass religiöse Achtung und Verbundenheit auch über Religionsgrenzen hinweg möglich ist. Auch Leidens- und Hoffnungserfahrungen kommen im Raum der Stille zum Ausdruck. Seit 2014 hängt ein Lampedusa-Kreuz im multireligiösen Andachtsraum. Es gibt dem Sterben und Elend, aber auch der Hoffnung der Flüchtlinge eine symbolische Gestalt. Franco Tuccio baut aus dem Holz der Fischerboote, mit denen Flüchtlinge an Land gebracht wurden, Kreuze „als Erinnerung an die Toten und Vermissten und als Gebet für alle Flüchtlinge, die übers Mittelmeer kommen“.²⁶ Das Lampedusa-Kreuz bringt den Tod und das Verschwinden unzähliger Menschen, die sich auf der Flucht über das Mittelmeer eine Seenotrettung erhofften, mit dem Leid Gottes am Kreuz zusammen. Flucht und Seenotrettung ist in Hamburg, aber noch viel deutlicher in den Stationen der Seemannsmission am Mittelmeer ein dringliches Anliegen. Jan Oltmanns sagt: „Für die Seeleute ist das ein sehr bedrückendes Thema. [...] Dieses Nicht-Helfen-Können, obwohl sie zur Hilfeleistung verpflichtet sind und natürlich gerne auch helfen wollen.“²⁷ Es ist ein Anliegen der DSM, darauf aufmerksam zu machen, „dass politische Nicht-Entscheidungen nicht auf dem Rücken der Seeleute ausgetragen werden dürfen“²⁸. Zahlreiche Privatpersonen und NGOs an Land sowie Seeleute der zivilen Handelsschifffahrt auf dem Wasser nehmen jedoch die konkrete Not von Menschen auf der Flucht wahr und nehmen sich ihrer an.²⁹

Seenotrettungserfahrungen können für Seeleute belastend sein. Die seelsorgerliche Arbeit und die offenen Gebetsräume in den Seemannsclubs sind auch deshalb von

²⁵ Alain Caillé, Anerkennung und Gabe, in: Journal Phänomenologie 31/2009, 32–43, hier 42.

²⁶ Barbara Panzlau (Deutsche Seemannsmission Genua), Die Kreuze von Lampedusa, in: Lass Fallen Anker 1/2015, 16.

²⁷ Gesprächsnotiz Jan Oltmanns (Hamburg) vom 10.09.2015.

²⁸ Gesprächsnotiz Pfarrerin Heike Proske (Bremen) vom 16.09.2015.

²⁹ Es wäre zu untersuchen, inwiefern sich aus einem zu beschreibenden Gabe-Charakter von Notrettungs-Situationen ein Empathie-Radius ergibt. Wer die konkrete Not eines anderen Menschen (oder eines Tieres wie in Ex 23,4) im nahen Umfeld *wahrgenommen* hat – also bereits zum Empfänger, zur Empfängerin wurde – und sich seiner oder ihrer Not *annimmt*, ist einer inneren Verpflichtung ausgesetzt, mit einer Hilfeleistung zu *erwidern*. Bricht der Dreischritt Not-Bekanntgeben, Not-Wahr- bzw. *Annehmen*, Hilfe-*Erwidern* an zweiter Stelle ab, findet die unerfüllte Verpflichtung mitunter Ausdruck in Selbstvorwürfen und Schuldgefühlen.

großer Bedeutung, weil Seeleute, die eine Seenotrettung geleistet haben, mit ihren mitunter traumatischen Erfahrungen sonst allein zurückbleiben. Heike Proske, Generalsekretärin der Deutschen Seemannsmission e. V., zieht einen Vergleich: Lokführer erhalten bei einem versuchten oder erfolgten Schienensuizid „sofort seelsorgerliche und psychologische Betreuung. Wenn die Seeleute 400 Flüchtlinge an Bord hatten, dann wird von ihnen noch erwartet, dass sie hinterher ihr Schiff sauber machen und direkt weiterfahren. Da kümmert sich niemand um die Seeleute.“³⁰ Das seelsorgerliche Engagement der DSM leistet einen Beitrag, die betäubenden Erfahrungen der Seeleute zu verarbeiten. Handelsschiffe sind nicht für die Seenotrettung hunderter Flüchtlinge und Migranten ausgerichtet. „Die Bordwände sind so gewaltig hoch, dass man dort kaum Menschen wirklich heil hinaufbekommt“³¹, weiß Jan Oltmanns. Zudem sind die Besatzungen von nur 10 bis 25 Seeleuten nicht für die Seenotrettung von hunderten Flüchtlingen trainiert. Erschwerend kommt hinzu, dass manche Flüchtlinge nicht oder nur eingeschränkt schwimmen können: Hochschwängere Frauen, Kinder, aber auch Flüchtlinge, die zur Fluchtfinanzierung Organe verkauften und schlecht geheilte Wunden davon getragen haben, sind besonders gefährdet. Die geborgenen Flüchtlinge stehen unter Schock, sind teils unterkühlt, mitunter dehydriert – manche sterben an Deck. Im Jahr 2014 wurden über 40.000 Flüchtlinge von Seeleuten der zivilen Handelsschifffahrt gerettet. Laut UN-Flüchtlingswerk (UNHCR) erlebt Europa mit insgesamt über 140.000 Schutzsuchenden vor Krieg und Verfolgung „eine maritime Flüchtlingskrise von historischem Ausmaß“. UN-Flüchtlingskommissar António Guterres sagt vor diesem Hintergrund: „Europa hat die klare Verantwortung Schutzsuchenden zu helfen, die vor Krieg und Verfolgung fliehen. Diese Verantwortung abzulehnen, bedroht die Grundfesten des humanitären Systems, das Europa so mühsam aufgebaut hat. Die europäischen Staaten müssen zuhause und in anderen Ländern ihren Beitrag zur Lösung dieser Flüchtlingskrise leisten.“³² Es sind auch und gerade die internationalen Seeleute der zivilen Schifffahrt, die in diesen dunklen Zeiten Europas das grundlegende Vertrauen in die Achtung der Menschenwürde und auf ein Recht auf Leben aufrechterhalten.

Die DSM steht in Kontakt mit Seeleuten, die helfen wollen, aber alleingelassen von den europäischen Staaten kaum Seenotrettungen im nötigen Umfang durchführen können. Markus Schildhauer, Seemannsdiakon in Alexandria, berichtet: „Ich hatte jetzt wieder Kontakt mit Seeleuten, die ein Flüchtlingsschiff retten wollten. Bis dann alles soweit war, dass die Flüchtlinge das Flüchtlingsboot verlassen konnten, ist das Flüchtlingsschiff gekentert, und die Hälfte der Flüchtlinge ist ertrunken – vor den Augen der Seeleute. Das ist natürlich für die Seeleute eine Erfahrung, die sie in ihrem

³⁰ Gesprächsnotiz Pfarrerin Heike Proske (Bremen) vom 16.09.2015.

³¹ Gesprächsnotiz Jan Oltmanns (Hamburg) vom 10.09.2015.

³² UNHCR, Mittelmeer: Rekordzahl an Flüchtlingen und MigrantInnen, <http://www.unhcr.de/home/artikel/9355975bf91d810a70c4cffc7697f982/mittelmeer-rekordzahl-von-fluechtlingen-und-migranten.html>, abgerufen am 10.09.2015.

Leben nie wieder loswerden; die dann eben auch dazu geführt hat, dass Seeleute aufgehört haben zu arbeiten.“³³ Seenotrettungserfahrungen können für Seeleute traumatisierend sein.

Zurück zum Seemannsclub Duckdalben und dem Raum der Stille. Das mitgebrachte Lampedusa-Kreuz im Raum der Stille ist ein verdichtetes Symbol, mit dem sich sehr individuelle, mitunter dramatische Bilder, Erfahrungen und Erzählungen von Seeleuten verbinden. Es gibt der Trauer und Ohnmacht über das Flüchtlingssterben im Mittelmeer eine Gestalt und einen symbolischen Ort. Was belastet und sich mit Erfahrungen von Selbstvorwürfen und Schuldzuschreibungen festsetzt, kann bei einer Seelsorgerin oder einem Seelsorger ausgesprochen werden. Die DSM weist Seeleute, die Seenotrettungserfahrungen gemacht haben, darauf hin, dass sie nach Möglichkeit nochmals mit jemandem in ihrer Muttersprache über die Erlebnisse sprechen sollen, „weil in der Muttersprache immer viel mehr – auch zwischen den Zeilen – zum Ausdruck kommt bzw. auch der Person mitgegeben werden kann.“³⁴

Manches wiegt so schwer, dass es sich vorerst kaum in Worte fassen lässt. Über dem Eingang zum Raum der Stille hängt ein sogenanntes Hamburger Hungertuch. Darauf sind verschiedene Gewaltkonflikte und prekäre Lebenszusammenhänge zu sehen, die typisch für Großstädte sind: Gewalt, Drogen, Menschen auf der Flucht, Polizeigewalt, Abschiebung, Protzerei und Diebstahl. Diese Konflikte werden umrahmt von den Symbolen der großen Weltreligionen – die dadurch leise auf ihre Antworten hierauf befragt werden.³⁵ Das Hungertuch hat über dem Eingang zum Raum der Stille seinen Platz gefunden, sagt Jan Oltmanns, „weil es die Symbole der verschiedenen Religionen aufgenommen hat und eben auch Konflikte in Hamburg aufnimmt; und darüber steht dann, dass wir in Jesus jemanden haben, der uns auch wieder verbinden kann, wenn wir uns mal durch Konflikte aus den Augen verlieren.“³⁶ Religiöse Verbundenheit hat eine befriedende Kraft – auch und gerade über religiöse, soziale und kulturelle Grenzen hinweg.

Nur einige Kilometer vom Seemannsclub elbabwärts liegt ein weiterer Seemannsclub in Brunsbüttel. Dort werden mittlerweile nicht nur Seeleute als Freunde willkommen geheißen, sondern auch Flüchtlinge, die genau wie Seeleute ihre eigenen Bedürfnisse, Sorgen und Leidenschaften mitbringen, die Kontakt zu ihren Angehörigen in der Heimat pflegen wollen, das Leben feiern möchten sowie Raum für Rituale und Ruhe brauchen und dafür ebenfalls friedlich nebeneinander den Andachtsraum der Weltreligionen nutzen.³⁷ Der Seemannsclub Brunsbüttel leistet neben der Unterstützung der

³³ Gesprächsnotiz Seemannsdiakon Markus Schildhauer (Alexandria) vom 16.09.2015.

³⁴ Gesprächsnotiz Pfarrerin Heike Proske (Bremen) vom 16.09.2015.

³⁵ Vgl. Thosten Knauth, Gerechtigkeit aus Kinderperspektive. Wie geht ein interreligiöser dialogischer Religionsunterricht mit einem Schlüsselproblem um?, in: Pädagogik 52 (2001),4, 12–15.

³⁶ Gesprächsnotiz Jan Oltmanns (Hamburg) vom 10.09.2015.

³⁷ Treffpunkt für Flüchtlinge, vgl. <http://www.seemannsmission-brunsbuettel.de/logbuch/treffpunkt-fuer-fluechtlinge/>, abgerufen am 10.09.2015.

Würde von Seeleuten inzwischen unausgesprochen auch einen *Support of Refugees' Dignity* – und mithin eine wertschätzungs- und würdigungsoffensive Unterstützung religiöser Verbundenheit mit ansteckender gewaltunterbrechender Kraft.

Christian Gründer
Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Praktische Theologie
Fachbereich Evangelische Theologie
Universität Hamburg
Sedanstr. 19
D-20146 Hamburg
Fon: +49 (0) 40 42838-3807
E-Mail: christian.gruender(at)uni-hamburg(dot)de

Univ.-Prof. Dr. Hans-Martin Gutmann
Geschäftsf. Direktor (IPT) | Professor für Praktische Theologie
mit dem Schwerpunkt Homiletik
Institut für Praktische Theologie
Fachbereich Evangelische Theologie
Universität Hamburg
Sedanstr. 19
D-20146 Hamburg
Fon: +49 (0) 40 42838-3798
Fax: +49 (0) 40 42838-4013
E-Mail: hans-martin.gutmann(at)uni-hamburg(dot)de

Gewalt in der Schule – ein „Schrei der Stummen“?

Abstract

Der Beitrag erinnert an Lehrer und Lehrerinnen, Schülerinnen und Schüler, die bei den Amokläufen an Schulen in den vergangenen 15 Jahren ihr Leben verloren haben, und sucht eine Antwort auf die Frage, die Bertrand Russell am zehnten Jahrestag zum Aufstand im Warschauer Ghetto allen Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern ins Stammbuch geschrieben hat: „Was macht die Menschen zu dem, was sie sind?“. Dabei rückt der Autor bei der Suche nach einer Antwort Familie und Schule als die zentralen Sozialisationsagenturen in den Mittelpunkt. Auf der Grundlage vorliegender Forschungsberichte sucht er Alternativen zur gegebenen „Kultur der Gewinner“.

The essay commemorates the teachers and students who lost their lives in the school shootings of the past 15 years. It also tries to find an answer to the question that Bertrand Russell posed to all of academia on the occasion of the 10th commemoration day of the Warsaw Ghetto revolt: „What turns the human being into what he/she is?“ Searching for an answer, the author declares the school and the family to be the centers of socialization and puts them into the focus of his investigation. On the basis of available research reports, he looks for alternatives to the contemporary „culture of winners“.

Am zehnten Jahrestag zum Aufstand im Warschauer Ghetto (1953) richtete der Philosoph Bertrand Russell folgenden Appell an Wissenschaftler in aller Welt:

„Menschen haben eine außerordentliche Fähigkeit zu brutaler Grausamkeit. Und ich glaube, es ist die Pflicht eines jeden denkenden Menschen, nicht *nur* über Grausamkeit entrüstet zu sein und den Wunsch zu hegen, die Täter abzuhalten – das ist natürlich wesentlich –, sondern es gibt darüber hinaus etwas, das man meiner Meinung nach tun müsste, nämlich die Wurzeln der Grausamkeit, die Wurzeln der Verfolgung, die Wurzeln des Barbarismus in der menschlichen Seele aufzuspüren, dasjenige, das die Menschen veranlasst, böse zu sein, wo sie auch anständig sein könnten. Dies ist vor allem ein wissenschaftliches Problem. Die Lösung der Probleme müsste zeigen, was die Menschen zu dem macht, was sie sind.“¹

Diesen Appell haben viele Wissenschaftler in den vergangenen Jahrzehnten aufgegriffen. Wenn wir ihren empirischen Ergebnissen folgen, dann sind Familie und Schule die zentralen Lebensräume, in denen Menschen in der Tat zu dem werden, was sie sind.

¹ Erhard R. Wiehn, *Kaddisch – Totengebet in Polen. Reisegespräche und Zeitzeugnisse gegen Vergessen in Deutschland*, 2., um eine Rede Bertrand Russells sowie Rezensionen u. Zuschr. erw. Aufl. Darmstadt 1987, Kap. 5: Ghettokampf (19.4.1943) und Ghattogedenkfeiern, 211ff., zitiert aus: Anatol Rapoport, *Ursprünge der Gewalt: Ansätze zur Konfliktforschung*. Darmstadt 1990, 156 [Hervorhebung: im Original].

Warum verkommen Kindergärten und Schulen immer wieder zu einem Ort, an dem Kinder und Jugendliche sich gegenseitig belästigen, mobben, bedrohen und sogar töten? In der Schule, in der ich seit 40 Jahren in verschiedenen Funktionen tätig bin, sind wir im Rahmen eines Forschungsprojektes bereits Ende der 70er Jahre auf Comic-Zeichnungen von Schülerinnen und Schülern gestoßen, in denen alle Formen der Gewalt im Bild angesprochen wurden, angefangen von Mordphantasien gegenüber Lehrerinnen und Lehrern, über Machtkämpfe und Schlägereien zwischen Schülerinnen und Schülern bis zum Erziehungs- und Leistungsterror der Eltern. Diese Bilder haben uns die Augen geöffnet und in unserer Schule zum Handeln gezwungen.²

1. Schulamokläufe: Ursachen und Konsequenzen

Die Bilanz der Opfer von Amokläufen an Schulen ist erschreckend:

- März 1998: Im Kugelhagel eines elf- und eines 13-jährigen Schülers sterben an einer Schule im US-Staat Arkansas vier Mädchen, eine Lehrerin. Zehn Menschen werden schwer verletzt.
- April 1999: Zwei Schüler töten im US-Staat Colorado 12 Mitschüler und einen Lehrer.
- Februar 2002: Ein ehemaliger Schüler tötet an der Wirtschaftsschule in München drei Menschen und den Rektor der Schule.
- April 2002: Amoklauf eines 19-Jährigen Ex-Schülers an einem Gymnasium in Erfurt. Er erschießt acht Lehrerinnen, vier Lehrer, zwei Schüler, eine Sekretärin und einen Polizisten (16 Tote), Suizid des Täters.
- November 2006: Amoklauf eines 18-Jährigen im Emsdetten, 37 Verletzte, Suizid des Täters.
- April 2007: Ein Amokläufer erschießt auf dem Uni-Campus im US-Staat Virginia 23 Menschen und verletzt 37.
- 2008, ein 23-Jähriger gesteht im pfälzischen Frankenthal den gezielten Mord an seinem früheren 58-jährigen Berufsschullehrer.
- März 2009: Tim K., ein 17-jähriger Schüler der Winnender Albertville-Realschule tötet acht Schüler, eine Schülerin, drei Lehrerinnen, drei Passanten, die meisten durch direkten Kopfschuss, Suizid des Täters.

Nach solchen Amokläufen geht ein Sturm der Entrüstung durch die Medien, der sich jedoch schnell wieder legt. Dabei bleibt es allzu oft. Nur wenige sind bereit, sich mit

² Vgl. Udo Schmälzle, Schüler. Lehrer. Eltern. Wie wirksam ist die Kooperation?, Opladen 1985, 12–21; Udo Schmälzle, Prävention von Gewalt im Netzwerk von Schule, Familie und Bildungsarbeit, in: ders. (Hg.), Mit Gewalt leben. Arbeit am Aggressionsverhalten in Kindergarten, Familie und Schule, Frankfurt/M. 1993, 203–274, hier 226–235.

solchen Ereignissen und ihren sog. „Unmenschen“ näher zu beschäftigen. Die Forschungsgruppe um Herbert Scheithauer an der FU-Berlin hat sich in ihrem „Leaking-Projekt“ intensiv mit Verhaltensweisen, Einstellungen und Lebensverhältnissen solcher Täter beschäftigt. Der Gruppe geht es um die „Früherkennung von schwerer zielgerichteter Gewalt an Schulen“³. Ihr Indikatorenmodell greift auf zehn umfassende amerikanische Studien zurück.

In den untersuchten Fällen hatten die Täter

- zuvor mit Gewalt gedroht, aggressives Verhalten gezeigt, ihre geplanten Gewalttaten direkt angekündigt,
- gezielte Tatvorbereitungen getroffen, einen detaillierten Tatablaufplan entwickelt,
- starkes Interesse an Gewalt und Waffen gezeigt, Zugang zu Schusswaffen, eine intensive Beschäftigung mit gewaltbezogenen Medien (Videos, Musik) gezeigt,
- soziale Zurückweisungen durch Gleichaltrige erlebt,
- andere für ihre Probleme verantwortlich gemacht,
- kaum psychosoziale Unterstützung erfahren, nur geringe psychosoziale Kompetenzen und wenig Stressresistenz entwickelt.

Auf der Grundlage dieser Analysen hat die Berliner Forschungsgruppe versucht, ein effektives Meldesystem für Schulen zu entwickeln, mit dem es möglich wird, frühzeitig riskante Persönlichkeitsentwicklungen in Schülerkarrieren zu diagnostizieren, um präventiv im Netzwerk zwischen Schule, Familie, Staat und Kirche tätig werden zu können. In SPIEGEL ONLINE wird sogar ein Profil des typischen „Schoolshooters“, der gezielt töten will, veröffentlicht:

„Er ist männlich, 15 bis 18 Jahre alt und stammt in der Regel aus sogenannten ‚auffällig unauffälligen Familien‘ mit mittlerem bis hohem Bildungsniveau. [...] Scheit[h]auers Team hat für das sogenannte Leaking-Projekt *drei Phasen* auf dem Weg zur Bluttat ausgemacht: Auf der *ersten Stufe* beschäftigt sich ein gefährdeter Schüler demnach intensiv mit anderen Gewalttätern und ihren Verbrechen. Häufig gerät er zeitgleich in eine persönliche Krise. Auf der *mittleren Stufe* wird er bereits aktiv, erstellt Todeslisten und wählt seine Waffen und den Tatort aus. ‚An diesem Punkt kann es sich noch um Phantasien handeln – aber auch um konkrete Vorbereitungen‘, so Scheit[h]auer. Erst auf der letzten, *der dritten Stufe*, kündigt der potentielle Schoolshooter Mitschülern, Freunden und Chatpartnern konkret an, wann und wie er zur Tatschreite werden.“⁴

³ Vgl. Herbert Scheithauer – Rebecca Bondü, Amoklauf und School Shooting: Bedeutung, Hintergründe und Prävention, Göttingen 2011.

⁴ Annette Langer – Jörg Diehl, Schutz vor Schulmassakern: Mobbingopfer und Amoktäter, SPIEGEL ONLINE, 12.3.2009, 1, online unter: <http://www.spiegel.de/panorama/justiz/schutz-vor-schulmassakern-mobbingopfer-und-amoktaeter-a-612730.html>) [abgerufen: 31.05.2016; Hervorhebungen und Korrekturen: U. S.].

Solche Hinweise sind beim Versuch, Amokläufe zu verhindern, also für die Entwicklung entsprechender Präventionskonzepte von fundamentaler Bedeutung. Das Phasenmodell zur Prävention orientiert sich jedoch klar an Einstellungen und Verhaltensweisen, die direkt zu „zielgerichteter Gewalt an Schulen“ führen können. Die Frage, wie es überhaupt dazu kommen kann, dass sich Jugendliche so intensiv mit „Gewalttättern und ihren Verbrechen“ beschäftigen, bleibt offen. Was muss passieren, dass Jugendliche mental in einen Zustand kommen, in dem sie sich mit Kopf und Herz nur noch mit der Planung eines solchen Gewaltaktes beschäftigen? Die Psychotherapie spricht in diesem Zusammenhang von einem mentalen „Tunnelzustand“, in dem ein suizidgefährdeter oder mordbereiter Mensch sich nur noch mit seinem selbst- oder fremdaggressiven Mordplan beschäftigen kann. Ein Psychoanalytiker, mit dem ich gut befreundet bin, hat mir einmal erzählt, dass er als Schüler einen perfekten Plan zur Ermordung eines Lehrers, der ihn ständig drangsalierte, entwickelt hat, ein Plan, der aus verschiedenen Gründen – Gott sei's gedankt – dann doch nicht zur Ausführung kam. Es ist zu vermuten, dass in der Biografie von Kindern und Jugendlichen viel schiefgehen muss, bis sich im Kopf dieser „Tunnelzustand“ festsetzt, der dann alles Fühlen und Denken so „besetzt“, dass sich ein Mensch nur noch mit diesem Mordplan beschäftigen kann. Auf diese „Wurzeln der Grausamkeit [...] in der menschlichen Seele“ richtet sich das Interesse von Bertrand Russell. Nur wenn wir mehr darüber wissen, können wir eine Antwort auf die Frage finden, „was die Menschen zu dem macht, was sie sind“, und vor allem klären, welchen Beitrag die Schule an dieser Wurzelbehandlung des Gewaltproblems in unserer Gesellschaft leisten kann.

2. „Vielleicht hätte mein Leben ganz anders verlaufen können“: auf den Spuren des Amokläufers von Emsdetten

Wie „tickt“ ein Schüler, der gnadenlos Mitschüler/-innen und Lehrer/-innen mit einem gezielten Kopfschuss hinrichtet? Der 18-jährige Todesschütze von Emsdetten hinterließ im Internet einen Abschiedsbrief und ein Bekennervideo. Beide Dokumente erlauben einen Blick in das Denken und Fühlen eines Menschen, der noch kurz vor seiner Tat seine Motive reflektiert und zum Ergebnis kommt: Sein Leben hätte auch anders verlaufen können. Es ist erstaunlich, welche Bedeutung für ihn kurz vor der Tat noch die Frage nach dem Sinn des Lebens hat und wie er versucht, sich vor sich selbst zu rechtfertigen:

„Wozu das alles? Wozu soll ich arbeiten? Damit ich mich kaputtmalochte um mit 65 in den Ruhestand zu gehen und 5 Jahre später abzukratzen? Warum soll ich mich noch anstrengen irgendetwas zu erreichen, wenn es letztendlich sowieso für'n Arsch ist weil ich früher oder später krepriere? Ich kann ein Haus bauen, Kinder bekommen und was weiß ich nicht alles.“

Aber wozu? [...] *Was hat denn das Leben bitte für einen Sinn? Keinen! Also muss man seinem Leben einen Sinn geben. [...] Vielleicht hätte mein Leben total anders verlaufen können.*⁵

Interessant ist, wie dieser Schüler die Sinnfrage mit dem Verlauf seines Lebens und seinen Entscheidungen in Verbindung bringt und in Beziehung setzt. Damit gibt er noch kurz vor seiner Tat einen entscheidenden Hinweis, welche Themen bei der Gewaltprävention in Schule und Familie aufgegriffen werden müssen, wenn es um die besagte Wurzelbehandlung geht. Wir können nicht mehr rekonstruieren, ob und wie diese Sinnfrage im Unterricht seiner Schule und im Leben seiner Familie aufgegriffen wurde. Sein Urteil über die Schule fällt jedenfalls sehr negativ aus.

„Das einzige, was ich in der Schule intensiv beigebracht bekommen habe, war, dass ich ein Verlierer bin [...]. Meine Handlungen sind ein Resultat Eurer Welt, eine Welt, die mich nicht sein lassen will, wie ich bin. Ihr habt euch über mich lustig gemacht, dasselbe habe ich nun mit euch getan.“⁶

In dem Schreiben stellt er sogar noch fest, dass Schüler, die ihn in der Schule kleingemacht und verletzt haben, jetzt gar nicht mehr in der Schule sind. Er konnte sich also gar nicht mehr persönlich an diesen Personen rächen. Für ihr Verhalten nimmt er jedoch das ganze System Schule in die Pflicht:

„Ich ging nicht nur in eine Klasse, nein ich ging auf die ganze Schule. Die Menschen, die sich in der Schule befinden, sind auf keinen Fall unschuldig! Niemand ist das! In deren Köpfen läuft dasselbe Programm ab, welches auch bei früheren Jahrgängen lief! Ich bin der Virus, der diese Programme zerstören will. Es ist völlig irrelevant, wo ich da anfangen. Ein Großteil meiner Rache wird sich auf das Lehrpersonal richten. [...] Diese Lehrer befinden sich so gut wie alle noch auf dieser Schule!“⁷

Am Ende setzt sich bei ihm jedoch das Leitbild des brutalen Überlebenskampfes durch, in dem jeder zum „Krieger“ wird, der jeden erschießen darf, der den eigenen Interessen im Wege steht. In den folgenden Sätzen werden selbst die Siegermythologien eines Thomas Hobbes und Friedrich Nietzsche⁸ in dem Kopf eines Schülers im 21. Jahrhundert noch einmal getoppt:

⁵ Der hier und im Folgenden zitierte Text stammt aus der inzwischen gelöschten Homepage von Bastian Bosse: www.stay-different.de [Hervorhebungen: U. S.]. Der Text und das Bekennervideo können beim Autor angefordert werden.

⁶ Bosse: www.stay-different.de (s. Anm. 5).

⁷ Bosse: www.stay-different.de (s. Anm. 5).

⁸ „Bist Du ein Mensch, der die Instinkte des Kriegers im Leib hat? Und in diesem Falle bliebe noch eine zweite Frage: Bist Du ein Angriffskrieger oder ein Widerstandskrieger vom Instinkt? Der Rest vom Menschen, alles, was nicht kriegerisch vom Instinkt ist, will Frieden, will Eintracht, will ‚Freiheit‘, will ‚gleiche Rechte‘“. Friedrich Nietzsche Aphorismus „Die Kriegerischen und die Friedlichen“, in: ders., *Umwertung aller Werte*. Aus dem Nachlaß zusammengestellt und hg. von Friedrich Würzbach, München ²1977, Nr. 556.

„Gebt jedem eine Waffe und die Probleme unter den Menschen lösen sich ohne jegliche Einmischung Dritter. Wenn jemand stirbt, dann ist er halt tot. Und? Der Tod gehört zum Leben! Kommen die Angehörigen mit dem Verlust nicht klar, können sie Selbstmord begehen, niemand hindert sie daran!“⁹

Wir sind schnell versucht, solche Aussagen zu psychologisieren und als Produkt eines kranken Hirns abzutun. Werden wir aber damit den Anfragen dieses Schülers an das System Schule gerecht? Schule ist und bleibt der Ort, an dem Kinder und Jugendliche unausweichlich mit ihren Stärken und Schwächen, mit Akzeptanz und Ablehnung in der Peergroup und mit den Normen und Sanktionen der Gesellschaft konfrontiert werden. In diesen Spannungsfeldern entwickeln sich die Persönlichkeit und das Selbstwertgefühl von Kindern und Jugendlichen. Dabei stellt sich unweigerlich gerade für aufgeweckte und sensible Kinder und Jugendliche die Frage: Bin ich nur dann etwas wert, wenn ich in der Schule Leistung bringe? Aktuell verschärfen sich die Problemlagen für Kinder und Jugendliche durch das gerade in Schulen um sich greifende „Cyber-Mobbing“ und durch sog. „Sexting-Praktiken“, in denen sich Kinder und Jugendliche sehr schnell Formen sexualisierter Gewalt aussetzen. Die Verantwortlichen in Kindertagesstätten und Schulen sind erst dabei, das Gefahrenpotential dieser Praktiken zu erkennen und mit den Eltern Handlungskonzepte zu entwickeln.¹⁰

Auch eine 16-jährige Schülerin der Schule, an der ich das Kooperationsprojekt durchgeführt habe, stellte bereits vor 30 Jahren in ihrem Brief an einen Freund, den sie während einer verweigerten Klassenarbeit verfasste, diese radikale Sinnfrage und rächte sich auf ihre Weise durch Leistungsverweigerung an der eigenen Mutter, die ihre vier Kinder dafür verantwortlich machte, dass aus ihr keine große Pianistin wurde.

„Ich will nicht ‚normal‘ sein: Schule, Lehre, Beruf, Hausfrau, Hausfrau und noch mal Hausfrau und dann als alte verschrumpelte Schachtel, die nie etwas gesehen hat, abkratzen. [...] Ich will so weit frei sein, wie es nur geht, ich will etwas erleben. [...] Ich will meinem Leben Höhen und Tiefen geben. [...] Das ist mein Ziel und wenn ich irgendwann irgendwo unter der Erde verfaule, dann nur mit der Gewissheit, mein Ziel erreicht zu haben. [...] Nach dem Urteil meiner Mutter bin ich jetzt unreif und arm dran. Sie hat recht: Jeder der keinen Sinn im Leben sieht, ist arm dran. Aber der, der keine bessere Zukunft sieht, ist das ärmste Schwein, das es gibt.“¹¹

Auch diese Schülerin stellt die Sinnfrage. Sie hat diese Frage jedoch gelöst, ohne andere Menschen mit in den Tod zu nehmen. Solche Alternativen hat selbst der Schüler von Emsdetten noch kurz vor seinem Amoklauf gesehen. „*Was hat denn das Leben bitte für einen Sinn? Keinen! Also muss man seinem Leben einen Sinn geben!*“ Er findet

⁹ Bosse: www.stay-different.de (s. Anm. 5).

¹⁰ Vgl. Ursula Enders (Hg.), *Zart war ich, bitter war's*. Handbuch gegen sexuellen Missbrauch, Köln ³2008, dies. (Hg.), *Grenzen achten*. Schutz vor sexuellem Missbrauch in Institutionen. Ein Handbuch für die Praxis, Köln 2012.

¹¹ Udo Schmälzle, *Der Weg muß zum Ziel werden*, in: ders. (Hg.), *Mit Gewalt leben* (s. Anm. 2), 15–87, hier 55f.

diesen Sinn in der Anarchie, in der Rache und im Hass auf alle, die ihn „verarscht“ haben. In dem englisch gesprochenen Bekennervideo sucht er Freiheit in der Anarchie: „I want anarchy. It is the only thing where you are really, really free. Nobody has to tell me. [...] Nobody has the right to tell me what to do and not to do.“ Wir sehen in diesem Video einen jungen Mann, der allein in einem Zimmer in die vor ihm aufgestellte Videokamera spricht und seinen Hass auf Menschen, mit denen er einmal zusammenlebte, in die Kamera hineinbrüllt. Diese Situation erinnert an die Schlussfolgerungen im französischen Peyrefitte-Report, dass Gewaltexzesse immer „auf Schwachstellen in unserem Zusammenleben“ aufmerksam machen. Der Bericht spricht nicht dem Dramatisieren das Wort, sondern fordert auf zum Dialog. „Gewalt erscheint weniger als ‚Schrei der Stummen‘, sondern eher als Sprache derer, mit denen kein ausreichender Dialog geführt worden ist oder werden konnte.“¹²

Beide Fallbeispiele machen uns auf einen entscheidenden Faktor aufmerksam: die Art und Weise, wie sich Kinder und Jugendliche mit der Sinnfrage auseinandersetzen und zu welcher Antwort sie bei ihrer Sinnsuche kommen. Es muss in einer Biografie viel schiefgehen, bis Jugendliche ihren Selbstwert und ihre Identität nur noch über ihren Hass und ihre Gewaltbereitschaft definieren: „Ich schlage, also bin ich!“ An diesem Prozess der Selbstfindung und Sinngebung führt jedoch kein Weg vorbei. Diese Selbstfindungs- und Sinnfindungsprozesse beginnen in der Familie und kulminieren in der Schule. Sie führten schon immer in den Konflikt mit all den Instanzen, die eine junge Generation mit den fremdreferentiellen Erwartungen der Gesellschaft konfrontierten, Erwartungen, die zu keiner Zeit mit den Bedürfnissen und Interessen einer heranwachsenden Generation übereinstimmen.

Der Terrorismusforscher Peter Neumann kommt in seinem soeben erschienenen Buch über „Die neuen Dschihadisten“ auf diesen Faktor „Sinnsuche“ zu sprechen. Unter den Auslandskämpfern bilden die „Sinnsucher“ die zweitstärkste Gruppe.

„Sinnsucher sind häufig die sozial Schwachen, Vorbestraften und im Westen Gedemütigten, die im heldenhaften Auslandskämpfer eine idealisierte Version von sich selbst sehen. [...] Kämpfer zu sein, ist für sie das größte Abenteuer ihres Lebens, ein Ausweg, Neustart und – gleichzeitig – die Antwort auf quälende Fragen nach Identität, Sinn und Selbstwert.“¹³

„Eltern und Lehrer“ sind für ihn primäre Ansprechpartner bei nationalen Präventionsstrategien.¹⁴

¹² Konrad Hobe, Darstellung und Auswertung des Berichts der von Alain Peyrefitte geleiteten Kommission „Antworten auf die Gewalt“ an den Präsidenten der französischen Republik (1977), in: Hans-Dieter Schwind – Jürgen Baumann u. a. (Hg.), Ursachen, Prävention und Kontrolle von Gewalt. Analysen und Vorschläge der unabhängigen Regierungskommission zur Verhinderung und Bekämpfung von Gewalt. Bde. I–IV, Berlin 1990, Bd. III, 69–129, hier 88ff.

¹³ Peter R. Neumann, Die neuen Dschihadisten. IS, Europa und die nächste Welle des Terrorismus, Berlin 2015, 117.

¹⁴ Vgl. Neumann, Die neuen Dschihadisten (s. Anm. 13), 201.

