INTERKULTURELLE SEELSORGE UND BERATUNG Nr. 4

ISSN: 1431-8962

GEWALT und OPFER

kulturanthropologische und theologische Aspekte aus fünf Kontinenten

sipcc
society
for *intercultural*
pastoral care
and counselling

Inhalt

Impressum

Interkulturelle Seelsorge und Beratung
Schriftenreihe der Gesellschaft für Interkulturelle Seelsorge und Beratung e.V.
(Society for Intercultural Pastoral Care and Counselling)

Zeppenheimer Weg 1
40489 Düsseldorf
Tel.: 0211-4790525
Fax: +49-211-4790526

Nr. 4

Gewalt und Opfer: Kulturanthropologische und theologische Aspekte aus fünf Kontinenten

hrsg. von
Karl H. Federschmidt,
Ulrike Atkins,
Klaus Temme

Düsseldorf 1998

An der Übersetzung der englischen Beiträge haben mitgearbeitet:
Ulrike Atkins
Antje Duda
Ursula Pfäfflin
Klaus Temme
Helmut Weiß

Redaktion und Layout:
Karl Federschmidt

Dieses Heft erscheint auch in englischer Sprache unter dem Titel

Violence and Sacrifice: Cultural, anthropological and theological aspects taken from five continents
(Intercultural Pastoral Care and Counselling No. 4)

ISSN: 1431- 8962

Einführung 3

1 Gewalt, Opfer und Religion: Zum Deutungsmodell René Girards

Raymund Schwager — **Gottheit/Gott – und die Opfer** 5
Der religionsgeschichtliche Befund und die Deutungstheorie René Girards

Hans-Martin Gutmann — **Die ansteckende Gewalt, die Sakrifizierung des Opfers und das aufklärende Evangelium** 12
Aspekte der Theorie René Girards

Ronaldo Sathler-Rosa — **Antwort** auf das Referat von Hans-Martin Gutmann aus brasilianischer Perspektive 20

Raymund Schwager — **Das Opfer Christi** 23
Neue christologische Einsichten aufgrund der Erkenntnisse von René Girard

Nieke Atmadja — **Antwort** auf das Referat von Raymund Schwager aus asiatischer Perspektive 26

James Farris — **Die Wahl unserer Opfer** 28
Gedanken zur Theorie von René Girard und einer 'Theologie der Macht'

2 Erfahrungen von Gewalt als seelsorgerlich-therapeutische Herausforderung

James N. Poling — **Heilige Gewalt und Gewalt in der Familie** 33

Rose Zoé-Obianga — **Gewalt in Familien** 42
Probleme polygamer Familien in Kamerun

George Euling — **Gewalt und Opfer von Gewalt** 45
Erfahrungen aus Papua Neuguinea

Rafalwen Saragih / Tetty Hutapea / Helmut Weiß — **Merdeka** 48
Fallbericht aus Indonesien über traditionelle Familienbegleitung und organisierte Versuche, Straßenkindern zu helfen

3 Frauen als Opfer: Perspektiven feministischer Theologie

Nalini Arles — **Frau – zum Sündenbock gemacht** 51
Erfahrungen aus Indien

Ursula Pfäfflin — **Ein Weg durch Rosenhecken** 56
Gewalt und Opfer aus der Sicht interkultureller feministischer Theologie

4 Gewalt und Macht Gottes als Problem systematischer Theologie

Hartmut Ruddies — **Zum christlichen Umgang mit gesellschaftlicher Gewalt** 61

Einleitung

Zur Themenstellung

Gewalt und Opfer - die Verbindung dieser beiden Begriffe ist nicht ganz so selbstverständlich, wie sie im deutschen Sprachgebrauch scheinen mag. Unterstellt sie doch einen Zusammenhang zwischen der alltäglichen und allgegenwärtigen Gewalt, mit der wir es in Seelsorge und Beratung oftmals zu tun haben, und den Phänomenen des 'Opferns', das eigentlich ein sakrales, rituelles Geschehen bezeichnet. Ist es sinnvoll, beide Phänomene zusammenzuschauen? Verschiedene kulturanthropologische Studien bejahen dies. Können ihre Deutungen sakraler Opfer uns helfen, auch alltägliche Gewaltphänomene in den unterschiedlichen kulturellen und gesellschaftspolitischen Kontexten zu verstehen und Wege aus der Gewalt zu finden?

In der Tradition der christlichen Theologie ist der Zusammenhang von Gewalt und Opfer stets bejaht worden – allerdings in einem sehr speziellen Sinne: Der Zusammenhang wurde unterstrichen, indem der Tod Jesu nicht nur als tragisches Beispiel für menschliche Gewalttätigkeit verstanden wurde, sondern zugleich als ein 'Opfer', durch das unser menschliches Verfallensein an Gewalt, Unrecht und Tod durchbrochen wird. Auf der anderen Seite wurde der Zusammenhang auch bestritten, indem der Tod Jesu nämlich als das *Ende aller Opfer* postuliert wurde: Was künftig mit dem Anspruch religiöser 'Opfer' auftrat, konnte demnach nur noch als pure Gewalttätigkeit gelten. Auch hier ist zu fragen: Hilft diese theologische Deutung uns in unserer Seelsorge und Beratung, Gewalttätigkeit aufzudecken und ihr Einhalt zu gebieten? Heute meinen zahlreiche christliche TheologInnen, daß eher das Gegenteil zutrifft, daß nämlich das theologische Festhalten am Opfergedanken die realen Gewaltverhältnisse nur weiter verschleiert und legitimiert hat.

Das 11. Internationale Seminar für Interkulturelle Seelsorge und Beratung

Unter der Überschrift *Entstehung und Eindämmung von Gewalt - Die Vieldeutigkeit des Opfers* ging das 11. Internationale Seminar für Interkulturelle Seelsorge und Beratung, das vom 8. - 13. September 1997 in Mülheim/Ruhr stattfand, der genannten Fragestellung nach. Als Bezugspunkt diente dabei die Opfertheorie des französischen Kulturanthropologen *René Girard*. In einer detailliert ausgearbeiteten Theorie beschreibt Girard, wie durch nachahmendes ('mimetisches') Verhalten Gewalt entsteht, wie in archaischer Zeit durch Opferungen diese Gewalt immer wieder eingedämmt wurde (Funktion des 'Sündenbocks') und wie diese Mechanismen bis heute nachwirken. Girard bietet damit ein Modell an, das nicht allein den Zusammenhang von Gewalt und Opfer verdeutlichen kann, sondern ausdrücklich auch eine Vielzahl theologischer Implikationen liefert.

Ziel des Seminars war es,

· einen Dialog zwischen der Theorie Girards und der eigenen Theologie und dem eigenen Glauben zu führen;

· die Theorie Girards in Fallbeispielen aus Seelsorge und Beratung zu erproben;

· die jeweiligen kulturellen, sozialen und politischen Ausprägungen von Gewalt und Opfer zu reflektieren;

· Konsequenzen für die eigene Arbeit und das eigene Leben zu überdenken.

Im Seminarverlauf wurde die Fruchtbarkeit der Theorie Girards vielfach bestätigt. Der umfassende Anspruch, mit dem Girards Modell bisweilen auftritt (oder gehandelt wird), nämlich eine umfassende Beschreibung der menschlichen Gewaltproblematik, ja der menschlichen Kulturentwicklung überhaupt zu bieten, erwies sich allerdings als zu hochfliegend: Die Erfahrungen von Gewalt und auch die Bedeutungen des Opferns (auch die der klassischen christlichen Opfertheologie!) sind offenbar zu vielschichtig, als daß sie sich theoretisch ganz einholen ließen. Gerade die Berichte und Erfahrungen aus anderen Kulturen waren hier lehrreich und mahnten zur Offenheit.

Übersicht über die Beiträge

Die vorliegende Publikation versammelt (z.T. in überarbeiteter Form) Beiträge, die zum größten Teil auf dem Seminar vorgestellt und diskutiert wurden:

1. Gewalt, Opfer und Religion: Zum Deutungsmodell René Girards

Der erste Teil ist vor allem der Darstellung und der Auseinandersetzung mit der Theorie René Girards gewidmet:

Raymund Schwager (Deutschland) stellt in seinem ersten Beitrag den Ansatz Girards vor: Angesichts des religionswissenschaftlichen Befundes kann Girards Deutung den eigentümlichen Doppelcharakter des Opfers – zerstörerisch und heilbringend zugleich – einleuchtend er-

klären. Dabei wird auch deutlich, daß für Girard das christliche Opferverständnis einen ganz eigenen, nämlich opfer- und ideologiekritischen Stellenwert hat oder jedenfalls haben sollte.

Auch *Hans-Martin Gutmann* (Deutschland) bietet eine Einführung in Girards Theorie. Er untersucht besonders den methodischen Ansatz und weist ebenfalls auf den opferkritisch-aufklärerischen Charakter hin, den die christlichen Botschaft für Girard hat: „Das Evangelium enthüllt den Mythos vom heiligen Opfer als Lüge. Das Opfer ist unschuldig... Es wird ein Gott gezeigt, dem jede Gewalttätigkeit fernliegt." Kritisch fragt Gutmann allerdings, ob Girard das gewaltkritische Potential des Evangeliums damit schon voll ausschöpft und ob Aufklärung allein reicht, um den Kreislauf von Opfer und Gewalt zu durchbrechen.

Ronaldo Sathler-Rosa (Brasilien) knüpft an Gutmann an und stellt aus brasilianischer Perspektive die kritischen Anfragen heraus, die von Vertretern der lateinamerikanischen „Theologie der Befreiung" Girard vorgelegt wurden: Zum Beispiel die Frage, ob Girard auch die Gewalt gesellschaftlicher Strukturen (etwa der modernen Ökonomie) genügend wahrnimmt, und ob er auch der positiven Bedeutung von Opfer (im Sinne von Hingabe) Rechnung trägt.

Speziell mit den christologischen Implikationen der Theorie Girards befaßt sich *Raymund Schwager* in seinem zweiten Beitrag. Dabei weist er darauf hin, daß Girard seine Deutung des Todes Jesu in jüngster Zeit offenbar modifiziert hat. Jesu Tod sei zwar als Opfer zu verstehen, aber als „Selbstopfer", als „radikalste Form der Gewaltfreiheit und der Feindesliebe".

Nieke Atmadja (Indonesien/Niederlande) betont in ihrer Antwort, wie stark Girards Theorie von europäischen Problemstellungen geprägt ist. Aus asiatischer Perspektive besteht sie darauf, die Christologie nicht von der Frage nach der Erlösung abzutrennen, denn „ein Mensch kann sich nicht selbst retten, außer da ist eine Hand Gottes, die ihn erreicht."

James Farris (USA/Brasilien) hingegen warnt vor den gewaltsamen Folgen einer 'vertikalen Theologie' und eines 'hierarchischen' und 'dualistischen' Denkens, das andere Menschen ausgrenzt und zu Objekten macht.

2. Gewalt als seelsorgerlich-therapeutische Herausforderung

Der zweite Teil rückt konkrete seelsorgerlich-therapeutische Fragestellungen aus sehr unterschiedlichen Kontexten in den Vordergrund:

Zunächst berichtet *James Poling* (USA) aus seiner langjährigen therapeutischen Arbeit mit Männern, die in den USA aufgrund innerfamiliärer Gewalttaten verurteilt wurden. Er findet zahlreiche Berührungspunkte zur Theorie René Girards, z.B. was das „Erlernen" von Gewalt betrifft. Nicht zuletzt sieht er in Girards Theorie der Gewalt auch ein wichtiges Korrektiv gegenüber einer 'Theorie der Liebe', von der viele seelsorgerlichen Ansätze allzu naiv ausgehen: Die 'Entmythifizierung' von Gewalt, d.h. das Aufdecken von Verantwortung und der Schutz der Opfer, dürfe nicht übersprungen werden zugunsten einer vorschnellen 'empathischen Identifikation' mit den Tätern.

Einen eigenen, durch eine besondere Kultur und Tradition bedingten Aspekt familiärer Gewalt stellt *Rose Zoé-Obianga* (Kamerun) in ihrem Beitrag dar, indem sie Probleme polygamer Ehen in Kamerun analysiert.

George Euling (Papua Neuguinea) wiederum beschreibt, wie die alltägliche Gewalt in seinem Land durch kulturelle Entwurzelung, rasante Industrialisierung und die in der Folge entstehende Kluft zwischen Armen und Reichen rapide zunimmt. Anthropologische Theorien allein reichen ihm als Erklärung dafür letztlich nicht aus. Vielmehr sieht er die Sünde – Entfernung von Gott – als eigentlichen Ursprung hinter dieser Gewalt.

Anhand eines Fallbeispiels von *Rafalwen Saragih* und *Tetty Hutapea* aus Indonesien schließlich berichtet *Helmut Weiß* davon, wie Landflucht und Urbanisierung in diesem Land zu einer dramatischen 'gesellschaftlichen Entdifferenzierung' (R. Girard) führen, wodurch Gewalt provoziert und traditionelle Formen der Befriedung außer Kraft gesetzt werden.

3. Frauen als Opfer: Perspektiven feministischer Theologie

Der dritte Teil bietet zwei Beiträge, die aus feministischer Perspektive der Gewalt von Männern gegen Frauen nachgehen:

Nalini Arles (Indien) analysiert am Beispiel der Witwenverbrennung und der Hexenverfolgung in ihrem Land die gesellschaftlichen Zusammenhänge, in denen Frauen zu „Sündenböcken" gemacht werden, und beleuchtet die psychologischen Folgen. Zugleich stellt sie dar, wie Frauenbewegungen in Indien von ganz unterschiedlichen Ansätzen her zu gemeinsamer Aktion gegen diese Gewalt zusammenfinden.

Ursula Pfäfflin (Deutschland) beschreibt das Phänomen der 'Mystifizierung von Gewalt' im Rahmen patriarchaler Gesellschafts- und Familienstrukturen, wie es auch von anderen feministischen Autorinnen analysiert worden ist. Als Alternative zur Logik der Gewalt plädiert sie für Beziehungs- und Arbeitsstrukturen, die auf 'Gegenseitigkeit' basieren und damit einseitige, lineare Machtdifferenzierungen außer Kraft setzen.

4. Gewalt und Macht Gottes als Problem systematischer Theologie

Der vierte Teil schließlich bringt einen Beitrag von *Hartmut Ruddies* (Deutschland), der aus systematisch-theologischer Sicht nach dem Verhältnis von 'Macht Gottes' und 'menschlicher Gewalt' fragt: Welche Lösungen haben Christen gefunden, um der biblischen Mahnung zum Gewaltverzicht gerecht zu werden inmitten einer gewalttätigen Welt? In Auseinandersetzung mit der biblischen und mit der theologischen Tradition plädiert Ruddies für einen 'Verantwortungspazifismus', der die gewaltsame Realität der Welt nicht naiv überspringt, aber von der Hoffnung der Versöhnung zehrt und unablässig nach Gewaltminimierung fragt.

K.F.

1 Gewalt, Opfer und Religion: Zum Deutungsmodell René Girards

Raymund Schwager

Gottheit / Gott – und die Opfer

Der religionsgeschichtliche Befund und die Deutungstheorie René Girards

Rituelle Opfer finden sich bei allen Völkern und in allen Kulturen. Nur in der modernen Welt spielen sie offiziell keine Rolle mehr. Dennoch hat das Wort *Opfer*[1] in fast allen Bereichen der heutigen Zivilisation eine gewisse Bedeutung behalten[2] und zeigt damit indirekt an, wie vital die Erfahrungen gewesen sein müssen, die einst mit den Opfern verbunden waren.

Die Vielfalt der Opferwelt

In Entsprechung zu den vielen Religionen gab es eine große Mannigfaltigkeit von Opferriten. Deshalb tun sich heute die Ethnologie und Religionswissenschaft schwer, das 'Wesen' oder das Zentrale der Opfer zu beschreiben. Oft wird gesagt, das Opfer sei eine Gabe an ein höheres Wesen (Gottheit, Geister, Ahnen etc.) mittels einer meist gewalttätigen Zerstörung, um eine Gegengabe (ein Gut oder die Abwendung eines Unglücks) zu erhalten.[3] Diese Sicht dürfte weitgehend dem entsprechen, was die Opfernden selber erlebt haben; sie stimmt auch mit der Tatsache überein, daß in archaischen Gesellschaften der Tausch von Gabe und Gegengabe von zentraler Bedeutung war.[4] Ob damit aber alle wesentlichen Aspekte der rituellen Opfer angesprochen werden, ist fraglich. Folgende Punkte sind vor allem zu bedenken:

(1) *Die Opfer waren von einem heiligen Schauer umgeben*. Sie wurden oft durch ekstatische Tänze vorbereitet, deren Wirkung durch Masken oder erregende Säfte noch erhöht wurde. Bei den Riten konnten *Tabus durchbrochen* werden, auf deren Einhaltung sonst strengstens, ja mittels eines sakralen Schreckens gedrängt wurde. Nach M. Eliade hatten alle archaischen religiösen Feiern die Tendenz, zunächst die bestehende Ordnung in eine orgiastische, ja gefährliche Unordnung aufzulösen: „Jedes 'Fest' enthält die Neigung zur Orgie in seiner Struktur".[5] Wenn das Opfer eine Gabe an eine Gottheit ist, wieso gehörte dann zu ihm diese Erfahrung des Schauers und Schreckens und die Auflösung der Ordnung?

(2) Die Opfer schlossen nicht nur die Zerstörung von materiellen Dingen ein (z.B. Verbrennen von Speisen); *bei ihrem Vollzug wurden vor allem Tiere oder gar Menschen geschlachtet.* Die Tötung wurde sogar als Höhepunkt des Ritus und als Zentrum des sakralen Schauers erlebt. Aufgrund seiner Studien über die griechischen Religionen urteilt W. Burkert (Zürich): „Nicht im frommen Lebenswandel, nicht in Gebet, Gesang und Tanz allein wird der Gott am mächtigsten erlebt, sondern im tödlichen Axthieb, im verrinnenden Blut und im Verbrennen der Schenkelstücke. Heilig ist der Götterbereich: die 'heilige' Handlung aber, am 'heiligen' Ort zur 'heiligen' Zeit vom Akteur der 'Heilung' vollzogen, ist das Schlachten der Opfertiere, das 'hiereuein' der 'hiera'. (...) Grunderlebnis des 'Heiligen' ist die Opfertötung, der homo religiosus agiert und wird sich seiner selbst bewußt als homo necans."[6]

Die Opfertötung wurde nicht nur im alten Griechenland so erlebt. Blutige Opfer kannten alle alten Kulturen, und oft waren es Menschen, die für das hohe Geschehen 'auserwählt' waren. Im Tempel zu Jerusalem wurden an hohen Festtagen Tiere in großer Zahl geschlachtet, und es gab sogar Könige, die in Krisenzeiten wieder auf Menschenopfer zurückgriffen (vgl. 2. Kön 23,10; Jer 7,31; 32,35). Warum war die tötende Gewalt so wichtig, wenn das Opfer eine Gabe an die Gottheit sein soll?

(3) *Die geopferten Tiere oder Menschen* gehörten nicht mehr zur alltäglichen und profanen Wirklichkeit. Im Ritus wurden sie, wie vor allem viele Mythen berichten, *meist mit einem Kultheros oder einer Gottheit identifiziert* und als solche getötet. Ad.E.Jensen, der archaische ackerbautreibende Kulturen in verschiedenen Erdteilen untersucht hat, sieht in all diesen Kulturen ein einheitliches und zentrales Element, das er auf folgende Weise beschreibt: „In den großen Kultfesten steht, ... bei aller Verschiedenheit des Anlasses stets die Wiederholung der mythischen Urzeit-Vorgänge im Mittelpunkt; darin zeigt sich deutlich, daß Menschen- und Tieropfer, Reife- und Fruchtbarkeitskulte und andere Zeremonien und Ritual-Bräuche nicht einzelne Kultur-Elemente sind, die sich mehr oder weniger zufällig in einem Kulturkreis vereinigt haben, sondern, daß sie alle aus einer zentralen Idee abzuleiten sind, nämlich der von einer getöteten Gott-

Dr. Raymund Schwager SJ, Professor für Dogmatische und Systematische Theologie an der Universität Innsbruck

heit, die durch ihren Tod die heutige Seinsordnung in der Welt setzte."[7]

Daß ursprünglich eine Gottheit getötet und geopfert wurde, wird auch von anderen Forschern betont. So sieht N. Davies einen Zusammenhang zwischen diesem Ursprungsgeschehen und der vielfach bezeugten Opferung eines Königs: „Die Geschichte dieser Schöpferhelden endete oft in einer uranfänglichen Tat der Gewalt, die wiederum die – weit verbreitete, aber nicht allgemeine – Übung verursachte, den König selbst zu töten. Nach einer festgesetzten Zeit mußte er, als Abkomme des Gottes, der einst geopfert wurde, sterben. Somit waren diese neuen und geänderten Formen des Opfers eine Wiederinkraftsetzung, ein Zurückgehen zum Beginn der Zeit und zu dem, was die Götter damals taten. Ihre Riten, die ihren Höhepunkt in der Wiedergeburt oder der Wiederauferstehung fanden, waren auch oft verknüpft mit dem Verspeisen des Gottes, in der Person seines Opfers und Stellvertreters. Der Mythos vom sterbenden Gott wurde so die Grundlage des Menschenopfers."[8]

Die hinduistische Göttin Kali, klassisch dargestellt mit Reißzähnen, einer Kette aus Totenschädeln und einem Gürtel aus Menschenarmen, nachdem sie den Riesen Raktavija erschlagen hat.

Nach Mircea Eliade sind sogar viele nebengeordnete Opferriten (wie etwa bei der Metallbearbeitung oder bei der Ernte) auf dem Hintergrund des Mythos von der getöteten Gottheit zu sehen: „Diese Mythen, Riten und Bräuche lassen ein ursprüngliches mythisches Geschehen vermuten, das ihnen vorausgeht und sie rechtfertigt. Die Metalle gingen aus dem Körper eines geopferten Gottes oder eines übernatürlichen Wesens hervor. (...) Nach allem, was wir über den kosmogonischen Mythos gesagt haben (die Welt, den Menschen, oder die Pflanzen, die aus dem Körper eines Ur-Riesen hervorgehen), scheint die Vorstellung, daß die Metalle aus den Gliedern eines göttlichen Wesens entstehen, nur eine Variante des gleichen zentralen Motivs zu sein. So wie die Opfer zum Nutzen der Ernten symbolisch die Opferung des uranfänglichen Höchsten Wesens wiederholen, das, ab origine, das Erscheinen der Samenkörner ermöglicht hatte, verfolgt auch die konkrete oder symbolische Opferung eines Menschen anläßlich des metallurgischen Werkes den Zweck, ein mythisches Vorbild nachzuahmen." [9]

Gemäß dem Mythos von der getöteten Gottheit ist folglich das Opfer nicht eine Gabe an die Gottheit, sondern eher umgekehrt: aus einer geopferten Gottheit entsprang die gegebene Lebensordnung.

(4) *Die Sicht, wonach das Opfer der Ursprung aller Dinge ist*, wurde vor allem im Hinduismus systematisch entfaltet und ins Kosmische ausgeweitet. In dieser Religion ist das Opfer „die schöpferische Macht schlechthin, der Urakt".[10] Die Dichter der vedischen Hymnen haben die Schöpfung ausdrücklich als Frucht eines Opfers besungen, und sie stellten konsequenterweise – wie Klaus Klostermeier sagt – „an den Anfang die Opferung des Opfers an das Opfer".[11] Dieses ist folglich nicht mehr eine Gabe an die Gottheit, sondern ein absolutes Ursprungsgeschehen, das nicht mehr von etwas anderem her erklärt werden kann, sondern von dem her alle anderen Wirklichkeiten – die Götter, die Menschen und der Kosmos – ihren Ursprung erhalten.

Versuch einer Zusammenschau

Angesichts der vielfältigen und sogar widersprüchlichen Vorstellungen, die mit den Opfern verbunden sind, halten viele Autoren eine systematische Deutung für unmöglich. Es gibt sogar vereinzelte Stimmen, die meinen, das Wort Opfer sei überhaupt trügerisch. Es würde Riten unter einem Hut zusammenpressen, die so unterschiedlich seien, daß sie sachlich nichts gemeinsam hätten. Man solle deshalb den Opferbegriff in der Wissenschaft fallen lassen. So meinen z.B. J.- L. Detienne und J.- P. Vernant im Gegensatz zu Burkert, das wirklich Realistische an den griechischen Opfern sei nur das, was zur Zubereitung von Speisen für das Mahl gehöre.[12]

Diese Art Opferkritik vermochte sich aber in keiner Weise durchzusetzen, denn trotz der Vielfalt der Aspekte ist das eigentümliche Phänomen bestechend, daß es in den unterschiedlichsten Kulturen Riten gab, bei denen etwas vernichtet wurde, wobei die Beteiligten mit sakralem Schauer und Schrecken glaubten, daß daraus etwas Gutes entstehe (Segen einer höheren Macht, Abwendung eines Übels, Begründung der Lebensordnung, Nachvollzug der Schöpfung, etc.). Bei aller Schwierigkeit bleibt deshalb die Aufgabe, dieses seltsame Phänomen so weit wie möglich zu verstehen und zu deuten.

Heute dürfte es nur eine Opfertheorie geben, die den unterschiedlichen, ja gegensätzlichen Vorstellungen in etwa gerecht zu werden verspricht. Es ist dies die Theorie R. Girards, der nicht mehr von einer einzigen Definition der Opfer ausgeht, sondern die Riten im Kontext eines Ursprungsgeschehens mit widersprüchlichem Charakter deutet und darüber hinaus eine komplexe Weiterent-

wicklung annimmt.[13] Zu dieser Theorie gehört eine Anthropologie, gemäß der friedliches Zusammenleben unter Menschen alles andere als selbstverständlich ist. Girard nimmt zwar keinen Aggressionstrieb an, zeigt aber, wie Menschen sich durch Nachahmung (Mimesis) instinktiv in Rivalitäten verlieren, die sich leicht zu Konflikten und Aggressionen steigern können. Die Vernunft sei normalerweise viel zu schwach, um dieser Tendenzen Herr zu werden. In archaischen Gesellschaften, die noch kein Justizsystem kannten, das die meisten drohenden Konflikte im voraus niederhält oder entstandene Konflikte als neutraler Dritter entscheidet, habe nur die Gewalt selber sich eindämmen können. Girard deutet dies so:

Auf dem Höhepunkt konfuser Aggression kann die wechselseitige Gewalt unter der Wirkung der Nachahmung leicht in die Tat aller gegen einen umschlagen. Einer wird für schuldig gehalten und geopfert, damit alle anderen wieder den Frieden haben (Sündenbockmechanismus). Dieser Vorgang meint nicht nur die physische Gewalt. Da Zorn blind macht, wie ein Sprichwort sagt, und da in archaischen Gesellschaften die menschlichen Leidenschaften noch weit elementarer waren, wie u.a. die griechischen Tragödien verraten, in den 'Helden' in ihrem Zorn so blind werden konnten, daß sie sogar den Unterschied zwischen Mensch und Tier aus dem Auge verloren, muß die ursprüngliche kollektive Aggression von enormer Erregung und Blindheit gewesen sein. Den von ihr Befallenen entglitt jede realistische Selbstwahrnehmung, und ihre Gegner wurden zu monströsen Gestalten. Schlugen plötzlich alle Aggressionen über einem Opfer zusammen, dann wurde dieses von kollektiven Projektionen voll zugedeckt. Es erschien der erregten Menge, die nicht mehr wußte, wie ihr geschah, als ein Monstrum, als Inkarnation alles Bösen. Die gleiche Menge machte aber die Erfahrung, daß ihr durch die Tötung des Opfers auf unerklärliche und wunderbare Weise der Friede zurückgeschenkt wurde. Das Monstrum bekam deshalb zugleich die Züge eines wunderbaren und 'übernatürlichen' Heilbringers. Es erschien als furchterregend und faszinierend zugleich, als *tremendum et fascinosum.* Es wurde – mit anderen Worten – als sakral erlebt, denn die Ethnologie hat schon lange festgestellt, daß zum archaischen Sakralen beides gehörte, das Verfluchte und das Heilbringende, das Furchterregende und das Faszinierende, das Böse und das Gute.

Durch die Theorie von der kollektiven Ausstoßung und Tötung wird verständlich, wie die gegensätzlichen Erfahrungen früher zusammenfallen konnten. Dem Opfer wurde blind und instinktiv die ganze Schuld für die tödliche Krise angelastet, und durch die Zusammenrottung aller gegen es 'schenkte' es allen, ohne daß diese merkten, wie ihnen geschah, den ersehnten Frieden zurück. Der untergründige kollektive Mechanismus, der menschliche Gemeinschaften immer wieder ermöglichte, und das erste Auftauchen archaischer sakraler Gestalten bilden folglich nach Girard ein einziges Geschehen. In den rituellen Opfern sieht er dann kontrollierte Nachvollzüge der ursprünglich rein instinktiven Selbsteindämmung der Gewalt, um deren heilbringende Wirkung für die Gemeinschaft zu erneuern. In den vorbereitenden Riten (Tänze, Masken) würden die latenten Aggressionen in der Gemeinschaft einmal mehr geweckt, um dann im Akt der Opfertötung erneut abgeleitet und von der Gemeinschaft entfernt zu werden. Aus dem dadurch entstandenen Raum des Friedens würden alle anderen religiösen, kulturellen und politischen Institutionen entstehen.

Die Theorie Girards kann unterschiedliche, ja gegensätzliche Phänomene aus der vielfältigen Opferwelt gut erklären: die große Bedeutung der Tötung, die Menschenopfer und (später) ihre Ersetzung durch Tieropfer, den sakralen Schrecken und Schauer, die Tendenz zum Chaos und zur Orgie bei gleichzeitiger Erneuerung der Ordnung und den mythischen Rückbezug auf einen geheimnisvollen Ursprung und Anfang. Die Theorie Girards vermag ferner den seltsamen und doch so weit verbreiteten Mythos von der getöteten Gottheit, aus der die Lebensordnung entsteht, überraschend einfach zu deuten. Wenn das ursprüngliche Opfer in seiner empirischen Realität durch Projektionen total zugedeckt wurde, dann mußte es der beteiligten Menge als ein übernatürliches Wesen erscheinen, und da durch seine Tötung für alle anderen ein Raum des Friedens entstand, begründete seine Opferung tatsächlich die bestehende Lebensordnung. Der Mythos bietet demnach eine durch Leidenschaft und Blindheit verzerrte Wahrnehmung eines tatsächlichen Geschehens.

Trotz ihrer umfassenden Erklärungskraft hat die Theorie Girards viel Kritik auf sich gezogen. Ihr wurde u.a. vorgeworfen, sie führe alles auf Gewalt zurück. Darin liegt aber ein klares Mißverständnis, denn entscheidend ist für sie nicht die Gewalt, sondern deren Selbsteindämmung. Die Beteiligten finden den Sündenbockmechanismus deshalb faszinierend, weil ihnen dabei auf wunderbare Weise eine Gabe geschenkt wird, die sie mit eigener Anstrengung nie erreichen: den Frieden. Die sakrale Gewalt bringt Leben und Heil, weil sie die böse und selbstzerstörerische Gewalt niederhält. Wie aber steht es mit dem Thema der Gabe an die Gottheit, das, wie wir gesehen haben, eine große Rolle in der Opferwelt spielt? Spricht diese Vorstellung nicht eindeutig gegen eine Deutung der Opfer im Kontext des Sündenbockmechanismus?