Die entscheidende Frage ist, warum enden solche Wertkonflikte und Sinnfindungsprozesse für den einen Jugendlichen in der Selbst- oder Fremdaggression und für den anderen in einem Selbstkonzept, das die Andersartigkeit des Anderen akzeptiert und das ihn befähigt, das Leben in Familie, Schule und Gesellschaft kreativ mitzugestalten. Solche Konflikte müssen nicht in einem Gewaltakt enden. Verlinden spricht von „complex interactions of these factors [...]. Why one does and the other doesn't, is still perplexing to both parents and professionals“¹⁵. Roland Eckert bringt es in seinem Forschungsbericht für die Bundesregierung auf den Punkt: Menschen reagieren auf konflikthafte, widersprüchliche oder anomische Strukturen und Situationen nicht uniform, sondern unterschiedlich, je nach konkret verfügbaren Handlungsmöglichkeiten, Kompetenzen und Situationen.¹⁶ Bereits die Analyse von Täterbiografien konfrontiert uns mit dem Phänomen personal verantworteter Lebensgestaltung und Wertentscheidungen. Damit verschärfen sich aber die Fragen von Bertrand Russell. Können wir auf der Grundlage der Gewaltforschung zumindest konflikthafte, widersprüchliche oder anomische Strukturen und Situationen eingrenzen und pädagogisch zu gestalten versuchen?

3. Was macht die Menschen zu dem, was sie sind? – Ergebnisse aus der Gewaltforschung

Der Mensch muss seine existenziellen Überlebensbedürfnisse ohne die Instinktsteuerung des Tieres in der Auseinandersetzung mit der Umwelt strukturieren. Die Verletzung physischer, psychischer und sozialer Bedürfnisse löst Frustrationen und aggressive Ersatzhandlungen aus. Das Ernstnehmen dieser Bedürfnisse im Kleinkindalter schafft von Anfang Vertrauen und fördert das Selbstwertgefühl und die moralische Urteilsbildung. Ihre Verletzung und Verdrängung disponiert zu Misstrauen, Angst und Aggressivität. Mit diesen Primärerfahrungen landen die Kinder in der Schule, treffen auf Kinder mit anderen Prägungen und Werthaltungen und werden vielfach zum ersten Mal mit den Erwartungen einer Leistungsgesellschaft konfrontiert. Diese unterschiedlichen Wertorientierungen führen in den Klassen zu Konflikten und Machtkämpfen. An diesem Punkt muss die Arbeit am Gewaltproblem der Schule ansetzen. Die Befunde der Aggressionsforschung weisen darauf hin, dass die wirksamste Methode, aggressive und gewaltbezogene Verhaltensweisen zu lernen, darin besteht, dass Modellpersonen wie Väter, Mütter, Lehrerinnen und Lehrer im Konfliktfall ihre

¹⁵ Stephanie Verlinden – Michel Hersena – Jay Thomasa, Risk factors in school shootings, in: *Clinical Psychology Review* 20 (2000), 1, 3–56, hier 48.

¹⁶ Vgl. Helmut Willems – Stefanie Würtz – Roland Eckert, „Fremdenfeindliche Gewalt: Eine Analyse von Täterstrukturen und Eskalationsprozessen. Forschungsbericht, vorgelegt dem Bundesministerium für Frauen und Jugend und der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Bonn 1993, 133ff.

Forderungen mit psychischem und physischem Druck bei Kindern und Jugendlichen durchsetzen. Die Gewaltkommission stellt in ihrem Endgutachten fest:

„Die empirisch nachgewiesenen Beziehungen zwischen Gewalterfahrung und eigener Gewalttätigkeit beruhen auf Lernprozessen. [...] Ebenso wie Gewalt an gewalttätigen Modellen gelernt wird, kann eine gewaltlose Konfliktlösung am besten an konsequent gewaltlosen Vorbildern gelernt werden. Sie müssen dem Kind im Elternhaus und in der Schule vorgelebt werden. Die Gewaltlosigkeit der Erziehung ist wesentlicher Bestandteil der Erziehung zur Gewaltlosigkeit.“¹⁷

Die Männerstudie von Henriette Haas hat diese Ergebnisse erneut bestätigt. Die Ursache für das Gewaltverhalten von Männern liegt in der Kumulation von Gewalterlebnissen in der eigenen Kindheit. Die Gewaltprävention muss dann einsetzen, wenn es darum geht, familiäre Beziehungskonflikte und Erziehungsdefizite zu lösen, sprachfähig zu werden, um sich im Konfliktfall abzugrenzen und zur eigenen Würde zu stehen.¹⁸ Der Straßburger Kongress zum Thema „La violence au sein de la famille: place et rôle des hommes“ (2005) stellt fest:

„Le partenariat entre les hommes et les femmes pour l'édification d'une culture (selon le genre) de paix a été mentionné dans nos discussions comme facteur essentiel de changement à long terme. Ce partenariat doit s'appuyer sur les principes essentiels de la non-violence tels que: assumer ses responsabilités, respecter les limites fixées par autrui et admettre la diversité sans remettre en question les droits fondamentaux de la personne humaine. Il peut s'agir de programmes de sensibilisation et d'apprentissage à l'école.“¹⁹

Die Möglichkeiten einer präventiven Eltern- und Familienarbeit sind bis heute nicht genügend erkannt und ausgereizt. Eine offensive Zusammenarbeit zwischen Kindertagesstätten, Schulen und Familien, wie sie im Kooperationsprojekt erprobt wurde,²⁰ ist ebenso wichtig wie das von der Berliner Forschungsgruppe entwickelte Indikatorenmodell zur Verhinderung weiterer Amokläufe. Pädagogische Arbeit am Gewalt-

¹⁷ Vgl. Schwind –Baumann u. a. (Hg.), Ursachen, Prävention und Kontrolle von Gewalt (s. Anm. 12), Bd. I: Endgutachten und Zwischengutachten der Arbeitsgruppen, Berlin 1990, zitiert nach: Claudius Ohder, Gewalt durch Gruppen Jugendlicher. Eine empirische Untersuchung am Beispiel Berlins, Berlin 1992, 168f.

¹⁸ Vgl. Henriette Haas, Aggressions et victimisations. Une enquête sur les délinquants violents et sexuels non détectés / Gewalt und Viktimisierung. Eine Untersuchung zu nicht entdeckten Gewalt- und Sexualstraftätern (Pädagogische Rekrutenprüfungen 15), Aarau 2001.

¹⁹ „Um eine Kultur des Friedens zu schaffen, wurde in unseren Diskussionen die Partnerschaft zwischen Männern und Frauen als wichtiger Faktor für langfristige Veränderungsprozesse erwähnt. Diese Partnerschaft muss sich auf wesentliche Grundsätze der Gewaltfreiheit stützen, wie z. B. Verantwortung übernehmen, die gesetzten Grenzen des Anderen respektieren, Verschiedenheit zulassen, ohne die Grundrechte des Mitmenschen in Frage zu stellen. Dabei geht es auch um schulische Lehrpläne und Konzepte zur Sensibilisierung und Bildung.“ Conférence sur la violence au sein de la famille: place et rôle des hommes. Actes de la conférence Strasbourg, 6–7 décembre 2005, CUBIC Nr. 0000916603, 137, online unter: http://www.cubiq.ribg.gouv.qc.ca/in/faces/details.xhtml?id=p%3A%3Ausmarcdef_0000916603&, [abgerufen: 12.7.2016 ; [Übersetzung:

²⁰ Vgl. Schmälzle, Schüler. Lehrer. Eltern (s. Anm. 2).

verhalten und der Gewaltbereitschaft kann damit in Schule und Familie auf einer soliden empirischen Grundlagenforschung aufbauen, die Tassilo Knauf auf den Punkt bringt:

„Zentrale Bedeutung in den charakterisierten Erklärungsansätzen haben:

- die menschliche Triebstruktur, die vor allem dann zum Zuge kommt, wenn Normen und soziale Sinnstrukturen fehlen oder zu schwach ausgeprägt sind,
- die Erfahrung von psychischer Verletzung und Diskriminierung (Frustration), die aggressive (Ersatz-)Handlungen provozieren (Dampfkesselleffekt),
- die soziale Akzeptanz von Gewalt im sozialen Umfeld, aber auch die öffentliche Beachtung, die aggressives Verhalten erfährt,
- die Vermittlung von Verhaltensmodellen (etwa in den Massenmedien), die Gewaltanwendung als etwas Naheliegendes und Attraktives darstellen.“²¹

Hass, Sadismus, Destruktivität und Zerstörungswut sind nicht das Resultat angeborener Verhaltensweisen, sondern Ergebnis interaktionsgebundener und entwicklungspezifischer Lernprozesse. Pädagogische Arbeit muss bei den Bedürfnissen und Lebenssituationen ansetzen, die in der Wahrnehmung von Kindern und Jugendlichen gewaltbelastet sind und damit gewaltfördernde Lernprozesse, gewaltbegünstigende Einstellungen und aggressives Verhalten auslösen. Udo Rauchfleisch konkretisiert solche individuellen, lebensgeschichtlichen und gesellschaftlichen Faktoren, die in Lernprozessen wirksam werden:

„Lebensgeschichtliche Ursachen sind vor allem Bedingungen, die dem Kind Gefühle von Leere und Ohnmacht vermitteln, eine Atmosphäre von Stumpfheit und Freudlosigkeit schaffen und das Kind innerlich ‚erfrieren‘ lassen. Die gesellschaftlichen Bedingungen, welche die Entwicklung des Sadismus fördern, sieht [Erich] Fromm vor allem in einer Sozietät, die auf ausbeuterischer Herrschaft beruht sowie Unabhängigkeit, Integrität, kritisches Denken und Produktivität ihrer Mitglieder hemmt.“²²

Eine der bereits erwähnten Comic-Zeichnungen schildert das Ohnmachtsgefühl des Schülers vor der Rückgabe einer Klassenarbeit und das gegenaggressive Verhalten gegenüber dem Lehrer nach der Rückgabe der Arbeit. Sehr viele Lehrkräfte sind sich nicht bewusst, welches Aggressionspotential sich bereits mit der Notengebung zwischen ihnen und den Schülern aufbauen kann, wenn die Notengebung zur Machtdemonstration verkommt und nicht in einen Dialog mit Schülerinnen und Schülern eingebettet ist, in dem gleichzeitig Stärken und Schwächen angesprochen werden.

Die Arbeit am Gewaltverhalten im Rahmen des bereits angesprochenen Projektes begann immer wieder damit, dass Eltern, Lehrer/-innen und Schüler/-innen gemeinsam versuchten, die latente Botschaft an Eltern und Lehrer/-innen in den Comic-

²¹ Tassilo Knauf, Gewalt: Gesucht wird eine Theorie, in: Päd extra. Magazin für Erziehung, Wissenschaft und Politik 21 (1993), 5, 4–7, hier 6.

²² Udo Rauchfleisch, Allgegenwart von Gewalt, Göttingen 1992, 26.

Zeichnungen ihrer Kinder zu entschlüsseln, deren Gefühle zu verbalisieren und mit den Kindern über die Bilder ins Gespräch zu kommen.

Gewaltverhalten von Kindern und Jugendlichen ist die Antwort auf eine Gesellschaft, die in ihrer Verfassung zwar höchste personale Grundwerte kodifiziert, aber nicht verhindert, dass im gesamtgesellschaftlichen Prozess der Starke, der Sieger und Gewinner im Mittelpunkt steht. Solche Erfahrungen werden erst recht noch einmal verstärkt, wenn Jugendliche erleben, dass in Schule und Familie von ihnen eine Solidarität gefordert wird, die in anderen Lebensfeldern der Gesamtgesellschaft nicht mehr gelebt wird.

4. Kann Schule in Sinnkrisen und Wertkonflikten Orientierung geben?

Mit dem letzten Abschnitt sind wir am Boden unserer Kultur der Gewinner angekommen und haben den zentralen Wertkonflikt unserer plural verfassten Gesellschaft in den Blick genommen, den Hasso von Reccum in seinem Schulleiter-Handbuch gnadenlos analysiert:

„Diese Gesellschaft organisiert sich *einerseits* als eine auf das Ziel der Wohlstandsmaximierung fixiert arbeitsteilige *Leistungs- und Konkurrenzgesellschaft*, die an Maßstäben wie Effizienz, Fleiß, Ordnung, Selbstdisziplin, Karriere- und Erfolgsstreben ausgerichtet ist. [...] *Andererseits* produziert und fördert sie aus Absatzerfordernissen eine *hedonistische Konsumkultur* und eine Expansion der Ansprüche und Selbstverwirklichungsbedürfnisse [...].“²³

Dieser Konflikt reproduziert sich im Bildungssystem und wird auf dem Rücken von Eltern, Schülern/Schülerinnen und Lehrern/Lehrerinnen ausgetragen. Wie kann die Schule in diesen Strukturen ihrem Bildungs- und Erziehungsauftrag noch gerecht werden und Jugendliche in ihrer Persönlichkeitsentwicklung und in ihren Selbstfindungsprozessen begleiten? Ist das überhaupt noch möglich? Oder müssen wir mit Lyotard uns resignierend damit abfinden: „Das Wissen ist und wird für seinen Verkauf geschaffen werden und es wird für seine Verwertung in einer neuen Produktion konsumiert werden. Es hört auf seine eigener Zweck zu sein.“²⁴ Dabei müssen wir uns jedoch kritisch im Blick auf die Geschichte des Bildungswesens und der Schule fragen, wann und unter welchen sozialen und politischen Vorgaben der Wissenserwerb jemals sein eigener Zweck war.

Wir leben heute in einer funktional differenzierten Zivilgesellschaft, die von den im Zitat von Reccum beschriebenen Subsystemen mit ihren je eigenen Logiken geprägt ist, die ihre kolonialisierende Wirkung auch in der Schule entfalten und damit Selbst-

²³ Hasso von Reccum, Wertwandel. Veränderungen der sozial-kulturellen Rahmenbedingungen für das Erziehungs- und Bildungswesen (Schulleiter-Handbuch 36), Braunschweig 1985, 43.

²⁴ Jean-François Lyotard, Das postmoderne Wissen. Ein Bericht, hg. von Peter Engelmann. Aus dem Franz. von Otto Pfersmann, Wien 1986, 24.

findung und Subjektwerdung von Kindern und Jugendlichen prägen. Dabei ist natürlich mit Luhmann zu fragen, ob und wie die heutige Schule in diesem gesamtgesellschaftlichen Wertkonflikt ihrem vom Bundesverfassungsgericht eindeutig zugeschriebenen Auftrag zur „Bildung der Persönlichkeit des Kindes“²⁵ noch gerecht werden kann, und erst recht, ob das Individuum – sprich Kinder und Jugendliche – „mit den Reflexionslasten, die ihm zur Selbstbestimmung [...] aufgebürdet sind, fertig wird“²⁶. Formen der Privatisierung und Formen der Rebellion, wie sie in diesem Beitrag beschrieben wurden, sind sicher Zeichen dafür, dass eine Überforderung vorliegt. Das ist das Risiko unserer freiheitlich und plural verfassten Zivilgesellschaft, dem wir uns in der Schule stellen müssen.

Wir sollten froh sein um jeden Wertkonflikt, der in der Schule aufbricht, weil er die Chance bietet, die „Bildung der Persönlichkeit des Kindes“ je neu zu aktualisieren und in der Schule exemplarisch an der „Balance“ zu arbeiten, die nach Lothar Krappmann die Grundlage postmoderner Identitätsentwicklung darstellt:

„Ich-Identität erreicht das Individuum in dem Ausmaß, als es, die Erwartung der anderen zugleich akzeptierend und sich von ihnen abstoßend, seine besondere Individualität festhalten und im Medium gemeinsamer Sprache darstellen kann. Diese Ich-Identität ist kein fester Besitz des Individuums.“²⁷

Was dies konkret für die Arbeit an der Gewaltprävention in Schule, Familie und Gesellschaft auf der Grundlage der in diesem Beitrag angesprochenen Forschungsergebnisse bedeutet, ist aus der folgenden Matrix zu entnehmen. Die Primärprävention umfasst pädagogische Interventionen, die sich auf den Aufbau von Einstellungen und Verhaltensweisen konzentrieren, die bei gewaltfreien Konfliktlösungen hilfreich sind. Sekundärpräventive Intervention beschäftigt sich mit Risikogruppen und Risikosituationen. Tertiärprävention konzentriert sich auf Täter und Opfer von Gewalt von Gewaltereignissen.²⁸

²⁵ Urteil des Bundesverfassungsgerichtes vom 6.12.1972.

²⁶ Niklas Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik: Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*. Bd. 3, Frankfurt/M. 1993, 215.

²⁷ Lothar Krappmann, *Soziologische Dimensionen der Identität. Strukturelle Bedingungen für die Teilnahme an Interaktionsprozessen*, Stuttgart 1988, 208.

²⁸ Vgl. Schmälzle, *Der Weg muß zum Ziel werden* (s. Anm. 11), 78f.

	INTRAPERSONALE DIMENSION	INTERPERSONALE DIMENSION			STRUKTURELLE DIMENSION
		<i>Familie</i>	<i>Schule</i>	<i>Gleichaltrigengruppe</i>	
PRIMÄR-PRÄVENTION	<ul style="list-style-type: none"> - Weckung, Förderung und Erhaltung des Urvertrauens und Selbstwertgefühls - Erziehung zum »Triebaufschub« und »Gewalttabu« durch Anerkennung der körperlichen Integrität des Kindes - Verstärkung prosozialer Einstellungen und Motive - Weckung, Förderung und Erhaltung der Fähigkeit, sich auszudrücken und zu sprechen 	<ul style="list-style-type: none"> - Gewaltlosigkeit als Erziehungsstil und Erziehungsziel - Praxis gewaltfreier Austragung von Konflikten in Familie, Schule und Gesellschaft (Vorbildverhalten), Kooperation der Sozialisierungsinstanzen - Vernetzung von Familien 	<ul style="list-style-type: none"> - Thematisierung von Gewalt und Aggression im Unterricht 	<ul style="list-style-type: none"> - Einbeziehung von Kinder- und Jugendgruppen in Entscheidungsprozesse (z. B. Wohnumwelt) - Interkulturelle Kinder- und Jugendarbeit 	<ul style="list-style-type: none"> - Aktualisierung der Gleichberechtigung der Frau - Abschaffung des elterlichen Züchtigungsrechts - Sozial- und Familienpolitik, Erziehungs-geld, Arbeitszeit, Kindergartenplätze, Kindertagesstätten, Patenelternschaft - Reduzierung von Gewalt in den Medien - Ausbau der Jugendhilfe
SEKUNDÄR-PRÄVENTION	<ul style="list-style-type: none"> - Immunisierung potentieller Opfer und Täter durch Antistress- und Aggressionstraining - Befähigung von Risikopersonen zum Umgang mit Angst, Schuld und Aggression 	<ul style="list-style-type: none"> - Hilfen für Drogen- und Alkoholabhängige - Schutz von Behinderten - Frauenhäuser - Patenfamilien 	<ul style="list-style-type: none"> - Immunisierung potentieller Opfer durch Verstärkung von Selbstbewußtsein im Erlernen von Selbstverteidigungstechniken in Schule und Freizeit - Vermeidung von Leistungsdruck - Arbeit mit Schulversagern 	<ul style="list-style-type: none"> - Kinderwohngruppen - Kinderschutzzentren 	<ul style="list-style-type: none"> - Meldepflicht für Kindesmißhandlung - Änderung von Tatgelegenheitsstrukturen (z. B. Beleuchtung) - Normierung der Strafbarkeit von sexueller Gewalt in der Ehe - Bekämpfung von Jugendarbeitslosigkeit - Sicherstellung von Lehrstellen
TERTIÄR-PRÄVENTION	<ul style="list-style-type: none"> - Verhaltenstherapie mit dem Ziel der Qualifizierung für den Umgang mit Problemsituationen 	<ul style="list-style-type: none"> - Integration sozial isolierter Familien - Hilfestellung bei Milieuveränderungen durch Wohnungswechsel 	<ul style="list-style-type: none"> - Hilfestellung bei Umschulungen oder dem Nachholen von Schul- und Berufsabschlüssen 	<ul style="list-style-type: none"> - Täter- und/oder Opfer-Selbsthilfegruppen 	<ul style="list-style-type: none"> - Ausbau von Resozialisierungseinrichtungen - Maßnahmen des Opfer- und Tätersausgleichs

Grafik: Udo Schmälzle, aus: ders., Der Weg muss zum Ziel werden (s. Anm. 11), 79.

Univ. Prof. em. Dr. Udo Friedrich Schmälzle OFM
bis 2008 Direktor des Seminars für Pastoraltheologie und Religionspädagogik
an der Katholisch-theologischen Fakultät der WWU in Münster
Geschäftsführer der Franziskanergymnasium Kreuzburg gGmbH in Großkrotzenburg
Krumme Str. 45/46
D-48143 Münster
Fon.: +49 (0)251 287 466 08 oder +49 (0)06186 916 602
E-Mail: udoschm(at)uni-muenster(dot)de
Web: <https://www.uni-muenster.de/FB2/personen/pastoral/schmaelzle.html>

Gewalt in Familien: eine Herausforderung für das kirchliche und theologische Sprechen

Abstract

Familiäre Gewalt wird in der Gesellschaft und der Kirche immer mehr wahrgenommen, bleibt für viele aber immer noch ein Tabuthema. In diesem Artikel wird gezeigt, dass die Kirche sich viel mehr mit familiärer Gewalt beschäftigen muss, und es wird geklärt, warum das wichtig ist. Beim Umgang mit Gewalt in Familien ist es nicht nur die Frage, wie die Kirche gute Seelsorge leisten kann, sondern auch, wie familiäre Gewalt die Praktische Theologie herausfordert. Es wird außerdem dargelegt, dass verschiedene theologische Themen im Hinblick auf familiäre Gewalt mit viel Vorsicht angegangen werden müssen. Aspekte des christlichen Glaubens können Opfer von familiärer Gewalt nicht nur unterstützen, sondern sie auch passiv machen. Dies kann sogar dazu führen, dass Täter ihre Gewalt durch die Theologie legitimiert sehen. Fünf Aspekte werden diskutiert: Gendergerechtigkeit, Idealbilder der Familie, Vergebung, Leiden so wie Jesus am Kreuz und Sünde.

While violence in families is increasingly recognized by the society and the church, for many people, the subject continues to be taboo. In this article, the author argues why the church should investigate the themes surrounding such violence much more intensely. In dealing with violence in the family, the church should ask itself not only how to offer good pastoral care, but also how such violence challenges theology. This article asserts that various theological themes deserve careful rethinking. The Christian faith may not only provide support to victims of violence in families but may also render victims more passive and confirm the status quo (violent situation). Offenders might even legitimate their violence with aspects of the Christian faith. Five main themes are considered in this vein: gender equality, ideal images of the family, forgiveness, suffering like Jesus on the cross, and sin.

0. Einleitung

„In einem Stadion mit 80.000 Personen, findet man statistisch gesehen 190 Männer, die ihre Frau schlagen, 85 Personen, die Steuern hinterzogen haben, 35 Einbrecher und 5 radikalisierte Islamisten.“² Diese symbolische Statistik aus Frankreich fand ich Ende Juli 2015 in meiner Mailbox. Meine erste Reaktion war: Das ist nichts Neues! Tatsächlich ist Gewalt in Familien ein großes Problem. Trotzdem wird es nicht immer als solches wahrgenommen. Es wird sogar gefragt, warum sich die Kirche überhaupt mit einem solch delikaten Thema auseinandersetzen müsse; so geschehen etwa in

¹ Ich danke Lucia Feuerstein, Anselm Demattio, Ines Luthe, Julianne Funk und Stefan Gärtner für ihre redaktionelle und sprachliche Unterstützung.

² http://www.express.be/business/?action=view&cat=technology&item=in-een-stadion-van-80000-man-verbergen-zich-statistisch-gezien-190-mannen-die-hun-vrouw-slaan-85-fiscale&language=nl&utm_source=newsletter&utm_medium=email&utm_campaign= (abgerufen: 28. Juli 2015).

einem kirchlichen Magazin aus Belgien.³ Die Antwort darauf besteht aus vielen Aspekten, die in diesem Beitrag geklärt werden sollen. Darüber hinaus soll darauf eingegangen werden, was das ‚Sich-Einlassen auf familiäre Gewalt‘ von Seiten der Kirche bedeuten kann.

Die zugrundeliegende These ist, dass familiäre Gewalt nicht nur guter Seelsorge bedarf, sondern dass das theologische Sprechen über Familien selbst kritisch beobachtet werden muss. Eine Skizze mit Ansätzen für eine Theologie, die das Thema familiäre Gewalt ernst nimmt, wird im Weiteren entwickelt. In diesem Beitrag geht es um Partnergewalt (d. h. um Gewalt zwischen Mann/Frau, Mann/Mann oder Frau/Frau, die verheiratet sind, zusammen wohnen oder nur eine Partnerschaft haben, oder auch um Gewalt zwischen Ex-Partnern), Gewalt zwischen (Groß-)Eltern und (Enkel-) Kindern und zwischen Geschwistern. Es gibt vieles, das für jede Gruppe spezifisch, aber auch vieles, das für alle gültig ist.

1. Warum müssen Kirche und Theologie sich auf das Thema der familiären Gewalt einlassen?

Auf die Frage, warum es wichtig ist, dass TheologInnen, kirchliche VerantwortungsträgerInnen und pastorale MitarbeiterInnen sich auf das Thema familiäre Gewalt einlassen müssen, gibt es mindestens vier komplementäre Antworten. *Erstens* ist es wichtig, familiäre Gewalt ernst zu nehmen, weil sie nicht etwas ist, das eine große Ausnahme darstellt, sondern etwas, das in vielen Familien geschieht. Natürlich hängt viel davon ab, wie familiäre Gewalt genau definiert und was genau darunter verstanden wird.

Sehr viele Menschen werden Opfer von familiärer Gewalt, und diese Form von Leid ist äußerst schmerzhaft, da für eine Familie andere Erwartungen gelten: Nicht nur der Leib oder die Seele werden verwundet, sondern auch die Hoffnung, das Ideal des Zusammenlebens und das Vertrauen in den anderen sind erschüttert. Wenn die Kirche und die christliche Theologie davon sprechen, dass die diakonische Arbeit ein zentrales Element der Kirche ist,⁴ dann bedeutet das sicherlich auch, dass die Opfer von familiärer Gewalt als schwer verletzte und sehr verletzbar Menschen in das

³ Vgl. Annemie Dillen, Partnergeweld raakt ook onze kerkgemeenschappen. Probleem niet enkel benoemen, ook aanpakken, in: Kerk en Leven vom 25. März 2015.

⁴ Siehe z. B. die Enzyklika *Deus Caritas est* von Benedikt XVI.: „Das Wesen der Kirche drückt sich in einem dreifachen Auftrag aus: Verkündigung von Gottes Wort (*kerygma-martyria*), Feier der Sakramente (*leiturgia*), Dienst der Liebe (*diakonia*). Es sind Aufgaben, die sich gegenseitig bedingen und sich nicht voneinander trennen lassen. Der Liebesdienst ist für die Kirche nicht eine Art Wohlfahrtsaktivität, die man auch anderen überlassen könnte, sondern er gehört zu ihrem Wesen, ist unverzichtbarer Wesensausdruck ihrer selbst.“ (25)

Blickfeld der Diakonie oder christlichen Nächstenliebe geraten müssen.⁵ Und auch die Täter dürfen – nehmen wir das Imago Dei-Prinzip ernst – nicht einfach als Monster verurteilt werden.

Diese erste Antwort gilt zwar auch für viele andere Bereiche und eigentlich auch für die ganze Gesellschaft, die die Existenz familiärer Gewalt nicht negieren darf. Doch es gibt noch mehr Gründe, warum sich die Kirche und die christliche Theologie gerade mit Gewalt in Familien beschäftigen sollten.

Ein *zweiter* Grund besteht darin, dass die Kirche ihre Stimme auch hier erheben kann und muss. Die Kirche und die christliche Religion haben, trotz der Prozesse der Deinstitutionalisierung, Pluralisierung oder Säkularisierung, noch immer Einfluss auf die Menschen, seien sie nun Christen oder nicht. Die Reaktionen auf die Enzyklika *Laudato Si'* haben dies in Bezug auf die Umweltthematik deutlich gezeigt. Wenn von der Kirche, sei es vor Ort vom Pfarrer oder den pastoralen (Laien-)MitarbeiterInnen, sei es im übergeordneten Bereich von Bischöfen oder dem Papst, ethische Aussagen gemacht werden, so hat dies noch immer für viele Menschen eine Bedeutung. Wenn also familiäre Gewalt in Predigten, Kirchenblättern, sozialen Medien aus dem kirchlichen Umfeld oder in theologischen Veröffentlichungen nicht thematisiert wird, dann wird damit eigentlich zum Ausdruck gebracht: dies ist etwas, das uns nichts angeht, oder eben etwas, das einfach zum Leben dazu gehört.

So werden auch Chancen auf eine angemessene Seelsorge verpasst. Daher betrifft der *dritte* Grund, warum sich die Kirche auf das Problem der familiären Gewalt einlassen muss, die Möglichkeiten der Kirche in der Seelsorge. Wenn über familiäre Gewalt gesprochen wird, dann ist es wichtig, dass Menschen ihre eigene Geschichte erzählen können. Es ist jedoch ein Thema, das mit der Angst, dass einem nicht geglaubt wird, und mit Scham verbunden ist. Wenn die Kirchenleitung dagegen selbst deutlich macht, dass sie mit dem Thema vertraut ist, die Komplexität erkennt und es nicht einfach hinnehmen will, wissen Menschen, dass sie diesem Mann oder dieser Frau ihr eigenes Erleben erzählen können. So können Lösungen für andauernde Gewalt oder für Traumata aus der Vergangenheit gesucht werden.

Der Zusammenhang zwischen Spiritualität und familiärer Gewalt bildet einen *vierten* Grund, warum familiäre Gewalt die Kirche angeht. Die Kirche und das Christentum

⁵ In verschiedenen Handbüchern der Diakoniewissenschaft/Caritaswissenschaft wird familiäre Gewalt nicht als ein eigenständiges Thema aufgenommen. Siehe z. B. auf Niederländisch: Hub Crijns u. a. (Hg.), *Barmhartigheid en gerechtigheid. Handboek diaconiewetenschap*, Kampen 2005. Hub Crijns u. a. (Hg.), *Diaconie in beweging. Handboek diaconiewetenschappen*, Kampen 2011. Andere, eher allgemeine Bücher über soziale Themen und Ungerechtigkeit widmen ein Kapitel dem Thema Gewalt gegen Frauen, z. B. Susan Brooks Thistlethwaite, *Every Two Minutes: Battered Women and Feminist Interpretation*, in: Roger S. Gottlieb (Hg.), *Liberating Faith: Religious Voices for Justice, Peace, and Ecological Wisdom*, Lanham 2003, 377–385. Vgl. auch Carol Winkelmann, *Battered Women, Suffering, and the Problem of Evil*, in: Peter Van Inwagen (Hg.), *Christian Faith and the Problem of Evil*, Grand Rapids 2004, 148–184.

können für Opfer von familiärer Gewalt auch hilfreich sein, weil nicht wenige Gläubige im Glauben die Kraft finden, auch schwere Situationen auszuhalten, zu ertragen oder weiter durchzustehen. In der Fachliteratur spricht man von ‚spiritual coping‘ or ‚religious coping‘.⁶ Die eigene Spiritualität gibt den Mut, um mit schwierigen Situationen umzugehen. Ergebnisse verschiedener empirischer Studien zeigen, wie die christliche Spiritualität für Opfer von familiärer Gewalt unterstützend wirken kann.⁷

Die christliche Spiritualität kann Opfern auch dazu verhelfen, dass sie sich mit der Gewalt versöhnen. Jedoch kann diese Spiritualität dann faktisch dem Vorteil des Täters und damit dem Erhalt des Status quo dienen. Wenn Opfer sich z. B. mit dem leidenden Jesus am Kreuz⁸ identifizieren, kann dies zwar helfen, die Gewalt zu ertragen, aber gleichzeitig hilft dieser Glaube nicht, die Gewalt zu beenden. Eine wichtige Aufgabe der Theologie ist es deshalb, Spiritualitätsformen und Glaubensannahmen kritisch zu evaluieren. Dabei ist das Kriterium nicht so sehr, ob orthodox ist, was die Menschen glauben, sondern ob es ihnen ‚Leben in Fülle‘ gibt (Joh 10,10).⁹ Dabei handelt es sich um mehr als nur um ein allgemeines psychologisches Kriterium für Wohlbefinden: Es geht um christologisch qualifiziertes Leben, bei dem nicht nur ein subjektives Glücksgefühl wichtig ist. Die Theologie kann im Dialog mit anderen Wissenschaften helfen, eine gesunde Spiritualität zu stimulieren. Dabei ist die Bildung von pastoralen MitarbeiterInnen, Priestern und Laien in der kirchlichen Arbeit wichtig. Auch das öffentliche Sprechen der Kirche ist in diesem Bereich kritisch zu hinterfragen.

⁶ Kenneth I. Pargament – Curtis Brant, Religion and coping, in: Harold G. Koenig (Hg.), *Handbook of religion and mental health*, New York 1998, 112–129.

⁷ Siehe z. B. Alice G. Yick, *A Metasynthesis of Qualitative Findings on the Role of Spirituality and Religiosity among Culturally Diverse Domestic Violence Survivors*, in: *Qualitative Health Research* 18 (2008), 9, 1289–1306; Christina G. Watlington – Christopher M. Murphy, *The Roles of Religion and Spirituality Among African American Survivors of Domestic Violence*, in: *Journal of Clinical Psychology* 62 (2006), 7, 837–857; Dawnovise N. Fowler – Michele A. Rountree, *Exploring the Meaning and Role of Spirituality for Women Survivors of Intimate Partner Abuse*, in: *Journal of Pastoral Care Counsel* 64 (2010), 2, 1–13; Michelle M. Lilly – Kathryn H. Howell – Sandra Graham-Bermann, *World Assumptions, Religiosity, and PTSD in Survivors of Intimate Partner Violence*, in: *Violence Against Women* 21 (2015), 1, 1–18; Tameka L. Gillum – Cris M. Sullivan – Deborah I. Bybee, *The Importance of Spirituality in the Lives of Domestic Violence Survivors*, in: *Violence Against Women* 12 (2006), 3, 240–250; Hillary Potter, *Battered Black Women’s Use of Religious Services and Spirituality for Assistance in Leaving Abusive Relationships*, in: *Violence Against Women* 13 (2007), 3, 262–284; Susan Shooter, *How Survivors of Abuse Relate to God. A Qualitative Study*, in: Nicola Slee – Fran Porter – Anne Phillips (Hg.), *The Faith Lives of Women and Girls. Qualitative Research Perspectives (Explorations in Practical, Pastoral and Empirical Theology)*, Farnham 2013, 221–232.

⁸ Siehe z. B. Andrea Lehner-Hartmann, *Familial Violence against Women as a Challenge for Theology and Ethics*, in: Annemie Dillen (Hg.), *When ‚Love‘ Strikes. Social Sciences, Ethics and Theology on Family Violence*, Leuven 2009, 109–130, bes. 109–110.

⁹ Vgl. Grace Jantzen, *Flourishing*, in: Lisa Isherwood – Dorothea McEwan (Hg.), *An A to Z of Feminist Theology*, Sheffield 1996, 70–72.

2. Die Ambivalenz der christlichen Lehre mit Blick auf Gewalt in Familien

Im Folgenden kläre ich fünf Aspekte der christlichen Theologie, die kritisch und neu bedacht werden müssen, damit sie und eine entsprechende Spiritualität nicht als Legitimation für familiäre Gewalt missbraucht und auch die kritischen Potentiale des christlichen Glaubens deutlich werden können.

2.1 Gendergerechtigkeit

Ein erstes Muster, das kritisch reflektiert werden muss, besteht aus Ideen zu Komplementarität und Asymmetrie, die immer auch Machtungleichheiten einschließen. Obwohl dies nicht der einzige Grund ist, spielt das patriarchale Denken oft eine Rolle bei familiärer Gewalt, vor allem dann, wenn es sich um Gewalt gegen Frauen handelt. Ein Verhalten, das die Gleichberechtigung zwischen Mann und Frau negiert, wenn etwa der Mann alles bestimmen kann und seine Frau kontrolliert und der Frau keine anderen Aktivitäten neben dem Haushalt zugesteht, gilt als ein Risikofaktor für Partnergewalt.¹⁰ In der Prävention von familiärer Gewalt ist es wichtig, die Gleichwertigkeit von Frauen und Männern zu betonen. Männer, aber ebenso Frauen und Kinder müssen lernen, Frauen und auch Kinder als Subjekte mit einer eigenen Stimme ernst zu nehmen. Das kirchliche Lehramt hat vor allem seit Johannes Paul II. die Geschlechtergerechtigkeit in Familien deutlich hervorgehoben.¹¹ In eher patriarchalen Gesellschaften kann die kirchliche Lehre daneben als prophetische Stimme funktionieren, so zeigt es beispielsweise Charles Omogiate im Kontext von Nigeria.¹²

Trotzdem können auch kritische Bemerkungen zum kirchlichen Sprechen über die Beziehung zwischen Männern und Frauen gemacht werden. In der kürzlich erschienenen, sicher grundsätzlich positiv zu bewertenden Enzyklika *Laudato Si'* von Papst Franziskus werden, wie auch vorher schon, Männer und Frauen vor allem in ihrer Komplementarität zueinander dargestellt.¹³ Das bedeutet, dass zwar die Gleichwertigkeit anerkannt wird, aber dass zugleich die Eigenheit von Mann und Frau betont wird.