Girard vertritt klar, daß die Menschen auf eine reale Transzendenz ausgerichtet sind. Solange aber ihr Lebensraum nicht befriedet ist, wird ihre wahre Erahnung des Unendlichen ganz von Leidenschaften, mit denen ums Überleben gekämpft wird, gefangen gehalten,[14] und alle Urteile werden entsprechend verzerrt.[15] Haben sich Traditionen und Verhaltensmuster, die aus dem kollektiven Mechanismus der Gewalteindämmung hervorgehen, aber genügend gestärkt, um eine stabilere Ordnung zu garantieren, kann das religiöse Empfinden schrittweise eigenen Intuitionen folgen. Weitreichende Folgen hatte nach Girard vor allem der Übergang zur staatlichen Ordnung mit ihrem Gewaltmonopol. Da es nun deren Aufgabe war, einen halbwegs friedlichen Lebensraum zu garantieren, öffnete sich für das religiöse Empfinden wenigstens die grundsätzliche Möglichkeit einer eigenständigen Entwicklung. Diese verlief allerdings sehr langsam und in den verschiedenen Kulturen recht unterschiedlich, sie blieb auch auf die eine oder andere Weise immer an ihren Ursprung zurückgebunden. So kam es – gemäß Girard – auf der *bewußten* religiösen Ebene vom gleichen Aus-

gangspunkt her zu vielfältigen und zum Teil gegensätzlichen Opfervorstellungen, die das unbewußte Geschehen überlagerten.

Die religiösen Welten und ihre Opfer

Die archaische sakrale Gestalt, die aus der ursprünglichen kollektiven Projektion entstand, konnte sich zum Glauben an eine Gottheit weiterbilden, die das Leben einer menschlichen Gemeinschaft dauernd begleitet und von der Glück und Unglück abhängen. Der Mythos von der getöteten Gottheit trat in diesem Kontext zurück, und die Opfer bekamen den Sinn, den drohenden Zorn der Gottheit zu besänftigen und sie um Segen zu bitten, indem man beim Opfer etwas tötete und Gott weihte, das einem besonders wertvoll war (Erstgeburt der Tiere oder erstgeborener Sohn). Aus einer solchen Entwicklung dürften die frühesten Überzeugungen in Israel entstanden sein.

Eine andere Möglichkeit bestand darin, daß sich in der archaischen sakralen Welt schrittweise eine Unterscheidung herausbildete. Durch neue religiöse Erfahrungen schied sich der Glaube an ein höchstes Himmelswesen vom Glauben an untergeordnete Gottheiten, Geister, Ahnen und Dämonen, was in weiten Teilen Afrikas der Fall war. Der höchste Gott war in diesem Kontext dem Leben der Menschen weitgehend fern. Ihr Alltag wurde von Geistern, Ahnen und Dämonen beherrscht, und nur an sie richteten sich die Opfer. Unter solchen Voraussetzungen dürften die Riten vor allem eine befriedende soziale Funktion gehabt haben, wie Girard dies beschreibt, auch wenn die opfernde Gemeinschaft glaubte, Ahnen oder Geister zu besänftigen oder Zauberer abzuwehren.[16] Das religiöse Empfinden ging in diesen Riten aber nicht mehr auf, und es wußte um einen höchsten Himmelsgott, auch wenn die Beziehung zu ihm ziemlich unklar blieb.

Eine wieder andere Möglichkeit lag darin, daß trotz der Ausbildung stabiler politischer Strukturen sogar die Menschenopfer erhalten blieben, wie dies bei den Azteken und bei anderen Indianern in Mittel- und Südamerika der Fall war. Die Mythen von der getöteten Gottheit lebten hier teilweise direkt weiter, teilweise wurden sie in die Vorstellung transformiert, durch die Opfer werde die ganze bestehende Ordnung, die politische und vor allem auch die kosmische, erhalten. So glaubten die Azteken, „daß die Sonne der Ernährung und Kräftigung durch Menschenblut und -herzen bedürfe, um nicht in der Unterwelt zu bleiben oder ihren Lauf am Himmel zu unterbrechen".[17]

Eine ganz andere Richtung hat Indien eingeschlagen. Hier wurden die Opfer auf einmalige Weise spiritualisiert. Dies bedeutet, daß einerseits nicht nur die Menschen, sondern auch die Tieropfer weitgehend zugunsten von Opfern mittels Gaben der Natur verschwunden sind; andererseits wurde hier aber die archaische Opfererfahrung besonders hartnäckig festgehalten und gleichzeitig ins Kosmische ausgeweitet und transformiert. Die unter Faszination und Schrecken gemachte sakrale Erfahrung, daß Opfer eine erste Ordnung erzeugten, aus der alle anderen religiös-kulturellen Vorstellungen und Institutionen hervorgingen, lebte als Überzeugung weiter, daß aus einem

Aztekische Opferzeremonie: Den Opfern wurde der Brustkorb geöffnet und das Herz herausgeschnitten. Illustration einer aztekischen Chronik.

Ur-Opfer alle Gottheiten und alle Welten entstanden sind. „Alles wurde schließlich in der Terminologie der Opfertheologie ausgedrückt, jeder Akt des Lebens, jede Bewegung eines Himmelskörpers als Opfer oder integraler Teil davon betrachtet".[18] In diesem Kontext konnte recht Widersprüchliches koexistieren. Der archaische Mythos von der getöteten Gottheit lebte – wenn auch in transformierter Form – weiter, und gleichzeitig verbanden sich damit religiös-philosophische Ideen von einer ganz neuen spirituellen Kraft. Aus dem Glauben an ein Uropfer als der ersten Wirklichkeit, aus der selbst die Götter entstehen, wurde die Überzeugung von einer letzten Einheit als der wahren Wirklichkeit, die allen Unterscheidungen, die sich letztlich nur auf eine Welt des Erscheinens beziehen, vorausliegt. Trotz der hohen Spiritualisierung hat der Hinduismus aber die vedischen Feueropfer – vor allem im Alltag der Brahmanen – sehr ernst genommen. Sie sollten die Menschen auf ihrem Weg zur 'Erlösung' und zur Vereinigung mit dem Uropfer von Schuld reinigen,[19] wobei ihre Wirkung nicht vom betreffenden Gott abhängt, an den man sich wendet: „der Gott ist nur notwendig als technischer Terminus ad quem des Opfers, als 'Bestandteil' des Yajna. Die Wirkung kommt ex opere operato zustande, als unpersönlicher Effekt der Riten und Mantras."[20]

Eine weitere Möglichkeit bestand schließlich darin, die Opfer ganz zu kritisieren. Der Buddhismus ist diesen Weg gegangen, indem er die Praxis der rituellen Opfer verwarf und nur einen spirituellen Gehalt festhielt. Von der Überzeugung, beim Opfer etwas zu zerstören, das einem wertvoll ist, hielt er nur noch die Idee vom Ver-

zicht fest, und als Weg zur Befreiung durch Eingang in die letzte Einheit (Nirwana) anerkennt er nur die Meditation und den Verzicht auf alles Begehren.

Die Opfer wurden auch bei Zarathustra und bei den großen Propheten Israels kritisiert, hier allerdings aus einer anderen Inspiration heraus. Sowohl in Persien als in Israel wurde die Gottesvorstellung durch die prophetische Inspiration gereinigt, und im Namen einer damit gegebenen neuen Ethik wurden wesentliche Elemente der alten Welt der Riten und sakralen Überlieferungen in Frage gestellt.

Diese kurzen und summarischen Bemerkungen können selbstverständlich keinen angemessenen Überblick über die komplexe Welt der Religionen und ihrer Opfer geben. Sie wollen nur skizzieren, wie es auf dem Hintergrund der Sakraltheorie Girards möglich zu sein scheint, die Opfervorstellungen einerseits in einem einheitlichen Licht zu sehen und andererseits der Vielfalt ihrer Phänomene gerecht zu werden. Wichtig ist, daß dabei nicht nur archaische Riten gedeutet, sondern zugleich eine Problematik angesprochen wird, die bis heute höchst aktuell ist. Um diesen Zusammenhang deutlicher zu sehen, ist zunächst etwas ausführlicher auf die christliche Opfervorstellung einzugehen.

Das Christentum und das Opfer

Gemäß einer zentralen christlichen Lehre hat Christus am Kreuz das vollkommene Opfer dargebracht. Der Hebräerbrief, der diese Sicht besonders entwickelt, stellt dabei den Tod Christi in einen deutlichen Gegensatz zu den alttestamentlichen Opfern. Während dort täglich neue Tiere geschlachtet wurden, habe Christus sich ein für allemal Gott dargebracht. Die Priester nach der alten Ordnung hätten fremdes Blut, das Blut von Böcken und Stieren, ins Heiligtum getragen, Christus aber sei mit seinem eigenen Blut vor Gott getreten. Mit ihm seien folglich die früheren Opfer aufgehoben worden. Der Hebräerbrief, der auf diese Weise den Unterschied zwischen dem Tod Christi und den früheren Opfern betont, zitiert aber zugleich viele alttestamentliche Texte und stellt damit dennoch eine gewisse Kontinuität zu früher her.

In der Frühphase Israels waren, wie wir schon kurz gesehen haben, Opfer selbstverständlich, und auch zur Zeit der Könige (1020 - 586 v.Chr.) wurden sie an vielen Orten und oft auch für recht unterschiedliche Gottheiten dargebracht. Im Namen einer religiösen Erneuerung, die nur den Jahwekult anerkannte, zerstörte König Joschia (641-609 v.Chr.) alle Heiligtümer im Land und erlaubte nur noch den Opferkult im Tempel zu Jerusalem. Schon vor ihm hatten die Propheten begonnen, im Namen Jahwes und einer neuen Ethik, die die Gerechtigkeit und den Dienst an den Armen betonte, die Priester und Opfer hart zu kritisieren. So verkündete der Prophet Amos (um 750 v.Chr.) als Wort Gottes: *Eure fetten Heilsopfer will ich nicht sehen. Weg mit dem Lärm deiner Lieder! Dein Harfenspiel will ich nicht hören. Laßt lieber das Recht strömen wie Wasser und die Gerechtigkeit wie einen immer fließenden Bach!* (Am 5,22f). Auf ähnliche Weise und fast zur gleichen Zeit sprach der Prophet Hosea im Namen Jahwes: *Nicht Schlachtopfer will ich, sondern Liebe, nicht Brandopfer, sondern Gotteserkenntnis* (Hos 6,6). Der Prophet Jeremia, der etwa 150 Jahre später zu wirken begann, konnte in seiner Opferkritik so weit gehen, daß er sogar in Frage stellt, daß Jahwe je Opfer befohlen habe (Jer 7,21ff; vgl. Amos 5,25).

Als Jerusalem und der Tempel bald danach (587 v.Chr.) zerstört und die Oberschicht der Bevölkerung nach Babylon ins Exil deportiert wurden, konnte der Jahweglaube die dadurch erzwungene opferlose Zeit dank der vorausgegangenen prophetischen Kritik gut überdauern. Trotzdem begann man von neuem mit dem Opferkult, als nach 540 v. Chr. den Juden unter den Persern die Rückkehr nach Jerusalem wieder möglich und der Tempel – nach einer Übergangsphase – wieder aufgebaut wurde. Warum geschah dies, und welche Wirkung erwartete man sich von den vielen blutigen Riten in einer Zeit, die schon eine harte Opferkritik kannte? Die heiligen Schriften Israels hüllen sich diesbezüglich in ein seltsames Schweigen. Der bekannte Alttestamentler G. von Rad schreibt: „Während das AT so voll ist von Hinweis auf göttliches Geschehen, wo immer es unter Menschen wirksam wird, voll ist von intensivster Anrede, von 'Offenbarung', ist hinsichtlich dessen, was Gott beim Opfer geschehen läßt, eine Zone des Schweigens und des Geheimnisses."[21]

Obwohl der blutige Opferkult in Israel so wichtig war, daß er auch nach einer längeren opferlosen Zeit wieder eingeführt wurde, scheint der Jahweglaube keine klare Vorstellung gehabt zu haben, wie oder was die Opfer tatsächlich bewirken sollen. In der Zeit nach dem Exil wurde vor allem der Gehorsam gegenüber dem Wort und dem Gebot Gottes betont. Der Opferkult dürfte vor allem deshalb wieder eingeführt worden sein, weil man – trotz der Kritik der Propheten – überzeugt war, Gott habe diesen Kult dem Mose befohlen. Nicht die Überzeugung vom inneren Wert der Opfer, sondern der Gehorsam gegenüber jener Tradition, die man über Mose auf Gott zurückführte, war entscheidend. Dies zeigt, wie tief der Opferkult trotz aller Kritik in der religiösen Überlieferung Israels verankert gewesen sein muß.

Obwohl Jesus selber ganz in dieser Tradition stand, spielten die blutigen Opfer in seiner Verkündigung keine Rolle. Er wandte sich nicht direkt gegen sie, gab ihnen aber auch keine Bedeutung. Für ihn war der Glaube an den nahen und erbarmenden Gott und die Umkehr zu einem neuen Verhalten (Nächsten- und Feindesliebe) entscheidend. Wegen dieser Botschaft wurde er bald kollektiv verfolgt und schließlich verurteilt und hingerichtet.

Nach Ostern hat die christliche Gemeinde seinen Tod bald als Opfer verstanden, wie dies vor allem der Hebräerbrief zeigt. Dabei wurde aber die Opfervorstellung so radikal umgedeutet, daß sie in Gegensatz zu allen früheren Vorstellungen trat. Während die rituellen Opfer in Tempeln oder an sakralen Orten dargebracht werden, ereignete sich der Tod Christi am Schandpfahl und an jener Stätte, wo Verbrecher hingerichtet werden. Während bei den rituellen Opfern die Tötenden zugleich die Opfernden und die Priester sind, waren bei der Kreuzigung Christi die Tötenden nur Teil der sündigen Menschheit, und er selber als der Getötete wurde zu einem Opferer und Priester in einem radikal neuen Sinn.

Hält man die Theorie Girards für zuverlässig, dann lassen sich sowohl die Kontinuität als auch der radikale

Unterschied zwischen den alten sakralen[22] Opfern und dem Opfer am Kreuz noch schärfer herausheben. Bei den ersteren handelt eine Menge, die sich gegen einen einzelnen zusammenrottet. Dabei dominiert die täuschende Sicht der vielen, die ihr Opfer mit Projektionen zudecken, es zum totalen Schweigen verurteilen und ihr Töten für eine von den Göttern gewollte Tat halten. Beim Tod Christi haben wir es zwar wieder mit einer Menge zu tun, die sich kollektiv gegen einen einzelnen wendet. Diesmal dominiert aber nicht mehr deren Sicht. Jesus als der einzelne hat schon vorher seine Hörer durch eine neue Botschaft herausgefordert. Bei seiner Verurteilung schwieg er zwar, und seine Jünger ließen sich für kurze Zeit vom Sog der im Augenblick dominierenden Menge mitreißen. Dank der Erfahrung von Ostern und Pfingsten bekehrten sie sich aber und begannen die Sicht ihres Meisters, d.h. die Sicht des getöteten Einzelnen in der ganzen Welt zu verkünden. Opfer bedeutet in diesem Kontext folglich nicht mehr die kollektive Tat vieler gegen einen einzelnen, sondern genau umgekehrt: die Tat eines einzelnen für die vielen. Christus reagierte auf die kollektive Gewalt gegen ihn nicht mit Gegengewalt (Verfluchung), sondern beantwortet das Böse, das ihm angetan wurde, im Hören auf seinen himmlischen Vater mit Verzeihen (Lk 23,34), Hingabe und Liebe (Lk 22,14-23; Röm 5,6-8).

Das neue Opferverständnis brachte eine so radikale Veränderung und war so herausfordernd, daß selbst die an Christus Glaubenden große Mühe hatten, ja überfordert waren, die neue Sicht voll festzuhalten und ihr im eigenen Leben zu entsprechen. Die Welt, in der die Christen lebten, war weiterhin vom Sog der sakralen Opfer beherrscht und verleitete instinktiv auch das christliche Denken dazu, den Tod Christi wieder in direkter Analogie zu den blutigen Opfern zu sehen. Weil er getötet wurde, wie Opfertiere getötet werden, konnte sich – vor allem in der Frömmigkeit, in Predigten und in populären Theologien – die Vorstellung ausbreiten, Gott selber habe mittels sündiger Menschen seinen eigenen Sohn geopfert/getötet, um auf diese Weise seinen Zorn zu besänftigen. Opfern würde folglich auch im christlichen Sinn bedeuten, etwas töten oder vernichten, um Gott damit zu besänftigen.

Die Werke der meisten großen Theologen waren – wenn auch auf verhaltene Weise – kritisch gegenüber solchen Vorstellungen. Dennoch wirkten sie im christlichen Leben intensiv weiter. Seit der Aufklärung erhoben sich jedoch immer mehr Stimmen, die leidenschaftlich gegen die Vorstellungen von einem Gott, der seinen eigenen Sohn opfert, stritten und dabei meinten, die eigentliche christliche Lehre zu treffen. Da viele christliche Autoren trotz dieser Kritik weiterhin von der Opferung des Sohnes durch den himmlischen Vater sprachen, ist die Frage des Opferverständnisses bis heute einer der zentralsten Punkte in der Auseinandersetzung um den christlichen Glauben. Manche meinen gegenwärtig, man könne das Problem am einfachsten dadurch lösen, daß man überhaupt nicht mehr von Opfern redet. Aber diese Sicht dürfte zu vordergründig sein. Die Opfer sind tief in der Welt der Gewalt verwurzelt. Solange es Gewalt in der Welt gibt, bleibt folglich die Opferproblematik auf die eine oder andere Weise virulent. Wie beim Tod Christi kann es auch heute nur darum gehen, den archaischen Sinn der Opfer umzudrehen.[23] Tötende können in keiner Weise mehr Opfernde sein. Wohl aber opfern sich jene in einem ganz neuen und heilbringenden Sinn, die auf Gewalt nicht mit Gegengewalt reagieren und so die alte Gewalt- und Sakralwelt wenigstens im Bereich ihrer eigenen Existenz überwinden.

Opferstätten und Reliquien

Bei den blutigen Opfern weckte das Töten einen sakralen Schauer und Schrecken, eine dunkle Faszination. Die Opfer fanden deshalb an Orten statt, die vom Alltag ausgesondert waren, in Tempeln, auf Bergen, in Höhlen, in sakralen Hainen, etc. Die Handlung vollzog man auf einem Altar, der in besonderer Weise dafür vorbereitet und geweiht war. Das Opferfleisch wurde teils gegessen, teils verbrannt. Knochen konnten aber auch als heilbringende Gegenstände aufbewahrt werden. Die dunkle Faszination der Opfer war so stark, daß sie gleichsam wie eine Substanz am Ort der Opfer kleben blieb. Opferstätten und Opferreliquien wurden deshalb als sakrale Orte und Gegenstände verehrt und oft mit der Absicht aufgesucht, dort Heilung zu finden.

Das christliche Opfer hatte, wie wir gesehen haben, einen ganz andern Sinn. Die ersten Gemeinden der Gläubigen, die des Todes am Kreuz gedachten, brauchten deshalb keine Tempel und keine Altäre. Sie versammelten sich zu ihren Feiern (Eucharistie) in privaten Häusern um gewöhnliche Tische. Sobald aber alte sakrale Vorstellungen wieder in die Deutung des Kreuzestodes Christi eindrangen, beeinflußten sie auch das Verständnis der Eucharistie. Man begann davon zu sprechen, daß der Priester bei der Messe in symbolischer Weise eine Schlachtung vornehme[24] und daß man den heiligen Gaben nur mit sakralem Schauer nahen dürfe.

Sobald solche Vorstellungen sich stärker verbreiteten, drängten sich auch für die Eucharistie wieder abgesonderte und sakrale Opferstätten auf. Die Christen begannen ihre Gebets- und Versammlungshäuser in Analogie zu heidnischen Tempeln zu bauen, und aus dem eucharistischen Tisch wurden Altäre, die man innerhalb der Kirchen – zusammen mit dem Altarraum – vom gewöhnlichen Volk absonderte. In Entsprechung dazu wurde das Opfern zu einem Tun, das ganz den dafür ausgesonderten Personen (Priestern) vorbehalten blieb.

Ähnliches geschah bezüglich der Märtyrer und Märtyrerinnen. Da diese in der Nachfolge Christi ihr Leben hingegeben hatten, ohne in irgendeiner Weise zur Gewalt zu greifen, drängte es sich auf, daß auch ihrer in der eucharistischen Feier gedacht wurde. Mit der Zeit aber verlagerte sich das Interesse, und die Gebeine der Märtyrer (und dann auch die Gebeine anderer Heiligen) wurden zu einem eigenen Gegenstand der Verehrung. Man glaubte, daß mit diesen Gebeinen eine besondere Kraft verbunden sei, die Hilfe und Heilung bringe. Deshalb wurden in jeden Altar Reliquien eingelassen, und die Orte, wo die Gebeine besonders verehrter Märtyrer und Heiligen aufbewahrt wurden, entwickelten sich zu großen Wallfahrtsorten.

Daß beim Reliquienkult neben christlichen Impulsen auch alte sakrale Vorstellungen im Spiel waren, dürfte ein Vergleich mit den Gebeinen von Verbrechern zeigen. M. Herzog hat ein reiches historisches Material zusammengetragen, das zeigt, daß auch in christlichen Ländern hingerichtete Verbrecher oft als Heilige, ja bisweilen sogar als „Schutzgötter" verehrt wurden.[25] Ihre Gebeine konnten für ebenso kostbar wie die Gebeine der Heiligen gehalten werden. Ein ähnliche sakrale Zweideutigkeit kam auch dem Henker zu, wie Herzog in einer weiteren Studie nachweist.[26] Man begegnete dem Scharfrichter mit grauenvoller Faszination und numinoser Scheu. Als Henker konnte er zugleich Arzt sein und die Verbrecher-Reliquien zu pharmazeutischen Zwecken nützen. Herzog stellt deshalb einen klaren Zusammenhang zwischen Hinrichtungen und Opfern her: „Wie in wohl kaum einem andern Bereich als dem des Volksglaubens um das Hinrichtungsdrama ist die Wesensverwandlung des Profanen zum Sakralen durch einen rituellen Tötungsakt so mit Händen zu greifen. Obwohl die Verbrecher eigentlich für ihre *eigenen* Missetaten sterben, wird ihre Hinrichtung in der Volksfrömmigkeit als stellvertretendes und damit auch für andere gleichsam 'erlösendes' Ersatzopfer aufgefaßt."[27]

Solche Zusammenhänge mögen für ein modernes, aufgeklärtes Denken seltsam, ja unverständlich sein. Von der Theorie Girards her lassen sie sich relativ leicht deuten. Wie bei Opfern, so wird auch bei Hinrichtungen die latente kollektive Gewalt nach außen abgeleitet und dadurch ein friedvoller und 'heilbringender' Raum geschaffen. Als Folgerung drängt sich deshalb auf, daß archaische Vorstellungen, solange Gewalt in der Welt herrscht, wohl unausrottbar sind und in der einen oder anderen Form immer wieder auftauchen werden. In der christlichen Volksfrömmigkeit, aber ebenso in der Esoterik und in der Welt der Sekten ist deshalb solchen Phänomenen besondere Aufmerksamkeit zu schenken.

Der christliche Glaube möchte – seiner tiefsten Zielrichtung nach – die dunklen Hintergründe des Sakralen aufdecken und die Gewalt nicht durch kollektive Zusammenrottung und Ersatzopfer eindämmen, sondern durch Liebe und Gewaltfreiheit überwinden. Da dies aber ein sehr schwieriger Weg ist, werden auch in der christlichen Welt immer wieder viele Mischformen – wie etwa im Reliquienkult oder in den Theorien von der mystischen Schlachtung in der Messe – auftauchen. Diese sind kritisch zu prüfen, denn sakrale Gewalt kann auch heute physische Gewalt rechtfertigend verschleiern.

Anmerkungen

1 Während das deutsche Wort 'Opfer' den ganzen Ritus mit seinen verschiedenen Aspekten bezeichnet, unterscheiden die romanischen Spachen genauer zwischen dem Geopferten (vittima) und der Opferhandlung (sacrificio).

2 Vgl. *Zur Theorie des Opfers. Ein interdisziplinäres Gespräch,* hg. v. Richard Schenk, Stuttgart 1995; *A quoi bon (se) sacrifier? Sacrifice, don et intérêt. La revue du M.A.U.S.S., Nr. 5,* 1995 (Paris).

3 Vgl. A. Caillé, Sacrifice, don et utilitarisme. In*: A quoi bon (se) sacrifier?* (s. Anm. 2), S. 248-292, hier S. 265.

4 Vgl. M. Mauss, *Die Gabe. Form und Funktion des Austausches in archaischen Gesellschaften,* Frankfurt. a. M. 1994.

5 M. Eliade, *Die Religionen und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte*, Salzburg 1954, S. 413.

6 W. Burkert, *Homo necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin 1972, S. 9.

7 Ad. E. Jensen, *Die getötete Gottheit. Weltbild einer frühen Kultur.* Stuttgart 1966, S. 78.

8 N. Davies, *Opfertod und Menschenopfer*. Frankfurt a.M. 1983, S. 344.

9 M. Eliade, *Schmiede und Alchemisten,* Stuttgart 1980, S. 72f.

10 K. Klostermeier, *Hinduismus*, Köln 1965, S. 78.

11 Ebd. 111.

12 J.- L. Detienne, J.- P. Vernant*, La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris 1979.

13 R. Girard, *Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhängnisses*, Freiburg i. Br. 1983; ders.*, Das Heilige und die Gewalt*, Zürich 1987; ders., *Der Sündenbock,* Zürich 1988; ders., *Hiob. Ein Weg aus der Gewalt*, Zürich 1990.

14 Vom Christentum her gesehen ist die Theorie Girards im Rahmen einer Lehre von der Erbsünde anzusiedeln, was Girard ausdrücklich tut.

15 Selbst in der heutigen Welt, in der alles weit komplexer und vielschichtiger geworden ist, gibt es gewisse Bestätigungen für diese Sicht. So glauben z.B. alle Konfliktparteien in Bosnien – dank einer langen Tradition – zwar an einen einzigen transzendenten Gott, dennoch sind ihre jeweiligen Wahrnehmungen des Konfliktes total gegensätzlich und jede Partei meint, die andern seien schuldig und würden die Wahrheit verdrehen. – Im Roman *Medea* von Christa Wolf (Darmstadt 1996) findet sich sogar eine (indirekte) Anwendung der Theorie Girards auf das heutige Deutschland.

16 Vgl. E. de Rosny, *Les yeux de ma chèvre. Sur les pas des maîtres de la nuit en pays Douala*, Paris 1981.

17 W. Krickeberg, u.a., *Die Religionen des alten Amerika* (Die Religionen der Menschheit 7), Stuttgart 1961, S. 50.

18 Klostermeier, *Hinduismus*, (s. Anm. 10) S. 111.

19 „Nach Manu erfüllen die fünf großen Opfer den Zweck, die 'fünf Sünden' zu söhnen, die täglich im Haushalt verübt werden. Diese bestehen in der Verletzung oder Tötung von lebenden Wesen: im Herd, in der Getreidemühle, durch den Besen, im Worfelkorb, durch Mörser und Stößel und im Wasserkrug." ebd. S. 111.

20 Ebd. S. 125.

21 G. v. Rad, *Theologie des Alten Testaments* (Bd. 1). München 1957, S. 273.

22 Ich unterscheide zwischen *sakral* und *heilig* und ordne den Begriff *sakral* jenen ursprünglichen religiösen Erfahrungen zu, für die verflucht und segensbringend, tremendum et fascinosum noch zusammenfielen, während ich mit *heilig* den christlichen Gott der Liebe bezeichne und alles, was sich direkt oder indirekt auf ihn bezieht.

23 Vgl. R. Schwager, *Jesus im Heilsdrama*, Innsbruck 2.Aufl. 1996; *Vom Fluch und Segen der Sündenböcke*, hg. v. J. Niewiadomski, Thaur 1996.

24 Patriarch Nestorius lehrte z.B., daß in der Eucharistie „Christus symbolisch gekreuzigt, durch das Schwert des priesterlichen Wortes geschlachtet werde." (Loofs, *Nestoriana* [1905] 241, 24ff).

25 M. Herzog, Hingerichtete Verbrecher als Gegenstand der Heiligenverehrung. Zum Kontext von René Girard. In: *Geist und Leben* 65 (1992) S. 367-386.

26 M. Herzog, Scharfrichterliche Medizin. Zu den Beziehungen zwischen Henker und Arzt, Schafott und Medizin. in: *Medizinhistorisches Journal* 29,4 (1994) S. 309-331.

27 M. Herzog, Hingerichtete Verbrecher, (s. Anm. 25) S. 382.

Hans-Martin Gutmann

Die ansteckende Gewalt, die Sakrifizierung des Opfers und das aufklärende Evangelium

Aspekte der Theorie René Girards

0. Szenen

0.1.
Eine Großstadt in Ostdeutschland. Die Arbeitslosigkeit ist hoch, insbesondere unter Jugendlichen. Ausbildungsplätze und Berufsmöglichkeiten fehlen, viele sind ohne klare Lebensperspektive. Es ist Nacht. Eine Gruppe von angetrunkenen Skins zieht durch die Innenstadt. Sie entdecken einen Obdachlosen, der auf einer Parkbank schläft, offenbar Alkoholiker, mit Verletzungen im Gesicht und an den Beinen. Die Jugendlichen schlagen mit Baseballschlägern auf ihn ein, und als er am Boden liegt, treten sie ihn mit schweren Springerstiefeln. Nach einer Weile lassen sie ihn schwer verletzt liegen.

0.2.
Eine Gruppe von Lehrerinnen und Lehrern aus Hessen beteiligt sich an einer Fortbildung zum Thema „Horror- und Gewaltvideos bei Kindern und Jugendlichen".[1] Sie sehen sich gemeinsam den Film „Die Klasse von 1984" an, und im Nachgespräch werden u.a. Einfälle zum Schulalltag zusammengetragen. Dabei kommt es zu folgenden Äußerungen: „Ein Lehrer 'rafft nicht', warum er von seiner stellvertretenden Schulleiterin dafür getadelt wird, daß er während einer Vertretung den Schülern mitgeteilt hatte, die reguläre Lehrerin sei schwanger. ... Eine Lehrerin versucht seit drei Jahren herauszubekommen, welche Schüler sie mit obszönen Anrufen belästigen. Eine andere Lehrerin wird von ihren Kolleginnen zur Schnecke gemacht, weil sie ein Notizbuch mit deren (geheimen) Privattelefonnummern irgendwo hat liegenlassen."

0.3.
Auf Deutschlands Autobahnen herrscht Krieg; jeder Autofahrer / jede Autofahrerin kann es an der eigenen Erfahrung überprüfen: Die Raserei breitet sich wie durch Ansteckung aus. Wenn ich von einem blitzschnell von hinten heranpreschenden Raser, der bis an die Stoßstange auffährt und hektisch die Lichthupe bedient, beiseitegedrängt werde, muß ich jedesmal den Impuls bekämpfen, das Gaspedal durchzudrücken und das Spiel mitzuspielen: „hinterher und hau ihm eine". Zum Glück setzt nach einigen Augenblicken die Reflexions- und Distanzierungsfähigkeit gegenüber den eigenen spontanen Antrieben wieder ein; zudem meldet sich das ökologische Gewissen. Die ansteckende Ausbreitung der Gewalt kann man aber auf den Überholspuren der Autobahnen am Verhalten von kräftiger gesattelten und weniger skrupulösen PS-Kutschern fast in jedem Augenblick miterleben.