¹⁰ Vgl. Andrea Lehner-Hartmann, *Wider das Schweigen und Vergessen. Gewalt in der Familie*, Innsbruck – Wien 2002, 210–213.

¹¹ Siehe z. B. das nachsynodale Apostolische Schreiben von Papst Johannes Paul II., *Familiaris consortio*, Nr. 22.

¹² Siehe seine Doktorarbeit (im Entstehen): <http://www.kuleuven.be/research/researchdatabase/project/3H13/3H130460.htm> (abgerufen: 1. November 2015). Siehe auch: Charles Osasogie Omogiate, *Towards a Theological Response to the Gender Problematic in African Christianity: An Ethnographic Study of Gender Landmarks in African Christianity*, in: *Jurnal teologic* 15 (2016), 1, 183–207, <http://www.jurnalteologic.ro/sites/all/files/volumes/7 Charles Omogiate - Towards a Theological Response to the Gender Problematic in African Christianity.pdf> (abgerufen: 24. Juli 2016).

¹³ Siehe <http://catholicmoraltheology.com/on-naming-god-gendered-god-talk-in-laudato-si/> (abgerufen: 1. November 2015).

Beide Partner haben eigene Qualitäten, die sich gegenseitig ergänzen. Auf den ersten Blick scheint dieser Komplementaritätsgedanke emanzipatorisch zu sein, aber faktisch kann er als eine Legitimation für Ungleichheit und Unterdrückung genutzt werden. Die Qualitäten von Frauen werden oft mit Kindern, Haus und Küche verbunden, weil es vor allem die Männer sind, die mit dem öffentlichen Bereich assoziiert werden. Die Öffentlichkeit und die Erwerbsarbeit werden in der Gesellschaft noch immer mehr respektiert. Die Komplementaritätsidee verhüllt so patriarchale Reste in der Gesellschaft.¹⁴ In der Prävention von familiärer Gewalt ist es somit wichtig, dass die Kirche Frauen, Männer und Kinder als Subjekte würdigt, die immer als *Imago Dei* respektiert werden müssen.

Auch in Bezug auf Gewalt gegen Kinder gilt, dass eher autoritäre Beziehungen zwischen Eltern und Kindern, womit dann vor allem die Abhängigkeit und der Gehorsam der Kinder gegenüber ihren Eltern gemeint sind, als ein Risikofaktor für Gewalt gegen Kinder gelten. Das bedeutet nicht, dass alle Familien mit einer eher hierarchischen Struktur mit Gewalt gegen Kinder konfrontiert sind oder dass in mehr demokratischen Familien Gewalt gegen Kinder nicht vorkommt. Es bedeutet aber, dass es in autoritäreren Familien mehr Risiken für Gewalt gegen Kinder gibt, weil Gewalt damit legitimiert werden kann, dass ein Kind etwas ‚falsch‘ macht.

2.2 Idealbilder der Familie

Eine zweite Vorstellung, bei der die Kirche ebenso eine wichtige Rolle spielen kann, betrifft die Vorstellungen und Erwartungen, die man von der Familie hat bzw. an die Familie stellt.¹⁵ Paradoxe Weise ist die Vorstellung von einer idealen heiligen Familie in Bezug auf Gewalt nicht unproblematisch. Zum einen schämen sich Menschen, die Opfer von Gewalt in Familien sind, und sie verstummen, wenn vor allem das Gute und Schöne des Familienlebens betont werden, sowohl im theologischen und kirchlichen Sprechen als auch in sozialen Medien etwa in Bildern auf Facebook. Oft glauben sie, dass sie anders sind als alle anderen. Die Tabuisierung der Gewalt wird von vielen Seiten weitergeführt, wenn beispielsweise immer nur über das Schöne in Familien gesprochen wird. Das Tabu wird so bestätigt. Viele ehrenamtliche und hauptamtliche MitarbeiterInnen in der Kirche wissen nicht einmal, wie häufig familiäre Gewalt vorkommt, und glauben nicht, dass diese sich auch in ihrer Nähe ereignet.

¹⁴ Vgl. Lisa Sowle Cahill, *Family. A Christian Social Perspective*, Minneapolis 2000, 91.

¹⁵ Zu beobachten ist hier, dass sich der Papst in *Amoris Laetitia* (2016) selbstkritisch zum idealisierten Bild der Ehe in der Kirche äußert (z. B. Nr. 36), siehe unter: http://w2.vatican.va/content/francesco/de/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html (abgerufen: 24. Juli 2016).

2.3 Vergebung

In der christlichen Tradition ist Vergebung von besonderer Bedeutung. Heute wird Vergebung auch von Psychotherapeuten als etwas Wirkmächtiges in einem Heilungsprozess angesehen. Es ist allerdings wichtig, mit diesem Konzept zurückhaltend umzugehen, denn Vergebung lässt sich nicht unter Druck erzwingen. Zu oft wird Vergebung als eine ziemlich einfache oder notwendige Lösung dargestellt, wenn es um familiäre Gewalt geht. In Belgien bieten die Worte von Kardinal Danneels ein Beispiel dafür, wie der Fokus auf die Bitte um Vergebung dafür sorgen kann, dass das eigentliche Unrecht nicht genau benannt wird. Im Gespräch mit Roger Vangheluwe, dem ehemaligen Bischof von Brügge, der zwei Neffen wiederholt sexuell missbraucht hat, hatte Danneels im Hinblick auf ein ebenfalls bei dem Gespräch anwesendes Opfer als Lösung vorgeschlagen, dass Vangheluwe doch um Vergebung bitten könne. Eine belgische Zeitung hat das Gespräch später veröffentlicht,¹⁶ nachdem der Journalist die Aufnahme von der Familie des Opfers bekommen hatte. Dieser Versuch von Danneels, das Problem einfach zu ‚lösen‘, hat in der Folge in Belgien für viel Ärger, Unmut und Unverständnis gesorgt. Es ist insbesondere problematisch, wenn den Opfern gesagt wird, dass sie Vergebung anbieten und den Tätern vergeben müssen.¹⁷

Vergebung muss immer in Freiheit angeboten worden; sie erfordert einen ganzheitlichen Prozess und kann nie als eine moralische Pflicht angesehen werden. Sonst werden das Leid des Opfers und die negative Kontrasterfahrung („was mir passiert ist, geht doch wirklich nicht an“) von vorneherein nicht ernst genommen. In Situationen von Partnergewalt ist es genau der Glauben an die Würde und die Notwendigkeit von Vergebung, die Opfer stärkt, um die Situation weiter auszuhalten und die Gewalt zu ertragen. In manchen Kontexten ist diese Haltung, in der ein Opfer immer wieder und immer mehr vergibt, ganz und gar nicht lebensfördernd. Oft sehen Opfer keine andere Lösung, weil sie völlig vom Täter abhängig sind, finanziell und praktisch, aber meist auch emotional. Die immer neue Vergebung und die Betonung der Würde von Vergebung durch die Kirche (in allgemeinen oder in konkreten Situationen) können dann sowohl für Opfer als auch für Täter und ihre Beziehung zueinander eher negativ als positiv wirken. Deswegen ist es wichtig, nicht zu schnell und zu einfach über Vergebung zu reden. Auch im Bereich der Kinderkatechese ist bei diesem Thema noch viel zu tun.

¹⁶ De Danneels-tapes: wat de kardinaal écht zei tegen het slachtoffer van Vangheluwe, in: De Standaard vom 28. August 2010; Letterlijk: Gesprek deel 1: „En als we nu eens vergiffenis zouden schenken“, in: De Standaard vom 28. August 2010.

¹⁷ Vgl. Annie Imbens – Ineke Jonker, *Godsdienst en incest*, Amersfoort 1985, 202–205.

2.4 Leiden so wie Jesus am Kreuz

Genauso viel Umsicht braucht die Kirche, wenn es um das Sprechen über Leiden und Kreuz geht. Es ist sicherlich wahr, dass die Identifikation mit dem leidenden Christus viele Christen und Christinnen unterstützen kann. Opfer von Gewalt finden hier Kraft, um das Leiden auszuhalten: sie sind wie Jesus am Kreuz. Bekannt ist auch das Sprichwort ‚jedes Häusl hat sein Kreuzl‘. Dennoch ist Leiden in jedem Fall zu bestreiten und abzulehnen. Eine Sublimation des Leidens mit dem Hinweis auf das Leiden Jesu ist zwar aus historischer Perspektive als eher ‚normal‘ zu bezeichnen; aus der Sicht der familiären Gewalt muss hier aber eine Warnung geäußert werden. Leiden selbst darf nie ‚gut‘ genannt werden. Es kann – post hoc, wenn jemand Sinn im Leiden gefunden hat – einen Sinn erhalten,¹⁸ aber an sich ist es immer zu bestreiten. Die Verbindung von Leiden, Sinn und dem Kreuz Jesu muss immer aufs Neue kritisch hinterfragt werden.¹⁹

Wichtig ist außerdem, dass eine Theologie des Kreuzes eine Theologie des Klagens einschließt. In den Psalmen sehen wir, wie auch Zorn und Protest im Reden zu Gott ihren Platz haben – dies wird an den letzten Worten Jesu am Kreuz besonders deutlich (Mk 15,34).²⁰ Auch Papst Franziskus ist es wichtig, vor einer Akzeptanz der Gewalt als etwas zu warnen, das einfach ‚dazugehört‘. Mehrmals hat der Papst über die Versöhnung in der Familie gesprochen. Am 14. Februar 2014 hat er seine Hörer zur Versöhnung aufgerufen.²¹ Wir lesen in seinem Redemanuskript: „Es ist normal, dass Ehepaare streiten; da ist immer irgendwas, wir haben gestritten [...]. Vielleicht habt ihr euch geärgert, und dabei ist womöglich der eine oder andere Teller zu Bruch gegangen – aber ich bitte euch, eines nie zu vergessen: Lasst keinen Tag zu Ende gehen, ohne dass ihr euch wieder vertragen habt!“ Positiv zu bewerten ist, dass hier kein idealisiertes Bild der Familie gezeichnet wird. Negativ ist aber, Gewalt als quasi normal darzustellen.

Ähnliches geschah, als der Papst während einer Audienz und einem Diskurs über Vaterschaft gemeint hat, dass es nicht schlimm wäre, wenn Kinder in der Erziehung

¹⁸ Vgl. Jacques Haers, *Zijn de klassieke modellen nog relevant om met het lijden om te gaan?*, in: Didier Pollefeyt – Jozef Bulckens (Hg.), *Niet lijdzaam toezien! Godsdienstige verwerking van lijden in de huidige (jongeren)cultuur*, Leuven 1995, 59–110, hier 60.

¹⁹ Vgl. Elisabeth Gerhardt, *The Cross and Gendercide: A Theological Response to Global Violence Against Women and Girls*, Downer Grove 2014; Arnfridur Gudmundsdottir, *Meeting God on the Cross: Christ, the Cross, and the Feminist Critique*, New York 2010.

²⁰ Siehe Annemie Dillen, *The Complexity of Power in Pastoral Relations. Challenges for Theology and Church*, in: *ET Studies* 4 (2013), 2, 221–235, bes. 231–232.

²¹ Vgl. Papst Franziskus, *An junge Paare, die sich auf die Ehe vorbereiten*, http://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2014/february/documents/papa-francesco_20140214_incontro-fidanzati.html (abgerufen: 5. November 2015).

geschlagen würden, solange das Ziel nicht deren Erniedrigung wäre.²² Auch hier gilt natürlich, dass ein ethisches Urteil immer den Umständen, Motivationen und der Tat selbst Rechnung tragen muss, und deshalb könnte es in Ausnahmefällen so sein, dass ein Schlag ein kleineres Übel ist oder dass es in diesem Moment keine andere Wahl gibt. Das heißt aber nicht, dass die körperliche Disziplinierung von Kindern als normal, gut oder als nicht so schlimm anzusehen ist. Auch hier geht es um Gewalt. Das ist umso schlimmer, da wir deren Legitimation in der Erziehung von dem sonst so prophetisch handelnden Papst hören.

2.5 Sünde

Ein letztes Thema, dass in der Theologie im Hinblick auf familiäre Gewalt einer vorsichtigen und behutsamen Sprache bedarf, ist das der Sünde. Zuerst gilt: Opfer von familiärer Gewalt haben sehr oft ein niedriges Selbstbild. Teil der Gewalt ist es, dass der andere als dumm und unwürdig dargestellt wird und dass dieser das am Ende auch selbst glaubt. Die Schuld wird auf das Opfer geschoben, und dieses meint, dass, wenn sie (oder er) nur anders handeln würde, die Gewalt aufhört. In solchen Situationen ist die kirchliche Rede über Schuld, wie etwa im Schuldbekenntnis der Sonntagsliturgie (durch meine Schuld ...), für Opfer nicht wirklich befreiend. Sie hören noch einmal, wie klein sie sind. Wenn in der Messe dagegen vor allem die Liebe des gnädigen Gottes betont wird und nicht so sehr die eigene Schuld, wie es eigentlich im Rituale vorgesehen ist, könnte das Situationen vermeiden helfen, bei denen der Eindruck entsteht, dass Opfer erneut beschuldigt werden (*blaming the victim*).

Die theologische Rede von der *Kenosis* und die Kritik am Phänomen der Selbstüberschätzung sind sicher wichtig, aber auch hier gibt es eine andere Seite. Die Einsicht der feministischen Theologin Valerie Saiving gibt noch immer zu denken: Sie meinte bereits in den 1960er Jahren, dass es für Frauen vor allem wichtig sei, sich selbst höher wertzuschätzen. Die Überheblichkeit als Sünde ist vor allem für Männer gefährlich, weil viele Frauen gelernt haben, vor allem den anderen zu dienen und ihnen gehorsam und gefällig zu sein. Sie bräuchten eher einen Aufstand als einen Kopfstand.²³

²² Vgl. Tilmann Kleinjung, Franziskus über das Schlagen von Kindern. Der Papst und die Sache mit dem Klaps, in <https://www.tagesschau.de/ausland/papst-schlagen-von-kindern-101.html> (Zugang: 1. November 2015); Birger Menke, Äußerung zu Gewalt in der Erziehung: Der Papst hat einen Hau, <http://www.spiegel.de/panorama/gesellschaft/kommentar-papst-franziskus-aeusserungen-uebergewalt-in-der-erziehung-a-1017125.html> (abgerufen: 1. November 2015).

²³ Vgl. Valerie Saiving, *The Human Situation. A Feminine View*, in: *The Journal of Religion* (1960) [Nachdruck in: Carol P. Christ – Judith Plaskow (Hg.), *Womanspirit Rising. A Feminist Reader in Religion*, New York 1992, 25–420]. Die jüdische feministische Theologin Judith Plaskow hat die Einsichten Saivings weiter ausgearbeitet: Judith Plaskow, *Sex, Sin and Grace. Women's Experience and the Theologies of Reinhold Niebuhr and Paul Tillich*, Washington 1980; siehe auch Annegret Reese, *Gewalt gegen Frauen. Macht und Geschlecht als Instrumente einer feministisch-theologischen Analyse* (Studien der Moraltheologie. Abteilung Beihefte, 1), Münster 1997, 112–113.

Des Weiteren ist es wichtig, im theologischen Diskurs über Sünde auch die soziale Sünde der Gesellschaft und der Kirche zu benennen. Gewalt in Familien ist nicht nur ein individuelles Problem. Die Gesellschaft und die Kirche tragen selbst ebenfalls Verantwortung und machen sich schuldig, wenn etwa das Thema zu wenig anerkannt wird. Auch in Erziehung und Unterricht ist es nur selten ein Thema, vor allem, wenn die Familie als etwas rein ‚Privates‘ dargestellt wird,²⁴ das andere nichts angeht, wenn Sexismus nicht angeklagt wird, wenn eine Theologie betont wird, die vor allem die Täter stärkt, oder wenn die Erfahrungen von Opfern nicht anerkannt werden.

Für die Kirche und die Theologie ist es wichtig, deutlich zu machen, dass Gewalt in Familien alle angeht. Der Leib Christi selbst wird verletzt, nicht nur ein Individuum.²⁵ In der kirchlichen Lehre wird die Familie als zentral für die Sendung der Kirche dargestellt.²⁶ Das bedeutet, dass das, was in Familien passiert, nicht nur deren Privatsache ist. Trotzdem sind viele Menschen, auch pastorale MitarbeiterInnen, sehr zurückhaltend, sich in Familienangelegenheiten einzumischen, wenn es um familiäre Gewalt geht. Was den Opfern, aber auch den Tätern familiärer Gewalt wirklich hilft, ist, wenn jemand gemeinsam mit ihnen nach Lösungen sucht, ein Mann oder eine Frau, die die Gewalt ernst nimmt und deutlich macht, dass die Situation nicht so bleiben kann, wie sie ist.

3. Anregungen für die Theologie und die Praxis der Kirche

Die Erfahrungen von familiärer Gewalt werden in der Theologie mehr und mehr als Forschungsthema ernst genommen, vor allem in Bezug auf Fragen der Spiritualität, Seelsorge oder Ethik.²⁷ Auch in Texten des katholischen Lehramts wird familiäre Gewalt thematisiert, obwohl sie im Vergleich zu anderen Themen eher wenig Beachtung genießt.²⁸ In beiden Kontexten handelt es sich meistens um Gewalt gegen Frauen.

²⁴ Siehe Annemie Dillen, *Suffering from Violence in Families. Pastoral-theological Challenges*, in: Józef Binnebesel u. a. (Hg.), *Experiencing a Suffering*. Bd. 1, Rome 2012, 255–272, bes. 256–260.

²⁵ Vgl. z. B. Adriaan Van Klinken, *When the Body of Christ has AIDS. A Theological Metaphor for Global Solidarity in Light of HIV and AIDS*, in: *International Journal of Public Theology* 4 (2010), 4, 446–465.

²⁶ Siehe die zwei letzten Bischofssynoden über das Thema Familie (2014/2015).

²⁷ Siehe z. B. Susan Shooter, *How Survivors of Abuse Relate to God. The Authentic Spirituality of the Annihilated Soul*, Ashgate 2012; James Newton Poling, *Understanding Male Violence: Pastoral Care Issues*, St. Louis 2003; Dillen (Hg.), *When ‚Love‘ Strikes* (s. Anm. 8); Michael O’Sullivan, *How Roman Catholic Theology Can Transform Male Violence against Women*, Lewiston 2011.

²⁸ Siehe z. B. U.S. Bishops’ Committee on Women in Society and in the Church – U.S. Bishops’ Committee on Marriage and Family Life, *When I Call for Help. A Pastoral Response to Domestic Violence Against Women. Tenth Anniversary Edition*, in: *Origins* (1992), 21, 353–358; National Conference of Catholic Bishops, *When I Call for Help. A Pastoral Response to Domestic Violence Against Women*, in: *Origins* (2002), 24, 399–403. Bishops of Northern Canada, *Responding to Family Violence*, in: *Origins* (1997), 39, 633–639. Conférence des Evêques de France. Commission

Dabei bleiben andere Felder, wie etwa Gewalt gegen Kinder, Gewalt zwischen Geschwistern, Gewalt gegen Eltern oder Gewalt gegen Männer außen vor. Der Fokus auf Gewalt gegen Frauen ist sicherlich ein legitimer, aber auch die anderen Felder bedürfen der Auseinandersetzung durch TheologInnen und Verantwortliche in der Kirche.

Es gibt noch weitere Herausforderungen im Feld der Theologie und Pastoral. Für Bildungseinrichtungen, Universitäten und Priesterseminare wäre es gut, mit den Studierenden das Thema familiäre Gewalt zu behandeln. Wird diese überhaupt und, wenn ja, in Beziehung zur Religion reflektiert? Und wird, wenn über die Familie gesprochen wird, auch über die Möglichkeit und die Realität von Gewalt diskutiert? Wichtig ist, dass zukünftige pastorale MitarbeiterInnen lernen, die Realität familiärer Gewalt zu sehen und zu benennen. Erst dann sind sie in der Lage, Opfer und in bestimmten Situationen auch die Täter zu begleiten. Das Gebet, das im *Instrumentum Laboris* zur zweiten Bischofssynode über die Familie angeboten wird, kann hier als Beispiel dienen: „Heilige Familie von Nazareth, nie wieder soll in den Familien die Erfahrung der Gewalt, der Abschottung und der Teilung gemacht werden: wer immer verletzt oder schockiert wurde, dem sei bald Trost und Heilung geschenkt.“

Mit Blick auf die pastorale Begleitung können die oben skizzierten Ansätze für eine Theologie hilfreich sein, die familiäre Gewalt ernst nimmt. Hier gilt, dass theologische Konzepte immer auch auf ihren Beitrag zum so genannten *human flourishing* überprüft werden müssen. Das bedeutet in diesem Fall, dass kein Konzept einfach feststeht und dass manche Formen von Theologie oder Spiritualität auch missbraucht werden können, um Missbrauch und Gewalt zu legitimieren.

Alle Christen sind gefordert, die Gewalt im nahen Umfeld, im eigenen Haushalt, im weiteren Freundeskreis, in Familien oder in der Nachbarschaft wahrzunehmen und nach befreienden Lösungen zu suchen. Die Haltung ‚Ich traue es mir nicht zu, mich mit

sociale, Les violences envers les femmes, in: La documentation catholique (2003) nr. 2301, 975–981. – Es gibt einige neuere Beispiele von kirchlicher Wahrnehmung familiärer Gewalt. Im *Instrumentum Laboris* der Synode über die Familie von 2014 wird deutlich über Gewalt in Familien gesprochen. Die Antworten der weltweiten Bischofskonferenzen wurden gesammelt. „In einigen Fällen besteht darüber hinaus die dringende Notwendigkeit, Situationen zu begleiten, in denen die familiären Bande durch häusliche Gewalt bedroht sind. Das unterstützende Eingreifen soll zum Ziel haben, die erlittenen Wunden zu heilen, und die Ursachen zu beseitigen, die sie hervorgerufen haben. Wo Missbrauch, Gewalt und Verlassen vorherrschen, kann es weder Wachstum noch irgendein Erkennen des eigenen Wertes geben.“ (Nr. 46) Weiter finden wir: „Durchgehend und einstimmig ist in den Antworten auch die Bezugnahme auf psychische, physische und sexuelle Gewalt, sowie auf den in der Familie geschehenden Missbrauch, dessen Opfer in besonderer Weise Frauen und Kinder sind.“ (Nr. 66) Im *Instrumentum Laboris* zur Vorbereitung der Bischofssynode 2015 wird Gewalt in Familien benannt (Nr. 29). Was die Erfahrungen von Gewalt für die Theologie bedeuten, wird hier jedoch nicht reflektiert. Im postsynodalen Schreiben des Papstes *Amoris Laetitia* (2016) wird familiäre Gewalt als Problem anerkannt (z. B. Nr. 153–157). Siehe unter: http://w2.vatican.va/content/francesco/de/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html (abgerufen: 24. Juli 2016).

den Sachen des anderen zu beschäftigen' ist keine legitime Ausrede angesichts des Unrechts, das so oft so nahe bei Menschen stattfindet. Darüber hinaus hat die Kirche auch eine prophetische Aufgabe. Es wäre wünschenswert, wenn nach der Enzyklika zur Ökologie und nach zwei Synoden zur Familie auch die Thematik der familiären Gewalt Teil des prophetischen Sprechens der Kirche auf allen Ebenen würde.

Prof. Dr. Annemie Dillen
Professorin für Pastoraltheologie und empirische Theologie
Fakultät für Theologie und Religionswissenschaften
KU Leuven, Belgien
Sint-Michielsstraat 4 box 3100
BE-3000 Leuven
Fon: + 32 16 32 84 01
E-Mail: annemie.dillen(at)kuleuven(dot)be

„Es dauerte mehr als 10 Jahre, bis ich einen Seelsorger fand, der mir zuhörte“

Was Menschen mit Missbrauchserfahrung in der Kirche erleben

Abstract

Trotz aller Bemühungen der katholischen Kirche um die Opfer von Kindesmissbrauch machen diese häufig die Erfahrung, dass sie nicht gehört und nicht verstanden werden. Der Artikel beruht auf Erfahrungen, die die Autorinnen in der seelsorglichen Begleitung von Betroffenen gemacht haben. Betroffene berichten ihnen immer wieder, dass sie in der Kirche auf eine sie abwehrende Atmosphäre treffen und indirekt als künftige Täter_innen diskreditiert werden. Sie erzählen davon, wie sie sprachlos gemacht, bevormundet, auf die Opferrolle reduziert und festgelegt, idealisiert und/oder abgewertet werden und sich als nicht-zugehörig erleben.

Despite the efforts of the Catholic Church to help the victims of child abuse, they often experience that they are not being heard and not understood. The authors base their article on years of experience made within the pastoral care context. Abuse victims repeatedly reported to them that they are often met by the church in a defensive atmosphere, and that they are discredited as future perpetrators. They report how they are made speechless, how they are patronized, reduced and relegated into the role of the victim, that they are elevated and/or devalued, or marginalized as being outsiders.

Die Selbstwahrnehmung von Verantwortlichen in der katholischen Kirche und die Wahrnehmung der Kirche durch Menschen, die von sexuellem Missbrauch betroffen sind, differieren häufig erheblich. Trotz großer Anstrengungen der katholischen Kirche machen Menschen, die sexuellen Missbrauch erlebt haben, immer wieder und immer noch problematische Erfahrungen mit der/ihrer Kirche. Wir arbeiten seit mehr als zehn Jahren in einem Internetprojekt¹ zusammen, über das wir Menschen mit Missbrauchserfahrungen seelsorglich begleiten. Die folgenden Beobachtungen basieren auf den reflektierten Praxiserfahrungen.²

¹ Vgl. www.gottes-suche.de: Es handelt sich um eine Arbeits- und Selbsthilfegruppe von Frauen mit Missbrauchserfahrungen, die den christlichen Glauben als Ressource für den Umgang mit den Traumafolgen einbeziehen und sich miteinander solidarisieren.

² Wir beschränken uns im Folgenden auf schwierige Erfahrungen. Freilich gäbe es auch von Gelungenem und Positivem zu berichten. Dazu mehr in: Erika Kerstner – Barbara Haslbeck, *Damit der Boden wieder trägt. Seelsorge nach sexuellem Missbrauch*, Ostfildern 2016.

1. Wem gilt welche Aufmerksamkeit der Kirchenverantwortlichen?

In den kirchlichen Beratungsstellen ist bekannt, wie viele Menschen Rat suchen, die in ihrer Kindheit und Jugend sexualisierte Gewalt erlebt haben. Auch Seelsorger_innen in Gemeinden und in manchen Bereichen der kategorialen Seelsorge wissen oft um die anhaltende Not von Menschen mit Missbrauchserfahrung. Die Aufmerksamkeit von Verantwortlichen in der Kirchenleitung gilt vor allem denen, die Missbrauch durch Ordensleute und Priester erlitten haben.³ Dadurch kommen Menschen, die in Familien oder im Nahbereich sexuell missbraucht wurden, kaum vor. Auf sie wird dann verwiesen, wenn gezeigt werden soll, dass sexueller Missbrauch in der Kirche „im Vergleich zu der männlichen Allgemeinbevölkerung [...] irgendwie im Spektrum des Normalen liegt“⁴.

Die Verengung des Blicks auf Opfer von Klerikern bringt zugleich eine unheilvolle Doppelrolle der Kirche mit sich. Kirche erhebt den Anspruch – und wird in der Regel auch so wahrgenommen – sich seelsorglich um die Menschen zu sorgen, die unter die Räuber gefallen sind. Gleichzeitig jedoch „ermittelt“ Kirche, ob die Anzeigen gegen Kleriker als Täter sexualisierter Gewalt plausibel sind. Diese Rollenkonfusion führt dazu, dass die Betroffenen im Unklaren darüber gelassen werden, ob sie nun ermittelnden Kirchenbeamten oder Seelsorger_innen gegenüberstehen. Die Doppelrolle der kirchlichen Mitarbeiter_innen kann Betroffene so verwirren, dass die in der sexualisierten Gewalt erlebte Verwirrung – der vertrauenswürdige Vater/Lehrer/Trainer/Priester, der zugleich sexueller Gewalttäter ist – wieder erlitten wird.

2. Wie erleben Betroffene die Atmosphäre in der Kirche?

Die offenen und ganz plumpen Beschuldigungen gegen Menschen mit Missbrauchserfahrung sind seltener geworden. Opfer seien selbst schuld und außerdem geldgierig, heißt es. Sprechen sie von Gerechtigkeit, so wird ihnen Rachsucht unterstellt. Ihnen wird die Beschädigung des Ansehens der Kirche angelastet.⁵

Manche Opferbeschuldigungen kommen subtiler einher. Das Wissen um die transgenerationale Weitergabe eines Traumas kann – fälschlich interpretiert – dazu führen, die Betroffenen als künftige Gewalttäter_innen zu diskriminieren. Nicht benannt wird dabei, dass dies ein eher geschlechtsspezifisches (männliches) Phänomen ist. Unbe-

³ Dabei konzentriert sich seit 2010 das kirchliche und gesellschaftliche Interesse auf Jungen als Opfer. Die Frauen, die als junge Mädchen von Priestern missbraucht wurden, haben sich in die Unsichtbarkeit zurückgezogen. Ihre Dunkelziffer dürfte erheblich sein.

⁴ http://www.deutschlandradiokultur.de/priester-sind-normale-menschen.1278.de.html?dram:article_id=230431 (abgerufen am 24.6.2015).

⁵ Mainzer Kirchenzeitung „Glaube und Leben“, Ausgabe vom 1. März 2015, <http://www.bistum-mainz.de/dioezesan/kirchenzeitung/aufeinwort/missbrauch.html> (abgerufen am 19.6.2015).

rücksichtigt bleibt auch, dass vergleichbar viele Menschen, in deren Vorgeschichte keine Gewalt stattfand, dennoch Gewalt gegen Schwächere anwenden.⁶

Noch immer gilt, was Marie Collins, Opfer sexuellen Missbrauchs durch einen Priester und Mitglied der päpstlichen Kinderschutzkommission, 2012 sagte:

„Es gibt aus meiner Sicht sehr wenig spirituelle Hilfe für die Überlebenden. Ich habe das mit Angehörigen der katholischen Hierarchie in Irland diskutiert, und mir scheint, sie betrachten die Opfer als außerhalb der Kirche stehend, als verletzt und zornig und nichts mehr mit der Kirche zu tun haben wollend. Nun, die meisten Missbrauchsoffer kamen aus katholischen Familien, deshalb hatten ja die Priester Zugang zu ihnen. Zu denken, dass die Überlebenden kein Interesse mehr daran haben, den katholischen Glauben zurückzugewinnen, ist – meine ich – falsch.“⁷

Klaus Mertes beobachtet eine „Tendenz in der Kirche, die Opfer verloren zu geben“⁸. Auch Menschen, die in nicht-kirchlichem Kontext sexualisierte Gewalt erlebten, schauen aufmerksam, wie Kirche mit den Opfern der eigenen Pastoral umgeht – und ziehen ihre Schlüsse. Fünf Jahre nach der großen Aufdeckungswelle in Deutschland haben sich viele resigniert, enttäuscht und inzwischen ohne jegliche Erwartung an Kirche zurückgezogen. Nicht wenige haben den Kontakt zur Kirche ganz abgebrochen. Viele andere jedoch, die geblieben sind und noch Erwartungen an ihre Kirche haben, müssen nach wie vor mit Widerständen kämpfen. Beschrieben seien im Folgenden problematische Erfahrungen, die Betroffene uns immer wieder schildern: Sie erleben sich als sprachlos gemacht, bevormundet, auf die Opferrolle festgelegt, idealisiert und/oder abgewertet und als nicht-zugehörig ausgegrenzt.

3. Traumaspezifische Sprachlosigkeit trifft auf Hilflosigkeit und Abwehr

Zwar wurden Menschen, die sexualisierte Gewalt innerhalb der Kirche erlebt haben, von Kirchenverantwortlichen immer wieder zum Sprechen aufgefordert, aber viele von ihnen erleben, dass sie nicht gehört und nicht verstanden werden. Die Verweigerung des Gehört-Werdens trifft auf traumaspezifische Widerstände, die die Betroffenen am Sprechen hindern. Nicht selten müssen sie das Erlittene abspalten, um überleben zu können. Die Abspaltung kann bis zur Amnesie vertieft sein. Dem Alltagsbewusstsein ist das Erlebte nicht mehr zugänglich, und es kann daher auch nicht versprachlicht werden. Konstitutiv für Traumatisierung durch Menschengewalt ist,

⁶ <http://ccpblog.unigre.it/?p=852> Abruf am 19.6.2015; vgl. Cathy Spatz Widom – Sally J. Czaja – Kimberly A. DuMont, Intergenerational transmission of child abuse and neglect: Real or detection bias?, in: Science Nr. 347 vom 27. März 2015, 1480–1485 (DOI: 10.1126/science.1259917).

⁷ http://de.radiovaticana.va/storico/2012/02/09/%E2%80%9E%C3%BCberlebende_von_missbrauch_haben_zu_wenig_geistliche_hilfe%E2%80%9C/ted-561781 (abgerufen am 22.6.2015).

⁸ <http://www.kath.ch/newsd/deutscher-film-verfehlung-thematisiert-kindsmisbrauch-in-der-kirche/> (abgerufen am 24.6.2015).

dass das Verarbeitungssystem eines Menschen – zumal eines Kindes oder Jugendlichen, die sich in der Entwicklung befinden – überfordert wird. Das Erlebte wird als sprachlich unzugängliches sensorisches Ereignis in Raum- und Zeitlosigkeit gespeichert. Oft über viele Jahre und nicht selten Jahrzehnte hinweg ist der traumatisierte Mensch außerstande, das Erlittene als kommunizierbares Narrativ zu erzählen. Es ist als Bild, Geruch oder als sonstiges sensorisches Erleben gespeichert, nicht jedoch als Sprache. Für eine traumatisierte Person ist es schwer, Worte für das Geschehene zu finden.

Wenn Menschen mit Missbrauchserfahrung den Mut haben, gegenüber Seelsorger_innen ihre Erfahrungen anzudeuten oder gar anzusprechen, treffen sie oft auf Hilflosigkeit. Sie begegnen Seelsorger_innen, deren Entsetzen über das Gehörte so groß ist, dass sie außerstande sind, überhaupt oder angemessen darauf zu reagieren. Die einen sind so betroffen, dass sie aus emotionaler Beteiligung und Überforderung kein hilfreiches Gegenüber mehr darstellen können. Andere Seelsorger_innen glauben nicht, was ihnen da berichtet wird. Es kann geschehen, dass sie den Boten für die Botschaft verantwortlich machen und den weiteren Umgang mit der betroffenen Person meiden. Manche Seelsorger_innen bagatellisieren das Erlittene. Sie wissen nichts davon, dass die Folgen der Gewalt als Flashbacks, Intrusionen und Konstriktionen lange nach dem Ende der Gewalt und nicht selten bis zum Lebensende anhalten. Sie sagen: „Das ist doch lange vorbei, schauen Sie in die Zukunft!“ Andere Seelsorger_innen wehren das Berichtete ab, indem sie darauf hinweisen, dass ja auch der Täter in Wirklichkeit nur ein Opfer sei und dass man auch für ihn Verständnis aufbringen müsse. Manche Seelsorger_innen vergleichgültigen das Berichtete, indem sie darauf hinweisen, dass auch andere Menschen Leid zu tragen haben und dass doch jeder Mensch – also auch das Opfer – ein Sünder/eine Sünderin sei und daher nicht den ersten Stein werfen dürfe. Seelsorger_innen – zumal wenn sie in ihrem privaten oder beruflichen Umfeld Täter kennen – sind in der Gefahr, die Institutionen Familie und Kirche schützen zu wollen. Dann erinnern sie an das viele Gute, das der Täter ja doch auch getan habe – als würde das Gute die ausgeübte Gewalt aufwiegen. Manche Seelsorger_innen spiritualisieren das Leiden, weisen ihm einen höheren Sinn zu und deuten es als „Leiden an der Seite Jesu Christi“. Sie ersetzen das Ringen der betroffenen Person um Sinn durch eine dogmatische und vorformulierte Antwort, die das Erleben der Betroffenen nicht ernst nimmt.