Es kommt zu einem Unfall. Auf den Gegenspuren verlangsamen die FahrzeugführerInnen das Tempo, bleiben zuweilen sogar stehen, um einen Blick auf die Trümmer und zerschlagenen Körper werfen zu können. Fast immer meldet der Verkehrsfunk bei einer Unfallnachricht einen Stau auf der Gegenspur. Die VerkehrsteilnehmerInnen, die einen Verkehrsunfall miterlebt oder angesehen haben, sind eine Zeitlang erschüttert oder nachdenklich; der Affekt, wieder loszurasen, ist für eine Weile unterbrochen. Oft haben schon die Unfallnachrichten des Verkehrsfunks eine ähnliche Wirkung. Sie hält aber niemals lange vor: Angesichts der ohnehin hohen Geschwindigkeit ist das Gewaltpotential, der „Streß", die Genervtheit so hoch und die Kontrollschwelle gegenüber eigener Aggressivität so niedrig, daß die Raserei bald wieder von vorn beginnt, bis zum nächsten „Verkehrsopfer".

0.4.
Es gibt mittlerweile zahlreiche Hinweise darauf, daß der Ausbruch des Krieges im ehemaligen Jugoslawien ein von Machtgruppen gewolltes, bewußt inszeniertes Geschehen war. Aber die Dynamik der Ausbreitung des Flächenbrandes, die unvorstellbare Brutalität der Massaker, die jahrelange Hilflosigkeit der Befriedungsversuche von außen: all dies weist darauf, daß in diesem Krieg Mächte wirksam wurden, die sich aus ursprünglichen Absichten von Kriegstreibern nicht mehr erklären lassen und die auch deren Absichten durchkreuzt haben dürften.

Offenbar unterliegen die zerfallenden, ehemals hochzentralisierten postsozialistischen Vielvölkergesellschaften einer Dynamik, die umgekehrt zu dem von Norbert Elias beschriebenen „Prozeß der Zivilisation"[2] wirkt: Ist die Zentrale der gesellschaftlichen Herrschaft erst einmal zerfallen, dann werden radikal die innerpsychischen Instanzen entmächtigt, mit denen der „zivilisierte" Bürger einmal seine Affekte verdrängt und ihren Ausbruch gezügelt hat. Die Gewalt bricht los, sie breitet sich

Dr. Hans-Martin Gutmann, Professor für Praktische Theologie an der Universität Paderborn.

wie durch Ansteckung aus, ekstatisch, unbeherrschbar, grenzenlos.

Mir kommt ein grausiges Bild in den Sinn: der Leichnam eines Mannes, über ein Straßengeländer am Markt von Sarajevo geworfen, Opfer des vorerst letzten Terrorangriffs bosnisch-serbischer Verbände, sein Körper von einem Geschoß auf eines Weise durchschlagen, daß man durch das Loch hindurch die andere Straßenseite sehen kann. In diesem zerschlagenen Körper spiegeln sich die gesichtslosen Opfer des serbischen Massakers an tausenden Einwohnern der UN-Schutzzone Szrebenica wenige Wochen vorher. Eine Gewalttat so ungeheuren Ausmaßes, daß die amoklaufende Gewalt selbst stillgestellt und Befriedung möglich wurde? Die NATO-Luftangriffe und die Friedensverhandlungen von Dayton sind jedenfalls – mindestens als Anlaß – durch diese letzte Gewalttat herausgefordert worden.

Wie lassen sich diese Szenen von Gewalt verstehen? Folgen sie möglicherweise einer Logik, die sich rekonstruieren – und auf diese Weise möglicherweise unterbrechen läßt? Dies ist die Motivation, aus der heraus ich die Theorie René Girards lese. Und ich entdecke zumindest den hier formulierten Anspruch, eine Erklärung von Gewalt-Phänomenen zu geben, die auf den ersten Blick sehr weit auseinanderliegen.

1. Skizze der Theorie René Girards: Materiale Theorie und / oder hermeneutische Konzeption

1.1.

René Girard untersucht den Zusammenhang von „Gewalt“ und „Opfer“.[3] Das Opfer, so meint Girard, bannt die Gewalt. Das Opfer schmiegt sich in genau den Mechanismus ein, der die Gewalt selber kennzeichnet: Gewalt breitet sich nämlich durch „Mimese“ aus. Girard sieht es als grundlegende anthropologische Tatsache, daß „Begierde“ bzw. „Wunsch“ und „Gewalt“ gleich ursprünglich und untrennbar miteinander verbunden sind. Dieser an die Lektüre Sigmund Freuds anknüpfende Gedanke – der Ödipus-Mythos gilt Girard aber lediglich als Konkretisierung eines allgemeineren Sachverhaltes – bindet sich an die gegenüber der psychoanalytischen Tradition neue Überlegung: die „Begierde“ bzw. der „Wunsch“ des Menschen ist keine Naturtatsache. Der Mensch lernt an einem Vorbild zu begehren. Er lernt wünschen, weil er den Wunsch des Vorbildes nachahmt. Der Wunsch, auch das sexuelle Begehren, entspringt keinem „Trieb“, sondern einem mimetischen Mechanismus. Das kleine Menschenwesen will die Mutter lieben und den Vater als Konkurrenten umbringen, weil es das Begehren nach der Mutter am Vorbild des Vaters lernt.

Es gibt keinen Wunsch ohne die gleichzeitig eintretende gewaltsame Konkurrenz zum MitWünschenden, der einem das Wünschen ebenso wie das Objekt des Wunsches gezeigt hat. Schnell geht es gar nicht mehr um das konkrete Objekt, sondern der mimetische Mechanismus verlagert sich auf den mitwünschenden Konkurrenten: Gewalt breitet sich mimetisch, wie durch Ansteckung aus. Wunsch, Konkurrenz und tödliche Gewalt entstehen im gleichen lebensgeschichtlichen Augenblick. Und in jeder späteren Konfliktsituation wird im erwachsen werdenden Menschenkind diese tödliche ursprüngliche Verbindung wieder revitalisiert. Gewalt ist grenzenlos überschwemmend, sie reißt alles in ihren Strudel. Einmal als Tatsache im gesellschaftlichen Zusammenleben wirksam geworden, findet sie kein Ende. Sie verschlingt die Ordnung des gesellschaftlichen Zusammenlebens selbst.

Und an dieser Stelle, so meint Girard, liegt die kulturbegründende Leistung des Opfers. Weil die Gewalt sich mimetisch ausbreitet, kann sie auch durch Mimese „gebunden“ werden: durch einen Mord nämlich, der so gewaltig ist, daß er alle Gewalt in sich selbst aufsaugt. An die Stelle der ungebremst sich weiter ausbreitenden Gewalt tritt das Erschrecken über diesen einen ungeheuren Mord; Friede kann eintreten, und die Menschen, die die Versöhnung wie das Ende einer furchtbaren ansteckenden Krankheit erleben, schieben dem Opfer diese versöhnende Wirkung zu. Das Opfer wird geheiligt, wird „sakralisiert“.

Girard nennt diesen gesellschaftsbegründenden Mord den „Ursprungsmord“ einer Gesellschaft; wieder gilt Sigmund Freuds „wissenschaftlicher Mythos“ vom Vatermord der Brüderhorde[4] nur als ein historisch-mythologischer Konstruktionsversuch einer allgemeinmenschlichen und in der Geschichte immer wiederkehrenden anthropologischen Tatsache. Durch den Ursprungsmord wird gesellschaftliches Zusammenleben überhaupt erst möglich: er stellt das allgemeine Morden, die Gewalt aller gegen alle still. Das kultische Opfer ist nichts anderes als die kultische Begehung und Wiederholung des gesellschaftsbegründenden Ursprungsmords. Solange das Opfer-Ritual begangen wird und solange es gesellschaftlich wirksam ist (Girard zeigt, daß diese Wirksamkeit des Opfers immer wieder nachläßt), ist das Leben vor der Gewalt geschützt. Die – allerdings instabile – Leistung des kultischen Opfers ist, daß gesellschaftliches Zusammenleben ohne verschlingende Gewalt möglich wird.

Girard ist der Auffassung, daß er in der Zueinanderordnung dieser Faktoren – die mimetische Entstehung der Begierde; die gewaltstillstellende und so kulturbegründende Leistung des „Ursprungsmordes“; und die rituelle Wiederholung des Ursprungsmordes im kultischen Opfer – eine Theorie vorgelegt hat, die die Hominisierung des Menschen erklären kann; eine materiale Theorie mit totalem Geltungsanspruch, die die Wissenschaftsbereiche von Ethologie und Ethnologie, sozialwissenschaftlicher Kulturinterpretation und Theologie gleichermaßen umfaßt. Dies ist das eine Gesicht des theoretischen Ansatzes von Girard; auf das andere werde ich gleich zu sprechen kommen.

Das heißt: Die Menschwerdung des Menschen ist Ergebnis seiner Fähigkeit, das Opfer des Ursprungsmordes im beschriebenen Sinne zu „sakrifizieren“, also dem im Ursprungsmord Dahingeschlachteten die Wirkung zuzuschreiben, die Gesellschaft befriedet zu haben; und diese Wirkung den darauf folgenden, die ursprüngliche Untat vergegenwärtigenden rituellen Opfern ebenfalls zuzuerkennen. Die mimetische Begierde und die mimetische Ausbreitung von Konkurrenz/Gewalt ist auch bei Tieren wirksam; erst die Sakralisierung des Gewaltopfers im Ursprungsmord ist die Leistung, die die Menschen von den Tieren unterscheidet. Der Prozeß der Hominisierung,

aber auch der mit der kulturellen Entwicklung fortschreitende Prozeß der Humanisierung ist die Leistung des Opfers.

1.2.

In einer gewissen Spannung zu dem Anspruch, eine materiale Theorie mit totalem Geltungsanspruch vorgelegt zu haben, steht ein zweites Theoriekonzept zum allerdings gleichen Gegenstand, mit dem Girard arbeitet: Er legt nämlich eine hermeneutische Konzeption vor, die es erlauben soll, „Verfolgungstexte" und von hier aus auch „Mythen" der europäischen Antike bzw. von archaischen Gesellschaften überhaupt zu entschlüsseln. Grundlegend für dieses Vorgehen ist eine „Hermeneutik des Verdachts". Girard möchte in der Interpretation der „Verfolgungstexte" nämlich zeigen, daß auch dann, wenn die Meinungen der Verfolger über die Gründe ihrer Situation und über das Handeln und die Motive der von ihnen Verfolgten und schließlich Dahingeschlachteten offensichtlich verblendet sind, dennoch die Mordtat an den Opfern der Verfolgten offenkundig real ist.[5] „Verfolgungstexte" sind solche Texte, in denen bestimmten Menschen bzw. Bevölkerungsgruppen – den Juden; den Hexen; den Zigeunern – die Schuld an gesellschaftlichen Krisen – Pest; Hungersnot; Krieg – zugeschrieben wird und erwartet wird, daß mit der Vernichtung dieser „Schuldigen" auch die gesellschaftliche Krise selber beendet wird. Girard will nun zeigen, daß diese Texte immer (und insofern ist auch dieser hermeneutische Zugang „total") auf reale Krisen und reale Opferungen (bzw. Gewalthandlungen, Morde, Pogrome) hinweisen, auch wenn die den Opfern zugeschriebenen unheilvollen Kräfte und Handlungen (z.B. Brunnenvergiftung; Handhabung schwarzer Magie; verderbliche Nutzung gewaltiger ökonomischer / politischer Macht) offenkundig irreal sind. Ich möchte als Beispiel Girards Interpretation eines Werkes des französischen Dichters Guillaume de Machaut aus der Mitte des 14. Jahrhunderts geben, „Le Jugement du Roy de Navarre". Girard faßt den Text zusammen:

„Berichtet wird von einer verwirrenden Folge katastrophaler Ereignisse, in die Guillaume angeblich verstrickt war, bevor er sich schließlich voll Angst und Schrecken in seinem Haus einschloß... Manche Ereignisse sind völlig unwahrscheinlich, andere sind es weniger. Und dennnoch hinterläßt diese Erzählung den Eindruck: es muß tatsächlich etwas geschehen sein. Am Himmel stehen Zeichen. Es hagelt Steine, und die Menschen werden von ihnen erschlagen. Ganze Städte werden vom Blitz zerstört. In jener Stadt, in der Guillaume wohnt – er nennt sie nicht –, sterben viele Menschen. Einige dieser Todesfälle werden der Bosheit der Juden und ihrer Komplizen unter den Christen zugeschrieben. Was taten diese Leute, um der einheimischen Bevölkerung so schwere Verluste zuzufügen? Sie vergifteten Bäche und Trinkwasserquellen. Darauf setzte die himmlische Gerechtigkeit diesen Missetaten dadurch ein Ende, daß sie der Bevölkerung die Urheber dieser Taten kundtat; in der Folge wurden alle Missetäter massakriert. Und dennoch nahm das Sterben kein Ende, ja es starben immer mehr Menschen, bis endlich jener Frühlingstag anbrach, an dem Guillaume Musik in den Straßen hörte und das Lachen von Männern und Frauen vernahm. Alles war vorbei, und die höfische Dichtung konnte von neuem beginnen." [6]

Girard ist ein moderner Interpret und Hermeneut, er teilt die moderne hermeneutische Voraussetzung, daß man den alten Texten nicht alle Informationen und vor allem nicht die Sicht der Dinge vorausetzungslos glauben kann, die die Autoren vortragen. Und dennoch – dies ist die Hermeneutik des Verdachts – habe Guillaume all das nicht einfach „erfunden". „Gleichwohl sind die von ihm erwähnten zahlreichen Todesfälle keineswegs weniger real, wurden sie doch von der berüchtigten Schwarzen Pest verursacht, die 1349 und 1350 im Norden Frankreichs wütete. Auch das Judenmassaker ist Realität; in den Augen der mörderischen Menge ist es aufgrund der allseits zirkulierenden Gerüchte über Brunnenvergiftungen durchaus gerechtfertigt. Der allgemeine Schrecken der Krankheit verleiht diesen Gerüchten genügend Gewicht, um die erwähnten Massaker auszulösen."[7] Aus dieser Abfolge in der Erzählweise der Verfolgungstexte – Krise der Gesellschaft (z.B. Pest) und Zusammenbruch der die gesellschaftliche Ordnung sichernden Institutionen; Auswahl der „Schuldigen" und Zuschreibung verderblicher Kräfte/Handlungen; Mord/Massaker/Opfer an den „Schuldigen"; Lösung der Krise – folgert Girard eine Struktur, die über den tatsächlichen, real-historischen Verlauf von gesellschaftlichen Gewaltkrisen und ihrer „Lösung" Aufschluß geben können:

Am Anfang steht eine gesellschaftliche Krise, die dadurch den Gewaltmechanismus auslöst, daß es sich um eine Krise der „Entdifferenzierung" handelt. Unterschiede zwischen den Menschen, die durch Hierarchie, Geschlecht, Individualität oder wie auch immer bestimmt sind, werden verwischt. Die Entdifferenzierung – dafür steht exemplarisch die Epidemie, die jede/n ohne Unterschied trifft, aber auch der Zusammenbruch z.B. der Herrschaftszentrale oder der durch öffentliche Gewalt gesicherten Ordnung insgesamt – macht alle Menschen gleichermaßen auf eine gefährliche, ja tödliche Weise einander ähnlich. Es gibt zunehmend keine Schranke mehr, die die mimetische Rivalität/Konkurrenz/Gewalt unter den einander Ähnlichen unterbrechen könnte.

Es werden die für die Krise „Schuldigen" ausgewählt, die „Sündenböcke". Bestimmte Anklagen sind für kollektive Verfolgungen typisch, und sie folgen trotz augenscheinlicher Vielschichtigkeit einem je identischen Muster: Gewaltverbrechen gegen Menschen, an denen Gewalt zu üben besonders verwerflich ist (Gewalt gegen den König, den Vater, oder umgekehrt gegen die schwächsten Glieder der Gesellschaft: die Kinder, Witwen und Waisen). Sexualverbrechen – Inzest, Vergewaltigung, Bestialität, in jedem Falle Überschreitung der jeweils gültigen Sexualtabus. Religiöse Verbrechen wie z.B. Hostienschändung.

Girard kommentiert die Logik dieser Zuschreibungen: Immer geht es um einen Angriff auf die grundlegenden kulturellen Muster, durch die eine Gesellschaft ihre interne Differenzierung sichert. Auch die Merkmale, nach denen Opfer der Verfolgung „ausgewählt" werden, folgen diesem Muster: Zu „Sündenböcken" werden gesellschaftliche Gruppen, die außerhalb der gebräuchlichen gesellschaftlichen Differenzierungen stehen und dem Vorwurf ausgesetzt werden, diese durch Nichtanpassung

Im Pestjahr 1349 wurden in Westeuropa, auch in Deutschland, an vielen Orten Juden ermordet – meistens verbrannt.

Holzschnitt von Michael Wolgemut, aus H. Schedels Weltchronik von 1493

zu unterhöhlen (so die Vorwürfe gegen die Juden); oder Menschen, die ungewöhnliche, den vorherrschenden kulturellen Differenzierungsmustern widersprechende körperliche Merkmale aufweisen, z.B. Behinderungen.

(In Klammern: Ich sehe hier eine wichtige Korrektur, die Girards Analyse gegenüber landläufig akzeptierten Erklärungsmustern beispielsweise für die fremdenfeindliche Gewalt unserer Tage ermöglichen könnte: Die Gewalt tritt nicht zwischen „Vertrauten" und „Anderen", z.B. zwischen Deutschen und AusländerInnen, sondern zwischen einander zu stark Ähnlichen/Gleichen auf; die mimetische Gewaltkrise ist eine Folge tödlicher Nähe, nicht unüberwindbarer Distanz. Der Fremde, Andere, Ferne wird als „Sündenbock" für die Gewalt ausgewählt, die schon „im Spiel" ist, und er muß zugleich in seinem Habitus Züge tragen, die ihn mit der gewaltbringenden Entdifferenzierung verbunden erscheinen lassen – z.B. Behinderung; oder die zugeschriebenen Verbrechen).

Schließlich werden die Sündenböcke zu Opfern von Mord/Massaker/Pogrom. Die in der Gewaltkrise verstrickten Gesellschaftsmitglieder erleben dies als Augenblick, in dem die Verursacher der tödlichen Gewalt zur Strecke gebracht worden sind und jetzt endlich Versöhnung und Frieden eintreten kann. Möglicherweise wird diese Erfahrung unmittelbar mit der Beendigung des Massakers verbunden, oder ihm wird später diese Wirkung zugeschrieben. Immer teilen die jetzt aus der tödlichen Gewaltkrise befreiten Gesellschaftsmitglieder die Meinung, daß die Sündenböcke „schuld" sind an der Gewalt und damit „schuld" auch an ihrem eigenen Opfer. An dieser gemeinsam geteilten Überzeugung hängt zuinnerst die befriedende Wirkung des Pogroms.

Girard schlägt in seinen weiteren Analysen vor, nicht nur die relativ späten (nämlich seit dem Mittelalter auffindbaren) Verfolgungstexte, sondern auch die Mythen der europäischen Antike und der außereuropäischen archaischen Gesellschaften als Hinweis auf genau diesen Ablauf, auf die Lösung einer tödlichen Gewaltkrise hin zu interpretieren, allerdings mit einer wichtigen Veränderung gegenüber den Verfolgungstexten: Während diese die Opfer der Verfolgung als „schuldig" ansehen – sie haben die Gewalt ausgelöst, sind verantwortlich für das Böse, sind schuld an dem, was ihnen selbst angetan wird – gelten in den Mythen die Opfer zugleich als „heilig". Girard formuliert noch schärfer und weitergehend: Genau dies ist das zentrale Charakteristikum eines Mythos – aller Mythen – , daß die Opfer „sakralisiert" werden. In ihnen begegnen die Gesellschaftsmitglieder dem Heiligen in seiner Ambivalenz: als fascinosum et tremendum (Rudolf Otto).

Hat man dies durchschaut, so werden – mit den Augen Girards – Mythen in ähnlicher Weise lesbar wie die historisch späteren Verfolgungstexte; ja man kann sagen: die Verfolgungstexte werden als bereits teil-entmythologisierte Mythen verstehbar, insofern hier den Opfern nicht mehr der Charakter des Heiligen, sondern allein noch die dunkle Seite der Ambivalenz zugeschrieben werden. Umgekehrt kann man die Mythen von den Verfolgungstexten her entziffern: die „heiligen Opfer", von denen sie erzählen, verweisen auf die reale Existenz gesellschaftlicher Gewaltkrisen und ihrer „Lösung" im Pogrom.

Girard führt dies exemplarisch an dem Mythos vor, der auch für die Konstruktion der Freudschen Psychoanalyse zentral ist: nämlich am „König Ödipus" des Sophokles. Girard rekonstruiert:

„In Theben wütet die Pest: erstes Stereotyp der Verfolgung. Ödipus ist verantwortlich, weil er seinen Vater getötet und seine Mutter geheiratet hat: zweites Stereotyp der Verfolgung. Laut Orakelspruch muß der schändliche Verbrecher aus der Stadt gejagt werden, um die Epidemie zu beenden. Die auf Verfolgung angelegte Finalität ist explizit. Vatermord und Inzest dienen offenkundig der Vermittlung zwischen Individuum und Kollektiv; diese Verbrechen sind dermaßen entdifferenzierend, daß ihre Wirkung sich durch Ansteckung auf die ganze Gesellschaft verbreitet... Drittes Stereotyp: Das Opferzeichen... Je mehr Opferzeichen ein Individuum besitzt, umso eher wird es das Verderben auf sein Haupt ziehen.

Ödipus' Behinderung, seine Vergangenheit als ausgesetztes Kind, seine Lage als Fremder, Emporkömmling und König machen aus ihm ein wahres Konglomerat aus Opferzeichen." [8]

Würde man diesen Text als historischen Text und nicht als Mythos lesen, fiele es leichter, ihn zu entzaubern; als Mythos umgibt ihn die Aura des Fremden und Heiligen, und es erscheint zunächst unplausibel, ihn als Hinweis auf eine Gewaltkrise und eine reale Verfolgung in einer Gesellschaft zu lesen. Dennoch handelt es sich genau darum; und Girard versetzt den gleichen Erzählfaden in eine „historische" Situation, um die Aura des Heiligen zu durchstoßen: „Die Ernten sind schlecht, die Kühe verwerfen, alle sind miteinander zerstritten. Es scheint, als sei das Dorf verhext. Klar, der Hinkende hat uns das eingebrockt. Er ist eines schönen Tages aufgetaucht, niemand weiß woher, und hat sich eingerichtet, als wäre er hier zu Hause. Er hat sich sogar erkühnt, die umworbene Erbin des Dorfes zu heiraten, und er hat mit ihr zwei Kinder gezeugt. Es scheint bei ihnen nicht alles mit rechten Dingen zu und her zu gehen. Der Fremde wird verdächtigt, dem ersten Mann seiner Frau, einem Dorfpotentaten, übel mitgespielt zu haben; er verschwand nämlich unter ganz mysteriösen Umständen, und der Neuankömmling übernahm seine Stellung in beiden Rollen. Eines Tages wurde es den Kerlen im Dorf zuviel. Sie nahmen ihre Mistgabeln und zwangen damit die unheimliche Figur zu verschwinden." Und Girard schließt: „Niemand befällt hier auch nur der leiseste Zweifel. Jeder kommt instinktiv auf die von mir erheischte Interpretation. Jeder versteht, daß das Opfer höchstwahrscheinlich nichts von alledem getan hat, was ihm vorgeworfen wird, daß es aber geradezu dafür prädestiniert ist, als Ventil für die Angst und Aufgebrachtheit seiner Mitbewohner zu dienen... Und trotzdem hat sich nichts verändert. Es handelt sich immer noch um die Struktur des Mythos, ist es doch lediglich dessen krasse Überzeichnung." [9]

1.3.

Ich schließe diesen Teil mit einer Bemerkung zum Vorgehen und zur Konstruktion von Girards Theorie. Mir ist beim Lesen deutlich geworden, wie zentral für sein Denken die Texte Sigmund Freuds sind. Dies gilt für den Stellenwert der Primärtexte: Girard gibt gewissermaßen eine „Vertiefung" der Ödipus-Interpretation von Sigmund Freud; und von hier aus schließt er auf die Konstruktionsweise von Mythen überhaupt. Vertiefen und verallgemeinern will er auch die Basisthesen der Freudschen Psychoanalyse selber. Einen erheblichen Stellenwert in seiner Argumentation nimmt zudem eine Re-Lektüre von ethnologischen und psychoanalytischen Texten ein, die in Freuds Theoriekonstruktion eine zentrale Rolle spielen: J.G. Frazer, W. Robertson-Smith, M. Mauss und andere. Sigmund Freuds Auseinandersetzung mit zeitgenössischer Literatur gibt gewissermaßen die Spur vor, der Girard mit einer neuerlichen Interpretation der für Freud wichtig gewordenen Texte folgt und sie auf neue, veränderte Weise liest.

Hinzu kommen weitere Leseerfahrungen: Girard weist beispielsweise auf den zentralen Stellenwert der Texte von W. Shakespeare für seine theoretische Arbeit hin: „Meine 'Bibel' der mimetischen Begierde ist *Trollius und Cressida,* aber zuerst habe ich Shakespeare durch den *Sommernachtstraum* entdeckt. Vom literarischen Standpunkt her ist diese Entdeckung die schönste Erinnerung meines Lebens... Ich hatte die ganze These der mimetischen Begierde entwickelt, und plötzlich fand ich sie in ihrer vollkommensten Form bei Shakespeare wieder..."[10]

Es bleibt auch bei aufmerksamer Lektüre ungeklärt, wie sich diese hermeneutischen Spurensuchen und Aha-Erlebnise Girards zu dem Anspruch verhalten, eine „Menschheitstheorie" mit totalisierendem Erklärungsanspruch vorzustellen: Die Hominisierung des Menschen sei mit der instabilen, immer wieder von Überflutung durch endlose Gewalt bedrohten Sakralisierung des Opfers im Ursprungsmord und seiner rituellen Wiederholung im kultischen Opfer unlösbar verbunden. So einleuchtend mir die hermeneutische Spurensuche erscheint, so problematisch die materiale Theorie. Unter anderem bleibt für mich folgendes Problem ungeklärt:

Wie verhält sich Girards Theorie der „mimetischen Begierde/Gewalt", die er auch als die „böse" bzw. „schlechte Reziprozität" bezeichnen kann, zu den für alte Gesellschaften charakteristischen Vergesellschaftungsmustern von Reziprozität, die eben nicht eo ipso gewaltsam/zerstörerisch, sondern in hohem Maße lebensförderlich sind? Marcel Mauss' epochemachende Untersuchung *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*[11] hilft, Reziprozität als Ausdruck einer spezifischen ökonomischen Formation zu verstehen:

Mauss beschreibt das System des Gabentausches, das in den alten Gesellschaften den Austausch innerhalb des gesellschaftlichen Nexus, aber auch zwischen den Menschen und den Göttern, Ahnen und der natürlichen Lebensumwelt regelt. Der Gabentausch beinhaltet einen Kanon von Verpflichtungen, der bei Strafe des sozialen Todes von allen Gesellschaftsmitgliedern eingehalten werden muß; nämlich die Verpflichtung zum Geben, zum Nehmen und zum Wiedergeben.

Mauss definiert den Gabentausch als „totale Institution". Dieser Begriff hat mehrere Bedeutungsebenen:

Der Gabentausch ist nicht auf den ökonomischen Verkehr begrenzt, sondern beinhaltet zugleich juristische, wirtschaftliche, religiöse und ästhetische Regeln.[12]

In den Gabentausch sind nicht nur die jeweils gerade lebenden Menschengenerationen, sondern auch die Ahnen, die Toten, die Natur und die Götter einbezogen.[13]

Die Gaben, die getauscht werden, sind nicht spezifisch. Vielmehr kann alles durch alles vertreten werden: geschlechtsreife Frauen durch Tonscherben, Felle durch gejagtes Wildbret. Der Tausch stellt eine Verwandtschaft zwischen prinzipiell allen Dingen her. Da diese Vertretbarkeit von allem durch alles nicht im Durchgang durch ein abstrahierendes Drittes (das Geld) hergestellt wird, sondern die symbolische Verwandtschaft allen Lebens zum Ausdruck bringt, kann die Gabentausch-Ökonomie auch als Ordnung des „symbolischen Tausches" bezeichnet werden.[14]

Es werden keine abstrakten Waren getauscht, sondern Gaben, in denen ein „Geist" wohnt, der alle am Tausch

Beteiligten in einem Verhältnis der „Verpflichtung" aneinander bindet. Maurice Godelier hat die Mauss'sche Untersuchung an zwei in diesem Zusammenhang wichtigen Punkten differenziert. Er weist darauf hin, daß die agonistische Form des Gabentausches, in der es darum geht, sich gegenseitig mit Gaben zu übertreffen, ein untergeordnetes Phänomen in den alten Gesellschaften darstellt.[15] Entscheidend – und gegenüber der Geldökonomie signifikant anders – ist die Tatsache, daß die alten Gesellschaften so notwendig auf Kooperation in der Aneignung natürlicher Ressourcen angelegt sind, daß sie die einzelnen nur reproduzieren können, wenn sie zugleich die Lebensbedingungen der Gemeinschaft als ganzer reproduzieren. Dies ist im kapitalistischen Wirtschaftsindividualismus vollständig anders.[16]

Ich lerne aus diesem Seitenblick auf andere ethnologische Theorien in diesem Zusammenhang dies: „Reziprozität" ist in alten Gesellschaften keinesfalls schon gleichbedeutend mit der Ausbreitung von Gewalt. Wie könnte Girard diese Form von Reziprozität in seine Theorie aufnehmen? Als „gute" Reziprozität? Dies wäre eine sinnvolle Erweiterung, würde jedoch sofort den von ihm vertreten Anspruch einer „totalen These" – durch notwendige Korrektur und Ergänzung – infrage stellen.
Dieses Problem – das ungeklärte Verhältnis von „schlechter Reziprozität"/Gewalt und „guter Reziprozität"/wechselseitiger Verpflichtung der Gesellschaftsmitglieder – wird auch im folgenden gedanklichen Schritt wichtig, den ich vor einer kritischen Auseinandersetzung zunächst darstellen möchte: Girards Deutung der Person und Bedeutung Jesu Christi.

2. Zur Jesus-Deutung Girards

Spätestens seit seinem Buch *Das Ende der Gewalt* [17], das anders als sein theoretisches Basiswerk *Das Heilige und die Gewalt* ein schnell sehr erfolgreiches Buch wurde, steht die Person Jesu im Kontext der biblischen Schriften des Alten und des Neuen Testamentes im Mittelpunkt des Nachdenkens von Girard. Bemerkenswert ist auf den ersten Blick, mit welcher Souveränität Girard sich über die historisch-exegetische Tradition wissenschaftlicher Bibellektüre hinwegsetzt: All das interessiert ihn nicht, er nimmt es nicht zur Kenntnis. Das disqualifiziert seinen Ansatz in meinen Augen keineswegs von vornherein, muß aber bemerkt werden, um die Besonderheit dieser Bibel-Lektüre zu würdigen: Girard liest die Texte nicht mit Blick auf die Frage nach ihrer historischen Entstehungssituation, nach möglichen Interessen ihrer Verfasser und Tradenten, auch nicht nach ihrem sozialgeschichtlich konkretisierbaren „Sitz im Leben", sondern mit dem konzentrierten Blick auf das Problem Gewalt/Opfer und, genauer: auf die Weise, in welcher die als menschheitsgeschichtlich grundlegend behauptete These von der „mimetischen Begierde/Gewalt" hier zu Geltung kommt

2.1.
Es geht Girard ausdrücklich nicht darum, das Neue Testament von der Hebräischen Bibel abzutrennen und die Person Jesu der Tradition des Judentums und den „Schriften" entgegenzustellen. Man würde Girards Intention sofort verfehlen, würde man diesem Konzept eine marcionitische Entgegensetzung des guten Erlösergottes gegen den bösen Schöpfergott, wollte man ihm eine gnostische Abkehr von den irdischen Realitäten oder gar eine antijudaistische Bibellektüre vorhalten wollen, die die als „gesetzlich" angesehenen Traditionen des Judentums verwerfen würde. Jesus steht für Girard in der Richtung und Linie der ganzen Bibel. Und zentral für die Wahrnehmung des Menschheitsproblems der „mimetischen Begierde/Gewalt" in der Bibel ist: Das Opfer wird nicht sakrifiziert. Das Opfer wird nicht, wie im Mythos, in der Ambivalenz von Abscheu und Schauder, von Ausstoßung und Heiligung angesehen. Für den Mythos ist das Opfer zugleich schuldig und heilig. Gegen jede mythische Verklärung des Gewalt-Opfers ist die Botschaft der ganzen Bibel: das Opfer ist unschuldig. Die Mörder werden nicht gerechtfertigt. Das ist das Evangelium.

2.2.
Girard spielt diese Unterscheidung der biblischen Texte gegenüber der klassisch-griechischen Mythologie und den Mythen anderer alter Gesellschaften an verschiedenen Texten der hebräischen Bibel durch: Die Geschichte von Kain und Abel (Gen 4) repräsentiert den differenzermöglichenden Gründungsmord in klassischer Weise, allerdings mit einem alles entscheidenden Unterschied: „Im römischen Mythos (Romulus und Remus, Verf.) erscheint uns die Ermordung des Remus als eine vielleicht bedauerliche, aber durch das Vergehen des Opfers gerechtfertigte Tat... Romulus ist somit gerechtfertigt. Er steht als Opferdarbringer und Hoherpriester da... Im Kain-Mythos hingegen verfügt zwar Kain im Grunde über die gleichen Gewalten und schenkt Gott selbst ihm Gehör, dennoch wird er uns als gemeiner Mörder dargestellt. Der Umstand, daß der erste Mord die erste kulturelle Entwicklung der Menschheit auslöst, rechtfertigt in der Sicht des biblischen Textes den Mörder keineswegs..."[18]

Girard verfolgt diese Spur weiter, beispielsweise in der Josefsnovelle. Hier tritt der im Kain-Mythos noch verhüllte kollektive Charakter der Verfolgung deutlich hervor. Das Opfer – Josef, der in die Zisterne geworfen wird – wird auf Kosten der Brüder rehabilitiert (auch wenn der Text viel Verständnis für den Haß der Brüder auf diesen Prahlhans zu wecken vermag). Die Propheten in Israel deuten die politische Krise (die Bedrohung Israels durch die Großreiche) als Ausdruck einer tiefer liegenden religiös-kulturellen Krise: der Erschöpfung des Opfer-Systems, die konflikthafte Auflösung der bisherigen Ordnung.

In den Gottesknechtsliedern (Jes 53) werden dem Gottesknecht alle Züge zugemessen, die ihn für die Rolle des menschlichen Sündenbocks bestimmen könnten (Fremdheit; Krankheit; Häßlichkeit; Verachtung); und obwohl all diese Züge den Gottesknecht dem griechischen *pharmakos* ähnlich machen und obwohl sein Schicksal dem ihren gleicht, handelt es sich doch nicht um ein rituelles Opfer, sondern um ein historisches Ereignis, ein Geschehen vom „Ereignistyp". Und: Nicht Gott schlägt den Gottesknecht, sondern die Verantwortung für seinen heilbringenden Tod fällt auf die Men-

schen zurück (Jes 53,4f). Girard schließt: „Im ganzen Alten Testament geht eine exegetische Arbeit im Gegensinn zum gewohnten mythologischen und kulturellen Dynamismus vor sich.“[19] Nicht erst die moderne entmythologisierende Exegese existentialer Prägung: nein, schon der biblische Text selber leistet entmythologisierende Arbeit am Mythos des sakrifizierten Opfers.

Diese entmythologisierende, entsakrifizierende Linie setzt sich im Neuen Testament fort, beispielsweise in dem Bericht über den Mord des Herodes an Johannes dem Täufer (Mk 6,14ff)[20]: Der Prophet warnt den König, der sich – typische Konstellation der „mimetischen Begierde“ – die Frau Herodias von seinem Bruder angeeignet hat, vor den vernichtenden Wirkungen des mimetischen Wunsches. Im Text gibt es mit Ausnahme des Propheten nur feindliche Brüder und mimetische Zwillinge: Mutter und Tochter, Herodes und sein Bruder, Herodes und Herodias. „Gleichsam am Rande unseres Textes stehend, bezeichnet die Warnung von Johannes dem Täufer jenen Beziehungstyp, der... auf seinem Höhepunkt zum Mord am Propheten führt.“[21] Der Tanz der Salome beschleunigt und verallgemeinert den mimetischen Prozeß: „Er läßt alle zum Bankett Geladenen in den Tanz eintreten, er läßt alle Wünsche demselben Objekt zustreben, dem Haupte auf der Schüssel...“ Der Wunsch der Salome nach dem Haupt des Täufers wird im Text als mimetische Begierde ausdrücklich gemacht (Salome fragt die Mutter: Was soll ich wünschen?). Obwohl der ganze Vorgang im Kontext des Königsgeburtstages rituelle Dimension hat, obwohl die mimetische Krise im Mord an Johannes ihren Höhepunkt und ihre Stillstellung erfährt, wird das Opfer keinesfalls sakrifiziert, sondern die Tötung des Johannes wird als Mord enthüllt. Der Ritus wird pervertiert, die Opferung wird auf ihre mörderischen Ursprünge zurückgeführt. Der Text deckt den mimetischen Mechanismus auf, er entlarvt und entmächtigt die Wirkungsweise der mimetischen Begierde.

Girards Interpretation des Mordes an Johannes dem Täufer soll exemplarisch für andere neutestamentlichen Texte stehen, an denen er die entmythologisierende Arbeit der Bibel am Opfer-Mythos analysiert; aus Platzgründen will ich die Argumentation nicht mehr vorführen (z.B. Die Verleugnung des Petrus Mk l4,66-72; die Heilung des besessenen Geraseners Mk 5,1-17; die Steinigung des Stephanus Apg 7,51-58). Die neutestamentlichen Texte „offenbaren“ die Wirkungsweise des Gründungsmordes und entmächtigen den Opfer-Mythos. Versöhnung wird auf andere Weise als durch die Heiligung der Gewalt möglich.

2.3.

Die Wirkung des Opfers wird Stück für Stück aufgedeckt, der Sakrifizierung durch den Opfer-Mythos wird widersprochen: Das Opfer ist unschuldig, das ist im Sinne von Girard das Evangelium der Evangelientexte, und vor allem der Passion Jesu. Auf der einen Seite reproduziert die Passion das alle Riten und jeden Mythos begründende Ereignis und steht deshalb allen Riten nahe. Jesus wird als das unschuldige Opfer einer in Krise befindlichen Kollektivität dargestellt, und zumindest zeitweilig wird die Gesellschaft durch diesen Tod wieder zusammengeschweißt. Alle Gruppen und Einzelmenschen, die in das Leben und in den Prozeß Jesu einbezogen sind, geben auf dem Höhepunkt der dramatischen Ereignisse ihre ausdrückliche oder implizite Zustimmung zu seinem Tod:[22] die Menge in Jerusalem, die ihn noch kurz zuvor begeistert gefeiert hat; die jüdischen religiösen Autoritäten, die römischen politischen Autoritäten und sogar die Jünger, von denen ihn einer aktiv verrät, einer ihn verleugnet und die übrigen passiv bleiben und sich zurückziehen. Die Kreuzigung ist auf der einen Seite Ergebnis eines legalisierten Vorganges (Prozeß), auf der anderen Seite Höhepunkt einer spontanen Gewalteskalation, die weniger Nähe zu einer rituellen Opferhandlung hat als zu dem allen Riten zugrundeliegenden Ereignis, dem Ursprungsmord. Um aber als Opfer-Mythos wirksam werden zu können, dürfte die Passionsgeschichte des Evangeliums von dem ungerechten, mörderischen Charakter der Tötung des Opfers nichts wissen. Um als Mythos wirksam zu sein, muß das Opfer schuldig sein und müssen die Mitglieder der Gesellschaft, die auf dem Höhepunkt der mimetischen Krise den Mord begehen bzw. das Opfer rituell wiederholen, von aller Schuld entlastet werden. „Nun ist aber im Gegenteil klar, daß die Passion als schreiende Ungerechtigkeit dargestellt wird... Statt sich auf die Seite der kollektiven Gewalttat zu stellen, weist der Text sie den wahren Verantwortlichen zu...“[23]

Das Evangelium enthüllt den Mythos vom heiligen Opfer als Lüge. Das Opfer ist unschuldig. Die Passion bildet in dieser Perspektive den Höhepunkt und Abschluß aller Evangelientexte über die Person und Geschichte Jesu Christi. Es wird ein Gott gezeigt, dem jede Gewalttätigkeit fernliegt. „Die wichtigsten... Stellen in den synoptischen Evangelien sprechen Gott formell den rächenden, vergeltenden Charakter ab, wovon sich bis ans Ende des Alten Testamentes noch Spuren finden.“[24] Und: Man hat es im Neuen Testament keineswegs mit einem gleichgültigen Gott zu tun, sondern mit einem Gott, der will, daß man ihn erkennt, und der die Menschen mit dem erreicht, was Jesus ihnen in seiner tausendfach wiederholten Predigt vorschlägt: „... eine nicht durch Opfer vermittelte Versöhnung ohne Hintergedanken, eine Versöhnung, die es Gott gestatten würde, sich zum ersten Mal in der menschlichen Geschichte als der zu offenbaren, der er ist. Die Harmonie der Beziehungen zwischen den Menschen würde nicht mehr die blutigen Opfer... erheischen, und auch nicht alle die mythologischen Kulturbildungen, ohne die auszukommen den Menschen bis dahin noch nicht geglückt war. Zwischen dem Gott des Evangeliums und den Opfergottheiten besteht eine radikale Unvereinbarkeit.“[25]

Die Resakralisierung des Kreuzestodes Jesu als Opfer, die bereits im Neuen Testament beginnt (vgl. Röm 3,25ff; 1.Kor 15,3; Hebräerbrief und Opfer), stellt im Sinne Girards in gewissem Sinne eine Preisgabe des Evangeliums dar, die aber niemals so weit gehen würde, in die Muster des alten Opfermythos einfach zurückzufallen. Auch für den Hebräerbrief gilt, daß Jesus ohne Sünde ist. Auch hier gilt: Das Opfer ist unschuldig. Und bis hin in die mittelalterlichen Opfer-Theologien (*Cur Deus Homo* des Anselm von Canterbury) wird dieser zentrale Inhalt des Evangeliums niemals ganz preisgegeben. Allerdings gerät die Zusage des Hebräerbriefes, das Selbstopfer des Hohenpriesters Jesus sei das einzige, letztgültige, ein für

allemal wirksame Opfer, dem keine weiteren mehr folgen dürfen, in der Wirkungsgeschichte zur Rechtfertigung aller Kreuzzüge, Massaker und Opfer-Inszenierungen gegen Menschen solcher Kulturen und Religionen, die die endgültige Wirksamkeit dieses einen Opfers für sich nicht annehmen wollen.

3. Kritische Anfragen

Ich möchte meine kritischen Anfragen an das Konzept Girards im Anschluß an das schon oben bemerkte Problem – Girards Nicht-Thematisierung der „guten" Reziprozität in den alten Gesellschaften – wirklich nur als knappe Anfragen formulieren; hier wäre gesprächsweise eine Vertiefung möglich und nötig.

3.1.
Könnte die tendenzielle Blindheit Girards gegenüber den ökonomischen Opfer-Konstellationen, die heute einen Großteil der Weltbevölkerung zunehmend ihrer Lebensmöglichkeiten berauben (Überschuldungskrise, Ausgrenzung vom Weltmarkt oder aber Überausbeutung der Subistenzökonomien durch die marktwirschaftlichen Zentren) – diese Anfrage ist Girard z.B. in dem mittlerweile als Buch veröffentlichten Gespräch mit Vertretern der lateinamerikanischen Befreiungstheologie gestellt worden[26] – damit zusammenhängen, daß er bereits in seinem theoretischen „Basiseinfall" die „böse" Reziprozität (die mimetische Begierde/Gewalt) totalisiert und die „gute Reziprozität" (die verpflichtende Einbindung des Menschen in die Sozialität und die natürliche Lebensumwelt) überhaupt nicht thematisiert? Wenn das „Opfer" nämlich auch von der Gabe und nicht nur von der Gewalt her interpretiert wird, verändern sich die Deutungsmuster einigermaßen radikal, und es kommt bereits im Ansatz die ökonomische Problematik mit ins Spiel, die es erlaubt, eine Solidarisierung mit den im Weltmaßstab durch die Geldökonomie ausgebeuteten und entrechteten Menschen bereits im Denkansatz – und nicht erst als ethische Konsequenz – als elementaren Bestandteil einer christlichen Existenz zu verstehen.

3.2.
Auf diese Weise wäre auch die tendenzielle intellektuelle Gewalttätigkeit zu relativieren, mit der Girard über die theologische Tradition der Deutung des Kreuzestodes Jesu Christi als Opfer hinweggeht. Selbst bis in die blutigsten Kreuzigungsbilder hinein (man blicke auf manche mittelalterlichen Darstellungen, in denen Engelchen mit Kelchen das aus den Wundmalen herabtropfende Blut auffangen) versteht die römisch-katholische Deutung das Sakrament von der Heilsbedeutung des Todes Jesu nicht von der Gewalthandlung, sondern von der Gabe her. In eben dieser Tradition, allerdings als Radikalisierung auf den biblischen Ursprung, interpretiert auch Martin Luther in seinen zentralen reformatorischen Texten, insbesondere in der Freiheitsschrift 1920, das Evangelium und die Verheißung (im Gegenüber zum Gesetz) als ökonomische Interaktion, als „fröhlichen Wechsel und Tausch", in dem – als verpflichtendem Gabenaustausch im Gegensatz zum abstrakten Äquivalententausch – der Bräutigam Jesus seine Gerechtigkeit gibt und vom Menschen die Sünde annimmt. Rechtfertigung wird in dieser Perspektive von einer ökonomischen – nicht als Gewaltritus gedeuteten – Opfer-Konstellation her verstanden.

3.3.
Von dieser Perspektive her wäre auch das Problem der Zueignung des Evangeliums an die Menschen anders zu deuten, als Girard dies vorschlägt. Im Grunde wird in seiner Konzeption Jesus nur als Vorbild der Gewaltlosigkeit und als Aufklärer des Opfermechanismus für die Menschen bedeutsam. Moralisches Vorbild und intellektueller Aufklärer – beides sind Deutungsmuster der nachaufklärerischen Moderne. Girards Jesus droht zu einem Prototyp eines Bult-/Käse-/Conzelmanns unserer Tage zu werden, man könnte sagen: zu einer Nullnummer existentialer Selbstinszenierung und eines antirituallistischen Weltverhältnisses. Die Hilflosigkeit eines allein innerlich – moralisch und intellektuell – verstandenen Glaubens gegenüber den aktuellen ökonomisch-politischen Machtkonstellationen und den (z.B. in den Szenen am Eingang meines Vortrages beschriebenen) mimetischen Gewaltkrisen, denen unsere Gesellschaften offenbar zunehmend ausgesetzt sind, muß kaum ausgemalt werden: Die ökonomischen Interessen der transnationalen Konzerne haben gegenüber moralischen Bedenkenträgern noch immer kurzen Prozeß gemacht, und die Versuche, die Gewaltkrisen z.B. im ehemaligen Jugoslawien durch Aufklärung und Vorbild zu bearbeiten, sind schnell gescheitert. Wer beispielsweise mit religionspädagogischen Prozessen zu tun hat, hat ein Problembewußtsein für die Bedeutung von Ritualen und Mythen im Alltag von Jugendlichen, denen ein auf antirituallistische Innerlichkeit zusammengeschrumpftes Christentum kaum ein müdes Gähnen wert ist.

3.4.
Dennoch muß, so denke ich, eine Opfer-Interpretation des Kreuzestodes Jesu als „Gabe" auch von Girards Interpretation des Gewaltmechanismus lernen. Die Kirchengeschichte ist voll von der pervertierten Umkehrung der befreienden Zusage des Evangeliums in das Massaker bzw. das geheiligte Opfer an denen, die das ein für allemal zureichende Opfer des Gottessohnes für sich nicht anerkennen wollen. Wo Christen das Evangelium nicht als Zusage/Freispruch erfahren (und – dies wäre als notwendige Ergänzung zu Girard zu sagen – im Gottesdienst rituell begehen und im Lebensvollzug der Gemeinde als Sozialität gestalten), sondern gegen das Andere durchsetzen wollen, verfallen sie präzise dem von Girard enthüllten Gewaltmechanismus.

3.5.
Ich verstehe die kritischen Anfragen keineswegs als Abwertung, wohl aber als notwendige Ergänzungen zur Theorie Girards, die in ein Verhältnis zu seinen Überlegungen zu bringen sind (wie, wäre zu diskutieren), die aber in jedem Falle den totalitären Gestus seiner Theorie infrage stellen. Keine Frage: ich habe bei der Lektüre seiner Bücher sehr viel gelernt, und ich denke, daß seine Theorie der „mimetischen Begierde/Gewalt" – besser als viele andere – die tödlichen Gewaltkrisen heute ent-

schlüsseln und auf diese Weise möglicherweise auch entmächtigen helfen.

Anmerkungen:

1 Ch. Büttner, *Video-Horror. Schule und Gewalt*, Weinheim und Basel 1990, S.87ff.
2 Vgl. N. Elias, *Über den Prozeß der Zivilisation ...*, 2 Bde., Frankfurt/M., 6. Aufl. 1978.
3 R. Girard, *Das Heilige und die Gewalt* (1972). Zürich 1987, S.104ff; 211ff; 248ff.
4 Vgl. S. Freud, Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker (1917/19), in: ders., *Kulturtheoretische Schriften* (1974), Frankfurt/M. 1986, S. 287ff.
5 R. Girard, *Der Sündenbock* (1982), Zürich 1988. Wiederveröffentlicht als: ders., *Ausstoßung und Verfolgung. Eine historische Theorie des Sündenbocks.* Frankfurt/M. 1992.
6 Ebd., S.7f.
7 Ebd., S.8.
8 Ebd., S.40.
9 Ebd., S.47.
10 R. Girard, *Wenn das alles beginnt Ein Gespräch mit Michel Treguer,* Thaur u.a. 1994, S.32.
11 M. Mauss, *Die Gabe (1925),* 1978, S.7ff.
12 Ebd., S.138.
13 Vgl. ebd., S.31.
14 Vgl. insbesondere J. Baudrillard, *Der symbolische Tausch und der Tod* (1976), München 1982, S.206ff.
15 M. Godelier, *Natur, Arbeit, Geschichte. Zu einer universalgeschichtlichen Theorie der Wirtschaftsformen* (1984), Hamburg 1990, S.52; 64. Vgl. auch die Untersuchung von Helen Codere über den indianischen Potlatch (*Fighting with Property*, 1950); sie kann deutlich machen, daß die agonistische Form dieses Wettstreits eine Reaktion auf die Konfrontation der indianischen Kultur mit der Geldökonomie darstellt.
16 Godelier, a.a.O. S.147 u.ö. – Godelier formuliert damit nicht nur eine schlüssige Widerlegung einer platten „Basis-Überbau-Hypothese“ in der Marxschen Tradition, sondern gibt auch Anlaß, über die Sinnhaftigkeit von Max Webers Gegenthese in *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1934) nachzudenken.
17 R. Girard, *Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhängnisses* (1978). Freiburg u.a. 1982.
18 Ebd., S.150.
19 Ebd., S.161.
20 R. Girard, *Ausstoßung und Verfolgung*, a.a.O., S.l83ff.
21 Ebd., S.189.
22 Vgl. R. Girard, *Das Ende der Gewalt*, a.a.O., S.172 u.ö.
23 Ebd., S.175.
24 Ebd., S.189.
25 Ebd., S.191.
26 H. Assmann Hg., *Götzenbilder und Opfer. René Girard im Gespräch mit der Befreiungstheologie* (1991), Münster u.a. 1996. □

Ronaldo Sathler-Rosa

Antwort

auf das Referat von Hans-Martin Gutmann aus brasilianischer Perspektive

Von den Grundlegungen aus, die Dr. Gutmann in seinem Papier gegeben hat, möchte ich einige Aspekte ergänzen, die ich gerade für den Bereich der Praktischen Theologie und ihre Anwendung auf Seelsorge und Beratung für wichtig halte. Ich beziehe mich dabei besonders auf das Gespräch zwischen Girard und verschiedenen Theologen aus Süd- und Mittelamerika (dargestellt in: H. Assmann (Hg.), 1991).

Dr. Ronaldo Sathler-Rosa, Professor für Praktische Theologie an der Metodista-Hochschule Sao Bernardo do Campo, Brasilien.

Apathie: Ein Nebenprodukt der Opferung

Girard weist auf einen subtilen Weg hin, Menschen zu opfern. In seinen eigenen Worten: „Es gibt noch einen anderen Weg, Menschen zu opfern, nämlich Gleichgültigkeit. Das nachahmende Streben von Gleichgültigen konzentriert sich auf ein verfolgtes Objekt und macht die anderen unwichtig“. (Girard, in: Assmann 1991, p. 21). Diese Gleichgültigkeit scheint ein verbreitetes Verhalten in vielen Gesellschaften zu sein. Es ist mehr als eine persönliche Einstellung, es ist Teil eines kulturellen Musters, das „Erfolg“ und „die Sieger“ idealisiert zum Nachteil der

Opfer. Die Opfer werden sichtbar in den Gesichtern der Arbeitslosen, der Armen der Zwei-Drittel-Welt, der Kinder, der Frauen, der Ureinwohner und anderer. Girard hält dies für eine Opferung, die aus Gleichgültigkeit entsteht.
Gleichgültigkeit nimmt Menschen die Freude, sich ihren Nächsten hinzugeben. Apathie verhindert Selbstverwirklichung, die durch die Hingabe an eine Aufgabe, etwa an die „Eindämmung von Gewalt", möglich wird. Außerdem nimmt uns Gleichgültigkeit die Bereitschaft, die kommende Generation zu lehren, wie man sinnvoll lebt.
Aus der begrenzten Sicht einer großen und industrialisierten Stadt habe ich erfahren, was für eine enorme seelsorgerliche Herausforderung es ist, Menschen dazu zu erziehen, daß sie aus ihrer Gleichgültigkeit heraustreten und sich in Programmen engagieren, Kranke, Alte und Einsame zu besuchen und sich in Bürgerinitiativen, Diensten für Gemeinschaften oder in Organisationen (wie z.B. „Freunde des Dorfes") zu beteiligen, um so zur Lösung von sozialen Problemen beizutragen. Ich glaube, daß solch eine Beteiligung den Einzelnen ein Gefühl dafür geben würde, mit sich selbst identisch und in Übereinstimmung zu sein. Durch die biblische Anthropologie lernen wir, daß wir als Menschen eine besondere Berufung haben: Mit anderen und für andere zu leben (Gen 2,18; vgl. Boff 1982).

Anthropologie: Eine Verbindung mit Praktischer Theologie

Girards Theorie bezieht sich auf eine allgemeine anthropologische Theorie (vgl. Assmann 1991, p. 27). Wie Dr. Gutmann feststellt, beansprucht Girard, eine „Menschheitstheorie" einzuführen. Auch wenn dies ein Punkt ist, über den man diskutieren kann, so sehe ich doch eine Verbindung zwischen dieser Feststellung und einigen Ausgangspunkten und Zielen der Praktischen Theologie. Diejenigen unter uns, die in den verschiedenen Bereichen von Seelsorge mitarbeiten, etwa in Supervision, in Spezialämtern der Seelsorge, im Pfarramt in Gemeinden, in sozialen Diensten, in Erziehung, in klinischer Arbeit und anderen Aufgaben, haben gelernt, daß wir meist mit sehr menschlichen Fragen zu tun haben. An der Wurzel der verschiedenartigen menschlichen Bedürfnisse finden wir Dinge, die mit dem Sinn des Lebens und der Bedeutung des Seins zu tun haben. Wenn wir auf die Gefühle und Geschichten achten, helfen wir unseren Gemeindegliedern oder Klienten, ihren Glauben und ihre ganz irdischen Probleme in Verbindung zu bringen. Wir fangen bei existentiellen und wirklichkeitsnahen Fragen an. Wir schalten von einer stark „theozentrierten" Seelsorge auf eine mehr „anthropozentrierte" christliche Einstellung um.

In den Worten von Girard selbst: „Ich denke, daß Seelsorge immer noch in eine westliche Philosophie und in abstrakte Kategorien über die Totalität des Individuums eingebunden ist... Es gibt keine passende Sprache im Christentum, um konkrete menschliche Beziehungen wie etwa Beziehungen in der Familie, zwischen Freunden, zwischen Heranwachsenden usw. grundlegend darzustellen."

Wenn wir die Ergebnisse der Sozialwissenschaften, besonders aber der Kulturanthropologie anwenden, machen wir uns fähig, qualifiziertere Arbeit im seelsorgerlichen Bereich zu tun. Mit anderen Worten: Wir erweitern unsere Erkenntnisse über Menschen und die möglichen Ursachen ihrer Einstellungen und ihres Verhaltens, und so wird unsere Sorge und Beratung relevanter und bekommt mehr Glaubwürdigkeit als Beitrag, Menschen und Kulturen zu heilen.

Mein Freund Lothar Hoch sagt, daß Theologie und Seelsorge theozentriert sind – Gott im Mittelpunkt haben (Hoch 1985, p. 258f.) Allerdings könnte es sein, *daß Seelsorge anthropozentriert werden muß, also sich am Menschen orientieren muß, um die Gottesbezogenheit durchzuhalten* und das Individuum besser zu verstehen. Eine wichtige Folge der Anthropozentrierung von Seelsorge und Beratung ist, daß für sie nicht wichtig ist, Zeit und Energie darauf zu verwenden, fruchtlose Gespräche über das Geheimnis Gottes zu führen. In dieser Hinsicht braucht unsere Seelsorge nicht theozentriert zu sein. Das Göttliche wird von denen, die Seelsorge tun, als unveränderlicher Grund unserer Berufung in die Arbeit erfahren, als lebendige Kraft, die uns stärkt, als eine Realität, auf die unser Glauben und unsere Hoffnung ausgerichtet sind (vgl. Sathler-Rosa 1992, p. 9).

Anthropozentrierung hat ein weiteres Ergebnis: Der Bereich der verschiedenartigen Ausdrucksweisen von seelsorgerlicher Aktivität ist nicht nur auf die oft engen Grenzen von kirchlichen Institutionen beschränkt. Seelsorge muß nicht kirchenzentriert sein. Ein Ziel von Seelsorgearbeit ist, *volles Leben* für Einzelne und Gemeinschaften zu bringen. Tatsächlich spielt die „nicht-ekklesiastische" Form von Seelsorge eine wichtige Rolle in jedem Konzept der „Ekklesia". Eine anthropozentrische, am Menschen orientierte Seelsorge antwortet vielmehr auf menschliche Erwartungen.

Zwei verschiedene geistige Welten

Das System Girards warnt Seelsorger/innen, vor allem solche, die im öffentlichen und sozialen Bereich arbeiten. Wir dürfen nicht naiv sein. Der Mechanismus der Nachahmung beinhaltet Neid, Korruption, den Kampf, anderen überlegen zu sein, und andere Verhaltensweisen. Dies ist die Arena der Seelsorge auf politischer und öffentlicher Ebene. Das heißt auch, daß die Denkweise und Logik von vielen, besonders von solchen mit politischer Macht, sich ziemlich von der Denkweise, die aus den Lehren des Evangeliums kommen, unterscheiden. Die Werkzeuge, oder wenn man so will die Waffen, sind ungleich. Es besteht eine Kluft zwischen einem seelsorgerlichen Denken und der Logik, die viele politischen Führer und Macher im globalen wirtschaftlichen System haben. Ich denke, dies ist eine Form unsichtbarer Gewalt.

Nachahmendes Streben und der Wunsch nach gegenseitiger Teilhabe

In dem erwähnten Gespräch sagt Girard: „Wieso Gewalt? Wieso gibt es immer dort Gewalt, wo Institutionen ent-

stehen? Wieso ist sie in einer Welt vorhanden, wo die meisten Menschen für einen größeren Teil ihrer Existenz in ihren tiefsten Wünschen keine Gewalt wollen?" Und trotzdem sind sie immer mit Gewalt und mit institutioneller Gewalt konfrontiert. „Wir alle stimmen darin überein, daß wir dagegen kämpfen und dem nachahmenden Streben widerstehen müssen." Girard sieht, daß dieser Gegensatz „zu beweisen scheint, daß die Gewalt erzeugenden Kräfte in dieser Welt... stärker sind als Harmonie und Einigkeit. Dies ist der stets gegenwärtige Aspekt der Erbsünde, die jenseits aller mythischen Auffassung eine Bezeichnung für die Gewalt in der Geschichte repräsentiert." (in: Assmann 1991, p. 58f).

Ich jedoch möchte L. Boffs Entgegnung zur Theorie von Girard folgen (in: Assmann 1991, p. 56); Boff weist auf einen Punkt hin, der bei Girard fehlt: *„Der andere Pol des nachahmenden Strebens ist das Streben nach dem Guten in der Geschichte... Gott...erscheint mittels des menschlichen Gewissens in Gemeinschaften, die die Lebensfreude, den Baum des Lebens und die Weisheit der Geschichte schaffen"*. Deshalb gibt es Raum zum Tanzen und Feiern als Zeichen der Hoffnung und Symbole für die Suche, Gewalt zu überwinden.

Luiz Susin (in: Assmann 1991, p. 49ff) stellt eine interessante Frage: Könnte das nachahmende Begehren „eine Verkehrung eines echten Wunsches sein, der ursprünglicher ist als das nachahmende Begehren", könnte es anstelle einer Erbsünde eine „Erb-Unschuld" geben? Susin nennt diese den Wunsch nach gegenseitiger Teilhabe („perichoretic desire"). Das Wort *„perichoresis"* bezieht sich auf die Gemeinschaft der drei göttlichen Personen in der Trinität. Der Wunsch der gegenseitigen Teilhabe ist dem nachahmenden Begehren entgegengesetzt. Die Person wird offen, setzt sich in Beziehung, ohne ihre eigene Identität zu verlieren. „Dieses Konzept hält die Paradoxie durch, zwei Gegensätze zusammenzuhalten: die Person als Beziehung und gleichzeitig als ein selbständiges Absolutes."

Selbst-Opfer, Nicht-Opfer, Anti-Opfer

Das Thema der Opferung wird von Franz Hinkelammert noch von einer anderen Sicht aus betrachtet (in: Assmann 1991, p. 36ff). Hinkelammert macht einen Unterschied zwischen Selbst-Opferung und Selbsthingabe. Nach Hinkelammert: „Selbst-Opferung ist nicht Selbsthingabe. Selbst-Opferung meint, zu akzeptieren, daß man geopfert wird, ... zuzustimmen, daß man geopfert wird. Oder was dasselbe ist: mit dem, der opfert, übereinzustimmen." Im Gegensatz dazu, sagt Hinkelammert, „bedeutet sich selbst hinzugeben, Leben auszuliefern, das Leben, das ein Element beinhaltet, um das Opfern zu überwinden und aufzubrechen. Selbst-Opferung, die sich dem Opfern nicht widersetzt, hilft nicht, es aufzubrechen."