4. Betroffene werden bevormundet

„Ich werde nicht gefragt, was ich will – andere scheinen das immer besser zu wissen als ich selbst.“ Diese Aussage einer von sexuellem Missbrauch betroffenen Person bringt die Erfahrung vieler Betroffener – auch mit Seelsorger_innen – auf den Punkt. Betroffene werden als diejenigen angesehen, die ihr Leben nicht so recht in den Griff

bekommen. Sie werden wahrgenommen als Menschen, die Orientierung benötigen, die ihnen von außen gegeben werden muss.

4.1 Betroffene müssen den Tätern vergeben

Immer wieder berichten Betroffene, dass Seelsorger_innen ihnen nahelegen oder sie gar dazu drängen, dem Täter zu vergeben. Ihnen wird vermittelt, dass sie psychosomatische Krankheiten provozieren, ihre Heilung verhindern, ihre Gegenwart erschweren und die Zukunft verbauen, wenn sie nicht vergeben. Psychosomatische Erkrankungen von Betroffenen werden nicht mehr der Ursache – der Gewalt – zugeschrieben, sondern dem Unwillen des Betroffenen zur Vergebung. Betroffenen, die nicht vergeben, wird zudem vermittelt, dass ihr Glaube defizitär ist.⁹ Reue, Bekenntnis und Wiedergutmachung durch Täter_innen werden nicht thematisiert. Das Gespräch konzentriert sich auf die Vergebungsforderung an das Opfer. Fälschlich wird darauf hingewiesen, dass auch Jesus seinen Mördern vergeben habe. Übersehen wird, dass Jesus nicht selbst vergeben hat. Vielmehr bat er seinen Vater im Himmel, den Mördern zu vergeben. Opfern, die den in der Regel reuelosen Tätern nicht vergeben wollen oder nicht vergeben können, wird damit die Unterstützung verweigert, die sie brauchen, wenn sie den Aspekt der Gerechtigkeit einbringen. Nicht selten wird ihnen – da sie in der Regel auf irdische Gerechtigkeit verzichten lernen müssen – eine Begleitung auf diesem Weg des Verzichts versagt.

4.2 Seelsorgsgespräche sind kein machtfreier Raum

Wer Betroffenen direktiv begegnet, unterschätzt das Machtgefälle in einem seelsorglichen Gespräch. Seelsorger_innen, die zu seelsorglichen Gesprächen aufgesucht werden, werden von Menschen mit Missbrauchserfahrung mit Autorität, Kompetenz und Macht ausgestattet. Sie werden wahrgenommen als Menschen, hinter denen eine kundige und vertrauenswürdige Institution steht. Betroffene berichten z. B. von schwierigen Begegnungen mit priesterlichen Seelsorgern, die sich mit einem überhöhten Selbstbild identifizieren. Solche Seelsorger_innen treffen auf Menschen mit Missbrauchserfahrung, die im Gewaltgeschehen lernten, dass Unterwerfung ihr Überleben ermöglichte. Dieses Muster kann dann in der Seelsorge schmerzhaft revitalisiert werden, ohne dass es der missbrauchsbetroffenen Person sofort bewusst wird.

Wenn Seelsorger_innen gar eigene narzisstische Bedürftigkeiten in das Seelsorgegespräch einbringen, so weisen sie der Missbrauchs-betroffenen die Rolle zu, die Mangel-erfahrungen der Seelsorger_innen zu kompensieren. Die Betroffene erlebt erneut, dass sie zum Objekt gemacht wird. Es wiederholt sich die Erfahrung des Benutzt- und

⁹ <http://www.katholisch.de/glaube/unser-glaube/vergeben-und-vergessen>, Januar 2015 (abgerufen am 18.7.2015).

Gebraucht-Werdens, die bereits das Missbrauchsgeschehen prägte. Der Mensch gerät aus dem Blick.¹⁰

Michael Plattig beobachtet:

„Die Versuchung der Kleriker in einer in den wichtigsten Positionen ausschließlich von Männern geleiteten Kirche besteht in einer latenten und stetigen Abwertung von Frauen. Das [...] tritt zuweilen sehr negativ zutage in einer Bevormundungshaltung im Rahmen von Seelsorge, von Exerzitien oder Geistlicher Begleitung. Leider sind das auch heute keine Einzelfälle [...].“¹¹

Dies gilt umso mehr, wenn Seelsorger_innen einen zutiefst verletzten und verletzlichen Menschen vor sich haben.

5. Betroffene werden auf die Opferrolle reduziert

5.1 Betroffene müssen erkennen dürfen, dass sie Opfer waren

Zum mühsamen Lebensweg einer Person, die sexuellen Missbrauch erlebt hat, gehört es in einer Phase intensiver und bedrängender Beschäftigung mit der eigenen Lebensgeschichte, anerkennen zu müssen, dass sie zum Opfer sexualisierter Gewalt wurde, ohnmächtig, hilflos und ausgeliefert war, sich nicht wehren konnte, die Situation nicht durchschaute. Häufig weichen Betroffene über lange Zeit dieser bitteren Erkenntnis aus, indem sie von einer eigenen schuldhaften Beteiligung am Missbrauchsgeschehen ausgehen. Ihre vermeintliche Schuld ist leichter zu ertragen als die Erkenntnis ihrer Ohnmacht. Solange sie von ihrer Schuld ausgehen, können sie sich die Illusion ihrer Handlungsfähigkeit bewahren. Aber es gibt einen „point of no return“, an dem Betroffene unwiderruflich die Wahrheit sehen müssen: Sie waren ein hilfloses Opfer. Sie wurden durch die sexualisierte Gewalt traumatisiert, und sie werden wahrscheinlich keinen einzigen Lebensabschnitt mehr erleben, der nicht von den Traumafolgen überschattet sein wird.

5.2 Betroffene bleiben Menschen mit Stärken und Schwächen

Auch vor, mitten in und nach der unwiderruflichen Erkenntnis, ausgebeutetes Opfer gewesen zu sein, geht das Leben weiter. Der Alltag wird bewältigt, die schulischen und beruflichen Anforderungen werden erfüllt. Die sozialen Bezüge und die eigene Familie benötigen Aufmerksamkeit, die Kinder brauchen Fürsorge, Begleitung und Betreuung. Für manche sind Ausbildung und Beruf nicht möglich. Sie müssen mit dem beschämenden und schwer erträglichen Gefühl zurechtkommen, ein Versager/eine Versagerin zu sein. Manche Betroffene müssen immer wieder erhöhte Krankheitsanfälligkeit

¹⁰ Vgl. Michael Plattig, Die geistlichen Risiken des geistlichen Standes, in: Rainer Bucher – Johann Pock (Hg.), Klerus und Pastoral, Wien 2010, 75–86, hier 82.

¹¹ Plattig, Die geistlichen Risiken (s. Anm. 10), 84.

bewältigen und sich in stationäre Behandlungen begeben. Oft begleiten sie neben psychischen Schmerzen chronische körperliche Schmerzen, die neben den langjährigen Therapien weitere Arzttermine und ärztliche Behandlungen nötig machen.

Betroffene erleben im Kontakt mit Seelsorger_innen immer wieder, dass ihnen Hilflosigkeit, Ohnmacht, geringe Belastbarkeit, Unfähigkeit zum Gespräch über Gewalt zugeschrieben werden. Sie werden als aggressiv, unberechenbar, sex-feindlich oder promiskuitiv, kurz: als unfähig zu einem selbstbestimmten Erwachsenenleben phantasiert. Mit der Realität haben diese Zuschreibungen wenig zu tun. Sie übersehen, dass Betroffene ihr Leben unter erschwerten Bedingungen meistern. Sie haben auch Ressourcen und sind erfolgreich. Betroffene, die auf die Opferrolle festgelegt werden, erleben, dass sie nicht als Menschen wahrgenommen werden, die sehr unterschiedliche Rollen innehaben und nicht auf eine Rolle festgelegt werden dürfen – auch nicht auf die Rolle des Opfers sexueller Gewalt.

6. Betroffene werden idealisiert oder abgewertet

Mit zwei konträr erscheinenden Reaktionen müssen Betroffene rechnen: Sie erleben sich entweder als jeweils unangemessen idealisiert oder abgewertet. Die Abwertung ist dabei nicht selten die Kehrseite der Idealisierung.

Seelsorger_innen – vor allem jene, die empathiefähig mit Missbrauchsbedingten umgehen – betonen manchmal deren gute Eigenschaften: ihre Geduld, Kraft, Ausdauer, menschliche Reife, Tiefe der Gedanken, Reichtum der Wahrnehmungen; ihre Fähigkeit, Gutes zu sehen, die Unverbrüchlichkeit ihrer Hoffnung, dass am Ende einmal alles gut werden wird. Dabei besteht die Gefahr, Betroffene mit einem Heiligenschein zu versehen und zu übersehen, dass auch sie Menschen mit Stärken und mit Schwächen sind. Wer von ihnen die Heilung gesellschaftlicher und kirchlicher Zustände erwartet, überhöht sie, romantisiert und spiritualisiert ihre bitteren Erfahrungen und ist in der Gefahr, sie wieder einmal für Interessen anderer zu instrumentalisieren.

Begegnen Seelsorger_innen dann Verhaltensweisen von Betroffenen – auch solchen, die traumaspezifisch sind –, die den Umgang mit diesen Menschen schwer machen können, so kann die anfängliche Idealisierung in verletzende Abwertung umschlagen. Das in der Gewalt zerstörte Grundvertrauen (das oft in der Vorgeschichte des Opfers nicht einmal aufgebaut werden konnte) erschwert den Betroffenen den Aufbau einer vertrauensvollen Seelsorgebeziehung.

Die Idealisierung einer Person, die Missbrauch erlebt hat, kann dazu führen, dass diese auch in der Seelsorge ein falsches Selbst aufbauen muss – wie schon früher. Will die betroffene Person nicht den Abbruch des seelsorglichen Kontaktes – der frühe Verlassenheitsängste reaktiviert – riskieren, so wird sie sich an die Erwartungen der Seelsorger_innen anpassen. In der Gewaltsituation musste das Opfer im Dienste sei-

nes Überlebens lernen, die Erwartungen von Tätern frühzeitig zu erkennen, um sich – vielleicht – schützen zu können. Diese Sensibilität für die Erwartungen anderer Menschen kann dazu führen, dass die betroffene Person sich dem Idealbild unterwirft. Auf der Strecke und ungesehen bleibt dann jedoch der Mensch, der sich mit allem, was zu ihm gehört, auf der Suche nach Sinn und Solidarität in Seelsorge begeben hat.

7. Betroffene erleben sich als nicht zugehörig

Ein neuralgischer Punkt für viele Betroffene ist die Erfahrung, sich als nicht zugehörig zu erleben. In der Gewalt sind alle Beziehungen – zu sich, zu anderen Menschen, auch zu Gott – erschüttert worden. Betroffene erleben, dass sie nirgends mehr dazugehören.

Nun ist die Erfahrung der Nichtzugehörigkeit konstitutiv für Traumatisierung durch Menschengewalt:

„Traumatisierte fühlen sich extrem verlassen, allein und ausgestoßen aus dem lebenserhaltenden Rahmen von menschlicher und göttlicher Fürsorge und Schutz. Nach den traumatischen Ereignissen beherrscht das Gefühl der Entfremdung und Nichtzugehörigkeit jede Beziehung, von engen familiären Bindungen bis zu eher abstrakten Bindungen an gesellschaftliche und religiöse Gemeinschaften.“¹²

Deswegen ist es wichtig, dass Betroffene erfahren dürfen, dass ihr Leben „der Rede wert“ ist, dass es Menschen gibt, die Anteil an ihrem Leben nehmen, die ihnen Glauben schenken, die nicht davonlaufen, die mit ehrlichem Interesse zuhören. Diese Erfahrung hilft den Betroffenen zu erleben, dass sie „dazugehören“ – zu einer Gemeinschaft von Menschen. Zugehörigkeit reduziert das Gefühl grenzenloser Einsamkeit.

Nicht realisiert wird in der Regel, dass auch in kirchlichen Veranstaltungen und Gottesdiensten Menschen mit Missbrauchserfahrung anwesend sind.¹³

Menschen mit Missbrauchserfahrung wäre schon gedient, wenn selbstverständlich davon ausgegangen würde, dass sie nicht „die Anderen“ sind, sondern ein ganz normaler Teil der Gesellschaft und auch der Kirche. Und kirchliche Verantwortungs-träger_innen würden sich wohl wundern, wenn sie realisierten, dass Betroffene allgegenwärtig sind, auch mitten in der Gemeinde, im Gottesdienst, als Kinder, Frauen, Männer, Senioren, als Haupt- und Ehrenamtliche ...

¹² Judith Herman, Die Narben der Gewalt. Traumatische Erfahrungen verstehen und überwinden. Übers. der Orig.-Ausg. aus dem Amerikanischen: Verena Koch und Renate Weitbrecht, München 1998, 78.

¹³ In einer Seelsorgeeinheit mit 7.000 Christ_innen, von denen 10 % zum Sonntagsgottesdienst gehen, sind unter den Mitfeiernden statistisch gesehen ca. 86 Opfer sexueller Gewalt, die sie zwischen 0 und 14 Jahren erlitten haben.

8. Fazit

Um als Seelsorger_in angemessen mit Menschen mit Missbrauchserfahrung umzugehen, sind hohe Empathie und die Bereitschaft, die eigenen Einstellungen und Sicherheiten zu überprüfen, unumgänglich. Dazu können Fortbildungen und Schulungen beitragen. Die Herausforderung besteht darin, nicht über, sondern mit den Betroffenen zu sprechen. Deshalb sollen am Schluss die Worte einer Betroffenen stehen:

Ich wollte endlich sprechen.

Und ich sprach.

Um mein Leben.

Aber ich wurde nicht gehört.

Der erste Seelsorger sagte:

„Es ist doch lange her. Schau in die Zukunft.“

Die zweite Seelsorgerin sagte –
gar nichts.

Der dritte Seelsorger erinnerte mich
an die Auferstehung Jesu.

Ich verstand ihn nicht
und blieb einsam zurück.

Es dauerte noch einmal 10 Jahre
bis sich ein Seelsorger um meine Seele sorgte –
Er hörte mich.¹⁴

Dr. Barbara Haslbeck
Theologische Referentin
Fort-/Weiterbildung und Begleitung der Berufe in der Kirche
Domberg 27
D-85354 Freising
E-Mail: BHaslbeck(at)theologischefortbildung(dot)de
Web: <http://www.theologischefortbildung.de/>

Erika Kerstner
(Religions-)Lehrerin i. R.
Löwenstr. 17
D-76297 Stutensee
E-Mail: rika_k(at)posteo(dot)de
Web: <http://www.gottes-suche.de>

¹⁴ R., Text eines Mitglieds der Mailingliste unter GottesSuche (s. Anm. 1).

Sexueller Missbrauch als Ausdruck von Macht und Gewalt

Abstract

Während die kirchliche Diskussion den sexuellen Missbrauch als ein Sexualdelikt begreift und in Kategorien der Sexualethik behandelt, wird der Kindesmissbrauch in diesem Aufsatz im Zusammenhang von Macht und Gewalt verortet. Auf diese Weise kommen neue strukturelle Dimensionen in den Blick, die im Anschluss an die handlungstheoretische Gewaltforschung analysiert werden. Nach Hinweisen auf die Verbreitung des sexuellen Missbrauchs werden zentrale Merkmale der Erfahrungen der Missbrauchsoffer (die Nivellierung als Subjekt, das Abgeschnitten-Sein von den sozialen Bezügen und die Traumatisierung) sowie Kennzeichen des Täterverhaltens (langfristiges und planvolles Vorgehen sowie Absicherung in der sozialen Umwelt und in Machtallianzen) benannt. Zu der Frage, wie Missbrauchssysteme so lange unbehelligt bestehen können, verweist die Gewaltforschung auf Machtkartelle und Allianzsysteme, die sich gegenseitig legitimieren. Solche Allianzen konnte man auch bei der Zusammenarbeit von staatlichen Behörden und der Kirche, die Kinder in Heimen erzog, beobachten. Wenn es heute solche Heime auch kaum noch gibt, so ist doch nach Machtkartellen und Allianzen in heutigen Institutionen zu suchen, in denen Gewalt und Missbrauch unentdeckt bleiben. In der Frage, wie solche Machtkartelle, die das Bewusstsein von Mächtigen und Ohnmächtigen bestimmen, aufgebrochen werden können, wird auf Empathie für die Leidenden verwiesen.

While the ecclesiastic discussion understands sexual abuse as a sexual offense and treats it in the category of sexual ethics, in this article, child sexual abuse is located in the context of power and violence. In this way, new structural dimensions are coming into view, which are analyzed according to action theoretical research of violence. After indicating the prevalence of sexual abuse, central signs of the experiences of victims of sexual abuse (the leveling as subject, the being disconnected from social relations and traumatization), and the characteristics of the behavior of perpetrators (long term and tactical advancement as well as safeguarding in the social environment and alliances of power) are named. Concerning the question how systems of abuse can persist for so long without being challenged, violence research points to power cartels and alliance systems, which legitimize each other. Such alliances could also be found in the cooperation of public authorities and the church, which educated children in institutions. Although such institutions rarely exist anymore, one still has to search for power cartels and alliances, in which violence and sexual abuse remain undetected today. Concerning the question of how such power cartels, which rule the consciousness of powerful and powerless, can be broken up, the need to listen to the suffering of the subjects and to enable empathy is emphasized.

Sexueller Missbrauch wird in der kirchlichen und theologischen Literatur häufig als ein Problem der Sexualität des Täters diskutiert und – auch kirchenrechtlich – als ein Sexualdelikt behandelt. Dieser Zugang verengt aber die Problematik und lässt die Perspektive des Opfers außer Acht, für das der sexuelle Missbrauch ein Schaden an Leib und Leben ist und ein Gewalt- und Tötungsdelikt darstellt.

In dem folgenden Beitrag wird der sexuelle Missbrauch im Kontext von gesellschaftlichen und kirchlichen Macht- und Gewaltstrukturen analysiert, ohne bestreiten zu wollen, dass auch im Bereich der sexuellen Entwicklung der Täter Gründe vorliegen können, die zu bearbeiten wären. Auf diese Weise kommen nicht nur das Opfer und der Täter, sondern das gesamte kirchliche und gesellschaftliche Unterstützungssystem, in dem der Täter agiert, in den Blick. Zunächst werden aber Opfer und Täter als handelnde und erfahrende Subjekte sichtbar gemacht. Ich greife dabei vorliegende Studien zu sexuellem Missbrauch auf und verorte sie in einem handlungstheoretisch ansetzenden Diskurs zu Macht und Gewalt. Die Darstellung basiert zudem auf Erkenntnissen und Reflexionen aus einer eigenen qualitativ-empirischen Studie zu Gewalt und Missbrauch in Heimen in kirchlicher Trägerschaft im Kanton Luzern.¹

1. Vorbemerkung zu den Begriffen sexueller Missbrauch, Täter und Opfer

Die Begriffe *sexueller Missbrauch*, *Täter* und *Opfer* werden vor allem in der Praxis, in den Medien und im gesellschaftlichen Diskurs verwendet. In der Fachliteratur sind sie allerdings umstritten und werden oftmals durch andere Begriffe ersetzt. Eindeutige, allgemein anerkannte Sprachregelungen stehen nicht zur Verfügung. Damit die Diskurse in der Praxis und in der Fachliteratur wechselseitig anschlussfähig bleiben, verwende ich in dem folgenden Beitrag die alltagsweltlichen Begriffe, möchte sie zunächst aber erläutern.

Gegen den Begriff *sexueller Missbrauch* wird eingewandt, dass er die Vorstellung nahelegen könne, es gäbe einen legitimen sexuellen „Gebrauch“ von Kindern. Er wird dann oftmals durch den Begriff „sexualisierte Gewalt gegen Kinder“ ersetzt. Eine wirkliche Alternative ist dies nicht. Im Alltagsverständnis ist der Begriff „sexueller Missbrauch“ klar verständlich. Er ist immer negativ konnotiert, denn es gibt keinen legitimen Missbrauch, und ich glaube nicht, dass der Begriff mit der Möglichkeit eines legitimen sexuellen „Gebrauchs“ von Kindern assoziiert werden kann. Der Begriff Gewalt kann ebenfalls unklar sein, denn es gibt in gewissen Fällen auch legitime Gewaltanwendung (etwa bei Notwehr) oder eine positive Konnotation (etwa im Begriff „Gewaltenteilung“). Ich verwende im Folgenden beide Begriffe nebeneinander.

¹ In zwei Artikeln sind die Reflexionen auf der Grundlage von 30 narrativen Interviews mit ehemaligen Heimkindern umfassender dargelegt, vgl. Stephanie Klein, Erfahrungen von ehemaligen Heimkindern in kirchlich geführten Erziehungseinrichtungen im Kanton Luzern, in: Markus Ries – Valentin Beck (Hg.), *Hinter Mauern. Fürsorge und Gewalt in kirchlich geführten Erziehungsanstalten im Kanton Luzern*, Zürich 2013, 81–114; dies., *Gewalt und sexueller Missbrauch in kirchlich geführten Kinderheimen. Eine Analyse von fortwirkenden Strukturen von Macht und Gewalt in der Kirche*, in: ebd., 301–338.

Die Begriffe *Täter*² und *Opfer* sind ebenfalls in der Fachliteratur umstritten.³ In Bezug auf die juristikaible Tat des sexuellen Missbrauchs von Kindern oder Unmündigen kann meist eindeutig von *Täter* und *Opfer* gesprochen werden: Der Täter übt Gewalt aus, und das Opfer erleidet einen Schaden und ist in gewisser Weise ohnmächtig. Juristisch stehen sich die Begriffe Täter und Opfer diametral entgegen. Im subjektiven Erleben, in den Biographien und im Beziehungsverhältnis hingegen sind Täterschaft und Opfersein häufig ineinander verstrickt. Biographisch sind Täter manchmal selbst Opfer eines sexuellen Missbrauchs gewesen, und oftmals fühlen sie sich subjektiv als Opfer und bezeichnen sich auch so. Die Opfer identifizieren sich manchmal mit den Tätern oder fühlen sich subjektiv mitschuldig an der Tat.

Während der Begriff des Täters einen Schuldigen klar identifiziert, wehren sich viele Betroffene von sexuellem Missbrauch und Vergewaltigung gegen den Opferbegriff. Sie wollen nicht in der erfahrenen Opferrolle verbleiben und ein Leben lang stigmatisiert sein. In den USA ist der Begriff *survivor* – Überlebende(r) – verbreitet und wurde von Betroffenen von sexuellem Missbrauch und Vergewaltigung auch in Europa übernommen. Dieser Begriff zeigt die lebensbedrohende Dimension der sexualisierten Gewalt. Er kann den Begriff des Opfers differenzieren und ergänzen, jedoch wohl nicht völlig ersetzen.

2. Zur Verbreitung des sexuellen Missbrauchs

Genaue statistische Kenntnisse zur Verbreitung des sexuellen Missbrauchs liegen nicht vor, da es eine hohe Dunkelziffer gibt, die kaum zu ermitteln ist. Viele Opfer schweigen, zum Teil ein Leben lang. Zahlen sind aber wichtig, weil in der Diskussion oftmals der sexuelle Missbrauch von Kindern entweder als ein individueller Einzelfall bezeichnet wird, der eine große Ausnahme sei, oder auf eine viel höhere Verbreitung in anderen Bereichen verwiesen wird.

² Ich verwende den Begriff Täter in diesem Beitrag grammatisch in der männlichen Form, obwohl es auch Frauen als Täterinnen oder Mittäterinnen des sexuellen Missbrauchs gibt. Der prozentuale Anteil der Frauen am sexuellen Missbrauch ist allerdings sehr gering; sexueller Missbrauch hat eine eindeutig geschlechtsspezifische Dimension und muss in diesem Kontext analysiert werden.

³ Vgl. zu dieser Diskussion Barbara Haslbeck, *Sexueller Missbrauch und Religiosität. Wenn Frauen das Schweigen brechen. Eine empirische Studie*, Berlin 2007, 22–24; Maria Katharina Moser, *Von Opfern reden. Ein feministisch-ethischer Zugang*, Königstein 2007; dies., „Auf das Opfer darf keiner sich berufen“. Feministische Anmerkungen zur Debatte um Missbrauch in der katholischen Kirche, in: Stephan Goertz – Herbert Ulonka (Hg.), *Sexuelle Gewalt. Fragen an Kirche und Theologie*, Berlin 2010, 93–104.

Der im Jahr 2011 veröffentlichte *Bergmann-Bericht* stellt die bislang umfangreichste Erhebung zum sexuellen Missbrauch von Kindern im deutschsprachigen Raum dar.⁴ Die Geschäftsstelle der Unabhängigen Beauftragten zur Aufarbeitung des sexuellen Kindesmissbrauchs in Deutschland richtete für ein Jahr (Mai 2010 bis April 2011) eine Anlaufstelle ein, bei der sich Betroffene von sexuellem Missbrauch oder ihre Angehörigen freiwillig melden konnten. In diesem Zeitraum gingen mehr als 11.000 Anrufe und 2.000 Briefe ein, die ausgewertet wurden.

Der Abschlussbericht kommt zu folgenden Ergebnissen (n = 2.677):⁵ 52,1 % der Missbrauchsfälle entfielen auf das familiäre Umfeld, 32 % auf Institutionen, 9 % auf das weitere soziale Umfeld und 6,5 % auf Fremdtäter. Im Bereich der Institutionen (n = 862) entfielen 45 % auf die katholische Kirche, 14 % auf die evangelische Kirche, 4 % auf nicht näher bestimmte kirchliche Einrichtungen, 14 % auf Schulen ohne kirchlichen Hintergrund, 11 % auf Heime ohne kirchlichen Hintergrund, 7 % auf Kliniken und Praxen, 5 % auf Vereine. In 87,3 % wurden Männer, in 6,7 % Frauen, in 6,0 % beide Geschlechter als Täter und Täterinnen genannt. 89,2 % der Fälle lagen in der Vergangenheit, in nur 10,8 % der Fälle waren Personen aktuell betroffen. In 88,1 % der Fälle lag mehrmaliger Missbrauch vor.

Wir wissen wenig darüber, wie Zahlenverhältnisse heute aussehen, da die meisten Fälle in der Vergangenheit liegen und die heute direkt betroffenen Opfer weitgehend schweigen. Aus den Zahlen sind zumindest Tendenzen ablesbar: Alarmierend ist der hohe Anteil an Fällen in katholischen Einrichtungen, der signifikant höher ist als in evangelischen Einrichtungen und fast die Hälfte alle Fälle in öffentlichen Institutionen ausmacht. Diese Zahlen zeigen, dass es ein signifikantes Problem des Kindesmissbrauchs in der katholischen Kirche gab und vielleicht noch gibt. Zudem wird in den Zahlen deutlich, dass der sexuelle Missbrauch eine signifikante Geschlechtsspezifität beinhaltet. Sexueller Missbrauch wird hauptsächlich von Männern begangen. Es muss der Zusammenhang von Männlichkeitskonzeptionen, Macht und sexualisierter Gewalt untersucht werden. Für die Kirche und Theologie stellt sich die Frage, inwieweit sie bestimmte Männlichkeitskonzeptionen theologisch abstützt. Aus der sehr hohen Wiederholungsrate des sexuellen Missbrauchs wird deutlich, dass die Täter geplant, vorsätzlich und langfristig handeln.

⁴ Christine Bergmann, Abschlussbericht der Unabhängigen Beauftragten zur Aufarbeitung des sexuellen Kindesmissbrauchs, hg. von der Geschäftsstelle der Unabhängigen Beauftragten zur Aufarbeitung des sexuellen Kindesmissbrauchs, Berlin 2011. URL: <https://www.fonds-missbrauch.de/fileadmin/content/Abschlussbericht-der-Unabh%C3%A4ngigen-Beauftragten-zur-Aufarbeitung-des-sexuellen-Kindesmissbrauchs.pdf> (31.10.2015).

⁵ Vgl. Bergmann, Abschlussbericht (s. Anm. 4), 46–49.

3. Das Erleben der Opfer: Strukturmerkmale erlebter sexualisierter Gewalt

Im Folgenden möchte ich drei Strukturmerkmale von erlebter extremer Gewalt und sexuellem Missbrauch benennen. Ich beziehe mich dabei auf Erkenntnisse aus der Forschung zu Opfern von sexuellem Kindesmissbrauch⁶ und extremer Gewalt.

Ein erstes Kennzeichen ist, dass das Opfer als Subjekt gedemütigt oder nivelliert wird. Das Opfer wird nicht als Subjekt, sondern wie ein Objekt, wie eine Sache behandelt. Das kindliche Opfer erfährt den sexuellen Missbrauch oft in einer großen Ohnmacht, die durch eine undurchschaubare Manipulation und Suggestion verstärkt wird.

Ein zweites Merkmal von extremer Gewalt ist die Erfahrung, aus der Normalität der sozialen Gemeinschaft, aus dem Beziehungsgefüge der Menschen und ihrer gemeinsam geteilten Ordnung herausgefallen zu sein und zumindest zeitweise außerhalb dieser Ordnung gestanden zu haben. Diese Erfahrung, von allen sozialen Bezügen abgeschnitten und buchstäblich allein zu sein, hat Jan Philipp Reemtsma als den schlimmsten Aspekt der Gewalterfahrung beschrieben, der noch bedrängender ist als die Erfahrung der Ohnmacht.⁷ Menschen mit extremer Gewalterfahrung sind sich ihres Ortes in der Gesellschaft nicht mehr gewiss, der anderen selbstverständlich und unhinterfragt gegeben scheint. Dieser Ort ist fragil geworden. Sie fühlen sich später zeitweise oder immer wieder als außerhalb der Gemeinschaft stehend und allein.⁸

Ein drittes Merkmal ist die Traumatisierung. Durch die Erkenntnisse der Traumaforschung haben wir Einblick in die psychischen und somatischen Auswirkungen von extremer Gewalt.⁹ Ein Trauma ist eine tiefe seelische Verletzung, die durch sehr unterschiedliche Ereignisse ausgelöst werden kann: Dazu gehören der sexuelle Missbrauch von Kindern, Vergewaltigung, Folter, Entführung, Kriegserfahrungen, Unfälle oder Naturkatastrophen. Diese Erfahrungen sind mit dem Erleben von extremer Hilflosigkeit und Entsetzen verbunden. Die Ordnung der Welt, die selbstverständlich gegeben war und in die vertraut wurde, zerbricht, es gibt keine Orientierung und keine Ordnung mehr. Das Erlebnis kann zunächst nicht eingeordnet und gedeutet werden.

⁶ Vgl. dazu Haslbeck, *Sexueller Missbrauch* (s. Anm. 3); Gabriele Frick-Baer, *Trauma – „Am schlimmsten ist das Alleinsein danach“*. Sexuelle Gewalt – wie Menschen die Zeit danach erleben und was beim Heilen hilft, Neukirchen-Vluyn 2013.

⁷ Vgl. Jan Philipp Reemtsma, *Im Keller*, Hamburg 1997; ders., *Die Gewalt spricht nicht. Drei Reden*, Stuttgart 2002; ders., *Vertrauen und Gewalt. Versuch über eine besondere Konstellation der Moderne*, Hamburg 2008. Reemtsma war gewaltsam entführt und 33 Tage als Geisel in einem Keller eingesperrt worden. Seine traumatisierenden Erfahrungen hat der Soziologe später analysiert und damit einen wertvollen Beitrag für die Gewaltforschung geliefert.

⁸ Dies wird auch aus der Forschung mit Missbrauchsoptionen bestätigt, vgl. Frick-Baer, *Trauma* (s. Anm. 6), 90–92.

⁹ Vgl. Michaela Huber, *Trauma und Traumabehandlung. Trauma und die Folgen*. 2 Bde., Paderborn 2003; zu den Folgen des sexuellen Missbrauchs vgl. Haslbeck, *Sexueller Missbrauch* (s. Anm. 3), 35–71.

Es kommt zu psychischen und somatischen Symptomen, wobei es weitgehend gleichgültig ist, welches Ereignis das Trauma ausgelöst hat.

Die Verarbeitung eines traumatischen Erlebnisses ist von verschiedenen Faktoren abhängig. Positiv wirkt sich eine gute Einbettung in ein verständnisvolles soziales Umfeld aus, in dem die traumatisierte Person über das Erlebte sprechen kann. Hilfreich ist es zudem, wenn sie das Erlebte geistig einordnen, deuten und ihm einen Sinn verleihen kann. Negativ wirkt es sich aus, wenn ein traumatisierendes Ereignis sich fortsetzt oder sich in anderen Formen wiederholt.

Traumatisierende Erlebnisse bestimmen das ganze weitere Leben. Die Auswirkungen können vielfältig sein und in unberechenbarer Weise auftauchen: als innere Unruhe, Panikattacken, Ängste, Erschreckbarkeit, Depression, Zwangsverhalten, Selbstkontrolle und Kontrolle des sozialen Umfeldes, Selbstverletzung und Suizid. Oft sind traumatisierte Menschen zeitweise nicht arbeitsfähig und haben deshalb beruflich geringere Chancen als andere Menschen. Für Opfer des sexuellen Missbrauchs können ihre Sexualität und Partnerschaften zu einem Problem werden. Für die Betroffenen ist es schwer, über das Trauma zu sprechen. Es kann sein, dass das auslösende Erlebnis nicht erinnert werden kann, verdrängt wird oder nur nebulös zugänglich ist. Charakteristisch für die Missbrauchserfahrung ist, dass sich die Betroffenen innerlich wie abgeschnitten von der Erfahrung des Missbrauchs und von der Zeit danach fühlen. In der Lebensgeschichte erscheint diese Zeit als eine Art Leerstelle, als ein blinder Fleck.¹⁰ Auch wenn die Erinnerung an das Erlebnis nicht präsent ist, so bestimmen doch die psychischen und somatischen Auswirkungen das gesamte Leben.

Haslbeck beschreibt, dass es zwischen dem Opfer des sexuellen Kindesmissbrauchs und dem Täter zu einer psychodynamischen Übertragung kommen kann.¹¹ Das Opfer wird durch die absolute Macht des Täters handlungsunfähig und kann nur noch reagieren. Zudem überschaut es die Situation nicht, es hat eine eingeschränkte Wahrnehmung. Durch die Identifizierung mit dem Täter versucht es, die Situation (aus dessen Sicht) zu verstehen und sich einen Handlungsspielraum zu eröffnen. Das Opfer des sexuellen Missbrauchs übernimmt Anteile und Sichtweisen des Täters und verinnerlicht sie: Der Täter fühlt sich überlegen, das Opfer fühlt sich ohnmächtig; der Täter handelt verantwortungslos, das Opfer fühlt sich verantwortlich für die Tat; der Täter ist schuldig, aber das Opfer fühlt sich schuldig; dem Täter fehlt das Schamgefühl, das Opfer schämt sich; der Täter spricht und benennt die Vorgänge, dem Opfer fehlen die Worte und es schweigt; der Täter handelt selbstsicher, rational und nach einem Plan, das Opfer ist unsicher und verwirrt und stellt seine Wahrnehmungen infrage. Der Täter kann sich dieser Psychodynamik bedienen, um sich seine Machtposition zu sichern und das Opfer langfristig in seiner Gewalt zu halten.

¹⁰ Vgl. Frick-Baer, Trauma (s. Anm. 6), 74–79.

¹¹ Vgl. Haslbeck, Sexueller Missbrauch (s. Anm. 3), 40–44. Solche Übertragungen wurden auch im Kontext von Geiselnahmen beobachtet und werden dort als Stockholm-Syndrom bezeichnet.