Hinkelammert deckt auch den Unterschied von nicht-opfernd (*non-sacrificial*) und anti-opfernd (*anti-sacrificial*) auf. Die moderne oder post-moderne Gesellschaft ist eine „Gesellschaft, die 'anti-opfernd' ist, und sie opfert im Namen ihrer 'anti-opfernden' Haltung. Diese 'anti-opfernde' Einstellung kann extreme Opfer fordern... 'Gegen das Opfern' zu sein wird zur Rechtfertigung", andere Opferungen zu begehen. Die Logik hinter dieser 'anti-opfernden' Einstellung unterstellt nämlich, daß der Opfernde geopfert werden muß, um das Opfern zu beenden. „Es ist ein Krieg der Opferungen!"

Zwei kritische Anmerkungen

Zum Schluß zwei zusätzliche Kritikpunkte zur Theorie Girards. Seine Untersuchungen kommen in erster Linie von Texten. Er setzt sich nicht mit gesellschaftlichen Prozessen oder den Wirklichkeiten, mit denen sie zusammenhängen, auseinander. Dennoch ist das nachahmende Begehren ein hilfreiches Konzept, um Gewalt in den meisten Gesellschaften zu verstehen und zu vermindern, wie Assmann (1991, p. 16) in seiner Analyse beobachtet.

Wie Dr. Gutmann ausgeführt hat, spricht Girard nicht von den wirtschaftlichen Opfern (*sacrifices*), die den Opfern (*victims*) des globalen Marktes aufgezwungen werden. Da das System des Marktes sich selbst reguliert, sind – in den Worten von Hinkelammert – „all diejenigen, die nicht fähig sind, mitzumachen (die Arbeitslosen, die Armen und andere), ausgeschlossen... Das System der Selbstregulierung bestimmt, wer dazu gehört und wer nicht." Die Mächtigsten werden überleben; die Opfer werden geopfert. Das gegenwärtige Wirtschaftssystem ist ein System der Opferungen.

Wir alle sind auf der Suche: Wie können wir den Kreislauf des Opferns durchbrechen?

Ein letztes Wort. Eine meiner beliebtesten Antworten 'in der Mitte' auf die Frage, was Seelsorge sei, ist: Seelsorge ist der Versuch, unsere schönen und komplizierten Ideen zum „Leben" zu bringen; der Wirklichkeit unseres persönlichen Lebens, des Lebens unserer Nächsten und unserer Kulturen Formen zu geben. Mein Freund Jung Mo Sung (in: Assmann 1991, S. 23) sagt: Wie können wir den Kreis der Opferungen loswerden? Die Frage des *„Wie"* ist unsere andauernde Suche. Ich bin sicher, daß wir unser bestes tun, um Fleisch zu den Knochen der Theorien zu liefern. Das ist dann *seelsorgerliches Handeln.*

Zitierte Literatur

Assmann, H. (ed.), *René Girard – Um Diálogo sobre Idolos e Sacrifícios.* Petrópolis 1991 (deutsch*: Götzenbilder und Opfer. René Girard im Gespräch mit der Befreiungstheologie*, Münster u.a. 1996). Zitate nach der brasilianischen Ausgabe.

Boff, L., *O Destino do Homem e o Mundo*, 6. ed., Petrópolis 1992.

Hoch, Lothar C. „Psicologia a Serviço da Libertação – Possibilidades e Limites da Psicologia na Pastoral de Aconselhamento", in: *Estudos Teológicos*, 25:3, p. 249-269, 1985.

Sathler-Rosa, R., „Pastoral: Patologia e Novos Direcionamentos", in: *Caminhando*, III: 5, p. 7-13, 1992.

Cordner, G. Michael, (ed.), *Pastoral Theology's & Pastoral Psychology's Contributions to Helping Heal a Violent World.* Surakarta (Indonesia) 1996.

Raymund Schwager

Das Opfer Christi

Neue christologische Einsichten aufgrund der Erkenntnisse von René Girard

Die Erzählung von der Opferung Isaaks oder von seiner Bindung (*Akeda*), wie sie in der jüdischen Welt genannt wird, hat sowohl eine Spiritualität der Ergebung in den Willen Gottes als auch endlose Fragen und Diskussionen geweckt, die von der Zeit der Rabbinen bis zu heutigen Diskussionen im Internet weitergehen. Die Erzählung wirkte auch über den theologischen Bereich hinaus und spielte in literarischen und philosophischen Werken im jüdischen,[1] wie außerjüdischen[2] Bereich eine große Rolle. Dies zeigt, wie tief die Opferproblematik bis heute im menschlichen Denken und Fühlen verwurzelt ist. Die biblische Erzählung konnte aber auch zur herben Kritik an modernen geschichtlichen Ereignissen dienen. So hinterließ der englische Lyriker Wilfred Owen, der gegen Ende des ersten Weltkriegs an der Front gefallen ist, Gedichte gegen das unsinnige Morden. In „The Parable of the Old Man and the Young" folgt er zunächst der Geschichte von Abraham und Isaak, und läßt dann den Engel, der Abraham aufgehalten hat, sagen:

Halt ein!
Ein Widder, im Busch verfangen mit den Hörnern -
Opfere den stolzen Widder statt seiner.

Aber der alte Mann tat's nicht,
sondern erschlug seinen Sohn
Und die halbe Nachkommenschaft Europas,
einen nach dem anderen.[3]

Die christliche Theologie sah in der Erzählung von der Opferung Isaaks meistens eine Ankündigung des Todes Christi. Im Römerbrief sagt Paulus – wohl unter Anspielung auf diese Erzählung – von Gott: „Er hat seinen eigenen Sohn nicht verschont, sondern ihn für uns alle hingegeben" (Röm 8,32). Im Anschluß an diese und ähnliche Aussagen des Paulus und gestützt auf die ausdrückliche Opfertheologie des Hebräerbriefs hat die christliche Theologie oft gelehrt, die Menschen hätten durch die Sünde den Zorn Gottes erregt und den Tod verdient. Die große Liebe Gottes habe sich aber darin gezeigt, daß er die Schuldigen nicht vernichtet habe. Seinem Zorn habe er dennoch Genugtuung verschafft, indem er seinen eigenen Sohn nicht verschont und ihn anstelle der Sünder am Kreuze hingeopfert habe. Diese Sicht findet sich nicht nur in der populären Theologie, sondern auch bei großen und anerkannten Autoren. So lehrte z.B. Karl Barth, Jesus sei am Kreuz von Gottes Zorn zerschlagen worden, denn die Menschen, die den störenden Prediger dem Verbrechertod überlieferten, seien ja „nur Instrumente in der Hand Gottes, Agenten und Exekutoren seines festgesetzten Ratschlusses und Vorsatzes" gewesen.[4]

Gegen eine solche Theologie, ja gegen jede Lehre von der Erlösung durch das Kreuz, schreibt aber der Jude Elie Wiesel in einer Meditation zur 'Opferung Isaaks': „Für den Juden kommt jede Wahrheit aus dem Leben und nicht aus dem Tode. Die Kreuzigung stellt für uns keinen

Julius Schnorr von Carolsfeld: Die Opferung Isaaks (1860)

Dr. Raymund Schwager SJ, Professor für Dogmatische und Systematische Theologie, Universität Innsbruck

Fortschritt, sondern einen Rückschritt dar. Auf dem Gipfel des Morija bleibt der Lebende am Leben und markiert damit das Ende einer Ära des rituellen Tötens.“ [5]

Ähnliche ablehnende Urteile gegen eine Kreuzestheologie finden sich in neuerer Zeit auch bei christlichen Theologen und Theologinnen. Zitiert sei nur eine feministische Stimme: „Seinen eigenen Sohn dahinzugeben, ans Kreuz auszuliefern, am Kreuz zu verlassen, zu töten, ist ... die absolute Pervertierung dessen, was Liebe ist: eine patriarchale Pervertierung. Ausgerechnet das Töten als Liebestat interpretieren zu können, ist wohl Männern vorbehalten – oder doch: patriarchal verblendeten Menschen“.[6]

Das Drama Jesu und die Rolle der Menschen

Obwohl René Girard kein Theologe ist, hat er sich intensiv mit der angesprochenen Problematik beschäftigt, und er wagt es sogar, in die sehr komplexe und oft verworrene theologische Diskussion um das Kreuz einzutreten und eine neue Deutung vorzuschlagen. Diese besteht wesentlich darin, daß er im Unterschied zu Karl Barth in den Menschen, die Jesus gekreuzigt haben, nicht Instrumente und Agenten des göttlichen Willens sieht, sondern Agenten und Instrumente einer Macht, die die Menschheit von Anfang an beherrscht hat, die Macht der Lüge und der Gewalt. Er greift deshalb auch nicht auf das alttestamentliche Vorbild der Opferung Isaaks zurück, sondern deutet das Geschick Jesu im Licht einer anderen alttestamentlichen Linie, nämlich der des gewaltsamen Geschicks der Propheten[7].

Girard schlägt ferner eine dramatische Deutung des ganzen öffentlichen Wirkens Jesu vor. Danach hat dieser durch seine Botschaft von der nahen Gottesherrschaft zunächst ein Reich des Friedens und der Gerechtigkeit errichten wollen. Wären die Menschen seinem Aufruf gefolgt und hätten sie sich durch ihn zum unbegrenzten Verzeihen, zur Feindesliebe und zur Gewaltfreiheit bekehren lassen, dann wäre das Reich Gottes bereits hier auf Erden angebrochen, und die Ankündigung des Gerichts und das Kreuz wären nicht notwendig gewesen. Tatsächlich stieß die Verkündigung Jesu aber auf Ablehnung, der Girard eine systematische Bedeutung zuschreibt: „In der Sicht des Evangeliums scheitert mit dem Scheitern des Gottesreiches nicht das Unternehmen, dem Jesus sich hingibt, sondern muß notgedrungen der leichte, direkte Weg aufgegeben werden, der darin bestanden hätte, daß sämtliche von ihm angemahnten Verhaltensregeln angenommen worden wären; man muß nun Zuflucht nehmen zum indirekten Weg, der von der Zustimmung aller Menschen absieht und über die Kreuzigung und die Apokalypse verläuft“.[8] Girard betont, daß vor allem im Matthäusevangelium die Reich-Gottes-Verkündigung klar von der Gerichtsverkündigung und der Passion abgehoben ist und daß zwischen beiden Teilen das „folgenschwere Ereignis“ der Ablehnung liegt.

Welche Folgen hatte diese Ablehnung? Girard sieht in den Gerichtsworten Jesu und vor allem in seinen apokalyptischen Reden nicht die Antwort eines zornigen Gottes auf den Widerstand gegen seine Botschaft, sondern die Ankündigung dessen, was schrittweise eintreten wird, wenn die Menschen das Angebot der Gottesherrschaft verwerfen. Da durch das Wirken Jesu die Mechanismen der Gewalt, die bisher die menschlichen Kulturen und Gesellschaften hintergründig stabilisiert haben, aufgedeckt wurden, werden die Menschen schrittweise vor radikalere Alternativen gestellt: entweder umkehren und sich durch Verzeihung und Nächstenliebe versöhnen oder sich wechselseitig selber vernichten. Girard versteht deshalb das Gericht ganz als kollektives menschliches Selbstgericht.

Durch die Gerichtsbotschaft hätten die Menschen aufgerüttelt werden sollen. Es trat aber das Gegenteil ein: die Ablehnung steigerte sich zur gewaltsamen Verwerfung. Verschiedene jüdische Gruppen, die normalerweise unter sich verfeindet waren (Pharisäer, Sadduzäer, Herodianer, Zeloten), trafen sich in ihrer Opposition gegen den störenden Prediger aus Nazaret, und für eine kurze Zeit kam es auch zu einer Kollaboration mit den Römern. Diese Allianz war so stark, daß sogar die Jünger sich anstecken ließen, ihren Meister verrieten, verleugneten oder flohen. Für einen Augenblick standen die Vielen (alle) gegen einen.

Was Jesus in den Menschen aufgedeckt hatte, wurde auf ihn zurückgeworfen. Er hatte die Gewalt bloßgelegt und wurde selber gewaltsam getötet. Er hatte in seinen Gegnern einen lügnerischen und satanischen Geist diagnostiziert (Mt 12,22-45; 23,13-39; Joh 8,44) und wurde selber als Gotteslästerer verurteilt (Mt 26,65). Die ganze Wucht menschlicher Gewalt entlud sich auf ihn und machte ihn zum Opfer (victim).

Dank der Oster- und Pfingsterfahrung bekehrten sich die Jünger aber, die ihn verraten hatten, und sie fanden innerlich zu ihrem Meister zurück. Sie sahen in ihm nun den Stein, den die Bauleute der alten Welt verworfen hatten, und der von Gott zum Eckstein einer neuen Gemeinschaft eingesetzt wurde (Mk 12, l0f par; Apg 4,9-12; 1 Petr 2,4-8). Sie bekannten ihn als das unschuldige Opfer einer kollektiven Gewalt, als das Lamm (Joh 1,29; 1 Petr 2,22-25) oder den Sündenbock (2 Kor 5,21; Gal 3,13f, der das Böse und die Sünden der Vielen getragen hat.

Da die Jünger dank ihrer vorösterlichen und nachösterlichen Erfahrung in Jesus nicht bloß einen unter vielen Propheten, sondern den wahren Boten und Sohn Gottes sahen, war für sie seine Kreuzigung nicht bloß ein zufälliges Ereignis, das durch einige böse Menschen verursacht wurde, sondern eine grundsätzliche Tat der Menschheit.

Girard findet im Neuen Testament deutliche Hinweise, daß dieses die Ablehnung Jesu tatsächlich in einem großen weltgeschichtlichen Kontext sieht. Sehr deutlich ist in diesem Zusammenhang die Aussage des Gleichnisses von den bösen Winzern, in dem das Geschick des Jesu als des geliebten Sohnes in eine Reihe mit dem vieler Propheten gestellt wird. Zu den Wehereden in Mt 23,34-36, wo von Abel und allem unschuldigen Blut, das auf Erden vergossen wurde, gesprochen wird, sagt Girard: „Das ganze mimetische System findet sich hier, und die Evangelien sagen es, denke ich. Sie lassen Jesus voraussagen, er werde wie die Propheten sterben, und unter all den Propheten wird Abel erwähnt. Das zeigt, daß es sich hier nicht nur um die jüdischen Propheten handelt,

sondern um alle religiösen Morde seit der Welterschaffung, Morde, die alle der Passion ähnlich sind, insofern es sich bei allen um Gründungsmorde im Sinne des Sündenbocks handelt.“ [9]

Noch deutlicher spricht die Urgemeinde selber, wenn sie im Blick auf das gewaltsame Geschick der Propheten und angesichts eigener Erfahrungen von Verfolgung betet: *„Herr, du hast den Himmel, die Erde und das Meer geschaffen und alles, was dazugehört; du hast durch den Mund unseres Vaters David, deines Knechtes, durch den Heiligen Geist gesagt: Warum toben die Völker, warum machen die Nationen vergebliche Pläne? Die Könige der Erde stehen auf, und die Herrscher haben sich verbündet gegen den Herrn und seinen Gesalbten (Ps 2). Wahrhaftig, verbündet haben sich in dieser Stadt gegen deinen heiligen Knecht Jesus, den du gesalbt hast, Herodes und Pontius Pilatus mit den Heiden und den Stämmen Israels, um alles auszuführen, was deine Hand und dein Wille im Voraus bestimmt haben“* (Apg 4,24-28). Zur Zeit Jesu haben die meisten Stämme Israels nicht mehr existiert und von den Heiden sind nur wenige mit dem Geschick Jesu in Berührung gekommen. Dennoch spricht die betende Gemeinde in der Apostelgeschichte eindeutig von einem universalen Vorgang der Verbündung und Zusammenrottung.[10] Aus der Sicht Girards bedeutet dies: „Die Wichtigkeit dieses Textes liegt darin, daß sich alle Kulturen ohne Ausnahme gegenüber dem wahren Gott als mörderisch erweisen.“[11]

Die Menschen haben sich immer wieder gegen Opfer zusammengefunden und ihnen die Schuld für alle denkbaren Formen des Übels zugeschoben. In der Aufdeckung der Unschuld jenes exemplarischen Opfers, das Gott gesandt hatte und das die Menschen als Gotteslästerer verurteilt haben, wird offenbar, daß alle diese Opfer im Sinne der Anschuldigungen gegen sie nicht schuldig waren oder wenigstens nicht schuldiger als jene, die sie verurteilt haben.

Das Kreuz als Opfer

Ergibt sich aus den skizzierten Analysen, daß Christus zwar zum Opfer (*victim*) der Gewalt wurde, aber am Kreuz selber kein Opfer (*sacrifice*) dargebracht hat? In *Des choses Cachees depuis la fondation du monde,*[12] wo Girard sich zum ersten Mal ausdrücklich mit der Bibel auseinandersetzt, geht es ihm vor allem darum, den Unterschied zwischen den archaischen Opfern und dem Tod Christi herauszuarbeiten. Aus dieser Frontstellung heraus hat er es in diesem Werk ausdrücklich abgelehnt, den Tod Christi als Opfer (*sacrifice*) zu verstehen, und er hat den „Hebräerbrief“ hart kritisiert.[13] In seinen weiteren Werken hat er diese Position aber nuanciert, und sie in zwei neuesten Veröffentlichungen sogar ausdrücklich widerrufen.[14] Am radikalen Unterschied zwischen den archaischen Opfern und dem Tod Christi hält er zwar fest, durch viele Gespräche wurde ihm aber deutlich, daß der Begriff ‘Opfer’ bereits in der vorchristlichen Zeit tiefe Reinterpretationen erfahren hat. Der Gedanke des Selbstopfers oder der Selbsthingabe muß deshalb keineswegs im Sinne einer Selbstaggression verstanden werden, wie Girard – beeinflußt durch die antichristliche Polemik, durch die er selber hindurchgegangen ist – zunächst gemeint hat. Gerade im Licht der Girardschen Analysen bedeutet das Selbstopfer oder die Selbsthingabe Jesu alles andere als Selbstaggression. Auf die Gewalt, die ihn traf, hat er vielmehr mit jenem Geist reagiert, den er selber gepredigt hat. Er hat nicht mit gleicher Münze zurückgeschlagen, sondern seine Feinde entschuldigt und für sie um Verzeihung gebeten (Lk 23,34). Er hat sich mit ihnen sogar identifiziert, insofern sie selber Opfer der Gewalt sind (vgl. Mt 25, 31-46; Apg 9,4; Mk 14,22-24). Das Selbstopfer Jesu ist folglich die radikalste Form der Gewaltfreiheit und der Feindesliebe, durch die Jesus als guter Hirt all jenen Menschen, die Opfer (*victim*) der Gewalt und des Bösen in der Menschheit sind, bis in ihre letzte Verlassenheit hinein nachgeht. Dank seiner Hingabe und seines Opfers – verstanden als Antwort der Liebe auf eine selber erlittene Aggression – gibt es nun einen archimedischen Punkt in der Menschheit, wo das Böse bereits besiegt ist. Dieser Punkt ist nicht fern von uns, denn die Menschen sind durch die Nachahmung Mimesis, die einen osmotischen Charakter hat, sehr eng untereinander verbunden, weit enger als die aufklärerische Idee vom autonomen Subjekt nahelegt.

Was bedeutet all dies von Gott her gesehen? Girard sagt dazu: „Die Kreuzigung zeigt, daß die Menschen die Wahrheit Gottes ablehnen, und daß Gott, da er nicht gewaltsam gewinnen will, was für ihn keinen Sinn ergeben würde, es so einrichtet, daß er sich den Menschen offenbaren kann, ohne die menschliche Freiheit zu verletzen. Aus diesem Ziel akzeptiert er, als Sündenbock für uns zu fungieren.“[15] Gott wollte nicht den Tod seines Sohnes, er wollte aber, daß dieser den verlorenen Menschen bis ins Letzte nachging, und dabei sein eigenes Leben riskierte.[16]

Anmerkungen

1 Vgl. P. Tschuggnall, Der Gebundene Isaak. ‘Isaaks Opferung’ in der modernen jüdischen Literatur. In: *Zeitschrift für Katholische Theologie 114* (1992) S. 304-316.

2 Vgl. P.Tschuggnall, Abrahams Opfer – eine anstößige Erzählung über den Glauben. Dichterische Varianten – Philosophische und psychologische Rezeption – Literaturwissenschaftliche und theologische Befragung. In: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 46* (1994) S. 289-318.

3 *Behold! / A ram, caught in a thicket by its horns, / Offer the Ram of Pride instead of him. / But the old man would not so, but slew his son / And half the seed of Europe, one by one.*

4 K. Barth, *Kirchliche Dogmatik, Bd.4/1*, Zollikon-Zürich, 1953ff, S. 262. – vgl. Bd. 4/2, S. 299f: „Schon sind sie (die verurteilenden Menschen) nicht mehr des Bösen, schon sind sie in ihrer Bosheit Gottes unfreiwillige Instrumente.“

5 E. Wiesel, *Adam oder das Geheimnis des Anfangs. Brüderliche Urgestalten*, Freiburg i.Br. 1987, S. 81.

6 R. Strobel, Feministische Kritik an traditionellen Kreuzestheologien, in: *Vom Verlangen nach Heilwerden. Christologie in feministisch-theologischer Sicht*, hg. v. D. Strahn / R. Strobel, Fribourg 1991, S. 52-64, hier S. 53; vgl. Elga Sorge, Wer leiden will, muß lieben, in: *Feministische Studien*, Beltz Mai 1983, S. 54-69.

7 Vgl. O.H. Steck, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten*, Neukirchen-Vluyn 1967.

8 R. Girard, *Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhängnisses*. Freiburg i.Br. 1983, S. 211.

9 R. Girard, *Wenn all das beginnt... Ein Gespräch mit M. Treguer*, Münster 1997, S. 53f.
10 Dieser Vorgang wird auch im Prolog des Johannesevangeliums beschrieben: „Das wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet, kam in die Welt. Er war in der Welt, und die Welt ist durch ihn geworden, aber die Welt erkannte ihn nicht. Er kam in sein Eigentum, aber die Seinen nahmen ihn nicht auf" (Joh 1,9-11).
11 R. Girard, *Wenn all das beginnt...* (s. Anm. 9), S. 112.
12 Paris 1978, z.T. übersetzt als *Das Ende der Gewalt* (s. Anm. 8).
13 R. Girard, *Das Ende der Gewalt* (s. Anm. 8) S. 251-254.
14 R. Girard, Mimetische Theorie und Theologie, in: *Vom Fluch und Segen der Sündenböcke*, Thaur 1995, S. 15-29, vor allem S. 24-29; ders., Wenn all das beginnt... (s. Anm. 9) S. 161.
15 Girard, *Wenn all das beginnt...* (s. Anm. 9) S. 140.
16 Zur ausführlicheren theologischen Auseinandersetzung vgl.: R. Schwager, *Jesus im Heilsdrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre*, Innsbruck 1996; J. Niewiadowski / W. Palaver (Hg.), *Dramatische Erlösungslehre. Ein Symposion*, Innsbruck 1993. □

Nieke Atmadja

Antwort

auf das Referat von Raymund Schwager aus asiatischer Perspektive

Das Vorbereitungskomitee der Tagung hat mich gebeten, eine Antwort auf das Referat von Prof. Schwager von meinem Glauben und von meinem theologischen Hintergrund her zu geben. Wegen der reichen Erfahrung und der tiefen Einsicht, die Prof. Schwager in seinem Forschungsgebiet (nämlich: die Entwicklung einer „dramatischen Theologie", die wesentlich von René Girard inspiriert ist) hat, ist diese Bitte keine leichte Aufgabe für mich. Aber meine Neugier und meine Freude am Lernen ist größer als meine geringe Kenntnis.

Ich versuche nun Ihren Aufsatz zu verstehen und stelle fest, daß Sie mit Ihren Ausführungen neue und erfrischende Einsichten in die Interpretation des Opfers Christi bringen. Sie sind neu und erfrischend in dem Sinne daß sie sich völlig von der Sicht unterscheiden, wie sie etwa vom berühmten Karl Barth gelehrt werden, der davon ausging, daß Jesus am Kreuz vom Zorn Gottes geschlagen wurde. Diese Sicht war vom Heidelberger Katechismus bestärkt und bestätigt worden in der Frage 39, wo es heißt, daß Jesus durch seine Kreuzigung „den Fluch, der auf mir lag, auf sich genommen hat, weil der Tod am Kreuz von Gott verflucht war."

Diese Deutungsweise, die mehr traditionell, transzendental und göttlich ist, ist für das Glaubenssystem der mehr und mehr säkularisierten Menschen im Westen ein Hindernis geworden. Wie kann Gottes Liebe es zulassen, daß sein eigener Sohn an dem schrecklichen Kreuz stirbt? Prof. Schwager hat auch eine feministische Stimme zitiert, die sagt: „Seinen eigenen Sohn dahinzugeben, ans Kreuz auszuliefern, am Kreuz zu verlassen, zu töten, ist die absolute Perversion dessen, was Liebe ist: eine patriarchalische Pervertierung. Ausgerechnet das Töten als Liebestat interpretieren zu können, ist wohl Männern vorbehalten – oder doch: patriarchal verblendeten Menschen". Aus dieser populären 'Schultheologie' läßt sich ableiten, daß Menschen reine Instrumente in der Hand Gottes waren, Agenten und Vollstrecker seines ewigen Gerichts und Willens.

René Girard dagegen sieht die, die Jesus hinrichten, nicht als Instrumente und Agenten des göttlichen Willens an, sondern eher als Instrumente von solchen Mächten, die wiederholt Macht über die Menschheit ausgeübt haben von den frühesten Anfängen an, das heißt: von Mächten der Lüge und der Gewalt. Indem Sie diese Aspekte Girards in Ihrer Theologie herausstellen, unterstreichen Sie die horizontale Ebene, den menschlichen Aspekt, durch den der Mensch selbst eine verantwortliche Rolle im Drama des Kreuzes übernimmt. Ich vermute, daß solch eine Erklärung eher akzeptabel und einsichtig für das moderne westliche Denken ist.

Sie stimmen der Linie von Girards Theorie zu, wonach etwa Jesu Gerichtsworte und seine apokalyptische Predigt, wie sie bei Matthäus berichtet werden, nicht die Antwort eines zornigen Gottes sind, der damit auf die Ablehnung seiner Botschaft durch die Menschen reagiert. Girard interpretiert diese Worte eher als eine Proklamation dessen, was allmählich kommen wird, wenn die Menschen fortfahren, das Angebot des Kommens des Reiches Gottes abzulehnen. Mit anderen Worten: Jesus

Dr. Nieke Atmadja, Indonesien, reformierte Pastorin in Amsatelveen, Niederlande.

deckt mit seinem Wirken die gewaltsamen Mechanismen auf, welche bis zum heutigen Tage viele menschliche Kulturen und Gesellschaften stabilisieren. Ich sehe darin einen Versuch, den Ursprung und das Motiv der Gewalt im Menschen selbst und in seiner langen historischen Geschichte zu analysieren.

Folglich ist die Menschheit mit einer radikalen Alternative konfrontiert: entweder Buße zu tun und sich zu versöhnen, oder sich gegenseitig zu zerstören. Aber anstelle von Umkehr und Erwachen geschah das Gegenteil: Der Moment der Ablehnung wurde zu einer gewalttätigen Zerstörung. Die Feindschaft gegen Jesus wurde stärker und größer. Was Jesus in der menschlichen Seele aufgedeckt hatte, kehrte sich gegen ihn – und so wurde er gewaltsam getötet. Die ganze Macht der Gewalt brach aus, machte ihn zum Opfer.

Ich denke mir, daß solch eine Erklärung für den analysierenden und suchenden Geist moderner Menschen zufriedenstellender ist als eine, wo die Verantwortung und die Lösung auf einer göttlichen mächtigen Tat beruht, wie es traditionelle Kirchenmenschen im Westen in der Vergangenheit taten – und viele weniger kritische Christen in nicht-westlichen Ländern es ebenso tun.

Weiterhin stellt Girard fest, daß die Anhänger Jesu, die zurückgeblieben sind, Jesus nach der Erfahrung von Ostern und Pfingsten als unschuldiges Opfer kollektiver Gewalt identifizieren, als das Opferlamm (Joh. 1,29; 1.Petrus 2,22-25) oder als Sündenbock (2.Kor. 5,21, Gal. 3,13), der das Böse und die Sünden vieler trägt. Ich denke, Girard sagt zu Recht, daß Jesus für die Jünger aufgrund der vor- und nachösterlichen Erfahrung nicht ein Prophet unter vielen bleiben konnte. Für seine Jünger war er der wahre Bote, der Sohn Gottes, dessen Kreuzigung nicht eine zufällige Tötung durch einige böse Menschen war, sondern eine grundlegende Tat für die ganze Menschheit. Girard findet Hinweise, die die Ablehnung Jesu in den Zusammenhang der Weltgeschichte einordnen. Indem z.B. im Gleichnis von den bösen Weingärtnern (Matth. 23,34-36) der Tod Jesu in eine Linie mit der Ermordung Abels gebracht wird, kann man hier „das ganze mimetische System“ aufdecken, das über alle Generationen hinweg dauernd wiederholt wird: „Morde, die alle der Passion ähnlich sind, insofern es sich bei allen um Gründungsmorde im Sinne des Sündenbocks handelt.“
Girard findet, daß der Text Apg. 4,24-28 seine Theorie sehr unterstützt, daß „alle Kulturen“ – ohne Ausnahme – sich als mörderisch im Angesicht des wahren Gottes erwiesen haben.

Bis zu diesem Punkt zieht Girard eine konsequente Linie, um zu beweisen, daß seine Theorie völlig gestützt wird von der Bibel, vor allem dem Neuen Testament.

Wir kommen nun zum letzten Abschnitt Ihres Artikels, Prof. Schwager, welcher sich mit der Frage beschäftigt: „Ergibt sich aus den skizzierten Analysen, daß Christus zwar zum Opfer (*victim*) der Gewalt wurde, aber am Kreuz selber kein Opfer (*sacrifice*) dargebracht hat?“ Diese Frage ergibt sich aus dem Unterschied, den Girard zwischen den archaischen Opfern (*sacrifices*) und dem Tod Jesu sieht, wobei er allerdings später dieses Argument etwas korrigierte. Für Girard ist die Antwort Jesu auf die Gewalt ‘beispielhaft par excellence’, und noch mehr als das. Er identifiziert sich selbst mit den Opfern (*victims*) von Gewalt und Bösem. Durch die Hingabe Jesu und die Opferung seiner selbst gibt es einen Wendepunkt in der Menschheitsgeschichte, an dem alles Böse bereits überwunden ist. Durch den osmotischen Charakter der Mimesis (wie bei einer Orchideenwurzel, die nach Luft und Wasser sucht), oder vielmehr durch den Vorgang der Nachahmung sind alle Menschen sehr eng miteinander verbunden. „Ein Mensch ist ein besserer Nachäffer als ein Affe.“

Girard hat das Dilemma der göttlichen Beteiligung an der Gewalt also so gelöst, daß er sagt: Gott will nichts gewinnen durch gewaltsames Tun, durch Böses und durch Gewalt, aber zugleich will er auch die Freiheit der Menschen nicht verletzen. Deshalb hat Gott selbst die Rolle des Sündenbocks übernommen. Das zweite Dilemma löst er so: Gott wollte zwar nicht den Tod seines Sohnes, aber er wollte, daß Jesus bis ins Letzte den verlorenen Menschen folgte – wobei er sein eigenes Leben riskierte. Indem Girard diese beiden Dilemmata zur möglichen Antwort für seine eigene Christologie macht, verschafft er dem rationalen säkularen Geist eine ausgezeichnete Erleichterung. Zugleich bringt er uns dadurch aber in eine Situation, die uns hilflos zurückläßt. Denn die Ursache und Kraft des Bösen zu verstehen ist das eine; davon frei zu werden ist eine andere Geschichte!

Ich bin fasziniert und erstaunt, wie die Analyse von Girard uns dazu verhilft, das Böse zu verstehen, so daß wir die guten Kräfte sammeln und sie gegen das Böse aufbieten können, um eine Welt der Ordnung und des Friedens aufzurichten. Dies ist ja tatsächlich unser gemeinsames Ziel in Gegenwart und Zukunft.

Prof. Schwager, Sie haben uns gezeigt, daß der Prozeß der Osmose und der Nachahmung sehr stark ist bis heute, und dies bringt alle Menschen in enge Verbindung untereinander. Ich ziehe den Schluß, daß das Sündenbockproblem nun (bei Girard) so gelöst wird, daß Jesus sich völlig identifiziert mit den Opfern von Gewalt und an ihrem Schicksal partizipiert. Dieser Gedanke kann uns Gottes Solidarität mit dem Leiden der Menschen sehr gut deutlich machen.

Aber nach meiner Meinung bleibt dies doch auf der Ebene menschlicher Solidarität, und die unaufgebbare transzendentale und göttliche Ebene geht verloren, wie sehr anregend und eingreifend Gottes Tat auf dieser menschlichen Ebene auch immer sein mag. Christologie kann nicht von der Frage der Erlösung getrennt werden. Und ein Mensch kann sich nicht selbst retten, außer da ist eine Hand Gottes, die ihn erreicht. Ohne das Opfer Jesu am Kreuz gibt es keine Rettung! Jesus ist Opfer (*victim*) und Opfergeschehen (*sacrifice*) zugleich, durch das Versöhnung geschieht und die Beziehung mit Gott wiederhergestellt wird.

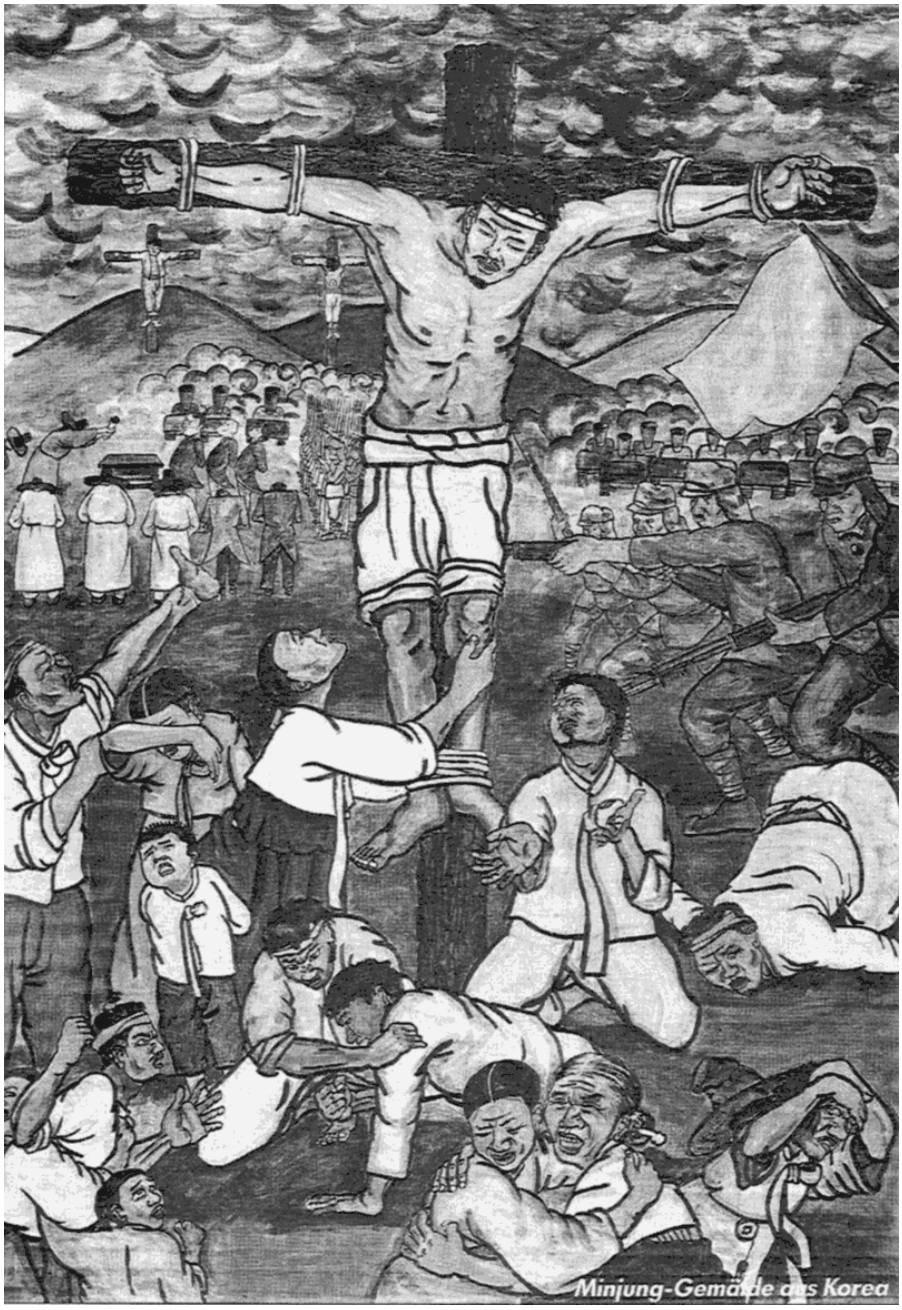
„Das Opfergeschehen ist der Mittelpunkt der Religion“. Religion hat die wichtige Aufgabe, den Frieden in der Gesellschaft durch die Darbringung von Opfern zu erhalten. Das bedeutet, daß immer wieder neu der Sündenbock ausgestoßen und getötet wird. Aber das muß nicht immer ein blutiges Opfer sein; das Opfer kann in einem Spiel oder in einer Geschichte dargestellt werden.

Von meinem eigenen Glauben und meinem theologischen Hintergrund her verstehe ich Leiden als eine Folge der Gewalt durch andere, als Ergebnis der „Nachahmung“, wie Girard sagt. Das gibt mir Einsicht in die Wirklichkeit, in der ich im Moment lebe. Und dennoch bleibt da noch ein inneres Geheimnis, das über mein rationales Verstehen hinausgeht und deshalb zu einer metaphysischen Ebene gehört.

Die Asiaten sind religiöse Menschen. Das religiöse Gefühl ist tief in ihren Herzen verankert, so daß ihr ganzes Leben, ihre Einstellungen und ihr Denken, andauernd davon geleitet werden. Mit anderen Worten: die Aktivitäten asiatischer Menschen können nur mit Schwierigkeiten von ihrer religiösen Erfahrung getrennt werden. Alle menschlichen Probleme, einschließlich des Leidens, werden aus einer religiösen Sicht betrachtet. Durch Religion versuchen die Menschen die Bedeutung ihres Lebens mit all den Höhen und Tiefen zu verstehen. Sie versuchen Antworten auf ihre Bestimmung zu finden. All diese Versuche kann man betrachten als Ausdruck des menschlichen Bemühens, Erlösung zu erlangen (vgl. A.A. Yewangoe, *Theologia Crucis in Asia*, Amsterdam 1987).

Die Verbindung zur Seelsorge und Beratung hängt meiner Meinung nach davon ab, wie wir das Wissen und die Einsichten Girards konkret auf die Wirklichkeit beziehen können, in der wir heute leben. Das heißt: wie wir hier die Schlüsselbegriffe von Girards Theorie begreifen können: Nachahmung, Begierde und Verlangen, „model-obstacle“, Sündenbockmechanismus, Opfer und Opferung und schließlich: Jesus als ein Protest gegen die Opferung.

Die Vorstellung von „wir hier“ und „die dort“ ist der Samen von Gewalt – zwischen Mann und Frau, zwischen den verschiedenen Rassen, zwischen religiösen Überzeugungen usw. □



Die in Südkorea in den 70er Jahren entstandene „Minjung-Theologie“ identifiziert das Leiden Jesu ganz unmittelbar mit aktuellen politischen Gewalterfahrungen (im Bild: Militärdiktatur, Unterdrückung der ‘kleinenLeute’, Sakralisierung der politischen Herrschaft durch konfuzianische Priester...).

So entlarvt das Kreuz die bestehende Gewalt; und doch geht es beim Kreuz noch um mehr: „Wir haben im Kreuz Jesu eine Offenbarung dazu erfahren, wie wichtig und einmalig das Leiden ist.... Das Leiden als solches ist ein Schlüssel für den Heilsweg“ (der Minjung-Theologe Ahn Byung-Mu, in: Zeitschrift für Mission 14/2, 1988, S. 87f)

James R. Farris

Die Wahl unserer Opfer

Gedanken zur Theorie von René Girard und einer 'Theologie der Macht'

Der Themenbereich „Gewalt und das Heilige" ist faszinierend für Menschen, die auf dem Gebiet von Seelsorge und pastoraler Beratung arbeiten, weil er zwei Bereiche berührt, denen wir uns täglich gegenüber sehen: Gewalt und Religion. Wir müssen uns mit Gewalt auseinandersetzen in unsrem persönlichen und beruflichen Leben.

Auf der beruflichen Ebene sehen wir, wie Gewalt die Menschen berührt und verwundet, mit denen wir arbeiten. Wenn man es in der Begrifflichkeit von Systemen ausdrücken will, so erleben wir, wie Gewalt eine Realität ist, die sich ganz augenscheinlich selbsterhaltend in Gang hält, in Familien genauso wie in Gruppen und in der Kirche als Institution.

Auf der persönlichen Ebene werden wir berührt und verwundet durch jene konkrete und systemische Gewalt, welche uns umgibt und durchdringt. Wir erleben aber auch die Realität des Heiligen in unserem persönlichen und beruflichen Leben. Religion als eine Institution (die Kirche) und als ein Geschehen (der Glaube), das alles durchströmt unser Leben und unsere Arbeit. Wir suchen das Heilige in unsrer Arbeit und in unserem Leben.

Wir erfahren aber zugleich auch das Zusammenspiel von Gewalt und dem Heiligen in einer Vielfalt von Wegen. Die Kirche als Institution hat, historisch gesehen, viele Pogrome und Verfolgungen gerechtfertigt und sich an ihnen beteiligt. Wie später noch erörtert werden wird, ist auch die Theologie in der Lage, Gewalt gegen andere zu rechtfertigen und aufrechtzuerhalten.

Ich hatte schon vor dem Seminar Gelegenheit, sowohl Dr. Hans-Martin Gutmanns Vortrag *„Die ansteckende Gewalt, die Sakrifizierung des Opfers und die aufklärende Kraft des Evangeliums"* als auch Dr. Ronaldo Sathler-Rosas *„Antwort"* auf diesen Vortrag zu lesen.[1] Auf der Grundlage dieser beiden Vorträge, der Arbeiten von René Girard und des Buches *René Girard im Gespräch mit der Befreiungstheologie*[2] werde ich untersuchen, wie wir und warum wir unsere Opfer aussuchen, wie Gewalt durch bestimmte christliche Theologien und spirituelle Haltungen verstärkt wird, und wie solche Gewalt dann ‚geheiligt' wird.

Worte haben Macht, und darum möchte ich hier einige Beschreibungen der Bedeutung des Wortes „violence (Gewalt)" vorausschicken, die auch die Idee des Opfers mitbetreffen. Diese Beschreibungen unterscheiden sich im Kern nicht von dem, was auch Girard entweder ausdrücklich oder indirekterweise sagt, jedoch weiten sie in einigen Fällen sein Konzept wohl etwas aus.

Dr. James R. Farris, USA, Professor für Pastoralstudien an der Methodistischen Theologischen Hochschule in San Bernardo do Campo, Brasilien

„Violence – Gewalt"

Die grundlegende Definition des Wortes „violence" die ich benutzen möchte, ist die, daß Gewalt die illegitime und unauthorisierte Benutzung von Macht ist – physisch, verbal, emotional, spirituell und ökonomisch, neben vielen anderen Ausdrucksformen – mit dem Ziel, Entscheidungen gegen den Willen oder den Wunsch von anderen Personen zu bewirken.

Diese Beschreibung paßt gut zu den Grundkonzepten Girards. Solche Macht kann eine Vielfalt von Formen annehmen und nimmt sie in der Tat auch an. Es ist die Macht sozialer, politischer und ökonomischer Systeme selbst, die man bisher mit dem Begriff *strukturelle Gewalt*[3] oder *kollektive Gewalt* [4] beschrieben hat.

Solche Strukturen berauben die Mehrheit der Menschen jener Mittel, die sie brauchen, wenn man Gleichheit im Blick auf Lebensumstände und Würde erreichen will. Darüber hinaus gilt: je länger solche Strukturen schon Bestand haben, desto mehr führen sie mit sich, was man das 'Gewicht der Rechtfertigung durch Gewohnheit' nennen könnte.

Und schließlich ist es noch so, daß solche Gewaltstrukturen – sozialer, politischer und ökonomischer Art – unterstützt werden durch die Machtstrukturen, die es in einer Gesellschaft, einer Armee, einer Polizei oder in anderen politischen und ökonomischen Strukturen gibt.

Eine andere starke Kraft, die diese Art von Gewalt aufrecht erhält, ergibt sich daraus, daß diejenigen, die die Nutznießer dieses Systems sind, es nicht sehen (oder es vorziehen, nicht sehen zu wollen), welche automatischen Folgeerscheinungen dieses System, d.h. die Gewalt des Systems, auf andere, für gewöhnlich die Mehrheit der Bevölkerung,[5] hat. Solche Formen der Gewalt schließen nicht nur politische und ökonomische Systeme ein, sondern auch die tieferen und mehr allgemein durchdringenden Ausdrucksformen von Gewalt, wie Sexismus, Rassismus, Klassendenken und so weiter.[6]

Gewalt ist auch die Machtausübung einer Person gegen eine andere, was man gewöhnlich die persönliche Gewalt nennt.[7] Solche individuelle Gewalt ist Macht, Macht, die sich ausdrückt in Vergewaltigung, Mord, schwerer Körperverletzung, Kindesmißbrauch, Mißbrauch der Partnerin, bzw. häufiger noch der Ehefrau – und den endlos erscheinenden, erschreckenden Variationen von *individueller* körperlicher, verbaler, emotionaler, spiritueller und ökonomischer Gewalt.

Es muß aber darauf hingewiesen werden, daß solche Unterteilungen nur dazu da sind, um Dinge beschreiben zu können. Es ist nicht wirklich möglich, Gewalt in zwei schöne, saubere Kategorien aufzuteilen. Es ist vielmehr so, daß kollektive und individuelle Gewalt sich gegenseitig verstärken und auch überlappen in einer unendlichen und verwirrenden Vielfalt.

Joan Leonard bietet eine faszinierende Darstellung der Wortstämme des Wortes *violence* (Gewalt) im Englischen. Nach ihren Ausführungen ist es so, daß etymologisch das Wort 'violence' aus dem Lateinischen stammt, und zwar auf dem Umweg über das Französische. Die lateinische Wurzel ist eine Kombination von zwei lateinischen Wörtern, nämlich '*vis*' (Kraft, Macht) und '*latus*' (Partizip Perfekt des Verbs *ferre* = 'tragen'). Das lateinische Verb 'violare' ist also selbst eine Kombination dieser beiden Wörter, und dessen Partizip 'violans' ist der einleuchtende Wortstamm des Wortes 'violence'. Das Wort 'violence' hat von seinem etymologischen Ursprung her also die Bedeutung „Macht herantragen zu oder an etwas".

Eine interessante Besonderheit dieser Etymologie ist, daß das engl. Wort 'violation' (Übertretung, Verletzung) vom gleichen Wortstamm kommt wie das Wort 'violence' (Gewalt), wodurch es sich nahelegt, daß 'violence' in gewisser Weise die 'violation' (Übertretung) von etwas ist, oder umgekehrt, daß 'Machtaustragung' gegen etwas auf die eine oder andere Weise die Grundlage dafür bildet, daß eine Übertretung/Verletzung dieser Sache geschieht.[8]

Die Ursprünge von Gewalt

Was nun die Ursprünge von Gewalt betrifft, so ist das vorhandene Material über dieses Sachgebiet sowohl sehr umfänglich, als auch sehr unabgeschlossen im Blick auf einheitliche Lehrmeinungen.[9] Was man aber – ohne allzu große Angst, daß einem sofort widersprochen wird – sagen kann, ist, daß die Ursprünge von Gewalt bzw. des Mißbrauchs von Macht auf keinen Fall reduziert werden können auf einen einzelnen biologischen, physiologischen oder biochemischen Faktor,[10] daß sie ihre Wurzeln in einer unglaublich großen Vielfalt von soziokulturellen[11] und individualpsychologischen[12] Faktoren haben und daß sie im Bereich der Politik gleichzeitig ihren Ausdruck wie auch ihre ständige Verstärkung finden.[13]

Da das so ist, kann ich weder anthropologisch noch philosophisch Girards Auffassung akzeptieren, wonach er selbst eine „absolute Theorie" entwickelt habe!

Solch eine Auffassung scheint an der gleichen Schwäche zu leiden wie die frühe Freudsche Theorie, in dem Sinne, daß sie eine komplexe Theorie anbot, die letztlich aber doch realitätsverkürzend ist und unter dem unglücklichen Anspruch leidet, eine monokausale Erklärung anbieten zu müssen.

Das Konzept Girards, das auf einem Mechanismus der Nachahmung (Mimesis) basiert, ist eine faszinierende Abhandlung über die Quelle von Gewalt, die weit mehr Aufmerksamkeit verdiente als die, die ich in der hier gebotenen Kürze geben kann. Jedoch scheint dies Konzept gut hineinzupassen in die Auffassung, daß Gewalt komplexe und sehr alte Ursprünge hat, die sowohl soziokulturelle, als auch psychologische Faktoren mit umfassen.

Ob das 'Prinzip der Mimesis' deswegen ein grundlegendes anthropologisches Prinzip ist, soll hier offengelassen werden, denn diese Frage rührt an die philosophische, anthropologische und psychologische Grundsatzdebatte, ob es so etwas wie „*die* menschliche Natur" überhaupt gibt oder nicht.

Nach allem ist also Gewalt ('violence') die Verletzung der Rechte, der Integrität oder Autonomie einer anderen Person oder Gruppe – körperlich, spirituell, emotional, ökonomisch, politisch und so weiter.

Gewalt begegnet dann, wenn eine Person oder Gruppe versucht, den Willen, die Wünsche, die Entscheidungen oder Handlungen anderer Personen oder Gruppen zu manipulieren. Gewalt bedeutet, gemäß ihrer Definition, den Mißbrauch von Macht, sowohl auf der individuellen wie auf der kollektiven Ebene.

Gewalt und das Heilige

Wenn man es einfach formulieren will, dann geht es bei der Spiritualität um unsre Beziehung zum Bereich der letztgültigen Dinge oder zu einem letztgültigen Sein. In der westlich-europäischen Spiritualität wird diese Beziehung hauptsächlich vertikal gesehen, nämlich als eine Hierarchie von Macht und Wertigkeit:[14] Schöpfung wird hier als gefallene Schöpfung betrachtet, die der Versöhnung bedarf. Versöhnung – Erlösung vom Zustand des Gefallen-Seins – bedeutet dann, daß man sich ganz Gott, unserem himmlischen Vater, anvertraut, indem man seinen Wegen der Versöhnung folgt und nicht länger auf den Wegen der gefallenen Schöpfung wandelt.[15] Wir sind gänzlich leblos und kraftlos ohne Gott, und wir müssen uns ganz seinem Willen übergeben und müssen unsere eigenen Wege aufgeben, um ganz und gar in seiner Güte zu wohnen. Während der Wert eines Menschen dadurch unterstrichen wird, daß in ihm das Abbild Gottes präsent ist, so wird er doch trotzdem so angesehen, daß er latent und unausweichlich in den Rahmen dieses Gefallen-Seins der Menschheit eingebunden ist.

Diese 'Kurzbeschreibung einer vertikalen Theologie' ist zugegebenermaßen sehr vergröbernd. Aber grundsätzliche Welt-Einschätzung ist dabei doch richtig wiedergegeben. Die westlich-europäische Theologie hat in ihrer Geschichte die Schöpfung als eine ontologische Hierarchie betrachtet, und ihre Spiritualität hat diese Betrachtungsweise widergespiegelt. Ontologie fragt nach dem 'Wesen', nach der 'Natur' dessen, was unsere Wirklichkeit ist und nach der Weise, wie wir ihr Bedeutung beilegen. Das heißt, daß in der westlich-europäischen und

nordamerikanischen Theologie eine natürliche Hierarchie von Wert und Würde konstruiert wurde, die beide innerhalb dieser Hierarchie nicht gleichmäßig aufgeteilt waren. Gott steht an der Spitze dieser Hierarchie, Männer stehen nur wenig darunter, und dann kommen all die, die innerhalb der Kultur als weniger wert angesehen wurden. Geschichtlich gesehen sind diese niedrigeren Ränge besetzt gewesen von Frauen und Kindern sowie von Rassen, Nationen und Gruppen, die man als weniger nützlich und wertvoll betrachtete.

Auf diesem Hintergrund sieht die stillschweigend vorhandene Schöpfungsordnung, wie man sie sich in solch einer Ontologie / Theologie / Kultur vorstellte, so aus:

Gott
Engel
Männer
Frauen
Kinder
Tiere
Pflanzen
Erde

Natürlich umfaßte jede der Kategorien, auch die Kategorie ‚Gott' eingeschlossen, eine Vielfalt von Untergruppierungen. Während die relative Ordnung und der implizite Wert der Mitglieder der Untergruppierungen ziemlich stark variieren, scheint die zugrunde liegende Struktur sich in der jüdisch-christlichen Geschichte nur wenig verändert zu haben. Jene Personen, die im Lauf der Geschichte tatsächlich damit befaßt waren, dies theologisch-kulturelle ‚Bild' zu entwerfen und es aufrecht zu erhalten, besetzten die oberen Stufen der Leiter – gewöhnlich waren es Männer aus den Klassen, die ökonomisch und politisch die dominierenden waren. Rassismus, Klassendenken, Sexismus und anderen kulturellen Faktoren, die man eigentlich als Vorurteile einstufen müßte, wurde durch diese Ontologie eine geradezu kosmische Wertigkeit beigelegt.

Unter der Voraussetzung dieser ontologischen Hierarchie wurden Beziehungsformen von Dominanz und Unterwürfigkeit grundlegend für die Schöpfung, für das menschliche Leben und auch für die Dimensionen des Glaubenslebens, und sie werden durch die Religion und die Geschichte wieder und wieder verstärkt.

Da nun solche Beziehungsformen von Dominanz und Unterwürfigkeit geradezu zum Mißbrauch von Macht einladen, wie oben beschrieben wurde, muß man sagen, daß solch eine Ontologie dazu dient, Gewalt zu rechtfertigen. Solch eine Spiritualität, wenn man sie mit Hilfe einer transzendenten Ontologie interpretiert, dient dann nur dazu, Beziehungsformen von Dominanz und Unterwürfigkeit zu verstärken. Indem man aber so Beziehungsformen von Dominanz und Unterwürfigkeit mit Hilfe letztgültiger Begrifflichkeit ausdrückt, bleibt kaum eine oder gar keine Chance übrig für eine Zusammenarbeit oder eine Kommunikation im echten Sinne zwischen den Gruppen, die oben, und denen, die unten stehen. Es ist viel leichter, eine Gewalttat gegen jene zu begehen, mit denen man so und so nicht in Verbindung stehen kann, oder faktisch nicht in Verbindung steht. Und darüber hinaus ist es auch viel leichter, jene zu verletzen, die nicht einen gleichwertigen Rang in der Ordnung aller Dinge innehaben – erst recht, wenn diese Hierarchie auch noch von Gott selbst geweiht ist.

Ganz eng verbunden mit dieser hierarchischen Betrachtungsweise von Schöpfung ist das Denkschema des „gegensätzlichen Dualismus". Dualismus ist eine Weise, die Realität wahrzunehmen, so als ob sie aus unversöhnlichen Gegensätzen zusammengesetzt sei, zum Beispiel: richtig / falsch, höher / niedriger, Geist / Körper, erlöst / gefallen, männlich / weiblich, nützlich / nicht-nützlich, machbar / nicht-machbar, wichtig / unwichtig.[16]

Eine dualistische Betrachtungsweise führt noch nicht notwendig dazu, daß man die jeweiligen zwei Pole als unversöhnlich betrachtet, oder daß ein Pol mehr an Wert hat als der andere. Wir Menschen betrachten die Realität in solchen Begrifflichkeiten wie Relationen oder Gegensätzen, Vergleichen oder Kontrasten. In dem Moment jedoch, in dem einem Element eines Gegensatzpaares ein höherer Wert gegeben wird als dem anderen, entsteht ein „gegensätzlicher Dualismus".

Dualistische Herangehensweisen an das Thema Schöpfung sind der Standardweg menschlichen Denkens gewesen, und zwar in der Weise, daß das, was eine Ganzheit mit kontrastierenden Polen sein sollte, schließlich aufgefaßt wurde als unversöhnlicher Gegensatz. Bedeutsamer noch ist, daß solche dualistischen Wege, Schöpfung zu betrachten, es erlaubt haben und es fortwährend noch erlauben, daß allen denen, die nicht als nützlich, wertvoll, brauchbar von der herrschenden Gruppe oder Kultur eingestuft wurden, die Existenzberechtigung verweigert wurde. Sie sind die Opfer.

Wenn man es etwas theologischer ausdrücken will: sie sind „anders". Sie stehen mit dem Zentrum der Macht innerhalb der Hierarchie von Realität und Wert nicht in Verbindung. Genauer ausgedrückt sind sie ganz und gar verschieden von den Mitgliedern der herrschenden Gruppen in dieser dualistischen Hierarchie der Werte. Diese Menschen sind die Opfer in Girards Verständnis von Gewalt und Opfern.

Dieses Verständnis von Hierarchie und „gegensätzlichen Dualismen" paßt außerdem gut in Girards Konzept von Teilnahmslosigkeit, wie es in dem von Hugo Assman herausgegebenen Buch beschrieben wird:[17] Apathie ist ein ganz raffinierter oder sekundärer Weg, wie man Menschen opfern kann mittels Gleichgültigkeit oder jeglichem Mangel an wirklichem Mitgefühl. Wenn man keine Hoffnung auf entscheidende Veränderungen zwischen den Kategorien der Macht oder innerhalb dieser Kategorien der Macht hat, dann gibt es wenig Grund, um zu kämpfen.

Was hier geopfert wird ist beides, die jeweilige Person in ihrer realen Existenz, aber auch in ihrer Existenz als ein geistiges Wesen. Die reale Existenz wird insoweit geopfert, als solch eine Person sehr leicht darin verwundbar ist, daß man sie nur als Objekt benutzt, um die Wünsche und den Willen der Machthaber zu erfüllen. Warum sollte jemand dagegen kämpfen, daß er/sie zum Opfer gemacht wird, daß er/sie als bloßes Werkzeug benutzt wird, wenn man ohnehin nicht in der Lage ist, die Machthaber in einer auch nur einigermaßen bedeutungsvollen Weise für sich zu verpflichten. Das Ergebnis ist ganz reale Teilnahmslosigkeit und Gleichgültigkeit – jedenfalls sofern es

darum geht, daß so jemand seine unmittelbare Umgebung oder die Welt veränderte.

Spirituelle Gewalt oder Opferung wird erreicht durch „gegensätzliche Dualismen". Wenn die ganz tiefen Strukturen der 'Realität', wie sie von denen definiert werden, die die Macht haben, einem sagen, daß man in der Ordnung aller seienden Dinge minderwertig ist und daß diese Strukturen sogar von 'Gott' bestärkt werden, dann wird dadurch der Wert einer menschlichen Person als eines Wesens sowohl auf der Ebene der realen wie der geistlichen Existenz vergewaltigt. Wenn zudem auch keine brauchbaren Verständigungswege zwischen den Machthabern und den Machtlosen existieren (wie das ja dort der Fall ist, wo 'gegensätzliche Dualismen' vorhanden sind), dann ist es nahezu sicher, daß es Isolation und Existenzverneinung geben muß. Die Ebene unseres geistlichen Lebens erhält alles, was sie an Unterrichtung und an Nahrung braucht, in und durch Gemeinschaft. Wenn man nun aber Mitglied einer Gemeinschaft ist, die in der Ordnung aller seienden Dinge und gleichsam durch Vererbung als minderwertig gilt, dann ist der Schaden für den Geist unermeßlich groß. Apathie macht Menschen also zu Opfern im körperlichen und im geistig-geistlichen Sinne!

In der allgemeinen Logik dieses Prozesses kann man, je nach eigener Wahl, die einen der geopferten Personen oder Gruppen ersetzen durch beliebige andere. Man kann auf indirektem Wege ihre Unterdrückung und die Gewalt gegen sie rechtfertigen auf der Grundlage der oben beschriebenen Weltsicht. Der Prozeß oder die Form der Unterdrückung oder Gewalt kann dabei politisch, ökonomisch, emotional, physisch oder geistig sein. Die Auswahl der Opfer wird auch variieren. Es bleibt jedoch dabei, daß es die zugrundeliegende Sicht der Welt ist, die letztlich diesen Prozeß immer wieder mit neuem 'Brennstoff' versorgt.

Was macht solche Opferbildung möglich, sowohl auf der individuellen als auch auf der kollektiven Ebene? Eine Antwort darauf ist, daß die Grundlagen mancher westlich-europäischen Theologie/Ontologie ihre ständige Fortsetzung dadurch raffiniert unterstützen, daß sie den Wert bestimmter Personen oder Gruppen herabsetzen oder verneinen und daß sie mögliche Gegenentwürfe, die den unmittelbaren Zwecken der Machthabenden nicht dienlich sind, zum Scheitern bringen. Solch eine Weltsicht wird niemals in aller Offenheit dargelegt. Ja, tatsächlich leugnet man mit allem Nachdruck, daß es sie gibt! Die fortdauernde Gegenwärtigkeit von Gewalt wie auch von Machtmißbrauch auf jedem Niveau von Kirche und Gesellschaft verweist jedoch auf ihre tief zugrundeliegende Rechtfertigung und Nützlichkeit. Die Rechtfertigung ist die stillschweigende ontologische Hierarchie, die in mancher westlichen Spiritualität und Theologie eingeschlossen ist. Die Nützlichkeit besteht darin, daß Gewalt eben die Macht der Machthaber aufrecht erhält und fortlaufend bestärkt.

Implikationen und Schlußfolgerungen

Die Absicht dieses Essays ist nicht die Kritik an dem Werk René Girards. Solch ein Vorhaben muß denen überlassen bleiben, die über die genauen Einzelheiten seiner Theorie besser informiert sind. Mein Vorhaben war vielmehr, einen Aspekt seiner Arbeit zu untersuchen und Beobachtungen anzubieten, wie und warum wir unsere Opfer aussuchen; ferner, wie Gewalt verstärkt wird durch bestimmte christliche Theologien und geistliche Grundhaltungen, wie solche Gewalt dann 'heiliggesprochen' wird.

Was noch zu besprechen übrig bleibt, ist die Bedeutung des bisher Ausgeführten für den Bereich von Seelsorge und Beratung im Speziellen und für pastorale Handlungsformen im Allgemeinen. Aus meiner Perspektive sieht es so aus: Wenn wir als Theologen und Spezialisten in seelsorgerlicher Arbeit offen oder auch unbewußt diese Grundüberzeugung ausleben: „meine theoretische / theologische / psychologische Position ist *richtig* und deine ist *falsch*", dann erschaffen wir einen 'gegensätzlichen Dualismus', dann verlassen wir die Suche nach Erkenntnis und verletzen Gemeinschaft.

Mit solchem Verhalten schaffen wir eine Atmosphäre, die es unterstützt, daß noch mehr Opfer erzeugt werden. In diesem Falle sind das dann Opfer unserer speziellen Wahrheit. Wenn wir uns so verhalten, dann verstärken wir nur einen ethischen Imperativ, der seine Grundlage hat in Macht und Hierarchie.