4. Strategien der Täter – Erkenntnisse aus der Täterforschung

Wer sind die Täter? Es ist notwendig, die Erkenntnisse aus der Täterforschung in die Diskussion um den sexuellen Missbrauch einzubeziehen, um nicht den Vernebelungsstrategien der Täter auf den Leim zu gehen.¹²

Weithin wird der Vorstellung Vorschub geleistet, dass die Täter ihre Tat aus Gelegenheit oder zufällig, aus einem spontanen Bedürfnis, aus einer aktuellen Not heraus oder aufgrund einer sexuellen Perversion begehen. Doch die Täter sind keine Monster, sie sind keine verhaltensauffälligen, verschrobene Typen. Ganz im Gegenteil: Oftmals haben sie hohe kommunikative Kompetenzen, sie sind intelligent und beliebt, sie sind gut in ein soziales Umfeld eingebettet, haben gesellschaftliches und kirchliches Ansehen und vermögen junge Menschen zu begeistern. Manchmal sind sie bekannte Führungskräfte in Kirche und Gesellschaft, Pädagogen¹³ oder Ordensgründer.¹⁴ „Missbrauchstäter sind oft zugleich Kultfiguren“¹⁵ – Menschen also, denen man es überhaupt nicht zutraut. Der zentrale Antrieb für den sexuellen Missbrauch ist offenbar meistens nicht ein unkontrolliertes sexuelles Bedürfnis, sondern ein Bedürfnis nach *Macht*. Die Täter genießen es, sich selbst als mächtig und das Kind als verängstigt und ohnmächtig zu erleben.

Täter gehen strategisch vor. Sie planen langfristig und systematisch und bauen sich ein geeignetes soziales Feld auf, in dem sie ungefährdet agieren können. Diese umfassende Planung kann z. B. auch die Berufsentscheidung oder die Annahme bestimmter Aufgaben mit umfassen. Die meisten Täter (im Bergmann-Bericht sind es 88 %) missbrauchen ihr Opfer über einen längeren Zeitraum, manchmal mehrere Opfer gleichzeitig. Sie suchen sich langfristig Kontexte, in denen sie mit Kindern zu tun haben; viele suchen sich Berufe in pädagogischen Bereichen.

Die Täter vernebeln die Wahrnehmung und Deutung des Kindes systematisch und schüchtern es mit Drohungen, Schuldzuweisungen sowie Sprechverboten und Schweigegeboten ein. Der Missbrauch wird oftmals zu einem Geheimnis erklärt und mystifiziert. Manche Täter stellen das „gemeinsame Geheimnis“ unter eine Art Bann, sodass

¹² Vgl. zum Folgenden: Haslbeck, Sexueller Missbrauch (s. Anm. 3), 31–34; Anita Heiliger, Täterstrategien bei sexuellem Missbrauch und Ansätze der Prävention, in: beiträge zur feministischen theorie und praxis 56/57 (2001), 71–82; dies., Täterstrategien und Prävention, in: Dirk Bange – Wilhelm Körner (Hg.), Handwörterbuch sexueller Missbrauch, Göttingen 2002, 657–663; Sylvia Hodek, Verwirrspiele um Schuld im Kontext von sexueller Gewalt, in: Diakonia 42 (2010), 95–103; Klaus Kießling, Väter als Täter – Seelenmord durch sexuelle Gewalt, in: Diakonia 42 (2010), 87–94; Klein, Erfahrungen (s. Anm. 1); dies., Gewalt und sexueller Missbrauch (s. Anm. 1).

¹³ Wie z. B. der ehemalige Schuldirektor der Odenwaldschule Gerold Becker.

¹⁴ Wie z. B. der Gründer der *Legionäre Christi* Marcial Marciel, der Gründer und führende Mitglieder der *Gemeinschaft der Seligpreisungen* oder der Gründer der geistlichen Bewegung *Sodalicio de Vida Christiana* Germán Doig; vgl. Klaus Mertes, Verlorenes Vertrauen. Katholisch sein in der Krise, Freiburg/Br. 2013, 88–92, 214.

¹⁵ Mertes, Verlorenes Vertrauen (s. Anm. 14), 88.

das Opfer noch Jahrzehnte später nicht wagt, darüber zu reden, weil es befürchtet, dass das angekündigte Unheil schicksalhaft über es selbst und seine Angehörigen hereinbrechen könnte.

Die Täter sichern sich zudem in ihrem sozialen Umfeld ab. Sie verschleiern und vernebeln systematisch die Wahrnehmung der Personen in ihrer Umgebung. Sie haben einen unauffälligen oder sozial sehr anerkannten Lebenswandel, sie haben Freunde und erwerben sich Sympathien bei Vorgesetzten, sie sind manchmal gesellschaftlich und kirchlich angesehene Persönlichkeiten und sind gut vernetzt. Sie schaffen sich eine *Täterlobby*, die ihnen Sicherheit gibt. Als Täterlobby bezeichnet Anita Heiliger

„alle Personen und Institutionen, die dazu beitragen, sexuellen Missbrauch nicht als Straftat zu bewerten, ihn zu verharmlosen oder zu rechtfertigen und die traumatischen Folgen für das Opfer zu leugnen [...]. Auf diese Lobby können sich die Täter stützen und damit rechnen, dass den Kindern bei Durchbrechen des Schweigegebots nicht geglaubt und nicht geholfen wird und sie selber nicht angezeigt werden.“¹⁶

Wenn eine Tat aufgedeckt und der Täter zur Rede gestellt wird, dann wird oftmals ein komplexes System der Abwehr der Verantwortung in Gang gesetzt.¹⁷ Täter streiten die Tat ab oder bagatellisieren sie, sie schieben anderen Personen, dem Opfer oder den Umständen die Verantwortung oder die Mitschuld zu, sie rechtfertigen die Tat oder bezichtigen andere der Tat. Sie vermitteln jenen ein Schuldgefühl, die versuchen, die Tat aufzuklären. Dabei haben sie selbst oftmals keinerlei Schuldempfinden. Sie geben nur so viel zu, wie ihnen nachgewiesen werden kann, und legen Teilgeständnisse über strafrechtlich nicht relevante oder von der Justiz minderschwer bewertete Formen sexueller Gewalt ab.¹⁸

Wird eine Tat bekannt, so wird das soziale Umfeld oftmals gespalten in jene, die loyal zum Täter stehen, und jene, die dem Opfer glauben und dem Täter gegenüber kritisch sind. In der Institution kommt es dadurch zu Unruhen und Spaltungen, die die Verantwortlichen zu vermeiden versuchen, indem sie den Fall verschweigen.

Diese Erkenntnisse aus der Täterforschung sollen nicht dazu führen, in allen Menschen potentielle Täter zu sehen. Sie können aber helfen, kritisch und wachsam zu sein und sich nicht von den Strategien und Vernebelungstaktiken der Täter einfangen zu lassen.

¹⁶ Heiliger, Täterstrategien (s. Anm. 12), 77.

¹⁷ Vgl. Günther Deegener, Abwehrstrategien der Täter, in: Dirk Bange – Wilhelm Körner (Hg.), Handwörterbuch sexueller Missbrauch, Göttingen 2002, 1–5.

¹⁸ Vgl. Moser, „Auf das Opfer darf keiner sich berufen“ (s. Anm. 3), 205.

5. Die Allianzen – die Mitwirkung der Gesellschaft

Sexualisierte Gewalt ist nicht nur ein individueller Tatzusammenhang zwischen Tätern und Opfern, obwohl es aufgrund der intimen und verborgenen Situation, von der nur Täter und Opfer wissen, so scheinen mag. Die Diskussion um die Vergewaltigung von Frauen hat schon früh auf die gesellschaftlichen Zusammenhänge aufmerksam gemacht: Vergewaltigung ist nicht nur ein Geschehen zwischen zwei Menschen, sondern ein Gewaltmittel in einem sozialen Konflikt zwischen den Geschlechtern. Die Vergewaltigung einer Frau ist zugleich ein Zeichen der Unterwerfung für alle Frauen und ein Zeichen der Macht für alle Männer.¹⁹ Analog kann in der sexualisierten Gewalt gegen Kinder ein Zeichen der Unterwerfung für alle Kinder bzw. für alle ohnmächtigen oder als defizitär angesehenen Menschen und ein Zeichen der Macht und Männlichkeit für alle Männer gesehen werden. Dies bestätigt auch meine Studie zu Gewalt und Missbrauch in kirchlich geführten Heimen im Kanton Luzern.²⁰ Bestimmte Heimkinder wurden gefördert und waren nicht von Strafen betroffen; Kinder aus armen Familien oder Kinder von alleinstehenden Müttern wurden hingegen besonders hart bestraft. Zudem wurden kleinste Verhaltensweisen, die mit Sexualität assoziiert wurden, äußerst hart bestraft. Hier wurde nicht nur eine individuelle Tat bestraft, hier wurde zugleich ein soziales Umfeld zeichenhaft mitbestraft, und es wurde einer rigiden Sexualmoral ein allgemeiner Ausdruck verliehen.

Ich möchte hier zudem eine Erkenntnis aus der Gewaltforschung aufgreifen, die auch die Diskussion um den sexuellen Missbrauch weiterführen kann.²¹ Es gibt *gesellschaftliche Allianzen*, die es erst ermöglichen, dass der Täter ohne Furcht agieren kann und seine Tat nicht sofort geahndet wird. Heinrich Popitz hat in seiner Analyse des Nationalsozialismus aufgezeigt, wie solche Allianzen entstehen, wie sie sich verfestigen und wie Gewaltverhältnisse sich manifestieren.²² Solche Allianzen entstehen dadurch, dass sich privilegierte Personen oder Gruppen wechselseitig austauschen, bei der Durchsetzung ihrer Interessen gegenseitig helfen und in ihrem Handeln anerkennen. Indem sich die Gruppen gegenseitig bestätigen, verhelfen sie sich auch zu einem guten Gewissen, zu Legitimität und zu dem Bewusstsein, im Recht zu sein. Sie sind oftmals in der Position, das Recht zu definieren und über Recht zu entscheiden. In meiner Studie zu Gewalt und Missbrauch in kirchlichen Heimen wurde z. B. deutlich, dass die Kinder

¹⁹ Vgl. dazu: Reemtsma, Vertrauen (s. Anm. 7), 453–505.

²⁰ Vgl. Klein, Erfahrungen (s. Anm. 1), 133–137.

²¹ Ich beziehe mich hier auf Ansätze zur Gewaltforschung aus der handlungstheoretischen Tradition (Hannah Arendt, Heinrich Popitz, Jan Philipp Reemtsma u. a.), die m. E. die sexualisierte Gewalt besser zu analysieren vermögen und der Erfahrung von Opfern von Gewalt besser gerecht werden als der poststrukturalistische Ansatz von Michel Foucault, bei dem der Begriff des Dispositivs letztlich schillernd bleibt; vgl. Michel Foucault, Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit, Berlin 1978.

²² Vgl. Heinrich Popitz, Phänomene der Macht, Tübingen 1986.

einem solchen Allianzsystem zwischen Kirche und staatlicher Behörde gegenüberstanden, die Hand in Hand arbeiteten. Die Kirche führte die Heime, erzog die Kinder und vertrat das Ideal von Sittlichkeit in Kirche und Gesellschaft; die Behörden hatten den Zugriff auf Kinder, die sie für verwahrlost oder unsittlich hielten, und halfen das kirchliche Ideal durchzusetzen. Kirche, staatliche Fürsorge, ja oft auch die eigenen Familien bestätigten sich gegenseitig den defizitären und erziehungsbedürftigen Charakter der Kinder. Auch die Kinder selbst hatten die Ideale von Recht und Ordnung verinnerlicht. Doch wo sie gegen die Ordnung und Ideale der Kirche behandelt wurden, wie dies beim sexuellen Missbrauch und bei willkürlichen Strafen der Fall war, waren sie verwirrt, sie hatten keine Appellationsinstanz; ihnen wurde nicht geglaubt.

Durch die wechselseitige Anerkennung von Machtkartellen entsteht eine Ordnung, die „in Ordnung“ zu sein scheint. Diese Ordnung schreibt sich nicht nur in die Strukturen der Gesellschaft ein, sondern auch in das Bewusstsein der Menschen. Diese Ordnung gibt Sicherheit und Orientierung, die selbst von den schlecht behandelten Minderprivilegierten dem Chaos vorgezogen werden. So arbeiten auch die Minderprivilegierten an dieser Ordnung mit und begnügen sich mit kleinen Anteilen der Partizipation, selbst wenn sie unter dieser Ordnung leiden. „Sein Verhältnis [das des Unterworfenen, S. K.] nähert sich im Akt der Unterwerfung der Partnerschaftlichkeit. Er lässt nicht nur gewähren, er schenkt Vertrauen.“²³

Allianzen und Machtkartelle sind heute wieder neu salonfähig geworden. Wurde in früheren Zeiten kritischer von Günstlingswirtschaft, Klientelismus oder Nepotismus gesprochen, so gelten heute das „networking“, das Policy-Netzwerk oder der Lobbyismus als akzeptabel oder erstrebenswert. Im Umbau zu einer Expertokratie unterlaufen mächtige Allianzen heute demokratisch legitimierte Entscheidungsinstanzen und bestimmen durch ihre Definitionen die Diskurse.

Es ist damit zu rechnen, dass Missbrauchstäter sich in solchen Allianzen Orte unentdeckten Agierens suchen. Die Analyse der strukturellen Zusammenhänge der Konstitution von Macht und Gewalt kann helfen, heute aufmerksam zu sein in Bezug auf gesellschaftlich angesehene Machtkartelle. Kindesmissbrauch kann verhindert werden, wenn es ein kritisches Korrektiv gegenüber solchen Allianzen gibt. Die Kirche könnte so ein Korrektiv sein, indem sie für die unterprivilegierten Subjekte einsteht und die wechselseitigen Legitimationsstrategien von Machtkartellen aufdeckt. Allerdings ist sie selbst ein Teil der Gesellschaft und Kultur. Sie muss sich mit ihrer eigenen hegemonialen Machtausübung in der Vergangenheit und Gegenwart auseinandersetzen, mit ihrer Rede von Macht und Ohnmacht und mit ihrer Legitimation von Genderrollen. In der Kirche stellt der Klerus auch heute noch ein männliches Machtkartell mit Definitionsmacht dar, das ein Anziehungspunkt für potentielle Täter sein könnte. Wenn die Kirche sich aber auf die Seite der Opfer stellt, wenn sie ihre Sprachformen

²³ Popitz, Phänomene (s. Anm. 22), 197f.

und ihre theologische Rede aus der Sicht der Opfer und Minderprivilegierten entwickelt, kann sie den Opfern beistehen und für sie eintreten.

6. Die theologische Diskussion

Die theologische Diskussion um den sexuellen Missbrauch ist weithin auf die Sexualität fixiert. Sie vermag deshalb den ambivalenten Machtaspekt von Gewalt und sexuellem Missbrauch nicht zu fassen. Macht wird innerkirchlich in Bezug auf das priesterliche Amt positiv legitimiert, „nach dem Muster, in der Kirche gibt es keine Macht, sondern nur Vollmacht“²⁴. Der Zusammenhang zwischen sexualisierter Gewalt und Macht in der Kirche lässt kritisch nach dem Amtsverständnis und dessen Vermittlung fragen. Die Gefahren von religiös legitimierten Allmächtsphantasien, die den Priester in die Nähe Christi rücken, und von Redeweisen, die ihn als „in persona Christi“ handelnd behaupten, müssen umfassend reflektiert werden. So schreibt auch Klaus Mertes:

„Statt das priesterliche Tun mit einer blumigen Sprache des Dienstes und der Demut zu umschreiben, wäre es angemessener, dass Priester tatsächlich auf Macht und Machtinsignien verzichten, auf Leitungs- und Machtpositionen, die von ihrem Wesen her gar nicht mit der priesterlichen Vollmacht verbunden sind.“²⁵

In der kirchlichen Diskussion wird der sexuelle Missbrauch als ein Sexualdelikt, als Verstoß gegen das sechste Gebot und als ein Verstoß gegen das Zölibatsgelübde angesehen. Diese Perspektive bleibt auf die Täter und ihre Sexualität fixiert. Von den Opfern her gesehen ist der sexuelle Missbrauch ein Verstoß gegen das fünfte Gebot: Du sollst nicht töten. Er ist ein Verstoß gegen Leib und Leben des Opfers. Die Opfer bleiben ein Leben lang geschädigt, viele der Opfer bringen sich um oder sterben früh, weil sie krank werden. Ein Teil ihres Lebens wurde durch den sexuellen Missbrauch getötet.

Die Gewalt gegenüber Kindern ist aber auch ein Verstoß gegen das erste Gebot der Gottesverehrung. Der Täter macht sich selbst zum Allmächtigen über das Kind. Wo die Schwachen missachtet und missbraucht werden, da wird auch Gott selbst missachtet (Jes 57,15) und Christus, der im Schwachen begegnet, missbraucht (Mt 25,31–46).

Ein weiterer theologischer Themenkomplex ist die Frage nach der Schuld. Viele Täter stehen in der Öffentlichkeit für ethische Werte ein. Was den sexuellen Missbrauch betrifft, sind sie allerdings gleichzeitig moralisch blind und haben kein Schuldbewusstsein, manchmal nicht einmal nach Therapien.

²⁴ Werner Tzscheetzsch, Missbrauch von Menschen – Missbrauch der Rolle – Missbrauch der Institution. Fragen an die Organisationskultur der katholischen Kirche, in: Goertz – Ulonka (Hg.), Sexuelle Gewalt (s. Anm. 3), 45–52, hier 50.

²⁵ Mertes, Verlorenes Vertrauen (s. Anm. 14), 86.

Bei Vorträgen und Diskussionen zum sexuellen Missbrauch kann man häufig erleben, dass sehr schnell die Frage nach dem Umgang mit den Tätern und nach der Vergebung gestellt wird. Damit wendet sich der Blick weg von dem Leid der Opfer: Die Täter stehen im Zentrum des Interesses. Aus der verbalen Solidarität mit den Opfern wird subtil eine Solidarität mit den Tätern. Für die Opfer wiederholt sich in diesem Diskussionsverlauf ihre Gewalterfahrung, dass sie als Subjekte mit eigenen Lebenswünschen nicht wahrgenommen, nicht gehört werden, und dass der Täter das Denken und Handeln bestimmt. Die Aufmerksamkeit muss also den Opfern gelten: Was ermöglicht ihnen ein Leben als Subjekte in der gesellschaftlichen und kirchlichen Gemeinschaft?

Wie aber kann es zu einem wirklichen Interesse für die Opfer, wie kann es zu einer Sicht und Wirklichkeitskonstruktion aus der Perspektive der Opfer kommen? Für Reemtsma ist es die emotionale Nähe zu dem Opfer, die die Perspektive zu verändern vermag. Die Aussagen und Erzählungen der Opfer sind es, die „uns einladen, für kurze Zeit die Welt durch ihre Augen zu sehen. Und manchmal können wir nicht mehr vergessen, was wir da gesehen haben, und es wird auf Dauer Teil unserer Art und Weise, Welt und Menschen zu betrachten“²⁶.

Die oft schnell geäußerte Forderung der Vergebung von Schuld gegenüber den Tätern muss theologisch genauer betrachtet werden. Reue und Umkehr sind nicht bei allen Tätern auszumachen, oft ist das Eingeständnis der Tat durch die Umstände bedingt und bleibt strategischer Art. Es ist auch nicht das Opfer, das vergeben muss, sondern es ist Gott, dem die Vergebung anheimgestellt ist. Haslbeck weist darauf hin, dass es im Neuen Testament Gott ist, der vergibt und um Vergebung gebeten wird.

„Die neutestamentliche Rede von Vergebung erweist Gott selbst als den, der vergibt. Jesu Vergebungsbitte am Kreuz ist an den Vater gerichtet. In dieser Situation äußerster Ausweglosigkeit und Ohnmacht kann nicht Jesus selbst vergeben. Die Textstellen, in denen die Thematik der zwischenmenschlichen Vergebung vorkommt, setzen ein hierarchisches bzw. ein mindestens gleichwertiges Verhältnis der beteiligten Personen voraus. Vergebung wird von oben nach unten gewährt, wie es die Bitte des Vaterunsers formuliert: Vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unseren Schuldigern. Dabei ist nichts gesagt über Vergebung, die abhängige und versklavte Menschen zu geben haben. Im Gegenteil regeln die neutestamentlichen Schriften in großer Deutlichkeit, wie mit Menschen, die den Machtlosen und Kleinen etwas antun, umgegangen werden soll.“²⁷

Haslbeck verweist dann auf Mt 18,6, eine Bibelstelle, die von Missbrauchsopfern nach ihrer Erfahrung häufig angeführt wird.

²⁶ Reemtsma, *Die Gewalt spricht nicht* (s. Anm. 7), 69.

²⁷ Haslbeck, *Sexueller Missbrauch* (s. Anm. 3), 408f. Hier weitere Ausführungen zum Thema Vergebung bei sexuellem Missbrauch.

7. Die Frage nach der Ordnung

Die Frage nach dem Umgang mit Schuld und den Schuldigen ist auch eine Frage nach der Ordnung der Welt. Sexueller Missbrauch ist weder nach der gesellschaftlichen noch nach der kirchlichen Ordnung „in Ordnung“. Die Missbrauchstat verkehrt die Ordnung, und für das Gewaltopfer ist die Ordnung der Welt brüchig geworden. Es ist sich über seinen Ort in der Gemeinschaft unsicher. Reemtsma betont die Notwendigkeit, dem Opfer seinen Ort in der Gemeinschaft wiederzugeben. Es bedarf der Eingliederung, der sichtbaren Anerkennung in der Gesellschaft. Nicht zuerst der Täter, sondern das Opfer muss re-sozialisiert werden.²⁸ Das bedeutet, dass die Kirche klare Position beziehen und für ihre Wertordnung einstehen muss. Den Gewaltopfern ist es wichtig, dass die Kirche sich von den Tätern öffentlich distanziert und sie zur Rechenschaft zieht.

„Erst dann ist jene Ordnung wieder hergestellt, die die Kirche selbst proklamiert, und in der die Opfer einen Ort haben können. Jede Form von Verschleierung und Verschweigen der Gewalttat belässt die Täter in dem Recht, das sie sich herausgenommen haben, und macht die Kirche zu deren Verbündeten. Die sichtbare Wiederaufnahme des Opfers in die Gemeinschaft und die Anerkennung der Gemeinschaft, dass ein Verbrechen Unrecht war und gegen die soziale und religiöse Ordnung verstößt, ist für die Opfer immens wichtig. Sie sichert dem Opfer seinen rechtmässigen Ort in der Gesellschaft und Kirche zu.“²⁹

Reemtsma betont, dass es den Opfern nicht um Rache oder Wiedergutmachung geht. Die Bestrafung des Täters stellt vielmehr die Ordnung wieder her. Bleibt ein Täter hingegen ohne Verurteilung an seinem Ort in der Gemeinschaft, wiederholt sich die Erfahrung des Opfers, dass es selbst nichts gilt, der Täter aber alles Recht für sich in Anspruch nimmt. In diesem Sinne geht es bei der Verurteilung des Täters um „die Abwendung weiteren Schadens“³⁰ für die Opfer.

8. Zusammenfassung und Ausblick

In meinem Beitrag habe ich die Erfahrung und Perspektive der Opfer in den Vordergrund gestellt. Von da her ergibt sich eine neue Perspektive auf den sexuellen Missbrauch und auf die Aufgaben der Kirche. Für die Opfer ist es wichtig, als Subjekte gehört und anerkannt zu werden – denn in der sexualisierten Gewalt wurden sie als Subjekte nivelliert –, und es ist für sie wichtig, einen anerkannten Ort in der Gemeinschaft zu haben – denn die Gewalterfahrung hat sie von der sozialen Gemeinschaft abgeschnitten. Das bedeutet, dass der Täter seinen Ort räumen muss und ihm die Anerkennung, die er als Täter bekam, entzogen wird. Die Frage nach dem Ort des Opfers

²⁸ Vgl. Reemtsma, Die Gewalt spricht nicht (s. Anm. 7), 81.

²⁹ Klein, Gewalt und sexueller Missbrauch (s. Anm. 1), 323.

³⁰ Reemtsma, Die Gewalt spricht nicht (s. Anm. 7), 82.

des sexuellen Missbrauchs in der Kirche bedarf weiterer ekklesiologischer und gemeindepraktischer Reflexionen.

Die Perspektive des Opfers führt zudem zu einem theologisch breiteren Verständnis und zu einer breiteren moraltheologischen Bewertung des sexuellen Missbrauchs. Die sexualisierte Gewalt darf nicht nur als ein Sexualdelikt (ein Verstoß gegen das sechste Gebot), sondern sie muss als ein Gewaltakt gegen Leib und Leben eines Schwachen (Verstoß gegen das fünfte Gebot) und als Beleidigung Gottes (Verstoß gegen das erste Gebot) theologisch reflektiert werden.

In den Ausführungen hat sich gezeigt, dass Missbrauchstäter langfristig planen und sich sozial absichern. Sie suchen sich Orte, an denen ihre Tat unentdeckt bleibt, und Allianzen, die ihnen Glaubwürdigkeit und Legitimität verschaffen. Solche Allianzen gab es früher zwischen Kirche und staatlichen Behörden in Bezug auf die Führung von Heimen zur Erziehung von Kindern. In solchen Heimen blieb der sexuelle Missbrauch über Jahrzehnte unentdeckt. Heute gibt es solche Heime kaum noch, doch die potentiellen Täter suchen sich andere Institutionen und ähnliche Strukturen in Machtkartellen. So könnten heute Alten- und Pflegeheime Orte unentdeckter Gewalt sein, denn es wurde deutlich, dass es den Tätern hauptsächlich um die Erfahrung ihrer Allmacht geht.

Machtkartelle suchen sich Allianzen, die sich gegenseitig schützen und legitimieren. Die Kirche hat zwar nicht mehr dieselbe gesellschaftliche Macht wie früher, hat aber ein hohes Legitimationspotential und bietet sich aus diesem Grund als Allianzpartnerin an. Damit stellen sich zwei Fragen an die Kirche:

Zum einen stellt sich kritisch die Frage, wo die Kirche als Gemeinschaft und Institution heute möglicherweise Allianzen eingeht und Machtkartelle unterstützt. Diese Frage muss z. B. in Bezug auf den Umgang mit dem Männlichkeitskonzept untersucht werden: Legitimiert die Kirche das, was die Männerforschung als die „patriarchale Dividende“ bezeichnet: die Behauptung einer ontologischen Überlegenheit von Männern gegenüber Frauen bzw. anderen als defizitär erklärten Subjekten? Der Zusammenhang zwischen Männlichkeitskonzepten, Macht und sexuellem Missbrauch muss dringend weiter untersucht werden, nicht zuletzt auch deshalb, weil er in den Missbrauchsstatistiken signifikant ist. In diese Diskussion muss auch der Anspruch des männlichen Klerus, die Entscheidungsgewalt über die Kirche zu haben, und die Frage nach der Macht und Vollmacht des Klerus mit einbezogen werden.

Zum anderen stellt sich die Frage, wie die Kirche an der Seite von Missbrauchsoptionen stehen kann. Wie kann sie der Ort von Gewaltopfern und Schwachen sein? Dazu gehört, dass sie ihnen zuhört und ein Ort ist, wo diese Leiden zur Sprache kommen können. Dazu gehört ferner, dass die Opfer soziale Anerkennung und einen sozialen Ort in der Kirche haben. Die Kirche kann daran mitwirken, dass die Leiden der Opfer hörbar werden, dass es immer mehr Menschen gibt, die mitfühlen und aus der Empathie,

dem Mit-Leiden mit den Opfern, eine gemeinsame Bewegung entsteht, die die strukturelle Macht und die Definitionsmacht von Täterallianzen durchbricht.

Wo die Kirche die Perspektive der Missbrauchsoffer einnimmt, ihnen zuhört, sie als Subjekte annimmt und ihnen einen Ort in ihrer Gemeinschaft gibt, da wird sie immer mehr das, was sie nach dem Evangelium werden soll.

Prof. Dr. Stephanie Klein
Professorin für Pastoraltheologie
Theologische Fakultät
Universität Luzern
Frohburgstr. 3
CH-6002 Luzern
E-Mail: stephanie.klein(at)unilu(dot)ch

Warum tut sich Kirche so schwer im Umgang mit Gewalt?

Pastoralpsychologische Streiflichter zu einem komplexen Thema

Dem treuen Kollegen und Freund Ehrenfried Schulz († 31. Juli 2016)

Abstract

Infolge der Missbrauchsfälle, die seit 2010 aufgedeckt wurden, muss die katholische Kirche einen massiven Vertrauensverlust hinnehmen. In einem pastoralpsychologischen Streifzug durch aktuelle Erklärungsmuster zur Entstehung, zu Erscheinungs- und Wirkformen von Aggression bzw. Gewalt werden Anhaltspunkte dafür bereitgestellt, warum die Institution Kirche sich mit diesem Thema bis heute unübersehbar schwertut.

Since 2010, the Catholic Church suffers from a massive loss of public trust because of the discovery of so many cases of sexual abuse. A pastoral psychological foray into contemporary theories and explanatory models of origins, forms, and impacts of aggression and violence will present some clues to help understand why the church as an institution is so hard pushed, to this day, to deal with the subject.

Präziser und bescheidener muss die Titelfrage lauten: Aus welchen Gründen tun sich Mitglieder, insbesondere Amtsträger auf verschiedenen hierarchischen Ebenen der römisch-katholischen Kirche mit dem komplexen Phänomen von Gewalt im Blick auf die eigene Institution und ihr Personal möglicherweise besonders schwer?¹

1. Situation

Wo in einer Institution wie der Kirche Gewalt *extra ecclesiam* (erst recht *contra ecclesiam*) ethisch so klar negativ sanktioniert ist – es sei denn, es handle sich um religiös oder juristisch legitimierte Formen (z. B. Strafgewalt) –, da liegt über der Wahrnehmung jeden gewaltförmigen Wirkens der Institution selbst nach innen wie nach außen ein Schleier der Blindheit, weil so etwas im Selbstbild gar nicht vorkommen kann. Wird dennoch gewalttätiges Handeln sichtbar (oder droht jemand, es öffentlich zu machen), setzen zunächst quasi-automatisch die einschlägigen Abwehrprozesse ein: vom Wegschauen, Nichtwahrhabenwollen über Verleugnen und Verdrängen bis zur

¹ Die innerkirchliche Kritik an der unzureichenden offiziellen Bereitschaft, hinzusehen und wirksam zu handeln, ist unvermindert aktuell. Im Sommer 2015 finden etwa der emeritierte Weihbischof von Sydney, Geoffrey Robinson, oder Pater Klaus Mertes SJ deutliche Worte in diese Richtung; für Belege s. die Website der ökumenischen Arbeits- und Selbsthilfegruppe „Glaube nach Gewalterfahrungen“: www.gottes-suche.de (letzter Zugriff: 18.9.2015).

Abspaltung und Projektion auf Andere. Es kommt natürlich auch zur direkten Unterdrückung von Information, Eingeständnis und Aufarbeitung, wenn die psychisch-soziale Abwehr nicht mehr ausreicht, die Realität zu skotomisieren, d. h. sie in jenem Dunkel zu belassen, in das sie Angst, Scham und Gewissensbisse verbannten. Wenn das Aufdecken der Missbrauchsfälle im katholischen Raum seit einigen Jahren etwas „Gutes“ hatte, dann ist es, neben der (zu) späten Wahrheits(an)erkenntnis und Gerechtigkeit für die z. T. doppelt viktimisierten Opfer, die seitdem nicht mehr zu leugnende Einsicht, wie menschenverachtend, botschaftswidrig und für das Leben wie den Glauben selber destruktiv mit Gewalt-in-der-Kirche durch Amtsträger und Mitglieder umgegangen wurde. Was sich in den menschenverachtenden Übergriffen so fatal verknotete, entstammt einem gewiss „weiten Feld“. Zu ihm gehören neben manifesten auch die subtilen Formen einer pädagogisch als „Liebe“ ausgegebenen Gewalt.

Eine positive Skandalfolge war der von Erzbischof Zollitsch 2011 initiierte „Überdiözesane Gesprächsprozess“, der im Herbst 2015 hoffentlich nur formell endete. Zuvor gab es die weltweite ökumenische Dekade „Gewalt überwinden“ des Ökumenischen Rates der Kirchen (1998): exemplarische Inseln des Wahrhabens, die aus dem Ozean der Gewaltwellen insofern herausragen, als sie manifeste Gewalt nicht allein bei anderen Tätern (gegenwärtig z. B. beim „Islamischen Staat“) beklagen, sondern kirchlich den selbstreflexiven Blick wagen.

2. Erklärungsmuster zur Gewalt, ihren Motiven und Erscheinungsformen

Zu viele heterogene Vorstellungen sind im Alltagsdiskurs wie auch in wissenschaftlichen Publikationen² vorhanden, als dass eine einfache Definition möglich wäre. Denken wir z. B. an individuelle oder kollektive, aktive oder passive, fremdgerichtete oder autoaggressive, legitime oder ungerechte, „böse“ (kranke, kriminelle) oder „gute“ (gerechte, rituell-religiöse), offene oder versteckte, institutionell-strukturelle oder persönlich-affektive Gewalt? Ist Gewalt mit Aggression einfach gleichzusetzen oder nur mit einer bestimmten Ausformung? Eine Vielzahl von Theorien ergänzen einander oder konkurrieren. Während psychologische Ansätze Aggression und Gewalt vor allem durch innerpsychische Vorgänge bzw. durch Lernprozesse erklären, wird Gewalt aus soziologischer Sicht durch gesellschaftliche Bedingungen (z. B. Familie, Schule, Peer-group, soziale Strukturen) hervorgebracht.

Gewalt ist – mit ihren phylogenetischen wie ontogenetischen Anteilen – nach Fritz Hacker „die primitivste Form von Aggressionsausübung – und damit auch die ein-

² Vgl. z. B. Klaus Wahl, *Aggression und Gewalt. Ein biologischer, psychologischer und sozialwissenschaftlicher Überblick*, Heidelberg 2009.

fachste.“³ Klaus Wahl sieht Gewalt als „Teilmenge von Aggression“, die im Verlauf der Geschichte „durch gesellschaftliche und staatliche, zeit- und kulturabhängige Normierungen als *Gewalt* konstruiert“ wurde. „Sie ist oft in eine Hierarchie eingebettet (die Gewalt der Mächtigen, die Gegengewalt der Schwachen). Ihre unterschiedlichen Formen werden je nach Situation gefordert (wie beim Boxer), geduldet oder bestraft (wie beim Räuber)“. Aggression schließt also Gewalt und gewalthafte Motivation nicht a priori ein.⁴ Sie wird aber auch von der staatlichen oder kirchlichen Macht als legale Sanktion verhängt und exekutiert (z. B. Folter, Todesstrafe, Exilierung/Exkommunikation usw.)

Gegenwärtig werden speziell die Zusammenhänge von Bindung, Trauma und sozialer Gewalt interdisziplinär untersucht: das Zusammenbrechen sicherer Bindungen unter Menschen, Erfahrungen von Traumatisierung und Gewalt in erschreckender Formenvielfalt und Quantität. Wo dies kollektiv zu Verleugnung führt, sind fatale Folgen für Individuen wie Kultur vorherzusehen, wie sie beispielhaft Alexander und Margarete Mitscherlich (z. B. *Die Unfähigkeit zu trauern*, 1967) für den Umgang mit der jüngeren deutschen Gewaltgeschichte belegt haben.⁵ Tut sich Kirche schwer, unabhängige wissenschaftliche Studien zu den eigenen Verstrickungen im gewalthaften Umgang mit Opfern zuzulassen (es sei z. B. an die gescheiterte Kooperation zwischen DBK und dem Kriminologen Christian Pfeiffer erinnert)? Als Theoriefolie gehe ich von einem Verständnis von Gewalt aus, wie es in der neueren Psychoanalyse entwickelt worden ist.⁶ Entscheidend: Aggression gilt als Antriebs- und „Lebenskraft“, als „unspezifische Aktivität im Dienste der Selbsterhaltung“, die erst aufgrund (unvermeidlicher) Erfahrungen von Schmerz, Verlust oder traumatischer Gewalt in Destruktivität umgewandelt wird (Donald W. Winnicott). Dabei ist wiederum eine lebensfreundliche Destruktion („Trennungsaggression“) im Dienst von Entwicklung und Kreativität zu unterscheiden von einer lebensfeindlichen Form im Dienst von Wut, Hass und Grausamkeit. Gewalt wird lebensgeschichtlich früh produziert: Gewalttäter sind oft vormalige Opfer von Gewalt (womit ihr Tun nicht exkulpiert ist). Neben übergriffig-direkter, körperlicher und seelischer Misshandlung wirkt auch der Mangel an hinreichender Zuwendung und tragender Bindung schädigend.