Die Alternative ist ein ethischer Imperativ, der seine Grundlage hat in Liebe und Gerechtigkeit. Dies beides würde menschliche Handlungen dann nicht aus der Perspektive desjenigen beurteilen, der die größte Macht hat, d.h. des Besitzers der Wahrheit, sondern von einer Perspektive aus, bei der etwas anderes im Vordergrund steht, nämlich: welche menschlichen Handlungen bieten die größten Möglichkeiten dafür, daß Gemeinschaft und Gnade entsteht.

Das gleiche ist wahr für unsere Kirchen und Institutionen. Tatsächlich ist diese Bemerkung nicht ganz genau. Was die Kirchen und andere Institutionen betrifft ist die Situation viel gravierender, weil der Umfang der Macht, um die es hier geht, viel größer ist. Von daher ist die Kirche als Institution um vieles mehr versucht (oder gerechtfertigt im Sinne dieser Ontologie), diese Sicht der Schöpfung zu bestärken und zu verteidigen, und dann in der Folge jene zu opfern, die damit nicht übereinstimmen. Es hilft eben der Kirche als Institution, wenn sie diese dualistische Weltsicht aufrecht erhält, weil solch eine Sicht der Schöpfung der Kirche als Institution hilft, sich selbst zu definieren als GUT im Gegenüber zu DEM BÖSEN. Darüber hinaus kann die Kirche als Institution innerhalb solch einer hierarchischen Sicht der Schöpfung ihre Autorität viel leichter aufrecht erhalten als in einer Umgebungsstruktur mit Elementen von viel mehr Gleichrangigkeit und Mitbestimmung der Beteiligten.[18]

Die im tiefsten Grundsatz gewalttätige Dynamik besteht darin, daß wir der anderen Seite ein Namensschild aufkleben 'ontologisch weniger wert' und darum 'leichter wegzuwerfen' oder 'verschieden von uns' oder 'anders'.

Wir setzen auf diese Weise Beziehungsformen fort, die hierarchisch sind, auf Macht basieren und unterdrückerisch sind, und die eben die Opferbildungen unterstützen. Wir nehmen so teil daran und verstärken so immer

neu dualistisches und hierarchisches Denken. So etwas ist etwas anderes, als wenn wir an einem Prozeß teilnehmen, in dem man wirklich Kritik übt, debattiert und diskutiert über Ähnlichkeiten und Unterschiede, ja, wo man sich auch gegeneinander stellt. Denn in solch einem Dialog und solcher Art zu opponieren ist man noch offen zum Hinhören und Lernen.

Ich meine, wenn wir solche dünn übertünchten Dualismen und Werte-Hierarchien benutzen, daß wir dann die Strukturen von Gewalt fortsetzen, daß wir es dann verfehlen, voneinander zu lernen, und daß wir so neue Opfer schaffen. Ich meine ferner, daß es äußerst schwierig ist, es zu vermeiden, daß man insgeheim doch noch in den Bahnen einer solchen Ontologie denkt oder auch aus ihr heraus lebt. Die offensichtliche Leidenschaft für und das Streben nach Gerechtigkeit, Befreiung, Heilung, Erlösung etc. kann uns dahin bringen, daß wir solch ein Bild von uns haben, daß wir denen in dualistischem Gegensatz gegenüberstehen oder daß wir besser sind als die, die (nach unserer Weltsicht dann) die Gewalt herbeiführen. Aber solch eine Weltsicht selbst führt Gewalt herbei und erschafft die Opfer unserer Wahrheit.

Ich meine nicht, daß wir unsere Verantwortlichkeit aufgeben sollen, um Gewalt und Unterdrückung beim Namen zu nennen, wo immer wir sie sehen, und ihr mit jedem Atemzug zu widerstehen. Gewalt beim Namen zu nennen ist nicht dasselbe wie einen Dualismus zu erzeugen, der die Gewalt aufrecht erhält. Das genau zu benennen, wer wir sind und was wir glauben, das ist nicht dasselbe, wie die zu Opfern zu machen, die unterschiedlich zu uns sind. Die dualistische Sicht der Dinge sagt direkt oder indirekt: 'Ich bin im Recht und spreche die Wahrheit – und du hast Unrecht und du lügst'! Gegensätzliche Dualismen schließen den Gedanken ein: 'Ich habe keine Verbindung zu dir und ich kann von dir auch nichts lernen'!

Ein Dialog im wirklichen Sinne des Wortes, der Unterschiede anerkennt und auch die Realität von Gewalt und Unterdrückung, fügt in sich den folgenden Prozeß ein:

1.) dies ist, wer ich bin und was ich glaube.

2.) wer bist du und was glaubst du,

3.) ich glaube, daß wir alle Gottes Bund nicht eingehalten haben,

4.) ich glaube, daß ich viel von dir lernen kann und daß du viel von mir lernen kannst,

5.) ich werde alles tun, um zu einer Heilung meines verwundeten Lebens zu kommen und der Gewalt in mir ins Auge zu sehen, – aber letztlich

6.) ich werde alles tun, was ich kann, um Unterdrückung, Gewalt, Furcht und Ignoranz beim Namen zu nennen und mich dem entgegenzustellen, wo immer und wann immer so etwas auftaucht. Ich werde dich nicht zum Opfer machen nur deswegen, weil ich nicht mit dir übereinstimme.

Offen zu sein und voneinander zu lernen bedeutet nicht, das aufzugeben, was man weiß und woran man glaubt! Die Identität eines Flusses und seiner beiden Ufer wird auch nicht dadurch zum Verschwinden gebracht, daß man eine Brücke darüber baut! Es ist nötig, daß man von Gewalt lernt – unserer eigenen und der anderer – im gleichen Moment, in dem man sich ihr widersetzt, oder in dem man diese Gewalt umzugestalten versucht.

Es ist notwendig zu sehen, daß wir alle zu Opfern werden, wenn wir andere zu Opfern machen. Als Theologen und Spezialisten in pastoralen Arbeitsbereichen ist es unsere Aufgabe, das auszusprechen, woran wir glauben. Aber wir haben auch noch eine Verantwortung, mehr zu tun als das. Wir müssen Brücken bauen, die unsere jeweiligen Sichtweisen und Glaubensanschauungen verbinden, und wir müssen andere einladen, das Gleiche zu tun. Wir müssen kreative Leidenschaft neu erfinden, in einzelnen Personen und in Gemeinschaften, als einen Weg, mit dem man realkörperlicher und geistig-geistlicher Teilnahmslosigkeit trotzen, ja sie heilen kann. Denn die Alternative wäre nur pastorales Handeln, das immer neue Opfer hervorbrächte!

Anmerkungen

1 Siehe die Beiträge in dieser Publikation.

2 Hugo Assman (Hg): *René Girard com Teólogos da Libertação*. Petrópolis 1991 (dt.: *Götzenbilder und Opfer. René Girard im Gespräch mit der Befreiungstheologie*, Münster u.a. 1996).

3 Vgl. z.B.: Robert McAfee Brown, *Religion and Violence: A Primer for White Americans.* Philadelphia, Westminster Press, 1973, 34.

4 Vgl. z.B.: J. Short Jr. and M. Wolfgang (Eds)., *Collective Violence*, 1972.

5 Die Ideen des direkt folgenden Abschnittes entstammen: Elisabeth Voisin, "The Ambiance of Violence: A Brief Intervention" in *The Urgency of Peace*. Report to the General Chapter of Avila, The Dominican Order, Curia Generalitia, Convento Santa Sabina (Aventino), Rome, Italy, 1986, 3.

6 Es ist hier nicht die richtige Gelegenheit, die Debatte zu untersuchen, die es über die Ursprünge und Ausdrucksformen dieser tief systemischen Arten und Erscheinungsformen von Gewalt gibt. Ich finde jedoch im allgemeinen die Analysen ganz schlüssig, die angeboten werden durch die feministische Theologin Rosemary R. Ruether in *To Change the World: Christology and Cultural Criticism,* New York 1983, und die archäologische und historische Analyse des Kulturanthropologen William I. Thompson in *The Time Falling Bodies Take to Light*, Garden City, NY, 1971. Wenn man auch beide Analysen nicht als absolut überzeugend betrachten kann, so legen sie doch starke Beweise vor, was Ursprünge und Entwicklung des Patriarchats anbetrifft.

7 Vgl. z.B.: Jerome A. Shaffer (Ed), *Violence,* New York 1971.

8 Joan Leonard, "Violence and Women in Today's Society" in *Urgency of Peace. Report to the General Chapter of Avila, The Dominican Order, Curia Generalitia, Convento Santa Sabina (Aventino), Rome, Italy*, 1986, 3.

9 Vgl. z.B.: Yves Michaud, *La Violence*. Paris 1986.

10 Vgl. z.B.: "Violence and Violent Patients: Part I", in *The Harvard Mental Health Letter,* Vol. 7, Nr. 12, Juni 1991, 1-4. Ich meine hiermit nicht, daß etwa diese Kräfte keine Faktoren bildeten für gewalttätiges Verhalten; vielmehr, daß gewalttätiges Verhalten nicht reduziert werden kann auf Biologie, Biochemie oder Physiologie.

11 Vgl. z.B.: Albert Bandura, *Aggression: A Social Learning Analysis.* 1973; und L.A. Coser, *The Functions of Social Conflict.* New York 1956.

12 Menachem Krakowski / Jan Volavka / David Brizer, "Psychopathology and Violence: A Review of the Literature", in: *Comprehensive Psychiatry*, 27, pp. 131-148 (March/April, 1986).
Mir ist hierbei die Theorie von S. Freud bewußt, der eine im Menschen schlummernde, angeborene Tendenz zur Gewalt voraussetzt (S. Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*), und die ähnliche Theorie von Konrad Lorenz (K. Lorenz, *Das sogenannte Böse,* Wien 1963). Beide Theorien haben jedoch fundamentale Probleme, und die wissenschaftlichen Untersuchungen, die es in der Folgezeit auf dem Gebiet der Aggression gegeben hat, haben die Existenz solcher Triebe und Instinkte nicht nachweisen können.
13 Vgl. z.B.: Ruben George Oliven, *Violência E Cultura No Brasil*. Petropólis, Brasilien, 1982. Für eine genauere Untersuchung der spezifischen Beziehung zwischen dem politischen Prozeß und Gewalt siehe: Max Weber, "Violence As A Vocation", in: H. Gerth / C. Mills (Eds)., *From Max Weber*, 1946, pp. 77-128.
14 Mit der Darlegung dieser Ideen über Macht und Hierarchie beziehe ich mich natürlich stark auf: James R. Farris, *Dances of Life and Dances of Death: The Addictive Process, Dualistic Spirituality and Codependence*, Ph.D. Diss, School of Theology at Claremont, 1991
15 Die sexistische Sprache ist hier Absicht. Das soll diesen Theologie-Entwurf widerspiegeln, den ich hier kritisiere.
16 Übernommen aus: F.L. Cross, Art. "Dualism", in: *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, ed. F.L. Cross, 2nd ed.. Oxford 1974, p. 428.
17 Assman (Hg), a.a.O.
18 Für eine genauere Darlegung dieser Thematik vergleiche: Maraschin, "Os Corpos do Povo Pobre", in *Estudos de Religião, 3*, März 1986, pp. 27-40. □

2 Erfahrungen von Gewalt als seelsorgerlich-therapeutische Herausforderung

James Newton Poling

Heilige Gewalt und Gewalt in der Familie

Einführung

Ich bin Pfarrer der Presbyterianischen Kirche der Vereinigten Staaten von Amerika und Dozent für Pastoraltheologie am "Methodist Seminary" nahe Chicago, Illinois. Auf Grund meiner Ausbildung und meiner Anstellung bin ich zwangsläufig ein Teil des weißen, berufstätigen gehobenen Bürgertums. Zusätzlich zu meiner Tätigkeit als Pfarrer, Dozent und Berater beschäftige ich mich mit der Frage der Gewalt in Familien. Zum einen wurde ich auf diese Problematik aus beruflichen Gründen aufmerksam, als Gemeindeglieder und StudentInnen über ihre Erfahrungen mit Gewalt sprachen, zum anderen aus persönlichen Gründen, als ich Gewalt in meiner Familie, genauer bei Vettern und Kusinen ersten Grades – in Form von Inzest – wahrnahm.

Dr. James N. Poling, Professor für Pastoraltheologie am Garret Evangelical Theological Seminary, Evanston, USA.

In den letzten zwölf Jahren konnte ich im Rahmen meiner klinischen Seelsorgearbeit einige Erfahrungen mit Vätern aus sozial schwachen Schichten machen: mit biologischen Vätern, mit Stiefvätern und mit Freunden, die allesamt in strafbare sexuellen Handlungen verwickelt waren – von sexuellen Übergriffen bis hin zum Mißbrauch von Jungen und Mädchen im Alter von fünf bis sechzehn Jahren. Ferner habe ich als Therapeut in Gruppen mit Männern gearbeitet, die ihre Frauen (Ehefrauen, Ex-Ehefrauen, ihre Freundinnen und Ex-Freundinnen) und oft auch ihre Kinder schlugen. Alle diese Männer waren in Behandlung, weil sie ein Verbrechen begangen hatten. Ihre Teilnahme an therapeutischen oder erzieherischen Gruppen („*re-education groups*") war eine Bedingung im Rahmen der Bewährung. Bei all unseren Zusammentreffen waren noch andere zugegen, die sich aus beruflichen Gründen ebenfalls mit den Opfern oder den Tätern befaßten und die das Problem der Sicherheit für die Opfer sehr ernst nahmen. Ich selbst spreche

regelmäßig mit anderen Therapeuten, um ganz sicherzugehen, daß meine Arbeit nicht die Gefahr einer Verletzung für Kinder und Jugendliche erhöht. Aufgrund einer Gerichtsanordnung lebten die Männer in den meisten Fällen getrennt von ihren Familien – eben solange, bis die Behandlung erfolgreich abgeschlossen war (was auch immer das heißen mag). Ich arbeite dabei ganz bewußt als „Anwalt für die Opfer". Das heißt: es ist mir ein Anliegen, Gewalt gegen Frauen und Kinder nach Möglichkeit zu verhindern. Außerdem sehe ich mich rechenschaftspflichtig gegenüber der Gemeinschaft der „Überlebenden (von Gewalttätigkeit)", die sich darum bemühen, Gewaltausübung in den Beziehungen zwischen Menschen in den USA zu verhindern.

Rahmenbedingungen der Therapie mit Gewalttätern

Das Aufstellen von Theorien oder die Entwicklung von Interventionsstrategien im Blick auf mein Klientel verläuft ganz und gar anders als es sonst in der seelsorgerlichen und beraterischen Arbeit der Fall ist: Beratung hat meistens Motivation und Ehrlichkeit als Grundlage, d.h. die betreffende Person will sich oder etwas wirklich verändern und ist deshalb ehrlich gegenüber dem Therapeuten. Bei Gewalttätern jedoch sind die Mechanismen der Manipulation, des Verdrängens und der Unehrlichkeit häufig bewußte oder unbewußte Muster, die in die Diagnose und die Behandlung als gegebene Größen mit einzuschließen sind. „Soziopathische Neigungen" (Gewaltbereitschaft gegenüber der Gesellschaft) ist häufig ein Teil der offiziellen Diagnose. Die therapeutische Kunst bei dieser Personengruppe besteht darin, Ambivalenzen in diesen Männern ausfindig zu machen, mit denen man in solch einem eng abgesteckten, durch viel äußeren Zwang geprägten Raum arbeiten kann. Der äußere Zwang ist dabei der drohende Vollzug der Haftstrafe bei Abbruch der Therapie. Häufig manifestiert sich bei Männern, die Fortschritte in der Therapie zeigen, diese Ambivalenz einerseits in der Angst vor den Konsequenzen ihres illegalen und stigmatisierten Verhaltens *und* andererseits in dem echten Wunsch, ein guter Ehemann, Vater, Bürger und/oder Christ zu sein. Wenn man sich die Geschichte der pastoralen Seelsorge und Beratung vor Augen hält, erscheint eine solche Art und Weise der Beratung unmöglich. Aufgrund meiner Erfahrungen glaube ich jedoch, daß sie möglich ist.[1]

Nach meinem Dafürhalten hat es die pastorale Beratung im Grunde bisher nicht geschafft, eine adäquate Antwort auf die seelsorgerlichen Bedürfnisse von Opfern, Überlebenden und Gewalttätern im Kontext familiärer Gewalt zu geben. Die Probleme, die häusliche und familiäre Gewalt mit sich bringen, wurden bislang von den meisten Beratern übersehen, verharmlost, fehldiagnostiziert und falsch behandelt. Ich habe damit begonnen, eine Theorie zu entwickeln, warum dies der Fall ist. Um es mit einem Satz zu sagen: Ich glaube, daß pastorale Beratung im Grunde von einer „Theorie der Liebe" ausgeht, die aber angesichts der Gewaltfrage innerhalb von Familie zu unbedarft ist. Die Gründe dafür sind komplex und würden den Rahmen dieses Vortrags sprengen; hier spielen Einflüsse von Freud, Erikson und Carl Rogers sowie die historische Entwicklung liberaler und anderer progressiver Theologierichtungen eine Rolle. René Girard interessiert mich deshalb, weil er etwas entwickelt hat, was ich eine „Theorie der Macht" in menschlichen Beziehungen nennen möchte. In seinen Arbeiten spielen Macht und Gewalt eine zentrale Rolle bei der Diagnose und Behandlung menschlicher Sünde. Auch meine Arbeit mit Gewalttätern bestätigt diese Hypothese der überaus zentralen Stellung und Bedeutung von Macht.

Berührungsfelder mit der Theorie R. Girards

In meinem Vortrag möchte ich die Beziehungen zwischen Girards Theorie und der pastoralen Beratung von Gewalttätern innerhalb der Familie erkunden und darüber nachdenken, welche Bedeutung dies für die Beratung haben kann. Kann eine Analyse von Macht die traditionelle Form von Beratung in Frage stellen – gerade im Blick auf ihr Mißverstehen der familiären Gewalt? Und wie müßte sich die pastorale Beratung verändern, wenn sie versucht, diese Frage der Macht ernstzunehmen?

Aber selbst jetzt, wo ich mir diese Fragen stelle, darf ich nicht vergessen, daß auch ich nun mal „Berater" bin, also selbst ein Produkt der seelsorgerlichen Ausbildung und Praxis. Auch ich glaube an die Liebe, d.h. ich glaube an die Tatsache, daß die stützende und „nährende" Hinwendung zu Menschen einen verändernden, transformierenden Einfluß auf ihr Leben hat. Solche Zuneigung und Hinwendung ist eine Grunddynamik in der Beziehung zwischen Eltern und Kindern, innerhalb von Partnerschaften, zwischen Studierenden und Lehrenden, zwischen KlientIn und TherapeutIn/BeraterIn. Vor diesem Hintergrund möchte ich also die theoretische Frage stellen, wie wir eine Form von pastoraler Beratung entwickeln können, die in angemessener Weise *beides* in Betracht zieht: Liebe und Macht als Grundelemente von Sünde und von Erlösung im Leben von Menschen. Im Rahmen dieses kurzen Vortrags kann ich natürlich nur die Grundzüge solch einer Argumentation umreißen. Aber ich hoffe, daß es eine hilfreiche Anregung sein wird, die uns bewegen mag, in dieser Richtung weiter nachzudenken.

Es freut mich, daß ich hier über Girards Theorie in Verbindung mit meinen eigenen klinischen Erfahrungen mit Gewalttätern in Familien nachdenken kann – teile ich doch einige von Girards Grundideen, jedenfalls soweit ich seine Theorie verstehe:

(1) Erstens zeigt Girard, daß Macht und Gewalt fest eingebunden sind in menschliche Erfahrungen – und nicht nur ein 'mißglückter Nebeneffekt' der menschlichen Suche nach Liebe. Gewalt ist die Wurzel vieler sozialer und religiöser Probleme, und nicht nur ein Symptom, das nur dann auftritt, wenn das soziale System versagt. Um die Qualität menschlichen Lebens dauerhaft zu sichern, sollten wir uns daher bemühen, das Phänomen von Macht und Gewalt besser zu verstehen.

(2) Weiter sagt Girard, daß die Hauptfunktion der 'offiziellen' Religion darin bestehe, die 'gute Gewalt' zu sanktionieren und die 'schlechte Gewalt' zu verurteilen, und zwar durch den rituellen Vollzug der Opferkrise. Diese Einsicht steht in starkem Kontrast zu dem idealisierenden Verständnis von Religion als einer Größe, die der Gewalt entgegentritt und Friedfertigkeit fördert. Girards Religionsverständnis macht es nötig, daß wir nach dem Unterschied fragen zwischen der falschen

Religion, die die Opferkrise verschleiert, und der wahren Religion, die helfen könnte, uns aus dieser Dynamik und den daraus resultierenden Gewaltmechanismen zu befreien.

(3) Schließlich betont Girard, daß man der Lüge der Opferkrise und ihrer Gewalt ehrlich und ernsthaft entgegentreten muß, wenn man soziale Systeme schaffen will, die eine heilende und transformierende Wirkung für alle haben können.

Ich bin der Überzeugung, daß meine Arbeit mit Gewaltverbrechern diese drei Annahmen Girards bestätigen und hoffe, daß auch die Einzelheiten meines Vortrags sie bestärken werden.[2]

Im folgenden habe ich fünf Fragen entwickelt, die hilfreich sein mögen, meine Überlegungen zu strukturieren. Im Rahmen jeder Frage, stelle ich die Überlegung an, ob und wie meine klinische Arbeit mit Gewaltverbrechern die Theorie Girards bestätigt, oder ob sie möglicherweise neue Fragen aufwirft und neue Entwicklungsmöglichkeiten anregt. Mit anderen Worten: was deckt Girards Theorie auf und was verhüllt sie?

Frage 1: Sünde und Diagnose

In welchem Maß stellt Girards Theorie der "mimetischen Gewalt und der Ersatzopferung" (Hammerton-Kelly, Sacred Violence, p.38) eine angemessene Diagnose des Fehlverhaltens von gewalttätigen und mißbrauchenden Männern und ihrer Familien dar?

„Sobald seine Grundbedürfnisse befriedigt sind (manchmal auch schon vorher), wird der Mensch zum Subjekt intensiver Sehnsüchte, auch wenn er manchmal gar nicht genau weiß, welches Ziel diese haben. Der Grund dafür ist, daß er das *Sein schlechthin* ersehnt, also etwas, was er selbst entbehrt und was eine andere Person zu besitzen scheint. Das Subjekt wendet sich also an diese andere Person, um zu erfahren, was es begehren sollte, um dieses Sein zu erlangen. Wenn nun das Vorbild, das anscheinend bereits mit einem überlegenen Sein ausgestattet ist, irgendein Objekt begehrt, dann muß dieses Objekt wohl eine noch reichhaltigere Erfüllung des Seins verschaffen können. Nicht durch Worte also, sondern durch das Beispiel des eigenen Begehrens vermittelt das Vorbild dem Subjekt die überaus große Begehrenswürdigkeit des Objekts." (Girard, p.146)

„In diesem Licht betrachtet, erscheint Sünde als mimetische Rivalität zu Gott..." (Hammerton-Kelly, p.92)

Mimetische Rivalität

Girard beschreibt Menschen als Wesen, die danach streben, zur Reife zu gelangen und Erfüllung erfahren, indem sie die Wünsche und das Verlangen anderer imitieren, die reifer oder erfüllter scheinen – ganz so, wie ein Sohn seinen Vater, ein Student seinen Mentor oder ein jüngerer Bruder seinen älteren Bruder imitiert.[3] Um so zu sein wie die begehrte Person, wird die Art und Weise der Wünsche und des Verlangens dieser Person imitiert. Indem dieselben Objekte begehrt werden, die auch die bewunderte Person begehrt, hofft man so zu werden wie diese Person und die Unterschiede zu ihr zu verringern. Mögliche Gewalt bricht jeweils dort aus, wo sich die sozialen Unterschiede verlieren, denn durch diesen Verlust kann beiderseitige mimetische Rivalität entstehen: So konkurriert nun der Sohn mit dem Vater, während der Vater sich vom Sohn bedroht fühlt. Ebenso ergeht es Student und Mentor; auch der ältere Bruder bemerkt das Wachstum des jüngeren Bruders und fürchtet den Verlust seiner Dominanz über den jüngeren, sobald dieser die Möglichkeit in Erwägung zieht, die gleichen Objekte der Begierde zu besitzen. Da in einem „Nullsummen-Wettbewerbsspiel" nicht zwei Menschen dieselben ersehnten Objekte zugleich besitzen können, wird der eine oder der andere das Gefühl entwickeln, dominieren und gewinnen zu müssen. So gewinnt z.B. der Vater im ödipalen Kampf zwischen Vater und Sohn, während gleichzeitig der Sohn gezwungen wird, sich andere Objekte der Begierde zu suchen. Im Rahmen dieses Prozesses lernt der Sohn, wie es sich anfühlt, zu verlieren und von der stärkeren Macht des mächtigen Vaters erniedrigt zu werden – eine Lektion, die langfristige Konsequenzen auf das Verhältnis der Geschlechter untereinander hat.

In Situationen, die von Natur aus durch potentielle Kameradschaft geprägt sein sollten (z.B. zwischen Brüdern – sozialen oder blutsverwandten – oder zwischen Student und Mentor), droht eben diese Gewalt zu eskalieren und die Struktur der Gemeinschaft als Ganzer zu zerstören. Dies kann als „Opferkrise" (*sacrificial crisis*) beschrieben werden. Genau zur rechten Zeit entdecken die in konkurrierender Rivalität zueinander stehenden Personen nun die Möglichkeit, das Objekt (und nicht sich gegenseitig) zu zerstören. Wie von Zauberhand löst sich nunmehr die Gewalt auf, die zwischen ihnen herrschte. Mit anderen Worten: Durch die Konzentration auf einen Sündenbock entsteht ein Mechanismus, der es erlaubt, die mimetische Gewalt auf ein Objekt zu projizieren, das sie „verdient" hat. Die Opferung dieses Opfers stellt den Frieden wieder her. Nach der vollständigen Zerstörung des Objekts wird es geheiligt (sakralisiert), denn es hat die Gemeinschaft vor Gewalt bewahrt. Die rituelle Begehung der „Opferkrise" hilft der Gemeinschaft nun einerseits, sich der Gefahren mimetischer Rivalität zu erinnern. Andererseits verschleiert sie den Aspekt universaler Verantwortung in Bezug auf Gewalt.

Aus dieser Beschreibung ergibt sich für mich als entscheidende Frage: In welchem Maße erklärt das Konzept von „mimetischer Rivalität und Stellvertreteropfer" das Phänomen, daß Gewalt über Generationen hinweg tradiert wird, einschließlich der damit einhergehenden willkürlichen Konstruktion von Schuld?

Die gewalttätigen Männer, mit denen ich bisher gearbeitet habe, scheinen ihre Gewaltmechanismen auf zweierlei Weise gelernt zu haben:

a) In eigenen, persönlichen Erfahrungen mit Gewalt, oftmals in Form von Mißbrauch in der Kindheit; und

b) durch die Phänomene der Macht, der Privilegierung und der Ermutigung, die ihnen in ideologischen Anschauungen von Rasse, Geschlecht und Alter etc. vermittelt wurden. All diese Ideologien konstruieren ein (männliches) Lebensgefühl der Dominanz. So liefern Rasse, Geschlechterverteilung, Klasse, Alter oder ähnliche Disparitäten im Rahmen des sozialen Machtgefüges die scheinbare Sicherheit, daß jeder wenigstens ein Ob-

jekt besitzen darf, das er – im Austausch zur eigenen, erlittenen Gewalterfahrung – auszunutzen kann. Sogar ein mißbrauchtes Kind ist noch fähig, den Hund zu treten, die Katze zu jagen oder die Puppe zu zerstören.

Gewalt lernen durch Gewalterfahrung

Um mit dem ersten anzufangen: Jeder gewalttätige Mann, der mir in meiner Beratertätigkeit begegnet, ist in seiner Kindheit selbst aufs Schwerste mißhandelt worden. Meine Erfahrung diesbezüglich bestätigt, was Alice Miller in ihren frühen Büchern bemerkte, nämlich daß Gewalt von einer Generation zur anderen weitergegeben wird – und zwar durch die konkrete Erfahrung mit ihr. George ist z.B. von seinem älteren Bruder und zwei Freunden sexuell mißbraucht worden. Zunächst hielt er die Erfahrung für ein aufregendes sexuelles Spiel, als er jedoch zum Oralverkehr gezwungen wurde, wurde er zum Sündenobjekt der älteren Jungen. Sam wurde aus einem Haushalt gewalttätiger Drogenabhängiger gerettet, als er vier Jahre alt war. In seiner Pflegefamilie wurde er dann als Jugendlicher mit der Bullenpeitsche geschlagen und emotional mißhandelt, indem man ihn zwang, zuzusehen, wie seine Schwester sexuell mißbraucht wurde. Phil war das einzige Kind, das in seiner Familie nicht sexuell mißbraucht wurde. Während der Vater die jüngere Schwester mißbrauchte, wuchs Phil auf der Straße auf und lernte schnell deren Regeln. Alle drei Männer wurden verhaftet, weil sie ihre heranwachsenden Töchter mißbraucht hatten. Ihrer eigenen Aussage nach hätten sie ihre Töchter sogar bis zum Geschlechtsverkehr gezwungen, falls sie nicht durch die Verhaftung davon abgehalten worden wären.

Ich glaube diese Erfahrungen bekräftigen Girards Theorie eines unendlichen Zyklus der Tradierung von Gewalterfahrungen an die nachfolgende Generation. Ich bin sicher, falls wir es zurückverfolgen könnten würden wir eine jahrhundertealte Tradition von generationsübergreifender Gewalt finden. Im Rahmen meiner klinischen Erfahrungen kann ich Gewalt in manchen Familien auf drei, manchmal vier Generationen zurückverfolgen. Als Kind selbst mißbraucht worden zu sein, scheint einem jene grundlegende Verletzung zu liefern, die später zur mimetischen Rivalität zwischen Erwachsenen und zur Wahl von Kindern als Sündenbock führt. Girard selbst betont die Bedeutung vorausgegangener Verletzungen als Motiv für mimetische Rivalität nicht. In meiner Erfahrung hat sich diese Theorie jedoch bestätigt.

Gewalt als gesellschaftliche Ideologie

Die zweite Beobachtung, die ich gemacht habe, ist die, daß soziale Unterdrückung im Zusammenhang der Rassen, der Geschlechter, der Altersgruppen usw. eine Dynamik mimetischer Rivalität in Gang setzt. In der satten, kapitalistischen Gesellschaft der USA wird jeder von irgend jemandem ausgenutzt und unterdrückt. Es scheint hier ein stillschweigendes Übereinkommen zu geben, daß es keine Rolle spielt, wie unterdrückt jemand auch sein mag, es findet sich immer noch jemand, der verletzbarer ist und also auch unterdrückt werden kann. In Therapiesitzungen höre ich z.B. permanent Geschichten, die von Erniedrigung und seelischer Verletzung am Arbeitsplatz erzählen. Auch wenn die Männer dort nicht erfolgreich waren und im Wettstreit mit Kollegen und Boß verloren, so konnten sie doch wenigsten zu Hause dominant sein und sich andere soziale Sündenbockgruppen suchen wie z.B. die Armen, die Afro-Amerikaner, die Immigranten oder die Frauen. Durch den Mißbrauch eines Kindes fühlten sie sich mächtig genug: Die Verletzungen am Arbeitsplatz wurden aufgewogen. Darüber hinaus lieferten ihnen die persönlichen Vorurteile neue Objekte, auf die sie – auch mittels sozialer Sanktionierung – ihren Haß projizieren konnten. Die sexuelle Befriedigung schließlich, die durch den Mißbrauch eintrat, wurde zu einer Art Belohnung für die Tat selbst.