Erstaunlich: Zu einem „Zeichen der Hoffnung“ kann Aggression für Winnicott werden, wenn sie in ihrer „anti-sozialen Tendenz“ ein letzter, unbewusster Versuch ist, eine

³ Reimer Hinrichs, Gibt es gesunde Gewalt?, in: Anne-Marie Schlösser – Alf Gerlach (Hg.), *Gewalt und Zivilisation*, Gießen 2002, 133–147, hier 143.

⁴ Wahl, *Aggression* (s. Anm. 2), 2.

⁵ Vgl. Marianne Leuzinger-Bohleber, Einführung in: Marianne Leuzinger-Bohleber – Rolf Haubl – Micha Brumlik (Hg.), *Bindung, Trauma und soziale Gewalt. Psychoanalyse, Sozial- und Neurowissenschaften im Dialog*, 9–34, hier 18.

⁶ Vgl. Thomas Auchter, Gewalt als Zeichen von Hoffnung? Zur psychoanalytischen Theorie der jugendlichen Gewalt bei D. W. Winnicott, in: Schlösser – Gerlach (Hg.), *Gewalt* (s. Anm. 3), 595–613.

Beziehung wiederherzustellen, die traumatisch entgleist ist. Dahinter steht immer passiv erlittene Gewalt (Kränkung, Verletzung, Trennung, Verlust). Schon Michael Balint wusste: „Man wird böse durch Leiden.“⁷

Auch diese Zusammenhänge müssen im Blick auf sexualisierte Gewalt durch Priester mitbedacht werden. Eine solche verborgene Hoffnungs-Perspektive könnte bei Verantwortlichen einen konstruktiveren, weniger verdeckenden Umgang mit Tätern motivieren, gerade wenn sie noch jünger sind. Vernichtende Aggression signalisiert, dass lebensfördernde Grundbeziehungen fehlten bzw. zerstört wurden. Durch deren Ausfall kommt erst ein aktiv-destruktives Moment ins Spiel. Eine seiner fatalsten Entwicklungsfolgen liegt darin, dass das betroffene Selbst unfähig (gemacht) wird, sich selber zu entfalten und aus einer tragend-haltenden Beziehungserfahrung heraus auch für Andere lebensfördernd, generativ (im weitesten Sinn) und kreativ zu werden, statt im traumatischen Wiederholungszwang nur die eigene Schädigung aktiv weiterzugeben. Hier gälte es, problematischen Formen kirchlich-religiöser Sozialisation offen ins Auge zu schauen, statt mögliche Folgen zu verharmlosen oder zu vertuschen (z. B. beim körperlichen/seelischen Bestrafen von Kindern im kirchlichen Kontext).

3. Geschichtliche und kulturelle Ausprägungen und Umgangsweisen mit Gewalt

Neben den Gewaltschicksalen auf der interpersonell-sozialen Ebene spielt *ritualisierte* Gewalt kulturell und gesellschaftlich eine wichtige Rolle, sei es im Opfer- oder im Kriegswesen. Nur kurz weise ich auf die anthropologische Forschung René Girards hin, die den Ursprung von Religion und Kultur in der „Gründungsgewalt“ archaischer Opferhandlungen und deren Ablösung im versöhnenden Opfer eines Sündenbocks sieht, durch das erst die Selbsteindämmung archaischer Gewalt gelang. Die Mythen gehen dabei prinzipiell von der tragischen Schuld des Opfers aus! Das gesamte Kollektiv ist davon überzeugt. Ganz anders verhält es sich nach Girard im Judentum und im Christentum.⁸ Inwieweit das auch für den kirchlichen Umgang mit eigener Gewalt zutrifft, ist angesichts der frömmigkeitsgeschichtlich fatalen Vermengung von *victim* und *sacrifice* im Opferdenken zumindest zu fragen. Auf bestimmte Interpretationen des „Sühneopfers“ Jesu und die damit verbundenen christo- und soteriologischen Fragen kann hier nicht eingegangen werden.

Spätformen der archaisch-mythischen Tradition finden sich nach Becker bis heute in der spanischen Corrida, wo tabuisierte Gewalt öffentlich inszeniert werden kann: Der (Mithras-)Stier wird als Verkörperung von Tod und Unterwelt getötet; die düstere

⁷ Belege bei Auchter, Gewalt (s. Anm. 6), 597–599; 608.

⁸ Vgl. Dieter Becker, Besseres als Gewalt. Interkulturelle Studien aus Religion, Kirche und Gesellschaft, Frankfurt/M. 2010, 19–22. Für kritische Hinweise zu Girard s. ebd., 22.

Gewalt einer modernen „Opferhandlung“ setzt fundamentale Grenzen des sozialen Lebens auf Zeit außer Kraft. Die am sakrifiziellen Opfer partizipierenden Zuschauer blicken angesichts des Tabubruchs in ihren eigenen Abgrund, aber am Ende ist das Böse besiegt, hat alles (scheinbar) wieder seine richtige Ordnung. Ähnlich wurde mit den Gladiatoren Roms sadistisch das kaiserliche Gewaltmonopol demonstriert. Diese Exzesse im Zentrum der römischen Zivilisation fanden nach Becker ein Ende erst durch die gewaltfreien christlichen Märtyrer, deren widerstandslose Selbsthingabe den Nervenkitzel auflöste; diese Form öffentlich legitimierter Gewalt verlor ihre Anziehungskraft.⁹

Allerdings darf hier die Ambivalenz nicht unterschlagen werden, die sich entlang des christlichen Narrativs „widerstandslose Selbstaufopferung“ wirkungsgeschichtlich unheilvoll auswirkte: eine fragwürdige Glorifizierung von „Glaubenszeugnis“, die dann auch innerkirchliche Gewalt rechtfertigte! Und in den Corrida-Arenen und Fußballstadien von heute leben zwar mythisch-religiöse Rituale der Antike als entzauberte Formen mit gezügelter Gewalt fort¹⁰; aber völlig entstellt und enthemmt, werden sie, von Hitler und Stalin bis zum „Islamischen Staat“, mit Bergen von Opfern in einer bestialischen Inhumanität re-inszeniert, wie die Antike sie nie kannte.

In der jüdisch-christlichen Geschichte, von der sogenannten „Landnahme“ Israels über die Makkabäer- und Zeloten-Aufstände, über Missions- und Kreuzzüge und Religionskriege bis zu den Soldatenkoppeln („Gott mit/für uns“) in den Weltkriegen, gab es immer das Ideal des „Gotteskriegers“, das eindeutig auf religiös legitimierte Gewalt setzt und projektiv alle Anderen zu Feinden erklärt.¹¹ Demgegenüber ist an das notorisch konfliktreiche Verhältnis zu erinnern zwischen der massiven Kritik der Propheten an politisch-religiöser Königs- und Priestergewalt, die meist mit Gewalt zurückschlug, nicht zuletzt bei Jesus von Nazaret. Dieses schwierige Verhältnis besteht in der Kirche bis heute fort und erschwert einen souveränen Umgang mit der eigenen aktuellen und historischen Gewaltverstrickung – auch wenn seit dem 2. Vatikanum und Päpsten wie v. a. Johannes Paul II. Ansätze zu einem selbstkritischen Schuldeingeständnis zu verzeichnen sind. Auf vielen Gewaltfeldern der Kirchengeschichte steht jedoch die Aufarbeitung aus (beispielsweise angesichts der Ehe- und Sexuallehre und jahrhundertlang zugehöriger Beichtpraxis, die ungezählte „Opfer“ gekostet hat; ebenso bei der Verfolgung und existenziellen Vernichtung dissidenter Theologen).

Das erwähnte „Gotteskriegertum“ und das zugehörige phylogenetische Schema einer dichotomen Beute- und Jäger-Organisation erwies sich historisch angesichts traumatisierender Realität lange als erfolgreich. Rainer Krause macht darauf aufmerksam: Ini-

⁹ Vgl. Becker, Besseres (s. Anm. 8), 15–19.

¹⁰ Vgl. Becker, Besseres (s. Anm. 8), 24.

¹¹ Vgl. Christoph Bultmann, Könige, Priester, Propheten, Gotteskrieger: Bilder religiöser Autoritäten in der Bibel, in: Doron Kiesel – Ronald Lutz (Hg.), Religion und Politik. Analysen, Kontroversen, Fragen, Frankfurt/M. 2015, 103–125, hier 114–116.

tiationsriten und die Tradierung von Kriegen dienten der Aufrechterhaltung kultureller Identität, die durch Projektion stabilisiert wurde – obwohl diese Gruppen (nur) von ihren eigenen Projektionen bedroht waren! Heute entspricht dem alten Beute-Jäger-Schema die psychische „Borderline-Organisation“; mit ihrem Ensemble von Spaltung, Projektion und Idealisierung bzw. Entwertung erweist sie sich in modernen Großstadtghettos als überlebensfördernd. In politisch-regressiven Situationen – mit Demütigung, Scham-Wut und pathologischen Führungsfiguren – gibt es genügend „Borderline-Krieger“ mit Beute-Aggression. Das Pendant dazu liefert das „Opfer“-Schema, emotional geprägt durch Submission, Identifizierung mit dem Aggressor, Spaltung sowie Verzicht auf Flucht/Aggression, denn Kleinkinder und unterdrückte Frauen können als machtlose Einzelne vis-à-vis der Tätermacht nicht mit Gegenwehr reagieren: Durch die Identifizierung mit dem Aggressor auf der einen Seite und die komplementäre „Desidentifikation der Jäger mit dem Opfer“ auf der anderen Seite kommt es leicht zum Wechsel beider Zustände: Kinder in der Opferrolle wechseln abwehrbedingt in den Täter-Modus.¹² Wer dächte nicht sofort an Schicksale kirchlicher Missbrauchs-Opfer und an die große Herausforderung der Institution, eine solch abgründige *Desidentifikation* des eigenen Führungspersonals weg von den ihnen pastoral oder pädagogisch Anvertrauten überhaupt an sich heranzulassen, geschweige denn öffentlich einzuräumen und zu ahnden?

4. Individuelle und soziale Folgen und ihre verschiedenen Gestaltungen

Jede kulturell stabilisierte Aufteilung in Beute/Jäger bzw. Opfer/Täter schafft nach Krause immer schwerste Probleme in der Selbst-Kohärenz – auf beiden Seiten: Weil durch die Abwendung und Empathieverweigerung gegenüber dem Opfer die Scham-Anteile im Selbstbild fehlen, entwickeln Täter nicht selten Größenideen. Umgekehrt werden die Opfer, die zunächst oft Liebesobjekte waren, zu Menschen zweiter Klasse, Sklaven, Untermenschen herabgewürdigt (bis hin zur Vernichtung). In beiden Gruppen kommt es also zu Selbst-Beschädigungen. Traumatisierte Opfer dürsten, zumindest unbewusst, nach Rache und eigener Täterschaft (aktiv statt passiv), und die Täter müssen zu Recht paranoid werden, da ja ihre Grandiosität und „Herrschaft“ nur projektiv legitimiert ist.¹³

Kirchenpsychologisch besonders heikel ist Krauses Hinweis, dass „Desidentifikation“ einen hohen Erziehungsaufwand erfordert bzw. voraussetzt: In der Beute/den Opfern muss chronische Scham und Abspaltung eingepflanzt werden (man denke an Aus-

¹² Vgl. Rainer Krause, Affektpsychologische Aspekte menschlicher Destruktivität, in: Schlösser – Gerlach (Hg.), *Gewalt* (s. Anm. 3), 47–57, hier 52f. Sprachlich erscheint es mir passender, von „Desidentifikation“ *vom* Opfer (statt *mit* ihm, so Krause analog zu Identifikation) zu sprechen: Es meint ja die bezeichnende Bewegung *weg von* jemandem, der zum Opfer wird.

¹³ Vgl. Krause, *Affektpsychologische Aspekte* (s. Anm. 12), 54f.

prägungen des Sündenbewusstseins); bei den Jägern entsteht – in Umkehrung der Scham – chronischer Triumph (man denke an extrem klerikal-dominante Selbstbilder). Potenzielle Opfer werden in Ekel und Verachtung eingebettet, um sie zu dehumanisieren; verbunden mit Essens- und Sexualtabus (rein/unrein), muss das gefährlich-toxische Objekt gegen die Gefahr jeder Vermischung aus dem Subjektbereich ausgestoßen werden. Krause spricht, ohne jeden Kirchenbezug, von patriarchaler Desidentifikation einer herrschenden Männerkaste mit [bzw. von] der „unreinen Frau“¹⁴ (man denke an manche Zölibatsbegründungen bzw. Frauenbilder). Wie sollte eine Institution wie die Kirche solche Tiefenzusammenhänge anerkennen können, solange sie deren strukturelle Ausformungen in ihrer geschichtlichen und aktuellen Wirkung sich nicht bewusst macht/machen lässt, sondern immer wieder zu denselben rationalisierenden Ent-Schuldigungen und (V)Erklärungen meint Zuflucht nehmen zu müssen – und das auch noch als „Theologie“ ausgibt?

Noch von einer anderen Seite her lässt sich die maligne Wirksamkeit der „Desidentifikation vom Opfer“ erhellen: Im Gespräch mit Emanuel Levinas deckt Christoph Biermann das kollektive „Wegsehen des Antlitzes des Anderen“ als Ursprung von Gewalt auf.¹⁵ Gegenüber der anthropologisch grundlegenden Erfahrung des „Antlitzes des Anderen“, dessen ethischem Anspruch das verantwortliche Subjekt unentrinnbar ausgesetzt ist, gibt es – in wiederkehrender Faszination bis in die Gegenwart – einen „ritualisierten Denk-, Gefühls- und Wiederholungszwang“ des Wegsehens.

Im manifesten Mythos (Ödipus; Freuds „Urhorde“/Vatermord u. a.) versteckt sich die kollektiv-unbewusste Abwehr der herausfordernden Grunderfahrung des Menschseins. Das verdeckt die eigentliche Geschichte ‚hinter‘ dem Mythos, der die tragische Opferung des Helden religiös legitimiert: das kollektive, aktive „Wegsehen“ des „Antlitzes des Anderen“, das Auslöschen der unausweichlichen Konfrontation mit seinem Anspruch, was erst zu den chaotischen Zuständen der „Urhordenatmosphäre“ führt. Freuds „Urvatermord“, erweitert um Girards „Gründungsgewalt“, wäre dann die *phantasierte* Lösung der Krise durch das Opfern eines Sündenbocks, der das Chaos der Gemeinschaft auf sich zieht – eine phantasierte Lösung, die auf „schicksalhafte Tragik“ setzt und auch die transgenerationale Weitergabe des kollektiven „Wegsehens“ an die Nachfahren sichtbar macht. Zu Recht sieht Biermann daher m. E. die klassische Ödipussage und ihre lange mythische Nachwirkungsgeschichte als „unbewusste Abwehr“: Sie setze genau das kollektive und persönliche „Wegsehen des Antlitzes des Anderen“ als unhintergehbare, letzte anthropologische Struktur voraus – statt sich von der Fremdheit des Anderen und seinem Anderssein packen zu lassen, diese Erfah-

¹⁴ Vgl. Krause, Affektpsychologische Aspekte (s. Anm. 12), 55.

¹⁵ Christoph Biermann, Das „Antlitz des Anderen“ (E. Levinas) und das „Wegsehen dieses Antlitzes des Anderen“ als Ursprung von Gewalt. Klinische Erfahrungen und die Geschichte des Nationalsozialismus, in: Schlösser – Gerlach (Hg.), Gewalt (s. Anm. 3), 109–131.

rung zu reflektieren und therapeutisch (ebenso pastoral!) einzubeziehen.¹⁶ Das wäre auch theologisch neu zu bedenken und auf der von Papst Franziskus vorgegebenen Linie zu integrieren, an die „Ränder“ zu gehen, Fremdes, Anderes wahrzunehmen und als unser Anderes anzunehmen.

Thesenhaft lässt sich zusammenfassen: Gewalt ist keine psychologische Eigenschaft; auf der seelischen Innenseite gibt es archaische Gewaltbereitschaft und (z. B. sexualisierte) Gewaltphantasie. Gewalt impliziert immer Bezogenheit; sie deformiert jedoch jedes intersubjektive Verhältnis: Der Mitmensch, der Andere wird nicht (mehr) als unabhängige Existenz gesehen¹⁷ – man denke an das „Wegsehen“ des „Antlitzes des Anderen“. Gewalt verhindert das Infragestellen etablierter Sichtweisen der Wirklichkeit und raubt Alternativen, im eigenen Denken wie im zwischenmenschlichen Umgang, durch festlegende bzw. identifizierende Mechanismen.¹⁸ Dieser Zusammenhang von Identifizierung und Gewalt gilt besonders für gewalttätige Formen projektiver Identifikation auf einem paranoid-schizoiden Niveau, um den Anderen zu kontrollieren und zu manipulieren.

5. Zum kirchlichen Umgang mit (eigener) Gewalt

Auch kirchliche „Pastoralmacht“ ist nicht Attribut einer Person, sondern zirkulierende „Macht in Beziehungen“ (Michel Foucault). Wo sie in Herrschaft umschlägt, entsteht Gewalt, wird Beziehung zu einer oft sadomasochistisch gefärbten Pseudobeziehung deformiert. Entwicklungsressourcen werden zerstört; Freiheitsspielräume gehen in Gewalterfahrungen unter.¹⁹ Oft handelt es sich um Gruppen, in denen das Ich-Ideal der Einzelnen als ethische Messgröße an eine Führerfigur oder Führergruppe delegiert und so das eigene Gewissen suspendiert wird, wie Freud es lange vor dem Nationalsozialismus in „Massenpsychologie und Ich-Analyse“ (1921) beschrieben hat – am Beispiel von Heer und Kirche: Die „befohlene“ = „erlaubte“ Gewalt geschieht scheinbar ohne jedes manifeste Schuldgefühl.²⁰ In Tests mit Studenten, die Gewalttexte lasen, stieg die erlaubte Aggression gegen Kommilitonen an, wenn sie an Gott und die Bibel glaubten und der Text sich darauf berief. „Die angeblich göttliche Gewaltbilli-

¹⁶ Vgl. Biermann, Antlitz (s. Anm. 15), 120; 122; 125–127. Auf dieser Linie gelingt Biermann ein kritischer Blick auf das Gewaltpotenzial im Ödipusmythos wie im Ödipuskomplex der Psychoanalyse.

¹⁷ Vgl. Joachim Küchenhof, Innere und äußere Gewalt. Der Beitrag der Psychoanalyse zum Verständnis individueller Gewaltbereitschaft und Gewaltverarbeitung im gesellschaftlichen Kontext, in: Schlösser – Gerlach (Hg.), Gewalt (s. Anm. 3), 229–249, hier 230.

¹⁸ Vgl. Küchenhoff, Innere und äußere Gewalt (s. Anm. 17), 230f.

¹⁹ Vgl. Hermann Steinkamp, Die sanfte Macht der Hirten. Die Bedeutung Michel Foucaults für die Praktische Theologie, Mainz 1999, 72, 80f.

²⁰ Vgl. Herbert Will, Gewalt, Schuldgefühl und Religionsbildung – 100 Jahre nach Totem und Tabu, in: Eberhard Th. Haas (Hg.), 100 Jahre Totem und Tabu, Freud und die Fundamente der Kultur, Gießen 2012, 151–176, hier 158–160.

gung führte also zu höherer Aggression²¹, genauer: zu destruktiver Aggression, also Gewalt gegen Mitmenschen.

Das geschieht auch, wenn illusionäre Allmacht gewalttätig in sadistisches Töten (auch im seelischen Sinn) umgesetzt wird, als „Herr über Leben und Tod“. Diese „narzisstische“²² Lust an absoluter Überlegenheit liegt nach Herbert Will in Allmachtsphantasien von Mythen, Märchen, Literatur, Film usw. kulturell bereit. Man spricht von einer „autotelischen Gewaltbereitschaft“ (Jan Philipp Reemtsma), die ihr Ziel in sich selbst hat und gesellschaftlich legitimiert wird. Sie verleugnet, zum bisher Gesagten passend, die zwischenmenschliche Bezogenheit und dehumanisiert („desobjektalisiert“) den Anderen zur „Mücke“ oder „Ratte“. Statt empathischer Resonanz dominiert Lust an der Bemächtigung des Anderen²³, die freilich selber ihr Entwicklungsschicksal hat – im „Kreislauf der Gewalt“²⁴ zwischen passiv/aktiv, Opfer/Täter.

Alle diese Aspekte stellen ja, unschwer zu erkennen, Gefahrenmöglichkeiten auch eines kirchlichen Systems dar, dessen Selbstschonungs- und -erhaltungstendenz ein offenes Gewahren und Eingestehen gewalthaltiger Macht erschwert oder verunmöglicht. Religiöses generell kann als „Legitimationsstrategie“ wirken und Über-Ich und Ich-Ideal durch eine alles erlaubende höchste Instanz suspendieren. Die freigesetzte Aggression ist nach Will am gefährlichsten, wenn sie die zwei archaisch-absolutistischen Konstellationen wiederbelebt: das „Größenselbst“ und die „idealisierte Eltern-*imago*“ (Heinz Kohut). Anders als diese selbstbezogene (autotelische, s. o.) Aggression entspringt eine objektgerichtete Form dem ubiquitären („ödipalen“) Ambivalenzkonflikt zwischen Hass und Liebe. Die zärtlichen Regungen gegenüber einem (innerseelisch präsenten) Objekt, das als menschliches Gegenüber anerkannt ist, rufen bei gewalthafter Aggression Reue und Schuldgefühl hervor.²⁵ Diese differenziertere („ödipale“) Form wird in der landläufigen kirchlichen Sicht als selbstverständlich vorausgesetzt. Zu wenig Beachtung finden die geschilderten „archaischen“ Gestalten, die keine personale Entwicklung durchlaufen konnten: Ohne wirkliche seelische Trennung zwischen innen/außen, Phantasie/Realität, Wort/Tat, Einzelner/Gruppe und ohne verinnerlichte Gewissensfunktion spielen sie sich auf der äußeren Bühne ritueller Handlungen und Tabus ab, wobei das „Tabuschuldbewusstsein“ eben keine innerseelische Auseinandersetzung ermöglicht, sondern unmittelbar nach ritueller Handlung ruft (ethnologisch ursprünglich im Totemmahl, Opfer ...).²⁶

²¹ Wahl, Aggression (s. Anm. 2), 160.

²² Ich setze „narzisstisch“ als verfehlte Terminologie in Führungszeichen; gemeint ist in meinen Augen eine misslungene, beschädigte Selbst-Entwicklung. Vgl. zuletzt Heribert Wahl, Abschied vom Narzissmus? Der Ansatz der Selbstpsychologie, in: Existenzanalyse (GLE Wien) 19 (2002), 49–58.

²³ Vgl. Will, Gewalt (s. Anm. 20), 161f.

²⁴ Vgl. Werner Bohleber, Adoleszente Gewaltphänomene in: Leuzinger-Bohleber – Haubl – Brumlik (Hg.), Bindung (s. Anm. 5), 121–141, hier 128.

²⁵ Vgl. Will, Gewalt (s. Anm. 20), 163f.

²⁶ Vgl. Will, Gewalt (s. Anm. 20), 165f.

Kann diese seelisch archaische Erbschaft bei entgegenkommenden strukturellen Vorgaben auch in kirchlicher Religionspraxis revitalisiert werden? Ein abgründiger Zusammenhang tut sich auf, wenn infolge misslungener Personwerdung durch scheinbar „passende“ Elemente (z. B. ein pervertiertes Sünden-, Buße- und Erlösungsverständnis) analoge archaische Gewaltformen gegen sich wie gegen Andere gefördert werden. Da differenzierte, inner- und interseelische Regulationen sich kaum ausbilden können, wird auf dem „regressiven“ Niveau zwanghaft „rituell“ agiert. So können auch Sakramente, Gebete und religiöse Bräuche als archaische (Selbst-)Opferungsrituale verkannt und magisch missbraucht werden. Die „äußere Bühne“ entspricht dabei einem rigiden und gewalttätigen religiös-kirchlichen System, das die bei heutigen Menschen (z. B. Missbrauchstätern) dennoch vorhandenen Schuldgefühle auf solch „regressive“ Weise zu entsorgen versucht.

Angesichts von sexueller Belästigung, sexualisierter Gewalt und Missbrauch in Seelsorge, Beratung und Therapie wird fast in allen Fällen ein Verhältnis der Abhängigkeit ausgemacht; sei es rechtlich von einem Vorgesetzten, einem starken Mann, sei es emotional.²⁷ Diese Abhängigkeit, die ja ein starkes Gefühlsband (wenngleich gerade keine tragende Verbundenheit) mit der Institution bzw. ihren Vertretern verkörpert, verklammert den Einzelfall mit struktureller Gewalt: Bei öffentlicher Aufklärung und Sanktionierung der Täter würden, so geht offenbar die Befürchtung, diese Abhängigkeiten gefährdet, damit auch die Herrschaftspotenziale. Bei struktureller Gewalt sind ja keine direkten Täter auszumachen. Handelnde sind meist die in den Hierarchieebenen eingesetzten Männer, inzwischen zunehmend auch Frauen, die an strukturellen Entscheidungen beteiligt sind. Im Hintergrund schwelen theologisch unhaltbare, religiös ausgebeutete Wurzeln:

„Jesus wird als Opfer dargestellt, der Folter und Demütigung erträgt. Jeder hat sein Kreuz zu tragen. Sieht man dann die Mechanismen, die die Täter oft anwenden, nämlich, dass sie nur das Gute für die Opfer wollen, [dass] sie ihr Handeln bereuten, aber nicht anders handeln konnten. Dadurch wird die Abhängigkeit stabilisiert. Dies ist ein schwer zu durchbrechender Kreislauf für Opfer, der zudem noch religiös überhöht wird.“²⁸

In diesem Kontext ist nur innerkirchlich ausgeübte (und auch erlittene) Gewalt gemeint. Dass die Kirche Gewaltformen außerhalb ihrer mehr und mehr zu ächten gelernt hat (z. B. Krieg, Todesstrafe), ist eine späte Errungenschaft, die längst nicht wirklich konsequent durchgesetzt ist (z. B. Bestrafung von Kindern, Frauenrechte u. a.). Aber gerade die scharfe Wahrnehmung von Gewalt – etwa im kriminellen Bereich – „draußen“, in der „Welt“, kann mit ein Grund sein, dass das im Binnenbereich schwerfällt.

²⁷ Vgl. Ingeborg Kerksenfischer, Gewalt in der Kirche, www.dekadestelle.de/Doku/Doku03.htm (letzter Zugriff: 15.9.2015).

²⁸ Kerksenfischer, Gewalt (s. Anm. 27).

6. Resümee

Nimmt man abschließend noch einmal wichtige Formen von Gewalt in den Blick, so ist für ein Verstehen von Tätern wie von Opfern neben der lebensgeschichtlich früh verwurzelten, teilweise unvermeidbaren Gewalt an die willkürliche und intendierte zu denken, die den Kern der Identität schädigt und zunächst nicht verarbeitbar ist, sondern im Wiederholungszwang reproduziert wird, auch gegen sich selbst. Frühe Traumatisierungen greifen unterschiedlich stark in die Bildung der seelischen Innenwelt ein. Repressive, u. U. äußerst grausame Formen, die oft abgespalten sind, reproduzieren die erlittene Gewalt aktiv, um das eigene Selbst zu schützen; durch Kontrolle und Unterdrückung wird das Opfer (nicht notwendig!) zum Täter. Wenn eine Erotisierung dazu kommt, werden Hass und Sadismus zu einer tiefen, unbewussten Quelle der Befriedigung.

Die eigene Rechtfertigung verläuft über die Entwertung (als „minderwertig“, als „Sünder“), Projektion auf Andere und ideologische Argumente, um die Anerkennung von Schuld, eigener Aggression und Reduktion des Anderen auf ein Objekt, sein aktives „Wegsehen“ zu meiden. Schwerer zu durchschauen und daher besonders wirkungsvoll sind scheinbar gewaltlose Beziehungsformen²⁹, insbesondere wenn sie religiös-ideologisch drapiert sind. Ein Übermaß an erlittener, aber mental noch nicht fassbarer Gewalt (man spricht von „embodied memories“³⁰) behindert, ja zerstört das Denken-Können des Anderen und damit Kommunikation. Es entstehen so rein dyadische, gewaltförmige Beziehungen, die keinen Freiraum für Drittes (Triangulierung) lassen, weil sie nach dem Alles-oder-Nichts-Prinzip gebildet sind. Die Entwertung des Anderen kann so nicht gespürt werden: Weil seine Andersheit nicht zu denken und zu ertragen ist, spielt sich – wie gezeigt – eine identifizierende, festlegende Gewalt ein, die reduktiv und dehumanisierend jede wirkliche Verbindung negieren muss.

„Um Gewalt aufzugeben, braucht es einen verstehenden, die Gewalt nicht verstärkenden Rahmen. [...] Gewalt muss und kann oft nicht toleriert werden, muss aber mit Mitteln beantwortet werden, die die Gewalt nicht nur erneuern und verstärken“³¹, wie das z. B. Verbote tun, die nur Gegengewalt auslösen. Um wirksam bekämpft zu werden, muss Gewalt erst sichtbar gemacht werden (dafür ist der katholische Missbrauchsskandal seit 2010 das Paradebeispiel). Denn implantierte Gewalt ist gar nicht mehr erkennbar und „muss dem Selbst erst entfremdet werden“ – alte „Rechtfertigungsmechanismen“, „für selbstverständlich gehaltene [hoch idealisierte, H. W.] Selbst- und Weltsichten müssen in Frage gestellt, unter Umständen fundamental revidiert und entidealisiert werden.“ Ja, es braucht nach Küchenhoff „ein Umden-

²⁹ Vgl. zum Folgenden nochmal Küchenhoff, *Innere und äußere Gewalt* (s. Anm. 17), 231f., 235–240.

³⁰ Vgl. Marianne Leuzinger-Bohleber, *Den Körper in der Seele entdecken. Embodiment und die Annäherung an das Nicht-Repräsentierte*, in: *Psyche* 68 (2014), 9/10, 922–950, hier 925f.

³¹ Küchenhoff, *Innere und äußere Gewalt* (s. Anm. 17), 241.

ken in Bezug auf die eigene Identität, weg von einem fixierten hin zu einem dynamischen Identitätskonzept.“³² Auch bei einer Institution wie der Kirche.

Damit ist wohl eine der grundlegendsten Schwierigkeiten angesprochen, nach denen ich hier Ausschau gehalten habe. Mit Küchenhoff werbe ich für einen „Übergangsraum“, in dem der Desidentifikationsprozess zu einer konstruktiven Krise werden kann, statt zu weiterer Überwältigung zu führen – wie es im Raum der Kirche aufdeckenden Personen wie Pater Klaus Mertes SJ passiert(e)! Ein solcher „Gesprächs- und Verständigungsraum“ als „gewaltlose Sphäre menschlicher Übereinkunft“ und Verständigung (Walter Benjamin) sollte weiterhin auch der „Dialogprozess“ mit den Bischöfen sein: ein „Möglichkeitsraum“, „der es erlaubt, Nicht-Identisches zu artikulieren“, d. h. die Anderen und ihre Verschiedenheit erst einmal gelten zu lassen. So würde nicht nur die Psychoanalyse gegen Gewalt durch Sprachzerstörung, Denk- und Verständigungsverbote kämpfen; auch unsere Kirche würde – mit Küchenhoff zu sprechen – ein „Beziehungsangebot“ machen, „das darauf ausgerichtet ist, das Andere der eigenen Person [und Gruppe! H. W.] und die Andersartigkeit des Mitmenschen anzuerkennen.“ Dass mit diesem Mittel radikaler Selbstreflexion keineswegs real erlittene Gewalt vergleichgültigt wird, zeigt eine Formulierung von Jacques Derrida, der bei der Verleihung des Adornopreises 2001 „infinite justice“ definiert hat und damit auch dem schwierigen Umgang mit der Missbrauchsgewalt in der Kirche eine klare Richtung zeigt: „Unbegrenzt gerecht“ zu sein, bedeute „von den eigenen Fehlern, dem eigenen Unrecht, den Irrtümern (der eigenen Politik) sich nicht freisprechen, und sei es auch in dem Augenblick, da man den furchtbarsten Preis für sie zahlt.“³³

Prof. em. Dr. Heribert Wahl
 Stolzingstr. 33
 D-81927 München
 Fon: +49 89 91 69 45
 E-Mail: he.wahl(at)nexgo(dot)de

³² Küchenhoff, Innere und äußere Gewalt (s. Anm. 17), 244.

³³ Zit. nach Küchenhoff, Innere und äußere Gewalt (s. Anm. 17), 244. Hier auch die vorigen Zitate. Vgl. Walter Kardinal Kasper, Barmherzigkeit. Grundbegriff des Evangeliums – Schlüssel christlichen Lebens, Freiburg/Br. u. a. 2012, 145f. Er warnt vor einer „Pseudobarmherzigkeit“, die Täter mehr als Opfer in Schutz nimmt und aus falsch verstandener Loyalität eine Institution wie die Kirche vor nachteiligen Folgen beim Aufdecken und Verfolgen von Unrecht schützen will. Die evangelische „Option für die Armen“ verlangt „Opferschutz vor Täterschutz“.

Veränderter Bedarf: Vernetzung statt Versorgung

Pastorale Reflexion und theologische Perspektiven anlässlich von 20 Jahren Forum internationaler Studierender an der Katholisch-Theologischen Fakultät der WWU Münster¹

Abstract

Die stetige Globalisierung ist nicht nur ein politisches und gesellschaftliches Thema, sondern wirkt auch in den Raum der Universität hinein. Dies zeigt sowohl ein veränderter Bedarf internationaler Studierender als auch die Wandlung in Arbeit und Ausrichtung des inzwischen 20-jährigen Vereins *Forum internationaler Studierender an der Katholisch-Theologischen Fakultät der WWU Münster*. Unter dem paradigmatischen Vorzeichen von Vernetzung statt Versorgung bietet der vorliegende Aufsatz aus Anlass dieses Jubiläums pastorale Reflexionen und theologische Perspektiven auf diesen Wandlungsprozess. In drei Schritten, die mit *Sehen: Herausforderungen ernst nehmen – Urteilen: Rahmenbedingungen und Konsequenzen aus der Globalisierung für die Arbeit des Vereins und den Raum der Universität – Handeln: So einfach?!* betitelt sind, wird dabei eine Profilierung der Unterstützung internationaler Studierender vor einem theologischen Hintergrund erreicht.

The ongoing and encompassing process of globalization is not restricted to political and social domains but also leaves its marks in universities. This can be demonstrated by the changing needs of international students as well as by the modifications in the work and aims of university institutions such as the *Forum internationaler Studierender an der Katholisch-Theologischen Fakultät der WWU Münster (Forum for and of International Students at the Catholic-Theological Faculty of the WWU Münster)*. Taking the 20th anniversary of this association as a starting point, this article provides pastoral reflections and theological perspectives on a path to change. Three steps are taken, which are entitled *Looking: Taking Challenges Seriously – Judging: Basic Parameters of Globalization and Its Consequences for Activities of the Association as well as the Domain of the University – Acting: So Easy?!*. Being based on a theological background, the article argues for new ways to support international students.

1. Einleitung

Die schockierenden Nachrichten von Flüchtlingstragödien, die katastrophalen Auswirkungen der Erderwärmung auf dem ganzen Globus oder die rechts-affinen PEGIDA-Demonstrationen, die sich für Bewahrung und Schutz der Identität des christlich-jüdischen Abendlandes und gegen eine Ausweitung des Islam einsetzen, führen erneut plastisch vor Augen, dass die Lebensbiographien und -wirklichkeiten aller Menschen gegenwärtig immer stärker nicht mehr in nationalen und monokulturellen Kategorien zu denken sind, sondern vor dem Hintergrund globaler Interdependenz

¹ Vgl. www.uni-muenster.de/FB2/fis (4. Januar 2016).

und Verflechtung. Aber nicht nur Umweltkatastrophen, Finanz- und Wirtschaftskrisen, Abhörskandale oder kriegerische Konflikte und Terrorismusbedrohungen deuten in Richtung einer globalen Verquickung. Bereits die vielfältigen alltäglichen Erfahrungen von Kontakten und Beziehungen von Menschen unterschiedlicher kultureller und gesellschaftlicher Hintergründe sind Beleg für das zunehmende weltweite Bewusstsein grenzüberschreitender Zusammenhänge – ein Phänomen, das häufig unter dem Begriff Globalisierung zusammengefasst wird.²

Vor gut 20 Jahren gründete sich deswegen an der Katholisch-Theologischen Fakultät der WWU Münster ein Verein, der auf einen Teilaspekt dieser Entwicklung zu reagieren versuchte. „So einfach“ – so bewarb der *Hilfsfonds für ausländische Studierende* seine Arbeit. Der Verein hatte es sich auf die Fahnen geschrieben, internationalen Studierenden, die im Zuge der Globalisierung ihre Studien, meist im Rahmen einer Promotion, in Münster fortsetzten, und die näher oder ferner mit der theologischen Fakultät dort assoziiert waren, finanzielle Unterstützung in Notsituationen zu gewährleisten.

In diesen 20 Jahren hat der Verein zahlreiche internationale Studierende und Promovierende unterstützt, wobei sich sein Profil jedoch zusehends gewandelt hat. Diesem Wandlungsprozess möchten wir als Vorstandsmitglieder des Vereins im folgenden Artikel nachspüren. In einem ersten Schritt möchten wir die Praxis mithilfe einer kurzen Chronik schildern, rekonstruiert aus dem Archiv des Vereins. Aus der Debatte um Globalisierung leiten wir in einem zweiten Schritt einige Dimensionen ab, die hilfreich erscheinen, die sich organisch entwickelnde Praxis des Vereins systematisch zu erfassen. Abschließend sollen Referenzkonzepte auf der einen und historische Vergewisserung auf der anderen Seite zusammengebracht werden, um zu einer Profilierung der Unterstützung internationaler Studierender vor einem theologischen Hintergrund zu gelangen.

² Vgl. Ludger Pries, Globalisierung und Migration. Herausforderung und Chance einer komplexen Wechselwirkung, in: Heinrich Bedford-Strohm – Traugott Jähnichen – Hans-Richard Reuter – Sigrid Reihls – Gerhard Wegner (Hg.), *Jahrbuch Sozialer Protestantismus*. Band 3: Globalisierung, Gütersloh 2009, 101–121, hier 101. Mit Blick auf eine genaue Definition von Globalisierung zeigt sich schnell die Pluralität, Polarität und Diversität in dem, was unter diesem z. T. sehr kontrovers diskutierten Konzept verstanden wird und worauf hier im Einzelnen nicht weiter eingegangen werden kann. Wird in diesem Artikel auf Globalisierung Rekurs genommen, so ist damit ein ganz allgemeiner Prozess von inter- und transkultureller Verbindung und Vernetzung gemeint, der sich auf unterschiedlichen sozialen und individuellen Ebenen abspielt und u. a. die Domänen von Politik, Ökonomie, Wissenschaft, Technologie, Kultur und Religion umfasst. Globalisierung als ein multidimensionales Phänomen, das sich auf verschiedenen Ebenen unterschiedlich auswirkt, schließt dabei jenseits eines reinen Tatsachenverständnisses von weltweiter Strukturverquickung das Bewusstsein um die lokalen und domänenspezifischen Auswirkungen globaler Interdependenz ein.

2. Sehen: Herausforderungen ernst nehmen

2.1 Die Anfänge des Vereins

„So einfach“ mit diesem Motto/Slogan warb der 1994 gegründete Verein *Hilfsfonds für ausländische Studierende an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster* lange Zeit. Dabei ist der Slogan eine Antwort auf eine Situation, die gar nicht so einfach ist. Mit der Gründung eines Vereins soll auf den Bedarf an finanzieller Unterstützung, der sich in den 90er Jahren zeigt, geantwortet werden, was auch die Presseberichte von Juni 1994 deutlich machen:

„Die Zahl der Studierenden aus Afrika, Asien, Lateinamerika und neuerdings auch Osteuropa hat sich in den letzten fünf Jahren nahezu verdoppelt. Diese Entwicklung ist begrüßenswert, da eine gute akademische Ausbildung grenzüberschreitend sein muss. Auf der anderen Seite ist ein Studium für Ausländerinnen und Ausländer mit immer größeren finanziellen Belastungen verbunden, die oft zu einer angespannten Situation bei den betroffenen Studierenden führen. Vor diesem Hintergrund und angesichts zunehmender fremdenfeindlicher Stimmungen haben sich Studierende und Ehemalige der katholischen Fakultät zum Ziel gesetzt, ausländische Kommilitonen durch einmalige Beihilfen zu unterstützen.“³

In einem Brief eines Gründungsmitglieds des Vereins an den Deutschen Akademischen Austauschdienst (DAAD) heißt es dann ein Jahr später:

„Seit Anfang dieses Jahres sind wir in der Lage, Unterstützungen zu zahlen. Dies ist mittlerweile in sechs Notfällen auch bereits geschehen. In der Begegnung mit den Antragstellern wird immer wieder deutlich, daß Einzelfall- und Überbrückungshilfen das Studium nicht wirklich absichern können. So sind vor allem die Möglichkeiten für ausländische Studierende, sich den Lebensunterhalt neben dem Studium zu verdienen, aus rechtlichen Gründen, aber auch infolge wachsender Ablehnung gegenüber ausländischen Arbeitssuchenden weit eingeschränkter als für ihre deutschen Mitstudierenden. Unser Hilfsfonds ist wegen seiner begrenzten Mittel aber (z. Zt. ca. 10.000 DM im Jahr) jedoch nicht in der Lage, längerfristige Stipendien zu zahlen.“⁴

Augenscheinlich existiert ein Bedarf an finanzieller Unterstützung, der weiter wächst bzw. zusehends ins Bewusstsein rückt. Der Gründungsvorstand versucht daher, mit den großen Institutionen wie dem DAAD zu kooperieren, um die Antragsteller auf weitere Hilfen verweisen zu können. Um das eigene Budget zu erhöhen, finden Kooperationsveranstaltungen mit anderen Vereinen statt.⁵

³ Kirche und Leben, 12. Juni 1994. In ähnlicher Formulierung vgl. auch Münstersche Zeitung und Westfälische Nachrichten, 6. Juni 1994.

⁴ Brief des Vereinsvorstands an den DAAD, Archivierte Korrespondenz des Vereins, 1995.

⁵ So z. B. ein Benefizkonzert mit dem „Münsteraner Verein zur Förderung ausländischer Studierender“ im Jahr 1998, dessen Erlös beiden Vereinen zugute kam.

2.2 Erfolgreich unterstützte Projekte in der ersten Dekade

Seit der Gründung wenden sich in den ersten Jahren des Vereins mehr und mehr internationale Studierende mit der Bitte um finanzielle Unterstützung an den Hilfsfonds. Dabei zeichnen die Akten der verschiedenen Anträge ein breites Spektrum von Menschen, Projekten und Kooperationen und zeigen, dass die Unterstützung durch den Hilfsfonds über die reine Verteilung von Mitteln hinausgeht. Mit der Zunahme der Fälle und der Breite der unternommenen Schritte stößt der Verein jedoch immer mehr an seine Grenzen, sei es aufgrund der Beschränkung der eigenen Kapazität oder struktureller Probleme, sei es aufgrund von Spannungen mit den Antragstellerinnen und Antragstellern.

Von Beginn an ist die Arbeit des Vereins dabei an den Grenzen des Eigenen einer katholischen universitären Theologie zu verorten, nimmt sie doch stets das Fremde mit in den Blick. Dies wird u. a. an einem Projekt eines türkischen Promotionsstudenten deutlich, das Mitte der 90er Jahre gefördert wurde. Die Arbeit befasste sich, noch bevor die Debatte in Deutschland Fahrt aufnahm, mit Konzepten des Religionsunterrichtes für muslimische Kinder und Jugendliche. Die Förderung erfolgte nicht nur im interreligiösen, sondern auch im interkonfessionellen Rahmen: Im Wechsel unterstützt von Hilfsfonds und evangelischen Institutionen konnte das Projekt nicht zuletzt durch Mithilfe einer Abschlussförderung zu einem produktiven Ende gebracht werden. Arbeiten an der Grenze hieß für den Hilfsfonds hier somit nicht nur, für einen Studierenden an der Grenze des finanziellen Existenzminimums einzustehen, es hieß auch, die Grenze der eigenen Institution zu überwinden und wissenschaftliches Arbeiten und Nachdenken zu unterstützen, auch wenn die Fragen aus anderen Kontexten stammen und erst beginnen, für die deutsche Theologie spannend zu werden.

Das Motiv der Grenzgänger lässt sich auch an einem zweiten Beispiel deutlich machen. Anfang des Jahrtausends ergab sich die Möglichkeit, eine zweite Förderlinie in Anspruch zu nehmen, im Rahmen derer internationale Studierende zur Weiterqualifikation für einen kurzen Zeitraum nach Münster eingeladen werden können. Eine brasilianische Ordensfrau, die über längere Zeit in Osttimor missionarisch tätig war, kam zum Studium nach Münster, um diese Erfahrungen wissenschaftlich aufzuarbeiten. Sie besuchte Seminare, nahm an der universitären Ausbildung teil und brachte ihre Kenntnisse über die Mission in Osttimor besonders in Zusammenarbeit mit dem missionswissenschaftlichen Institut ein. In einem Abschlussbericht reflektiert sie ihren Aufenthalt noch einmal: Nicht nur, dass sie für die wissenschaftliche Aufarbeitung des Aufbaus der Kirche in Osttimor das Lernen im deutschen universitären Rahmen erst „neu lernen“ musste, auch beschreibt sie ihre Zeit in Münster abschließend als umfassende persönliche und geistliche Erfahrung: „Ich kam nach Hause, wo ich noch nie

war. [...] Das war ein Prozess aus Innerlichkeit, Freiheit, Freude, Wohl-Sein und Kraft zu neuem Engagement“⁶.

2.3 Ein gescheiterter Fall

Die Fälle des türkischen Promovenden und der brasilianischen Ordensfrau sind herausragende Beispiele, in denen die Arbeit des Vereins wissenschaftlich relevante Projekte, interkulturellen Austausch und persönliche Entwicklung gefördert hat. Allerdings gab es auch eine kleine Zahl von Fällen, die auf eigene Grenzen in der ehrenamtlichen Arbeit hinweisen und die in Spannungen, Abbruch von Kommunikation oder persönlichen Anschuldigungen endeten. Ein Beispiel soll hier geschildert werden, um aufzuzeigen, welchen Problemen die eigene Arbeit unterliegt und wo diese nicht überwunden werden konnten.

Bei diesem Fall handelt es sich um einen Folgeantrag. Der Studierende, dessen erster Antrag genehmigt worden war, wurde gebeten, seine Einkünfte aufzudecken. Dies ist ein notwendiger Schritt, um Kapital gerecht zu verteilen, da die Satzung des Vereins Übergangsfinanzierung nur ermöglicht, wenn Menschen unter dem Existenzminimum leben und sie zudem nicht von einer anderen Institution unterstützt werden. Genau darauf zielte eine Anfrage des Vereins ab, in der der Studierende gebeten wurde, seine finanzielle Situation und ggfs. bestehende Anträge bei anderen Organisationen offenzulegen, auch weil dieser darum gebeten hatte, selbstständig keine Rückfragen bei genannten Referenzen zu tätigen. Der Antragsteller antwortete, er wolle sich dazu nicht mehr äußern: „Den Grund wissen Sie auch, nämlich dass alles dies mir Nerven gekostet, meine Gesundheit kaputt gemacht und alle meine Pläne geändert hat. Darunter leide ich jetzt noch und deswegen bitte ich Sie, mir das zu sparen“⁷. Er zog seinen Antrag zurück.

In einem letzten Schreiben des Hilfsfonds erklärt ein Mitglied des Vorstands, dass, da die Bitte des Studierenden um Diskretion eingehalten wurde, nicht genügend Informationen zur Entscheidung über die Zahlung vorhanden seien. Gleichzeitig wirbt er um Verständnis für die Situation des Vereins:

„[L]eider haben wir in den Jahren unserer Arbeit schon mehrfach schlechte Erfahrungen machen müssen: Nachdem wir Antragstellern Unterstützungen gezahlt hatten, wurde bekannt, dass sie über hohe andere Einkünfte verfügten, also zu einer Beihilfe [...] gar nicht berechtigt gewesen wären. [...] Wie gesagt: Auch mir fällt das schwer – aber ich sehe keinen anderen Weg“⁸.

Insgesamt bewegt sich der Hilfsfonds in diesem Fall also auf schwierigem Terrain: Einerseits will er die Interessen und Privatsphäre des Antragstellers wahren, anderer-

⁶ Abschlussbericht der Ordensfrau, Archivierte Korrespondenz des Vereins, 2005.

⁷ Brief des Antragstellers, Archivierte Korrespondenz des Vereins, 1995.

⁸ Antwort des Vereinsvorstandes, Archivierte Korrespondenz des Vereins, 1995.

seits geschieht dies in der Erfahrung, dass Gelder beantragt wurden, obwohl den Antragstellerinnen und Antragstellern trotz ihres Wissens gemäß Satzung keine Unterstützung zustand.

2.4 Akzentverschiebung und Profilschärfung in der zweiten Dekade:

Vom Hilfsfonds zum Forum

In den ersten Jahren des Vereins zeigte sich durch die zahlreichen Anträge internationaler Studierender das Bedürfnis nach finanzieller Unterstützung und eine diesbezügliche Lücke im System. Die Gründung des Hilfsfonds versuchte dieser Lücke entgegenzuwirken. Dazu galt es in den Folgejahren, das Profil des Vereins und dessen Anliegen – insbesondere angesichts der erlebten Grenzen – zu konturieren und zu konzeptualisieren, um den Verein innerhalb der Katholisch-Theologischen Fakultät langfristig zu institutionalisieren. Im Laufe der Zeit kam es dabei zu einer Akzentverschiebung, die in einer 2014 vollzogenen Umbenennung des *Hilfsfonds für ausländische Studierende* in *Forum internationaler Studierender* in besonderer Prägnanz zum Ausdruck kommt.

Diese Namensänderung resultiert aus einer Umorientierung im eigenen Selbstverständnis und einer diesbezüglichen Neugewichtung von finanzieller und ideeller Unterstützung.⁹ Sich an gegenwärtigen Konzepten von Solidarität und Subsidiarität orientierend ist es ein intrinsisches Anliegen des Vereins, nicht paternalistische Hilfe zu leisten, sondern den internationalen Studierenden auf Augenhöhe zu begegnen und durch die transkulturelle Vernetzung im Zusammenspiel von ideeller und finanzieller Unterstützung eine Hilfe zur Selbsthilfe zu leisten.¹⁰ Fernab von einem dependenztheoretischen Verständnis von Förderung fühlt sich der Verein somit vermehrt einem subsidiären, diakonischen Konzept von Fürsorge verpflichtet und will ein „Empowerment“ der internationalen Studierenden an der Katholisch-Theologischen Fakultät ermöglichen. Denn internationale Promovierende und Studierende, die sich für eine temporäre Fortführung ihrer wissenschaftlichen Laufbahn in Münster entscheiden, haben oft kaum Anbindung an die Fakultät, weswegen das Format des Offenen Forums 2014 – als Ablösung der seit 2011 existierenden Begegnungsabende – ins Leben gerufen wurde. Die Begegnungsabende waren offene Treffen, bei denen kein Austausch über ein bestimmtes Thema im Mittelpunkt stand. Sie erwiesen sich als wenig ertragreich für die internationalen Studierenden. In Anlehnung an das antike Vorbild steht hingegen beim Offenen Forum im gemeinsamen Austausch das Voneinander-Lernen im Zentrum des neuen Veranstaltungsformats zur Horizonterweiterung und -verschmelzung, wie die ersten drei Veranstaltungen zeigen.

⁹ Vgl. auch das neue Logo des Vereins, das zwei Säulen zeigt.

¹⁰ Für die ganzheitliche Persönlichkeitsentwicklung in der Förderung internationaler Studierender vgl. auch Hermann Weber, Ein wichtiger Dienst: Die Internationalisierung der deutschen Hochschulen und die Kirche, in: Herder Korrespondenz 64 (2010), 510–513.

Den Auftakt dieser neuen Veranstaltungsform bildete das erste Offene Forum mit dem Titel „Theologisches Plädoyer für eine gerechtere Welt – Reflexion zu Amartya Sen aus indischer Perspektive“. An diesem Abend stellte ein Promovend sein laufendes Dissertationsprojekt vor. Nach einer anregenden Diskussion resümierte er: „Vielen Dank für die Möglichkeit der Vorstellung. Es war für mich sehr gut, meine Thesen für diesen Abend einmal fokussiert vorzustellen; das hat mir Klarheit gebracht.“ Gerade durch die Präsentation vor einem kulturell wie disziplinär heterogenen Auditorium entstand dabei für den Studierenden ein Mehrwert, der sich explizit daraus ergab, dass er seine eigenen, im indischen Kontext entstandenen Forschungsthemen vor einem internationalen Plenum erläutern und diskutieren konnte.

Im zweiten Offenen Forum ging es um das Thema „Macht der Kirche – Kirche der Macht“ aus mexikanischer Perspektive. Aufgrund eigener Erfahrungen in seinem Heimatland widmete sich der Referent zunächst der Rolle von Theologie und Kirche als Akteure im politischen Raum. Die Diskussionsteilnehmer knüpften an, indem sie die vorgestellten Thesen auf die Fragen der Inkulturation des Christlichen in ihren je eigenen Kontexten weiter zuspitzten.¹¹

Das dritte Offene Forum widmete sich dem Film „Erntehelfer“ von Moritz Siebert, der einen indischen Priester bei seiner Arbeit in einem unterfränkischen 400-Seelen-Dorf begleitet. Damit knüpfte die Veranstaltung an die Lebenswelten internationaler Studierender an: Viele von ihnen sind als Priester bzw. Ordensleute oft neben der Promotion in Gemeinden in Münster und Umgebung tätig. Der Abend wurde genutzt, um eigene Erfahrungen als Seelsorger aus dem Ausland zu diskutieren und Differenzen und Ähnlichkeiten zum gezeigten Film zu reflektieren.

Somit ist das Offene Forum ein Ort, an dem eine internationale und dialogisch ausgerichtete Perspektive die Theologie bereichert, indem Promotionsprojekte internationaler Studierender vorgestellt werden, Themen der Weltkirche einen Diskussionsraum haben oder Erfahrungen des Lebens in einem neuen Land mit seinen kulturellen, persönlichen und wissenschaftstheoretischen Herausforderungen zur Sprache kommen können.

3. Urteilen: Rahmenbedingungen und Konsequenzen aus der Globalisierung für die Arbeit des Vereins im Raum der Universität

Innerhalb der universitären Theologie und des kirchlichen Selbstverständnisses ist das Thema *Globalisierung* dabei nicht neu. Im Ringen des Christentums darum, dem Selbstanspruch als Weltkirche in über zweitausend unterschiedlichen Sprachgruppen gerecht zu werden, sind Themen wie die Nord-Süd-Verlagerung des Christentums, der

¹¹ Vgl. auch den ausführlichen Bericht zum Thema im Anschluss an das Offene Forum: Karin Weglage, „Als Bruder will ich Diener sein“, in: Kirche und Leben, 19. April 2015, 8.

interreligiöse Dialog oder die Vielgestaltung kontextsensibler theologischer und kirchlicher Praxis nicht erst seit gestern als Herausforderungen bekannt, die mit der globalen Vernetzung einhergehen. Im Folgenden möchten wir daher drei Dimensionen benennen, die sich aus der Globalisierung ergeben und die die Arbeit des Vereins bestimmen. Anschließend möchten wir eine Situierung im Raum der Universität vornehmen, der in diesem konkreten Fall den Rahmen für die Praxis bietet.

1. Eigenes und Fremdes. Eine unvoreingenommene, neutrale Begegnung mit Menschen anderer Länder, Völker und Kulturen an sich ist eine Utopie, werden alle „Denk- und Verhaltensmuster gegenüber anderen Ländern, Völkern und Kulturen [...] gemeinhin von jeweils spezifischen Vor- und Einstellungen bestimmt, welche sich in der öffentlichen [...] Meinung widerspiegeln und zugleich durch sie beeinflusst werden“¹². Demnach beinhaltet jede Art von sozialer Begegnung aufgrund einer solchen Kategorisierung Momente einer stereotypen Wahrnehmung der/des Anderen, indem bei dem Versuch einer solchen Zuordnung gewisse Attribute einer oder mehrerer Personen zugeschrieben bzw. betont und generalisiert werden.¹³ Bei der Zuordnung einer Person zu einer Gruppe kommt es dabei häufig zu einer systematischen Verzerrung bzw. Gleichschaltung, da Personen, die zu dieser Gruppe gehören, in gewisser Hinsicht als uniform angesehen, die personalen Unterschiede marginalisiert werden und sich in der Relation von Individuen und Gruppe eine Dialektik von Partikularem und Universalem widerspiegelt.

In der Begegnung und Auseinandersetzung mit Menschen aus anderen Ländern, Völkern und Kulturen erfolgt eine soziale Zuordnung dabei in der Regel in einer Abgrenzung zum Eigenen, womit jedoch besonders die Gefahr einhergeht, stereotypes Denken und Vorurteile zu festigen. Denn „sich ein Bild vom Anderen zu machen impliziert immer, sich ein Bild von sich selbst zu machen und umgekehrt. Wie sollte ich mich als mich erkennen, wenn ich kein anderes, kein irgendwie ‚fremdes‘ habe, um mich dagegen abzugrenzen. Es ist die Regel, sich selbst als Bezugspunkt zur Welt zu sehen“¹⁴. Identität und Selbstbild bestimmen sich ergo in Abgrenzung vom Anderen, vom Nicht-Ich, weswegen im Letzten das Eigene und das Fremde als unausweichlich aufeinander bezogen angesehen werden müssen. Je fremder das Andere, je mehr ist die Auseinandersetzung mit dem Unbekannten von einer gewissen Ambivalenz geprägt, die zwischen Faszination und Bedrohungsvorstellungen, Neugier und Ablehnung changiert.

¹² Olaf Krems, *Der Blackout-Kontinent. Projektion und Reproduktion eurozentrischer Afrika- und Afrikanerbilder unter besonderer Berücksichtigung der Berichterstattung in deutschsprachigen Massenmedien*, Münster 2002, 9.

¹³ Vgl. Stuart Hall, *The Spectacle of the „Other“*, in: Stuart Hall (Hg.), *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices (Culture, media and identities 2)*, Glasgow 1997, 225f.

¹⁴ Mario Erdheim, *Zur Ethnopschoanalyse von Exotismus und Xenophobie*, in: Mario Erdheim (Hg.), *Die Psychoanalyse und das Unbewußte in der Kultur*, Frankfurt/M. 1988, 48.

Gegen einen exklusivistischen Blick auf das Fremde benennt Ortfried Schöffter weitere Modi, mit der Fremdheitserfahrung umzugehen.¹⁵ Einen Gegensatz zum oben genannten Modell bietet der Ansatz, Fremdheit in Komplementarität zu begreifen, der die Auffassung einer prinzipiellen Andersartigkeit und Nichtaneignungsfähigkeit des Anderen zugrunde legt. Charakteristisch ist hierbei ein Bewusstsein für die eigene kulturelle und subjektive Bedingtheit im Denken, Fühlen und Handeln bei gleichzeitiger Anerkennung, dass Fremdheit prinzipiell ein wechselseitiges Verhältnis ist. Auf Grundlage dieses Selbst- und Fremdverständnisses wird die Fremdheit des Fremden und des Eigenen anerkannt und es kommt zu einer neuen Form der Gemeinsamkeit.

2. *Globales und Lokales.* Neben der Begegnung von Eigenem und Fremdem macht Robert Schreiter auf einen weiteren Punkt aus der Debatte um die Globalisierung aufmerksam, der im Rahmen seines Konzepts der Neuen Katholizität diskutiert wird:¹⁶ die „Verknüpfung von Globalem und Lokalem“¹⁷. Das Globale verweise auf das überregionale Wesen des Christentums. Darin ermögliche es die Wahrnehmung des Kosmopolitismus und, tiefergehend, die Erfahrung, Teil etwas Größeren zu sein. Damit finde sich in der Dimension des Globalen, so Schreiter, das Erleben der Transzendenz und ein Hinweis auf die Universalität der Botschaft des Christentums wieder.

Hinzu tritt das Lokale. Das Lokale könne in seiner positiven Lesart als Ort und unmittelbarer Kontext der Identitätsbildung verstanden werden: „Das Beste am Lokalen ist der Prozess der Menschwerdung, unsere Art und Weise, menschlich zu werden“¹⁸. Beide Bereiche sind in der neuen Katholizität miteinander verschränkt. Während das Globale das weltkirchliche, transzendente Moment einbringt, macht das Lokale auf den je konkreten Ort und die je konkreten Rahmenbedingungen der Identitätsbildung aufmerksam. Keine der beiden Größen dürfe, so Schreiter, gegen die andere ausgespielt werden. So darf das Globale nicht zur Einebnung der lokalen Differenzen, das Lokale nicht zur Einengung der Perspektive führen.

3. *Kommunikation und Ökonomie.* Eine dritte Ebene der Globalisierung, die mit Blick auf die Arbeit des Vereins elementar ist, wird ebenfalls im Konzept von Schreiter deutlich:¹⁹ Erstens betont er die neuen Möglichkeiten der verdichteten Kommunikation in einer globalisierten Welt. Das bedeutet für ihn nicht nur den erhöhten Informationsaustausch, z. B. mithilfe des Internets und über lange Strecken hinweg, sondern um-

¹⁵ Vgl. Ortfried Schöffter, Modi des Fremdverstehens. Deutungsmuster im Umgang mit Fremdheit, in: Ortfried Schöffter (Hg.), *Das Fremde. Erfahrungsmöglichkeiten zwischen Faszination und Bedrohung*, Opladen 1991, 1–44.

¹⁶ Vgl. Robert Schreiter, *Die neue Katholizität. Globalisierung und die Theologie* (Theologie interkulturell 9), Frankfurt/M. 1997. Zahlreiche weiterführende Publikationen schließen sich an. Hier wird exemplarisch auf Robert Schreiter, *Globalisierung, Postmoderne und die neue Katholizität*, in: *Ökumenische Rundschau* 53 (2004), 139–159 Bezug genommen.

¹⁷ Schreiter, *Globalisierung* (s. Anm. 16), 151–153.

¹⁸ Schreiter, *Globalisierung* (s. Anm. 16), 152.

¹⁹ Vgl. Schreiter, *Globalisierung* (s. Anm. 16), 143.

fasst auch eine weltweit erhöhte Güter- und Personenmobilität. Diese Mobilität ist es auch, die internationale Studierende nach Münster führt. Zweitens benennt Schreiter die ökonomische Vernetzung der Welt als ein zentrales Merkmal der Globalisierung. Diese charakterisiert er als ambivalent, denn einerseits profitierten einige enorm von wirtschaftlich globalisierten Strukturen, andererseits würden viele Menschen vom Gewinn, der durch diese Vernetzung entsteht, ausgeschlossen.

Angesichts solch vielschichtiger Herausforderungen der Globalisierung für die Identität der Theologie und das kirchliche Selbstverständnis verweist u. a. auch die Sozialenzyklika *Caritas in veritate* (Die Liebe in der Wahrheit) von Papst Benedikt XVI. aus dem Jahre 2009 auf die Notwendigkeit des Dialogs (vgl. CIV 31). Der spezifische Raum, in dem die Arbeit des Vereins angesiedelt ist, in dem die genannten drei Dimensionen relevant werden und der den konkreten Rahmen für die Praxis bietet, ist dabei die Universität. Dass diese die Funktion eines prädestinierten Raums für die Schaffung von Strukturen der inter- und transdisziplinären und -kulturellen Kommunikation einnehmen kann, attestiert ebenfalls Kardinal Reinhard Marx. So sei die Universität ein Raum,

„um über die benannten Themen sowie aktuellen Herausforderungen zu sprechen [...] [u]nd ein wichtiges Feld in der Gestaltung der Welt mit den Impulsen des Evangeliums und der menschlichen Vernunft. Eine Katholische Universität sollte dies [Herausforderungen und Impulse; Anmerkungen der Autoren] zusammenbringen können [...] und] uns helfen, dem wahren Fortschritt nicht hinterher zu laufen, sondern ihn zu gestalten“²⁰.

Mithilfe eines idealistischen Modells des öffentlichen Raums kann die Universität somit als ein Raum gedeutet werden, in dem Menschen in ihrer Vielfalt zusammenkommen, sich austauschen und verständigen können; wo im Sinne der Nativität und im Verständnis der Komplementarität von Eigenem und Fremdem gemeinsam etwas Neues begonnen werden kann; ein Raum, in dem jede und jeder in seiner Einzigartigkeit des Seins erkannt wird, voneinander lernen möglich ist und wirkliche Begegnung in Verknüpfung von Globalem und Lokalem stattfinden kann.²¹

Zusammenfassend ergeben sich somit aus der Globalisierung drei Dimensionen, von denen aus sich die Arbeit des Vereins reflektieren und beschreiben lässt: 1) das Verhältnis von Eigenem und Fremdem; 2) die Verbindung von Globalem und Lokalem; 3) die Bereiche der Kommunikation und der Ökonomie. Der Raum, in dem die drei Dimensionen in diesem ganz konkreten Fall zur Praxis kommen, ist die Universität als öffentlicher Raum.

²⁰ Reinhard Marx, Die Katholische Soziallehre im Kontext aktueller Herausforderungen, in: Jörg Althammer (Hg.), *Caritas in veritate. Katholische Soziallehre im Zeitalter der Globalisierung*, Berlin 2013, 9–20, hier 20.

²¹ Vgl. exemplarisch Hannah Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München ¹²2013, hier 62–73.

4. Handeln: So einfach?!

Abschließend möchten wir die vorangehende Chronik der Praxis der Vereinsarbeit in Beziehung zu den drei Herausforderungen der Globalisierung setzen. Wie gestaltet die konkrete Praxis des Vereins in den vergangenen 20 Jahren die unterschiedlichen Dimensionen aus dem Globalisierungsparadigma? Welche Handlungsprinzipien lassen sich als Ausblick für die weitere Arbeit ableiten?

1. *Eigenes und Fremdes.* Die Arbeit des Vereins lebt besonders nach der Akzentverschiebung von der Verschränkung von Eigenem und Fremdem. So sind es die Irritationen, die aus den Begegnungen in den gemeinsamen Foren hervorgehen, die die Bedingtheit im eigenen Denken offenlegen und so zur Subjektwerdung aller Beteiligten beitragen.

Dies spiegelt sich nicht nur auf der Ebene der Begegnung und des Austauschs wider, auch fördern die Themen der gewählten Offenen Foren diese Verschränkung, wenn z. B. die Macht der Kirche in Mexiko oder die Arbeitsmigration ausländischer Priester in Deutschland Gegenstand sind. Damit werden Themen, die Fremdheitserfahrungen provozieren, zum Gegenstand gemeinsamer Diskussionen in den Veranstaltungen und evozieren eine Auseinandersetzung mit Eigenem und Fremden. Ein solches Potential ist schon im Beispiel des türkischen Promovenden sichtbar, allerdings wird es durch den neuen Schwerpunkt der Vereinsarbeit für alle Interessierten in den öffentlichen Raum der Universität getragen. Daraus ergibt sich eine Win-win-Situation für ReferentInnen sowie Teilnehmende, und es wird die Reflexion der jeweils *eigenen* Praxis und Anschauung durch die Fremdheitserfahrungen angeregt.

2. *Globales und Lokales.* Zunächst fällt auf, dass es sich beim *Forum internationaler Studierender* um eine Gruppe handelt, die lokal begrenzt agiert. Der Kontext der Vereinsarbeit ist eine theologische Fakultät an einer deutschen Hochschule. Dieser Kontext ist allerdings durch das Moment des Globalen geprägt. Internationale Studierende promovieren, bringen ihre wiederum kontextuell geprägten Theologien und Forschungsthemen mit. Die Fakultät zeigt sich somit als Ort, an dem das Globale durch das Aufeinandertreffen verschiedener Kontexte innerhalb des deutschen Universitätskontextes greifbar wird und an dem sich, so die Begriffe Schreiters, das Globale und Lokale verschränken. Ziel ist es, zu einer lokal realisierten „Communio“²² unter globalen Vorzeichen zu gelangen.

Ein Beispiel dafür, wie durch die Arbeit des Vereins der Aufbau einer solchen lokalen Communio unter globalen Vorzeichen als Ort der „Menschwerdung“ gelingen kann, bietet der Fall der brasilianischen Ordensfrau: „Ich kam nach Hause, wo ich noch nie

²² Schreiter, Globalisierung (s. Anm. 16), 154.

war. [...] Das war ein Prozess aus Innerlichkeit, Freiheit, Freude, Wohl-Sein und Kraft zu neuem Engagement“²³.

Dies kann allerdings nicht forciert werden. Viele Versuche des Vereins sind also vielmehr ein Herantasten und Ausprobieren, was auch die Möglichkeit eines Kommunikationsabbruchs nicht ausschließt, wie sich im Fall des gescheiterten Unterstützungsantrags zeigt.

3. Kommunikation und Ökonomie. Zu Beginn der Vereinsarbeit – dies macht auch der ursprüngliche Name *Hilfsfonds* deutlich – stand die finanzielle Unterstützung im Fokus. Das Bewusstsein, dass internationale Studierende oft ohne ausreichende ökonomische Basis nach Deutschland kommen oder diese plötzlich wegbricht, bewegte den Verein, Spenden einzuwerben und diese sich in Notsituationen befindenden internationalen Studierenden zur Verfügung zu stellen. In den letzten Jahren trat jedoch verstärkt die Erkenntnis hinzu, dass eine finanzielle Unterstützung allein der Situation nicht angemessen ist und es begann die Suche nach Formen der ideellen Förderung in Kommunikation und gegenseitigem Austausch. Als passend stellten sich die Präsentation eigener Forschungsarbeiten sowie der Austausch über kontextuelle Theologien mit internationalen und deutschen Studierenden heraus. Besonders diese Artikulationen des „Kulturellen“ und „Lokalen“ sind es, die bei den Foren dazu führen, über das Globale und Translokale nachzudenken, sich Erfahrungen des Fremden auszusetzen und damit den kritischen Blick auf das Eigene zu schärfen.²⁴

Der geschilderte Fall gescheiterter Förderung zeigt allerdings auch, dass es Grenzen der Kommunikation gibt, zum Beispiel, wenn Antragstellerinnen und Antragsteller Informationen aus ihrer teilweise belastenden Geschichte nicht offenlegen möchten. Die negativen Erfahrungen des *Hilfsfonds*, z. B. bei einem illegitimen Bezug von Doppelförderung, machen es gleichzeitig notwendig, dass strikte Vergabestandards eingehalten werden und transparent aufgrund einer klaren Faktenlage über Finanzierungsvergaben entschieden werden kann. Es ist dabei Grundanliegen des Vereins zu signalisieren, dass internationale Studierende mit ihren Anliegen jederzeit willkommen sind. Die Situation eines jeden Menschen, der sich um Unterstützung bewirbt, ist nicht apodiktisch, sondern situationssensibel genau zu berücksichtigen – ebenso wie die Vergabestandards. Trotz vereinzelter schlechter Erfahrungen, die in der 20-jährigen Geschichte des Vereins immer wieder auftauchen, dürfen beide Pole nicht gegeneinander ausgespielt werden.

„So einfach“ – damit warb der Verein *Hilfsfonds für ausländische Studierende* an der Katholisch-Theologischen Fakultät der WWU Münster, der im Zuge seiner Akzentverschiebung im Jahr seines 20-jährigen Bestehens zum *Forum internationaler Studierender* wurde. Die hier in der Reflexion einheitlich dargestellte Entwicklung hin zur

²³ Vgl. Anm. 6.

²⁴ Schreiter, Globalisierung (s. Anm. 16), 157.

zweigliedrigen Unterstützung ergab sich organisch aus der Praxis. Fest steht, dass beide Säulen des Vereins, finanzielle wie ideelle Unterstützung, nebeneinander bestehen müssen, um auf die Aufgaben, die sich aus der Globalisierung für eine Katholisch-Theologische Fakultät an einer deutschen Hochschule stellen, angemessen zu reagieren.

Dipl.-Theol. Simon Harrich
Katholisch-Theologische Fakultät
Westfälische Wilhelms-Universität Münster
Johannisstr. 8–10
D-48143 Münster
Fon: +49 251 83-22655 oder +49 251 83-22610
E-Mail: s.harrich(at)uni-muenster(dot)de
Web: <https://www.uni-muenster.de/FB2/personen/dekanat/harrich.html>

Dipl.-Theol. Ludger Hiepel M.A.
Katholisch-Theologische Fakultät
Westfälische Wilhelms-Universität Münster
Johannisstr. 8–10
D-48143 Münster
Fon: +49 251 83-25057
Fax: +49 251 83-28357
E-Mail: ludger.hiepel(at)wwu(dot)de
Web : <http://www.uni-muenster.de/FB2/personen/exegeseat/hiepel.html>

Anna Janhsen M.A.
ceres (Cologne Center for Ethics, Rights, Economics and Social Sciences of Health)
Universität zu Köln
Universitätsstr. 91
D-50931 Köln
Fon: +49 221 470-89103
Fax: +49 221 470-89101
E-Mail: anna.janhsen(at)uk-koeln(dot)de
Web: <http://www.ceres.uni-koeln.de/ueber-ceres/team/>

Was zählt, wenn nichts mehr geht?

Väter behinderter Kinder zwischen Krise und Bewältigung – eine pastoral-empirische Studie¹

Abstract

Die Behinderung eines Kindes bedeutet für Väter immer eine Krise. Neben der Partnerschaft und Familie, dem sozialen Umfeld und der eigenen Grunddisposition ist das Bindungsgefüge zwischen Vater und Kind von entscheidender Bedeutung für die Bewältigung dieser Krise. Für die Pastoral besteht die Chance, in der Bewältigungsdynamik von Menschen einen elementaren „Glauben“ zu entdecken, nämlich dass auch traumatische Erfahrungen bewältigt werden können. Solchen „Lebensglauben“ im christlichen Glauben wiederzufinden und davon zu erzählen, ist die Kunst gegenwärtiger Pastoraltheologie: *Wie* erzählen uns „Väter behinderter Kinder“ mit ihrer Erfahrung die christliche Überlieferung auf eine andere Art? *Was* können sie uns davon erzählen, am Kreuz zu enden? *Wie* erzählen sie von der Auferstehung und von ihrem Glauben an ein „neues Leben“?

The disability of a child is always a crisis for fathers. In addition to partnership and family, the social environment and the own basic disposition, the bonding structure between father and child is of crucial importance in facing this crisis. In the dynamics of coping, one may discover an elementary „faith“, namely, that traumatic experiences can be overcome. To find such a „living faith“ in the Christian faith and to tell others about it, is the „art“ of contemporary pastoral theology: *How* do „fathers of disabled children“ use their experience in order to tell us of their approach to the Christian tradition? *What* can they tell us about ending up on the cross? *How* do they speak about the faith of resurrection, and *what* can they tell us of their faith in a „new life“?

Einleitung

Väter stehen derzeit im gesellschaftlichen Diskurs im Fokus. Sie sind herausgefordert, mehr Verantwortung in der Familie zu übernehmen, wenn sie ihren Partnerinnen, den Müttern ihrer Kinder, die selben Chancen zur beruflichen Entfaltung einräumen wollen wie sich selbst.

Die Behinderung eines Kindes ist eine existentielle Krise im Leben einer Familie. Wenn etwas von der erwarteten „Normalität“ Abweichendes geschieht – wie z. B. eine Behinderung –, löst das eine Krise im Familiensystem aus, die alle, die in diesem System leben, betrifft. Jede Krise hat Folgen, weil die Gegenwärtigkeit der Krise nichts Gleichbleibendes ist, sondern sich im Vollzug der Lebenspraxis verändert. So gibt es immer das Bemühen, Krisen zu bewältigen, so gut es geht und mit den Mitteln, die den han-

¹ Weiterführend zum Thema: Andreas Heek, Väter behinderter Kinder. Eine pastoraltheologische Studie im Zusammenhang von Krise und Bewältigung, Münster 2014.

delnden Personen zur Verfügung stehen. Wie machen Väter das? Wie gehen sie damit um? Dies ist der erste Teil des beforschten Fragekomplexes.

Jedes menschliche Handeln ist auf Zukunft gerichtet. Ein solches Handeln kann als „religiös“ bezeichnet werden, insofern die Zukunft im Fokus steht, jenseits der gegenwärtigen Wirklichkeit. Ist ein expliziter Gottesglaube hilfreich bei der Bewältigung einer Krise? Gibt es darüber hinaus eine Religiosität, die unabhängig von der Gottesfrage und der Religionszugehörigkeit ist? Dies ist der zweite Teil des Forschungsprojektes zu Vätern behinderter Kinder.

Gerade im Moment, in dem über die Funktion und Rolle der Religionen und deren Religiosität für die Identität einer Gesellschaft so viel wie selten in der Vergangenheit diskutiert wird und die aufgeklärten Gesellschaften des Westens sich fragen, welche gemeinsamen geistigen Grundlagen sie haben und sie zunehmend religiös sprachlos geworden sind, ist die Frage nach einer „universellen Religiosität“ von Bedeutung.

Über die großen gesamtgesellschaftlichen Fragen im Zusammenhang mit Religiosität nähert sich die Studie der Erforschung der Lebenspraxis von Menschen mit Hilfe eines qualitativ-empirischen Instrumentariums an. Sie geht einer der grundlegenden Frage des Menschseins nach: Wie bewältigen Menschen Krisen und was treibt sie dazu an, dies zu tun? Aus einer Vielzahl möglicher menschlicher Krisen wurde eine Krisenerfahrung gewählt, die Väter machen, wenn sie ein behindertes Kind bekommen.

Methodik und Aufbau der Studie

Krisenforschung², Coping-Strategien³, Religionsbegriff⁴ und Bindungstheorie⁵ sind die wesentlichen theoretischen Grundlagen der vorliegenden Studie.

² Vgl. Richard S. Lazarus, *Psychological stress and the coping process*, New York 1966; Sigrun-Heide Filipp, Ein allgemeines Modell für die Analyse kritischer Lebensereignisse, in: dies. (Hg.), *Kritische Lebensereignisse*, München u. a. 1981, 3–52; Dieter Ulich, *Krise und Entwicklung. Zur Psychologie der seelischen Gesundheit*, München – Weilheim 1987.

³ Vgl. Froma Walsh, Ein Modell familialer Resilienz und seine klinische Bedeutung, in: Rosmarie Welter-Enderlin – Bruno Hildenbrand (Hg.), *Resilienz – Gedeihen trotz widriger Umstände*, Heidelberg 2006, 43–79; Emmy E. Werner, Wenn Menschen trotz widriger Umstände gedeihen – und was man daraus lernen kann, in: Welter-Enderlin – Hildenbrand (Hg.), *Resilienz (s. o.)*, 28–39; Rosmarie Welter-Enderlin, *Wie aus Familiengeschichten Zukunft entsteht*, Heidelberg 2006.

⁴ Vgl. James W. Fowler, *Stufen des Glaubens. Die Psychologie der menschlichen Entwicklung und die Suche nach Sinn*, Gütersloh 1991; Ulrich Oevermann, Ein Modell der Struktur von Religiosität. Zugleich ein Strukturmodell von Lebenspraxis und von sozialer Zeit, in: Monika Wohlrab-Sahr (Hg.), *Biographie und Religion. Zwischen Ritual und Selbstsuche*, Frankfurt/M. – New York 1995, 27–102; Martin Lechner, Der Religionsbegriff des Forschungsprojektes, in: ders. – Angelika Gabriel (Hg.), *Religionssensible Erziehung. Impulse aus dem Forschungsprojekt „Religion in der Jugendhilfe“ (2005–2008)*, München 2009, 159–173; Hans Joas, *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz*, Freiburg/Br. u. a. 2004.

⁵ Vgl. Karin Grossmann – Klaus E. Grossmann, *Bindungen. Das Gefüge psychischer Sicherheit*, Stuttgart 2004; John Bowlby, *Bindung*, in: Klaus E. Grossmann – Karin Grossmann (Hg.), *Bindung und*

Die Begriffe „Krise“ und „Bewältigung“ verdeutlichen diesen Zusammenhang. Der Begriff „Krise“ wird in zweifacher Hinsicht verwendet. Zum einen wird er synonym zum Begriff „kritisches Lebensereignis“⁶ gebraucht, zum anderen im Sinne eines spezifischen Krisenkonzepts⁷, das die Lebenspraxis prinzipiell als eine ständige Abfolge von Krisen, über ihre Bewältigung hin zur Routine kommend sieht, unabhängig davon, ob ein bestimmtes Lebensereignis „krisis“ im Sinne eines mehr oder weniger dramatischen Lebensereignisses ist. Jede „Lebenssequenz“ bildet an dem Punkt zwischen Vergangenheit und Zukunft eine Krise, in dessen Gegenwärtigkeit das Subjekt Entscheidungen treffen muss. Dieser Moment im zeitlichen Verlauf der Lebenspraxis bildet diesem Konzept nach stets eine Krise. Egal nun, wie sich das Subjekt entscheidet, es findet eine Bewältigung dieser Krise statt, eben weil es sich entscheidet, entscheiden muss, wenn es weitergehen, Leben sich fortsetzen soll. Schematisch lässt sich die sequenzielle Abfolge der Lebenspraxis kaskadenförmig darstellen (s. Abb. 1).

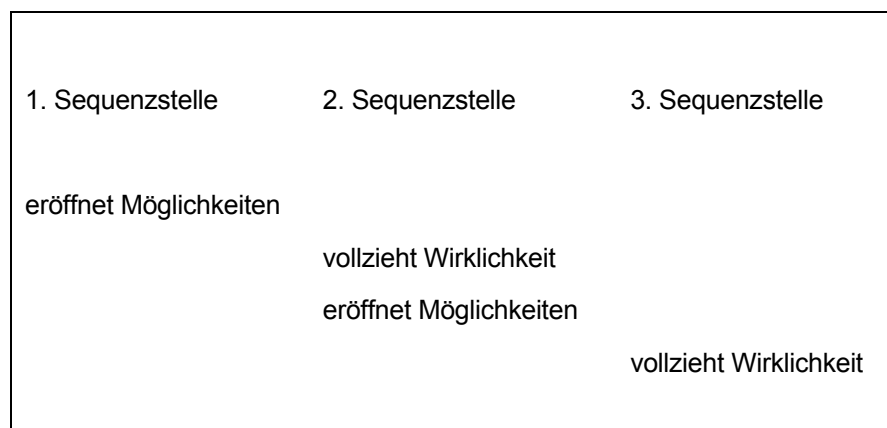


Abb. 1: Ablaufstruktur von Bewältigung (entnommen aus: Ulrich Oevermann, Strukturelle Religiosität und ihre Ausprägungen unter Bedingungen der vollständigen Säkularisierung des Bewusstseins, in: Christel Gärtner u. a. [Hg.], Atheismus und religiöse Indifferenz, Opladen 2003, 339–387, hier 357.)

menschliche Entwicklung. John Bowlby, Mary Ainsworth und die Grundlagen der Bindungstheorie und Forschung, Stuttgart 2003, 22–26; Mary D. S. Ainsworth, Attachment as related to mother-infant interaction, in: Jay S. Rosenblatt u. a. (Hg.), *Advances in the study of behaviour*. Bd. 9, San Diego, CA 1979, 1–51.

⁶ Vgl. Richard S. Lazarus, Stress und Stressbewältigung – ein Paradigma, in: Filipp (Hg.), *Lebensereignisse* (s. Anm. 2), 198–232.

⁷ Vgl. Ulrich Oevermann, *Klinische Soziologie auf der Basis der Methodologie der objektiven Hermeneutik. Manifest der objektiv-hermeneutischen Sozialforschung*, Frankfurt/M. 2002 (online unter: www.ihs.de [abgerufen am 21.01.2016]).

Theologisch betrachtet ist jede dieser Entscheidungen zwischen verschiedenen Möglichkeiten eine Entscheidung für das Leben. Und darin wiederum ist „Glauben“ enthalten, ein elementarer und existentieller Glaube daran, dass das Leben der Mühe von Entscheidungen wert ist. Die Studie will diesem „Glauben“ auf die Spur kommen, der die Grundlage menschlichen Lebens ist.

Ausgangspunkt der Forschung ist die Lebenspraxis von Vätern behinderter Kinder. Theoretisch stellt sich die Situation eines Vaters mit einem behinderten Kind folgendermaßen dar. Im Leben eines jeden Menschen gibt es Vergangenheit und Zukunft. Auf dieser zeitlichen Achse gibt es nach dem Oevermann'schen Konzept eine Abfolge von Krise und Bewältigung nach dem kaskadenförmigen Modell (s. o.). Das „Hier und Jetzt“ bezieht sich auf den Zeitpunkt, an dem der Vater erfahren hat, dass sein Kind behindert ist. Rekonstruktiv steht dieser Zeitpunkt im Fokus der Krisen-Analyse. Die in der Vergangenheit angewendeten Bewältigungsmuster prägen dabei den gegenwärtigen Umgang mit der Krise und dieser wiederum entscheidet über zukünftige Entscheidungen. „Prägung“ und „Entwicklung“ sind dabei die entscheidenden Begriffe, mit denen dieser komplexe Zusammenhang beschrieben werden kann.

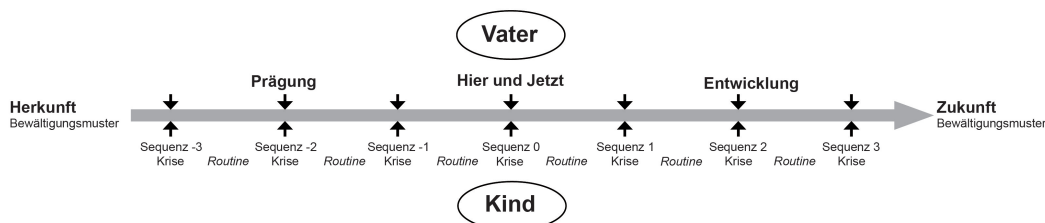


Abb. 2: Strukturmodell Bewältigung – horizontale Ebene (© Andreas Heek)

Zentrales Erkenntniswerkzeug der Studie ist die qualitative Sozialforschung. Zentrale Frage ist: Wie bewältigen Väter das kritische Lebensereignis „Behinderung des Kindes“? Der Begriff „kritisches Lebensereignis“ wird hier als „terminus technicus“ gebraucht und beschreibt die Beeinträchtigung des Kindes als ein unerwünschtes, meist

unverhofftes Ereignis im Leben von Müttern und Vätern, das oftmals als körperliche und seelische Belastung erlebt wird. Mit der Zeit und unter bestimmten Bedingungen kann diese Belastung bewältigt werden.

Zusammenfassung der Studienergebnisse

Im Zeitraum der Jahre 2007 bis 2008 wurden insgesamt fünf Väter von behinderten Kindern interviewt. Die wortwörtlichen Transkriptionen wurden in einem aufwendigen Verfahren nach der Methodik der „Objektiven Hermeneutik“ analysiert.⁸ Daraus wurden vier Grundkategorien gebildet, in denen Bewältigung geschieht: Individuum, Familie, sozialer Kontext und Religiosität (s. u. Abb. 3).

Individuum

Durchgängig konnten bei allen Befragten drei Phasen von Krisenreaktionsmustern herausgearbeitet werden: unmittelbare Reaktion (1), eine Zeit des Nachdenkens (2) und erste Versuche des Umgangs (3). Inhaltlich verlaufen diese Phasen nicht gleich, aber es gibt eine psychodynamisch ähnlich verlaufende Abfolge unmittelbar nach der Diagnose.

Familie

Der Umgang mit Krisen in der Herkunftsfamilie ist wichtig für die gegenwärtige Bewältigungsstrategie, woraus sich ein Habitus ableitet, mit dem die Bewältigung angegangen wird. Die Qualität der Partnerschaft hat ebenfalls großen Einfluss darauf, ob und inwiefern eine Krisensituation gut bewältigt wird. Herrscht eine kooperative Kommunikationsstruktur, ist die Partnerschaft eine große Hilfe. Eine starke Bewältigungshilfe stellt die Bindung zum Kind dar. Da, wo es gelingen konnte, zwischen Vater und Kind eine intensive Beziehung aufzubauen, konnte das kritische Lebensereignis besser verarbeitet werden.

Sozialer Kontext

In Bezug auf den sozialen Kontext konnten besonders zwei Aspekte herausgearbeitet werden: Empfinden die Betroffenen das *soziale Klima* als positiv und offen, trägt dies zur Entlastung im Bewältigungsprozess entscheidend bei. Gibt es über die eigene Fa-

⁸ Vgl. Ulrich Oevermann – Tilmann Allert – Elisabeth Kronau – Jürgen Krambeck, Die Methodologie einer „objektiven Hermeneutik“ und ihre allgemeine forschungslogische Bedeutung in den Sozialwissenschaften, in: Hans-Georg Soeffner (Hg.), Interpretative Verfahren in den Sozial- und Textwissenschaften, Stuttgart 1979, 352–434; Andreas Wernet, Einführung in die Interpretationstechnik der Objektiven Hermeneutik, Opladen³2009.

milie hinaus ein engmaschiges *soziales Umfeld* bestehend aus Freunden, anderen betroffenen Eltern und professioneller Beratung, trägt dies zur Bewältigung bei. Dysfunktional für den Bewältigungsprozess wirkt sich hingegen die Suche nach einem Schuldigen für die Behinderung des Kindes aus.

Religiosität

Eine wichtige Fragestellung zur Bewältigung war, ob Religion und Religiosität und, wenn ja, wie diese zur Bewältigung beitragen. Strukturelle Religiosität, also eine tief in der Psyche verankerte habituelle Religiosität, die aus der Familienbiographie ableitbar ist und kollektive Bewältigungsmythen enthalten kann, ist bei allen Vätern zu finden.

Bei den spezifischen religiösen Bewältigungsmustern kann der *Lebens- und Existenzglaube*, jener Glaube also, der sich ganz allgemein, aber auch sehr existentiell im „Glauben an das Leben“ festmacht, als ein entscheidender Faktor bei der Bewältigung ausgemacht werden. Daneben wird der explizite *Transzendenz- und Gottesglauben* als ambivalent erlebt. Ob dieser Gottesglaube hilft, hängt vor allem davon ab, ob diesem ein rigides oder flexibles Gottesbild zugrunde liegt. Kritische Lebensereignisse werden leichter bewältigt, wenn Menschen einen mitgehenden, der Kohärenz der Person dienenden Gott erfahren. Besonders der *Gemeinschafts- bzw. Konfessionsglaube* wird ambivalent erlebt. Eine stützende, verständnisvolle Gemeinschaft von Gläubigen ist hilfreicher bei der Bewältigung als eine Gemeinschaft, die z. B. von magischen Vorstellungen geprägt ist.

Korrespondierend zur Kategorie Bindung im psychologischen Zusammenhang stellt die Liebe zum behinderten Kind eine existentiell religiös konnotierte Größe bei der Bewältigung dar. Diese unerklärliche, grenzüberschreitende und gegenseitig hilfreiche Begegnung „in Liebe“ wird von den Vätern als das größte „Geschenk“ im Bewältigungsprozess angesehen.

In der folgenden Grafik (s. S. 133) werden alle generalisierten Bewältigungsmuster dargestellt.

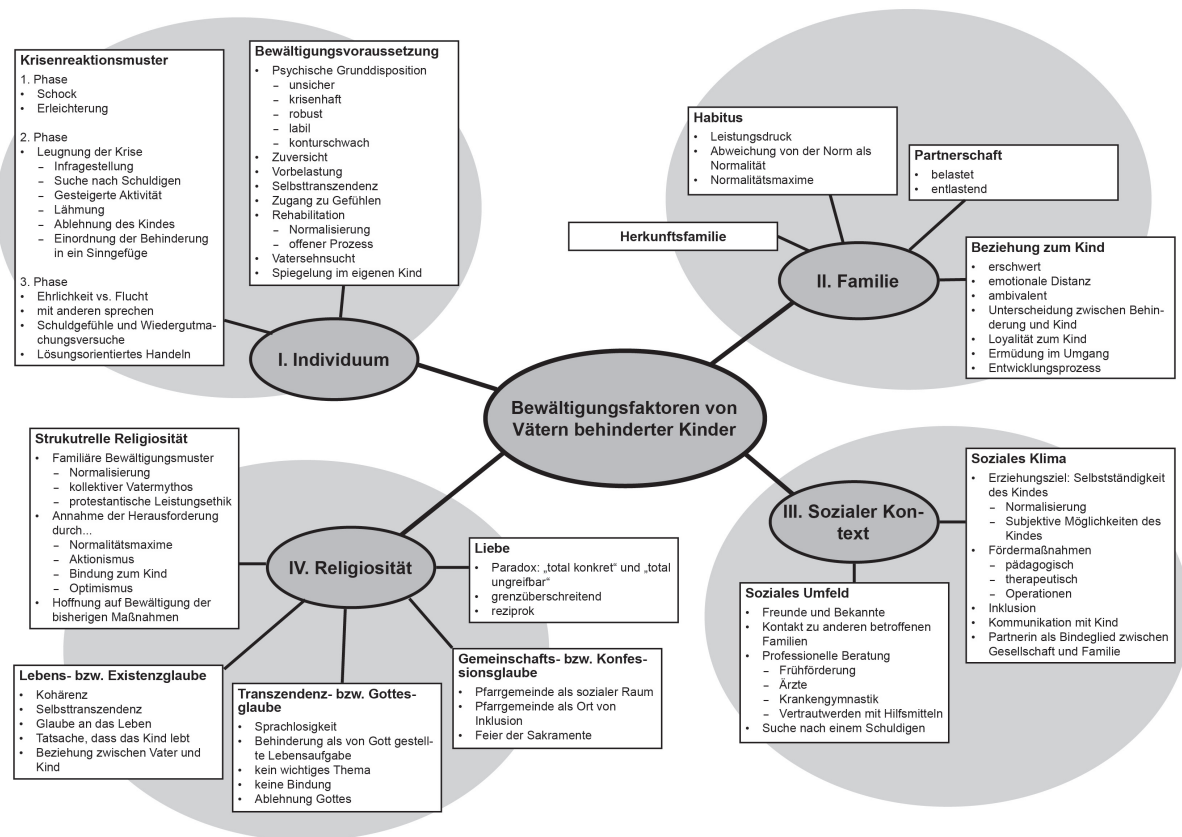


Abb. 3: Bewältigungsfaktoren von Vätern behinderter Kinder (© Andreas Heek)

Zwei Beispiele

Um zu verdeutlichen, wie übergreifend Religiosität verstanden werden kann, und um dieser auf dem Grund der Person vorhandenen religiösen Grundierung auf die Spur zu kommen, werden nun zwei Befragte vorgestellt, die „Religiosität“ für sich persönlich ganz unterschiedlich definieren bzw. sich als nicht-religiös bezeichnen, aber in einem Punkt eine ähnliche Erfahrung machen: dass nämlich die Erfahrung der Liebe als reziproker Prozess im Kern eine besondere, ja religiöse ist, die über das eigene Verstehen und Erfassen hinaus geht.

Herr Klein

Herr Klein, Mitte 60, Vater zweier Söhne, von denen der jüngste Sohn, zum Zeitpunkt des Interviews 30 Jahre alt, das Downsyndrom hat. Herr Klein ist engagiert im Kirchenvorstand seiner Kirchengemeinde, und der sonntägliche Gottesdienstbesuch gehört zu den wichtigen Wochenritualen. Gottesglauben und Religion spielen also eine große Rolle. Als er sich erinnert, wie das damals war, als festgestellt wurde, dass sein Jüngster das Downsyndrom hat, sagt er im Forschungsinterview: *„Kannst gar nicht beschreiben, verlierst die Beine, kannst nicht mehr denken, als wenn dir das Rückgrat dir hinten rausgezogen wird.“*

Es ist für ihn nur in krasser Symbolik beschreibbar, wie tief der Schock über das Feststehen der Diagnose war. Seine gesamte Identität als Mann war gleichsam infrage gestellt. Es hat für ihn viele Schwierigkeiten bei der Annahme des Sohnes gegeben, und bis heute ist es für ihn nicht leicht, diese Tatsache zu akzeptieren.

Nun könnte man denken, dass ein Mann, der tief in seiner katholischen Gläubigkeit verwurzelt ist, auch Kraft aus dieser bezieht. In diesem Zusammenhang sagt er aber diplomatisch: *„Ob wir dadurch nen Schub im Glauben bekommen haben, möchte ich nicht sagen.“* Im Gegenteil: die Sinndeutungsangebote aus dem Glauben, die ihm unterbreitet wurden, z. B. dass Gott sie besonders lieben müsse, wenn er ihnen ein behindertes Kind schenke, konnte er keinesfalls nachvollziehen. Nichts aus der eigenen Glaubenspraxis konnte ihn wirklich trösten. In seinen Augen hatte sogar die Kirchengemeinde als Sozialgestalt versagt: aus Scham und Hilflosigkeit wurde ihm erst verspätet zur Geburt seines behinderten Kindes gratuliert. Gelebte Religiosität als Hilfe zur Bewältigung? Fehlanzeige. Die Krise, die dieses Ereignis ausgelöst hat, sitzt tief. Die Glaubenspraxis hilft ihm nicht, die Krise zu bewältigen.

Bei der Auswertung des Interviews konnte jedoch etwas Überraschendes festgestellt werden. Es entsteht mit der Zeit eine Bindung zwischen ihm und seinem Kind. Aber nicht er ist es, der die Bindung zu seinem Kind in Gang setzt, sondern sein behinderter Sohn ergreift die Initiative. Er wirbt um die Beziehung, rückt seinem Papa „auf die Pelle“, bis der gar nicht anders kann, als sich anstecken zu lassen von der Liebe des Sohnes. Die intuitive Bindungsfähigkeit des behinderten Sohnes war es, die Bewältigung für den Vater bewirkt hat: Herr Klein beschreibt das selbst heute so: *„Wenn der jetzt reinkäm, dann denkste, die Sonne geht auf. ... aber wirklich, wenn der kommt und der strahlt und ist fröhlich hallo und dat ist schon schön.“*

Die Liebe zwischen Vater und Sohn ist hier der tragende Faktor zur Bewältigung geworden, und zwar vor allem, weil das Kind seinen Vater hemmungslos liebt.

Herr Pape

Herr Pape, zur Zeit des Interviews Ende 30, ist Vater von zwei Töchtern. Die Jüngste ist fünf Jahre alt, mehrfach behindert, u. a. gehörlos, aber mit einer speziellen Hörhilfe versorgt, sodass sie trotzdem hören und sprechen lernen kann. Er lehnt jegliche übernatürliche Bezüge für sein Leben ab, ist Mitglied im „Humanistischen Verband“, der seine agnostischen Bekenntnisse auch öffentlich verbreitet. Auf die Frage, wie es ist, Vater eines behinderten Kindes zu sein, antwortet er: *„Ist immer ein bisschen Melancholie mit da drin ..., dass ich dem so ausgeliefert bin, dieses das Fatale daran, dass man das kleine Kind im Arm hat und man sich dann darüber bewusst wird, dass das ähm ja bei mit meinem Kind war es sehr offensichtlich behindert oder äh anatomisch verändert von der Geburt.“* Und an anderer Stelle: *„Dieser Riesenhammer schwere Behinderung.“*

Herr Pape hat also zunächst die Tatsache der Behinderung als schockierend erlebt, ist aber von Anfang an ehrlich mit seinen ambivalenten Gefühlen seiner Tochter gegenüber umgegangen. Dann aber ist etwas geschehen, das er selbst mit dem Salutogenesekonzept von Antonovsky⁹ in Verbindung bringt: Sein Fokus liegt nicht auf der Beeinträchtigung, dem Mangel, sondern dem Potenzial im Rahmen der gegebenen Möglichkeiten. Das hat Folgen für Herrn Pape selbst. Er entwickelt Nähe, Zuneigung und große Herzenswärme. Er drückt dies so aus: *„Meine Tochter ist mir auch so als Mensch, so wie sie ist, mir sehr ans Herz gewachsen ... Ich find sie extrem knuffig ..., die kann mich sehr leicht um meine väterliche Vernunft bringen ..., die braucht nur nen gewissen Ton anzuschlagen – dann kann ich nicht mehr nein sagen ...“*.

Dieser Gesichtspunkt, vom Kind auszugehen, sich in seine Situation und Möglichkeiten einzufühlen und daraus zu handeln, setzt Kräfte frei, die wiederum Möglichkeiten eröffnen. Die Bindung zum Kind ist auch hier die wichtigste Bewältigungshilfe. Und zwar diejenige Bindung, die kommunikativ, reziprok entsteht, die Resonanz hat und Resonanz erzeugt.

Von Religiosität im eng theologisch-konfessionellen Sinne kann hier keine Rede sein. Und doch ist „Glauben“ im Spiel, nämlich die intuitive Ahnung, dass durch Bindung und Liebe Bewältigung einer schwierigen Lebenssituation gelingen kann. Der Glaube daran, dass Liebe trägt und Veränderung bewirken kann.

So kann zusammenfassend gesagt werden: der wirksamste Bewältigungsfaktor ist ein „Lebensglaube“, der sich in der Liebe zwischen Vater und Kind seine Kraft holt. Dies ist im Fall von Behinderung nicht nur ein Gefühl, sondern durch viele Krisen hindurch immer wieder sich bewähren müssende, zum Teil hart erarbeitete Liebe, die mitunter nur dadurch getragen wird, dass es ja irgendwie weitergehen muss. Liebe, dieser intuitive Entschluss – um nochmals mit Herrn Pape zu sprechen – *„dass ich sie so nehme wie sie ist ... das Entscheidende glaub ich, dass man zu dem Menschen geht, die*

⁹ Vgl. Aaron Antonovsky, Salutogenese. Zur Entmystifizierung der Gesundheit, Tübingen 1997.

Krankheit wie sagt man ein Stück weit, ein Stück weit beiseite lässt.“ – dies ist das Entscheidende. Herr Pape hat auf den Grund seines Gefühls für seine Tochter geschaut und für sich erkannt: ‚Dort ist ein Mensch, der liebt und geliebt werden will, also tu ich’s.‘

Sehr eindrucksvoll drückt dies eine andere Passage aus besagtem Interview aus: *„Allein schon die Stimmlage von ihr, das ist jetzt etwas Subtiles, also ich könnte es mal beschreiben, das ist sehr originell ist sie, hat manchmal ne Stimmlage zwischen Gilbert Becot und dem kleinen Maulwurf aus der Sendung mit der Maus. Das ähm (lacht) kann man sich so kaum vorstellen, aber wenn man sie hört, dann weiß man, was ich meine, das ist sehr, das spricht mich sehr an, sehr sympathisch.“*

Übergreifende Studienergebnisse

Erwartbar fallen die genderorientierten Untersuchungsergebnisse der Studie im Vergleich zu den religionssoziologischen und theologischen Ergebnissen aus. Was es über „männliche Bewältigung“ zu sagen gibt, gilt in ähnlicher Weise für „weibliche Bewältigung“. Für die Väter bedeutet dies vor allem: Sie machen es nicht viel anders als die Mütter: sie leiden, versuchen zu verarbeiten und schaffen es so gut es ihnen möglich ist, Bindung zum Kind aufzubauen. Das Wie des Bindungsaufbaus mag unterschiedlich sein, aber dass er genauso wichtig ist wie der Beziehungsaufbau zwischen Mutter und Kind, bestätigt diese Studie wie viele andere Elternstudien.

Was den Faktor Religion und Religiosität angeht, konnte durchaus auch für eine säkulare Gesellschaft Interessantes zu Tage gefördert werden. Früher war es eher die verfasste Religionsgemeinschaft, die Menschen in Krisen Halt und Hilfe bot. Heute ist es eine individuelle Religiosität, die unabhängig von der Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft und deren Glaubensinhalten Hilfe bei der Bewältigung von Krisen leistet.

In allen Krisen und Bewältigungsversuchen ist „Glauben“ zu finden. Dieser kann folgenderweise beschrieben werden: Väter behinderter Kinder überschreiten die Schwelle *der Krise*, welche die Behinderung des Kindes in ihnen ausgelöst hat. Sie glauben daran, dass sich ihr Kind nach seinen Möglichkeiten entwickeln und ein gutes Leben haben kann. Sie leben somit einen zutiefst menschlichen, intuitiven Glauben. Es ist ein universeller und allen Menschen ähnlicher Glaube, der Glaube an ein gelingendes Leben, an ein Leben, das sich kein Mensch selber geben kann, sondern das ihm gegeben wurde. Dieser Glaube ist sehr individuell ausgeprägt. Er wird beeinflusst von der Herkunftsgeschichte und der Art und Weise, wie bisher Krisen bewältigt wurden und was dabei geholfen hat. Dieser individuelle Glaube, der unterschiedliche Elemente in sich vereinen kann, hat drei Gemeinsamkeiten, die bei allen erforschten Interviewpartnern zu finden und wahrscheinlich auf alle Menschen übertragbar sind. Diese drei Grundannahmen bilden die Basis einer Hermeneutik von Krise und Bewältigung, die in Religionswissenschaft, Theologie und Psychologie Anwendung finden können.

1. *Krise als Nullpunkt.* Eine Krise – und zwar nicht nur die traumatische, sondern die jedem Vollzug von Lebenspraxis zugrunde liegende Krise – ist der Ausgangspunkt für die Entstehung von Neuem. Neues kann nur entstehen durch Entscheidungen, die jedem Vollzug von Lebenspraxis vorausgehen. In christlich-theologischer Perspektive sind das Leiden Jesu und seine Kreuzigung Übergang und Voraussetzung für das radikal Neue seiner Auferstehung. Christliche Lebenshermeneutik ist also wesentlich Krisenhermeneutik.

2. *Leben heißt Glauben.* Nicht jeder Mensch bekennt sich zum Glauben an Gott. Aber jeder Mensch glaubt an ein Leben, das gelingen und sich zum Guten wenden kann, zumindest derjenige, der sein Leben nicht aufgegeben und jegliche Hoffnung verloren hat. Er hofft darauf, durch sein eigenes Subjektwerden sein Leben zu verwirklichen. „Leben heißt wetten“ – jeden Tag neu –, „dass es gut ist zu leben“¹⁰, obwohl viele Ereignisse im Leben zeitweise oder über einen längeren Zeitraum offensichtlich dagegensprechen. Leben heißt wetten, dass mich die Zeit trägt, in der ich mich aufmache, zu leben. Leben ist deshalb eine Wette, weil niemand es vorher ausprobieren kann, bevor er es lebt. Zum Leben kommen ist somit eine Grundausrichtung menschlicher Existenz. Es ist das Motiv der Bewährung, das dem Wunsch, zum Leben zu kommen, Dynamik verleiht. Ein Glaube, der sich mit der „Wette“ verbindet, dass es gut ausgehen wird mit ihm, ist ein dynamisch wirkender Glaube, der tatsächlich zum Leben verhilft. Dies gilt sowohl für den Vater selbst, als auch für das behinderte Kind. Beide für sich selbst, aber auch füreinander, glauben tagtäglich neu, dass es weitergehen wird, mit offenem Ausgang. Aber sie fangen an mit dem Leben, machen weiter, jeden Tag neu.

3. *Liebe ist der Weg, zum Leben zu kommen.* Wer sich für jemanden einsetzt, den er liebt, wird intensiv erfahren können, wie ihn dies ermutigt, kritische Ereignisse im Leben zu bewältigen. Zum Glauben an das Gute gehört deshalb auch die Liebe in Bezug auf eine Person, d. h. hier im speziellen Fall die Liebe des Vaters zu seinem behinderten Kind. Die Liebe ist oft das, was er auch dann noch geben kann, wenn er momentan sonst nichts mehr kann. Sie befreit ihn womöglich sogar vom Zwang, ständig etwas tun zu müssen, damit es dem eigenen Kind gut geht. Gut geht es einem Kind, das geliebt und angenommen wird. Liebe ist dabei ein dialogisches Beziehungsgeschehen, nie einseitig, ein Geben und Nehmen. Sie ist *die* Kraft, auch schwierige Situationen zu bestehen.

¹⁰ Reinhard Feiter, Zeit brauchen – homiletische Versuche, in: Corinna Baumhoer – Elisa Kröger (Hg.), Ach, du liebe Zeit. Temporalität als Herausforderung der Pastoral, Ostfildern 2013, 151–162, hier 154.

Dr. Andreas Heek
Leiter
Kirchliche Arbeitsstelle für Männerseelsorge und Männerarbeit
in den deutschen Diözesen e. V.
Carl-Mosterts-Platz 1
D-40477 Düsseldorf
Fon: +49 (0)211 – 5150 2420
Fax: +49 (0)211 – 5150 2421
E-Mail: heek@kath-maennerarbeit.de
Web: www.kath-maennerarbeit.de