Konstruierte Schuld

Eine von Girards Nebentheorien beschäftigt sich mit dem, was ich als „konstruierte Schuld" bezeichnen möchte. Er schreibt, daß „jeder die Rolle des Stellvertreteropfers spielen kann... Es ist sinnlos, das Geheimnis der unterschiedlichen Grade des Erlösungsprozesses zwischen Stellvertreteropfer und den anderen Mitgliedern der Gesellschaft ergründen zu wollen. Der springende Punkt ist, daß das Opfer willkürlich gewählt ist." (Girard, p. 257) Oftmals sind die Überlebenden von Gewalt innerhalb einer Familie teils erleichtert und teils außer sich, wenn sie erfahren, daß sie willkürlich als Opfer ausgewählt wurden. Sie sind erleichtert, weil ihre eigenen Schuldgefühle (i.e. das Gefühl, die Mißhandlung verdient zu haben) besänftigt werden. Es ist ihnen möglich, zu erkennen, daß sogar ihre etwaigen Versuche, den Täter zur Mißhandlung einzuladen, um dadurch selbst überleben zu können, sie nicht schuldig machen. Allein die Aufgabe, sich mit den Konsequenzen des Mißbrauchs auseinanderzusetzen, ist schwer genug. Sie müssen sich nicht auch noch verantwortlich und schuldig fühlen. Auf der anderen Seite sind die Überlebenden außer sich, denn es gibt keinerlei Rechtfertigung für die Tat. Ihre Mißhandlung geschah grundlos und sinnlos. Solch ein Gefühl der Wut ist heilsam, führt es doch oftmals zu Handlungen, die langfristig andere, unschuldige Opfer schützen. Zu entdecken, daß ihre Schuld willkürlich ist, hilft zudem, die Lüge des Sündenbockmechanismus zu entlarven. Nach Anselm Strauss ist die Antwort auf die Frage, warum Männer schlagen, einfach: „Weil sie Gelegenheit dazu haben." So antwortete ein Sexualtäter auf die Frage seiner Tochter nach dem „Warum" mit: „weil du gerade da warst". Es gibt keinen Grund. Der Sündenbock ist unschuldig. Allein deshalb ist Gewalt schlecht und man sollte versuchen, sie zu verhindern.

Macht und Liebe

Diagnostische Theorien über Gewalttäter beschäftigen sich einerseits mit Theorien der Gewalt und der Kontrolle und andererseits mit Theorien von Befriedigung – speziell im sexuellen Sinn. Demnach konzentrieren sich einige Programme auf die Sucht nach Dominanz beim Gewalttäter, während andere den Einsatz von Psychopharmaka oder sogar Kastration begrüßen. Meiner Meinung nach kann eine Theorie der Sucht nach Befriedigung nicht hinreichend beschreiben, warum sich manche Menschen zu solchen Gewalttaten wie z.B. die Vergewaltigung von Kindern hinreißen lassen. Macht und Kontrolle scheinen dagegen eine reale Grunderfahrung für alle

Gewalttäter zu sein. Und Girard greift mit seiner Theorie eben jene Seite der Macht auf. So schreibt er beispielsweise, daß „die verborgene Basis der Mythen niemals sexueller Natur sein kann, denn dieses Motiv würde offen dargelegt werden. Dennoch ist die Sexualität wichtig in dem Sinne, als daß sie Gewalt stimuliert und Gelegenheiten schafft, ihr Ausdruck zu geben“ (Girard, p.188).

Ich befürworte Girards Theorie als eine Art Korrektiv oder als Gegengewicht zu den Theorien der Liebe. Allerdings bin ich der Meinung, daß wir im Rahmen einer abschließenden Analyse eine Theorie benötigen, die die Pole der Macht und der Liebe gleichermaßen integriert. Männer, die Frauen und Kinder sexuell mißbrauchen, versuchen damit narzistische Verletzungen und gesellschaftliche Stigmatisierung zu kompensieren. Als Gegengewicht zu ihrem fragmentarischen Sein sind sie auf der Suche nach Dominanz, i.e. nach Macht und Kontrolle. Im Rahmen ihres Vergehens erleben sie außerdem sexuelle Befriedigung und eine Art Pseudo-Verbindung mit einem anderen menschlichen Wesen, kurz, eine Art Ersatz für das Gefühl, geliebt zu werden. Es bedarf noch einiger theoretischer und theologischer Überlegungen, um zu verstehen, wie die Kräfte der Liebe und der Macht in einer umfassenden Seelsorge- und Beratungstheorie zusammengefaßt werden könnten. Bevor wir dies nicht getan haben, sind wir auf die Arbeit mit Gewalttätern innerhalb der Familie nicht genügend vorbereitet. [4]

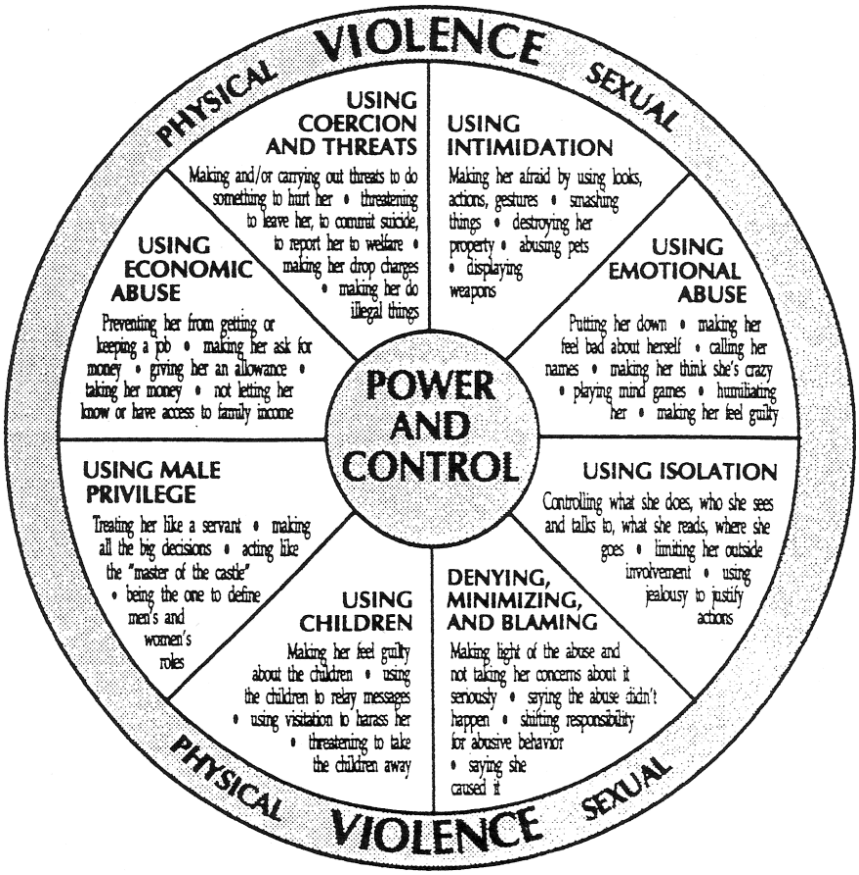
Zusammenfassend kann ich sagen, daß Girards Theorie, die ja die Phänomene der Macht und der mimetischen Rivalität sowie die willkürliche Wahl des Sündenbocks betont, hilft, sowohl das Phänomen der Sünde, als auch ihre Diagnose zu verstehen. Allerdings unterschätzt seine Theorie die Bedeutung der direkten Befriedigung (oder Gratifikation) als ein weiteres Motiv für die Mißhandlung.

Frage 2: Erlösung und Heilung

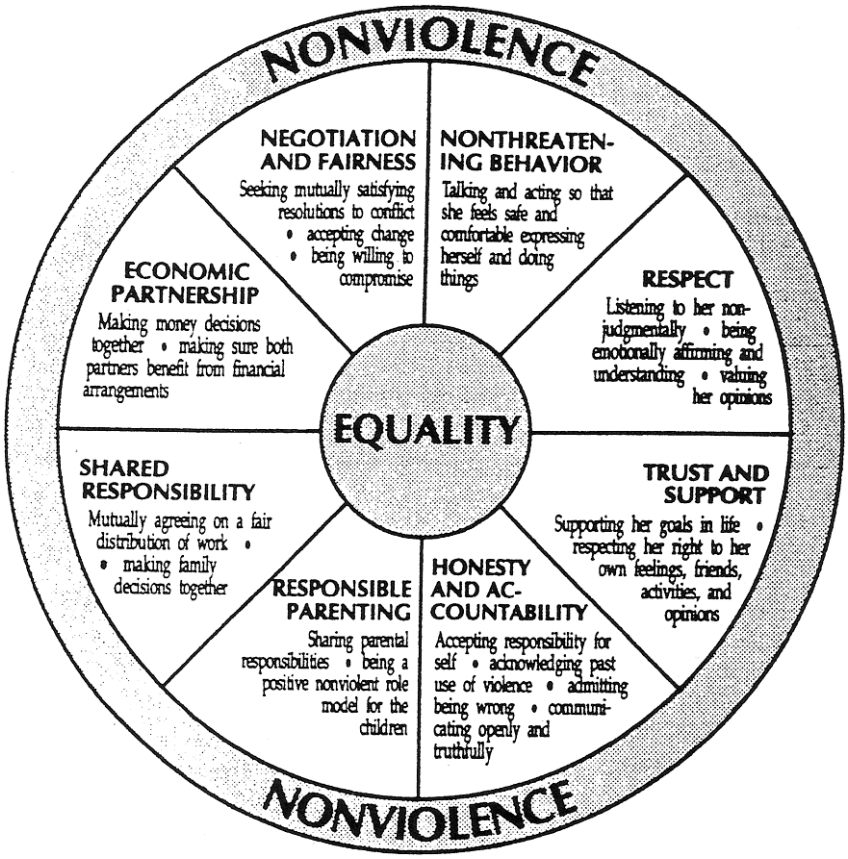
In welchem Maß könnte das Prinzip der Entmythifizierung eine adäquate Theorie der Erlösung und Heilung für Gewaltverbrecher und ihre Familien darstellen? Entmythifizierung wird dabei als Widerspruch (Widerstand) verstanden, in dem Sinne, daß die Geschichte neu – und zwar aus der Sicht des Opfers – erzählt wird und somit die Lügen, d.h.. die Gründungsmechanismen, entlarvt werden.

"Wir können unsere Gewalt nicht mehr länger ritualisieren oder rationalisieren... Wir leben in einer Zeit der absoluten Verantwortlichkeit." (Hammerton-Kelly, *Sacred Violence* p.39) Girards Theorie der Erlösung und Heilung heißt für mich: radikale Ehrlichkeit im Blick auf unsere eigene Verstrickung in Gewalt, Solidarität mit den Opfern und die Bereitschaft zur Verantwortung dafür, die eigene Gesellschaft zu verändern. Eine Konsequenz daraus sollte ein verändertes soziales Bewußtsein sein und ein Leben im Widerstand gegen alle Vorstellungen und Rituale, die mimetische Gewalt und Stellvertreteropfertum ermöglichen.

Diese Einsicht umschreibt das, was in Therapie- oder „Re-education“-Gruppen mit familiären Gewalttätern zu leisten wäre. Bei der Unterscheidung zwischen Gewalttätern, die von meiner Art von Beratung profitieren, und denen, denen sie nichts nützen würde, ist für mich u.a. die Frage wichtig, wieviel „gesundes Selbst“ sie in die Therapie einzubringen bereit sind. Eine Möglichkeit, diese Bereitschaft zu überprüfen, ist die Frage, ob ihre Verhaftung und die damit einhergehende Aufdeckung ihrer Gewalttaten für sie eine Krise des innersten Selbst darstellt. Viele Gewalttäter sind nicht bereit für eine pastorale Beratung, denn ihre einzige Krise besteht in der Scham über die *Aufdeckung* ihrer Sünden. Hier gibt es dann nicht genug „gesundes Selbst“, um eine therapeutische Beziehung zwischen Klient und Berater herzustellen. Auch wenn ich die therapeutischen Themen dieser – statistisch gesehen großen Gruppe – hier nicht aufgreifen kann, so möchte ich doch erwähnen, daß hier dieselben Prinzipien gelten, nämlich: Sicherheit für die Opfer und Verantwortlichkeit der Gewalttäter. Ausnahmslos alle Gewalttäter sollten für ihre Tat verantwortlich gemacht werden – nicht zuletzt um der Sicherheit der Opfer willen. Die Therapie, die mir am vertrautesten ist, operiert mit dem Grundsatz, die interne Krise so lange aufrecht zu erhalten, bis das soziopathische Verhalten der Täter und ihre sadistische Haltung angesprochen



werden können. Allerdings versuchen die meisten der Täter, mit denen ich zusammengearbeitet habe, ihre Berater in dem Sinne zu manipulieren, daß diese einer vorschnellen Lösung der Krise zustimmen. Dies kann entweder durch a) eine Überidentifikation der eigenen Person mit der Rolle eines Opfers geschehen, oder b) durch einer Rationalisierung und Bagatellisierung des zugefügten Schadens.



Heilen oder Erinnern?

Da jeder Gewalttäter, der mir in meiner Praxis bisher begegnet ist, selbst ein Opfer von Gewalt in der Kindheit gewesen ist und er außerdem unterdrückt wird wegen der Rasse oder der sozialen Klasse, der er angehört, könnte der Therapeut leicht in Versuchung geraten, sich auf die Heilung dieser Person als Opfer zu konzentrieren. Tatsache ist, daß genügend Zeit für das Erinnern der vergangenen Verletzungen und ihrer Geschichte aufgewandt werden muß. Allerdings muß sich der Therapeut auch immer wieder darauf besinnen, daß der Klient nicht nur Opfer, sondern auch Täter ist. Die Scham über die Verletzungen, die anderen zugefügt wurden, in den Blick zu bekommen, ist oft sehr schwierig. Ich selbst mache mir zur Regel, daß die Hälfte einer jeden Therapiestunde der Tat gewidmet ist. Hier stimme ich mit Girard überein, der betont, daß absolute Ehrlichkeit in Bezug auf das Erkennen des eigenen Gebrauchs von Gewalt ein wichtiger Bestandteil des transformierenden Prozesses ist.

Verantwortlichkeit oder empathische Identifikation?

Einige Therapeuten begehen den Fehler, dem Klienten in seiner Rationalisierung und Bagatellisierung des zugefügten Schadens beizupflichten. Nicht wenige Gewalttäter fühlen sich ganz und gar im Recht, ihre Dominanz auszuleben und die Macht und sexuelle Befriedigung, die das bringt, zu genießen. Sie sagen Dinge wie „ein Vater hat das Recht, sein Kind so zu erziehen, wie er es für richtig hält; mein Vater hat mich auch geschlagen und das hat mir nicht geschadet; es ist besser für meine Tochter, daß sie von mir etwas über Sex erfährt, als von einem Vergewaltiger da draußen auf der Straße.“ Es gibt viele solcher Argumente, die Männer anführen, um die Mißhandlung zu rechtfertigen. Sie alle haben denselben Effekt, dienen sie doch dazu, die unmittelbaren Konsequenzen zu verdrängen, die ihre Gewalttaten für die Opfer hatten. Therapeuten, die sich nicht aktiv mit ihrer eigenen Geschichte als Täter auseinandergesetzt haben, laufen demnach Gefahr, sich unbewußt auf die Seite jener Klienten zu stellen, die versuchen, die Auswirkung ihrer Gewalt zu minimieren. Um dieser Gefahr zu entgehen, ist es für die Therapeuten unerläßlich, Rechenschaft über ihr Tun abzulegen – durch Co-Therapie und durch Sitzungen mit gleichgesinnten Therapeuten, die zu gegenseitiger Verantwortung bereit sind.

Girards Theorie hilft mir, die diffizile Balance in der Behandlung von Gewalttätern zu verstehen. ‘Absolute Verantwortlichkeit’ heißt, der furchtbaren Realität ins Auge zu sehen. ‘Identifikation mit dem Opfer’ bedeutet mehr, als nur den eigenen Erfahrungen als Opfer nachzugehen; es bedeutet vielmehr: immer und immer wieder die Geschichten der Opfer zu hören – so lange, bis sie nicht mehr verdrängt werden können. Der Versuch, Gewalttäter zu heilen, ist ein dorniger Pfad, auf dem sich Empathie und ethische Verantwortlichkeit die Waage halten müssen.

‘Absolute Verantwortlichkeit’ ist in meiner Theorie von Beratung nur in einem Bezugsrahmen von Liebe und Macht möglich. D.h., die Gewalttäter haben erst die Möglichkeit, sich zu verändern, wenn sie anfangen, einem Berater zu vertrauen, der einerseits ausreichend Einfühlungsvermögen für ihre Verletzungen hat und andererseits genügend Stärke beweist, eine andere ethische Vision aufzuzeigen, ohne dabei bevormundend zu sein. Hier folge ich Winnicott und Kohut. Menschen, die sich des Mittels der Gewalt bedienen, um ihr fragmentarisches Selbst zu stärken und ‘aufzufüllen’, sind zur ‘absoluten Verantwortlichkeit’ – und sei sie noch so notwendig – nicht fähig. Was hier benötigt wird ist eine liebende Verbindung, eingebettet in ein funktionsfähiges soziales System, das andere davor schützt, Opfer zu werden. Liebe und Macht sind für das Gleichgewicht einer Beziehung unerläßlich – ‘starke Zärtlichkeit’ (*fierce tenderness*), wie es einige meiner feministischen Freundinnen nennen (Hunt, Ramsay). Wo aber wird in Girards Theorie der machtvollen Liebesbeziehung eine Bedeutung beigemessen – wo kommt dieses Bild vor, das ja im Gegensatz zur

mimetischen Rivalität steht? Vielleicht habe ich es überlesen, aber ich glaube nicht, daß Girard die Bedeutung von Liebe und Empathie hinreichend beachtet hat.

Zusammenfassend kann man sagen, daß die Theorie von Seelsorge und Beratung noch ganz unzureichend entwickelt ist, was das Verständnis von Macht betrifft. Eine empathische Beziehung mit einem Gewalttäter einzugehen ohne eine externe Kontrolle seiner oder ihrer mißbrauchenden Gewalt ist nutzlos. Die Unfähigkeit, die Dimension der Macht anzusprechen, führt zu einer Kollusion (Zusammenspiel) mit dem Gewalttäter, der sich berechtigt fühlt, den Mißbrauch fortzusetzen. Girard hilft uns sehr, jene Abarten persönlicher und sozialer Aggression zu beschreiben; aber er unterschätzt die Macht, die Eros und Liebe im Prozeß der Heilung haben können.

Frage 3: Geschlecht und Gewalt

Funktioniert mimetische Rivalität und Ersatzopferung unter den Bedingungen des Patriarchats in gleicher Weise für Männer und Frauen? Sind Männer gewalttätiger als Frauen? Und wenn ja: Liegen die Ursachen dafür in der Natur, oder sind sie gesellschaftsbedingt?

„Der Kern der Ödipus-Sage, so wie Sophokles sie darstellt, ist die Aussage, daß alle männlichen Beziehungen auf gegenseitigen gewalttätigen Handlungen basieren... Beide Parteien in diesem tragischen Dialog wenden die gleichen Taktiken an, gebrauchen gleiche Waffen und streben das gleiche Ziel an: Die Zerstörung des Gegners“ (Girard, p.48).

Gewalt von Männern

Girard selbst schlägt vor, seine Theorie in erster Linie als eine Beschreibung männlicher Gewalt anzusehen. Er benutzt männliche Autoren und männliche Beispiele und stellt Frauen als Opfer dar. Er scheint daher einigen feministischen Theorien zuzustimmen, die feststellen, daß die Strukturen von Gewalt primär männlich sind.

„Das Überwiegen von Frauen im dionysischen Kult bleibt ein Gegenstand der Vermutung... Wir können uns daher fragen, ob dieses Überwiegen von Frauen nicht eine sekundäre mythologische Verdrängung darstellt, einen Versuch, den Vorwurf der Gewalttätigkeit zu entkräften – nicht für alle Menschen, sondern für die erwachsenen Männer, die es am nötigsten haben, ihre Rolle in der Krise zu vergessen, weil sie wohl am meisten dafür verantwortlich gewesen sein müssen. Nur sie bieten das Risiko, die Gesellschaft in das Chaos gegenseitiger Gewalt zu stürzen... Die Frau eignet sich aufgrund ihrer Schwäche und ihrer eher marginalen gesellschaftlichen Stellung für die Rolle des Opfers“ (Girard, p.139 und 141).

Girards Theorie paßt recht gut zu einigen Daten über die Gewalt in Familien. Was das Verprügeln betrifft, werden Männer zehn mal öfters wegen des Verprügelns von Frauen verhaftet als umgekehrt. Ein Drittel der ermordeten Frauen (1.500 in den Vereinigten Staaten im Jahre 1994) wurden von ihrem derzeitigen oder ehemaligen (Intim-) Partner umgebracht, während nur 3% der getöteten Männer von ihren entsprechenden Partnerinnen ermordet wurden. Bei Frauen ist die Wahrscheinlichkeit, wegen eines gewalttätigen Übergriffs eines Mannes eine Unfallstation aufsuchen zu müssen, dreimal größer als umgekehrt. Und was sexuellen Mißbrauch betrifft, besteht bei Mädchen eine dreimal größere Wahrscheinlichkeit als bei Jungen, daß sie sexuell mißbraucht werden. Die Täter von sexuellem Mißbrauch an Mädchen wie an Jungen sind mit zehn mal höherer Wahrscheinlichkeit Männer als Frauen. Dieses Ungleichgewicht von männlicher und weiblicher Gewalt, das sowohl durch Forschungsstatistiken wie durch Programme der Gesundheitsämter belegt wird, hat dazu geführt, daß viele Programme zur Unterstützung von weiblichen Opfern und Überlebenden geschaffen wurden, aber fast keine für Männer; daß viele Programme zur Behandlung männlicher Gewalttäter existieren, aber kaum welche für Frauen, und einige andere Gruppen praktisch völlig übersehen werden: Frauen, die von Frauen mißbraucht wurden, schwule und lesbische Opfer und Täter und andere. Diese Daten scheinen Girards Annahme zu unterstützen, daß mimetische Gewalt ein Problem des Patriarchats ist und daß Frauen mit größerer Wahrscheinlichkeit eher Opfer als Täterinnen sind.

Gewalt von Frauen

Es gibt inzwischen eine größer werdende Diskussion und auch einige Materialsammlungen über Gewalt von Frauen. Innerhalb des feministischen Diskurses gibt es eine energische Debatte, ob und wie Frauen Kinder in das Patriarchat hinein sozialisieren und damit auch dessen Gewalt akzeptieren (Jessica Benjamin). In den Wohlfahrtsprogrammen für Kinder gab es immer auch Programme für die Therapie und Umerziehung („*re-education*“) von Müttern, die ihren Kleinkindern ernste Verletzungen zugefügt haben (*Parent Anonymous*). Der Anstieg von Drogenabhängigkeit, etwa von Kokain und Heroin, hat allem Anschein nach auch die Zahl der Fälle von Vernachlässigung und Gewalt, die von Frauen an Kindern begangen wird, wachsen lassen. Aus meiner eigenen klinischen Erfahrung weiß ich, daß es nicht unüblich ist, daß männliche Klienten von schwerem physischem und sexuellem Mißbrauch durch Mütter, ältere Schwestern und älteren Frauen aus dem näheren Umfeld berichten. Es ist eine theoretische Frage, ob die Gewalt von Frauen eine Ausdehnung der konkurrierenden Machtbeziehungen im Patriarchat, eine reaktive Gewalt auf die Realität von Unterdrückung oder Teil der fundamentalen, vor-geschlechtlichen menschlichen Natur ist.

Asymmetrie der Macht

Girard selbst präsentiert seine Theorie nicht geschlechtsspezifisch. Er formuliert also keine feministische Theorie. Damit wird impliziert, daß die Mechanismen von mimetischer Rivalität, Gewalt, aber auch der Sündenbock-Mechanismus in den meisten sozialen Systemen im Gange sind, auch dort, wo Frauen in führenden Positionen sind. Ob diese Mechanismen unabhängig von Geschlecht oder in komplexen Interaktionen abhängig davon arbeiten, ist natürlich noch eine Anfrage an die weitere Entwicklung dieser Theorie. Catherine MacKinnon, eine

feministische Rechtsgelehrte, vertritt eine ähnliche Ansicht wie Girard. Für sie ist Macht grundlegender als Sexualität, und sobald das Patriarchat die grundlegende Ideologie ist, prägt sie das Verhalten von sowohl Männern als auch Frauen. MacKinnon meint: 'Gewalt ist sexy' – in dem Sinne, daß Erotik durch die Kultur als gewalttätig definiert wird, auch wenn es wahrscheinlicher ist, daß Männer die sexuellen Täter und Frauen die Opfer sind. Die immer wieder auftretende Umkehrung der Geschlechterrollen (die Domina, der passive Mann), die vor allem in den Medien sehr populär ist, kann eine Form der Verdrehung von Wirklichkeit oder eine Illustration der Macht von mimetischer Rivalität im Patriarchat sein, um eine Person zu quälen, die unabhängig von ihrem Geschlecht verletzlich ist.

Die Frage bleibt, ob einige Frauen, die Jahrtausende im Patriarchat unterdrückt worden sind, eine subversive Weisheit durch ihren Widerstand gegen die Konsequenzen der Gewalt in ihrem Leben entwickelt haben. Patricia Hill Collins liefert eine ähnliches Argument im Bezug zu schwarzen Frauen. Der Widerstand einiger Frauen gegen die Unterdrückung aufgrund von Geschlecht, Rasse, Klasse, Alter und anderem war für ihr Überleben notwendig. Viel Forschungsarbeit ist von Wissenschaftlerinnen geleistet worden, um aus mündlich überlieferten Traditionen die Weisheit und die Ursprünge des Widerstandes herauszuarbeiten. Daher ist es wichtig, die subversiven Traditionen von Widerstand wiederzuentdecken, um „ein Neu-erzählen der Geschichte aus der Sicht des Opfers möglich zu machen, die Lüge aufzudecken und ihre grundlegenden Mechanismen zum Vorschein zu bringen." (Hammerton-Kelly, *Sacred Violence* p.38)

Bis vor kurzem noch hat die pastorale Beratung Themen wie Geschlechter-Asymmetrie in ihrer Theorie und Praxis nicht angesprochen (Moessner und Glaz/Moessner sind Ausnahmen). Eine Analyse der Macht von Geschlechterunterdrückung ist entscheidend für die pastorale Beratung, um Gewalt in der Familie zu verstehen. Gewalt, die in den Beziehungen zwischen den Geschlechtern herrscht, ist ein bedeutendes ethisches und theologisches Problem in christlichen Familien, das bislang von den WissenschaftlerInnen übersehen wurde. Eine Theorie, die nur auf Liebe basiert, fällt sehr schnell darauf herein, denen, die verletzlich sind, selbst die Schuld für ihre eigene Schädigung zu geben und die Ausbeutung zu bagatellisieren, die Gewalttäter den Angehörigen in der Familie aufzwingen. So, wie wir die Machtdimensionen unserer Theorie untersucht haben, müssen wir diese Einsichten nun in unsere Theorie der Liebe, der Empathie, der Zuneigung und der Übertragung integrieren.

Frage 4: Rasse und Gewalt

Kann Girards Theorie des 'Pharmakos' uns helfen zu verstehen, warum es in den USA bestimmte Gruppen gibt, die immer wieder zu Sündenböcken gemacht werden, wie z.B. die Afro-AmerikanerInnen, andere ethnische Gruppen, Frauen und Kinder und Arme?

„Die Opferkrise – sie ist eine Wiederholung des ursprünglichen, spontanen 'Lynchen', das die Ordnung in der Gemeinschaft wiederherstellte, indem um die Figur des Ersatzopfers herum das Gefühl sozialer Übereinstimmung wiedererlangt wurde, das durch die Angriffe gegenseitiger Gewalt zerstört worden war... Wenn meine These richtig ist, hat der 'Pharmakos', wie Ödipus selbst, eine doppelte Konnotation. Auf der einen Seite ist er eine jämmerliche Figur, ein Objekt der Verachtung, durch Schuld belastet... Auf der anderen Seite finden wir ihn umgeben mit einer quasi-religiösen Aura der Verehrung. Er ist zu einer Art Kultobjekt geworden. Dieser Kontrast spiegelt die Verwandlung, die das rituelle Opfer zu bewirken hat. Das Opfer zieht alle Gewalt, die das ursprüngliche Opfer befallen hat, auf sich selbst, und durch seinen eigenen Tod verwandelt es schlechte Gewalt in wohltuende Gewalt, in Harmonie und Fülle." (Girard, p.95)

Das obengenannte Zitat Girards scheint die Situation in den USA sehr gut zu beschreiben. Afro-AmerikanerInnen, führend in der öffentlichen Meinung unter den ethnischen Gruppen, dienen als Projektionen jedweder Form von Gewalt in unserer Gesellschaft, wie Mord, Vergewaltigung, Drogen, Gangs, Kindesmißhandlung etc. Zur gleichen Zeit aber schaffen Afro-Amerikanische Darstellungen im Sport und in der Musik eine „quasi-religiöse Aura der Verehrung". Dieses Paradox ist alarmierend: 5% der Bevölkerung, nämlich schwarze Männer (wie Michael Jordan und Tiger Woods) stellen einen überaus großen Prozentsatz der Superhelden in den bedeutenden Sportarten wie Football, Basketball und Baseball aus. Gleichzeitig stellen sie aber auch die Hälfte der US-amerikanischen Gefängnisbelegschaft (Michael Tyson und O.J.Simpson sind prominente Beispiele von gewalttätigen schwarzen Männern).

Laut Girard zeigt das Bedürfnis einer Gesellschaft nach einer Gruppe von permanenten Sündenböcken ihre starke Bindung an die Opferkrise als Teil der eigenen Gesellschafts- und Lebensform. Ich fühle mich unbehaglich bei Girards Feststellung, moderne westliche Gesellschaften seien weniger gefesselt von der Opferkrise (Girard, p.15-27). Vielleicht bringt es die Position als Weltmacht mit sich, daß die USA trotz ihres juristischen Systems genug Macht hat, ihre Gewalt von der Elite und der Mittelschicht weg und auf die permanenten Sündenböcke wie Afro-AmerikanerInnen, ImmigrantInnen, Arme und andere Nationen zu projizieren. Die frühere mimetische Rivalität zwischen der USA und Rußland könnte ein Beleg für diese Dynamik sein. Sie kann auch helfen, die interne Krise in den USA zu verstehen, jetzt wo sie keinen Konkurrenten mehr als globale Supermacht hat.

Die Analogie, die ich machen möchte, ist, daß inzestuöse Väter in Familien eine genaue Widerspiegelung innerhalb der größeren sozialen Kräfte, die ich gerade beschrieben habe, zu sein scheinen. Familiengewalttäter handeln jedesmal mit größerer Straflosigkeit, wenn ihre ausgesuchten Opfer in der Gesellschaft weniger zählen, und, wenn ihr Schutz wahrscheinlich weniger effektiv ist. Zum Beispiel werden adoptierte Kinder und Stiefkinder mit größerer Wahrscheinlichkeit innerhalb der Familie sexuell mißbraucht, bei Kindern mit Behinderungen ist es sogar noch wahrscheinlicher. Ebenso werden Afroamerikanische Kinder mit größerer Wahrscheinlichkeit in Familien mißbraucht. Es scheint eine direkte Wechselbeziehung zu geben, wieviel Kinder einer bestimmten

Schicht wert sind und wie oft sie mißbraucht werden. Je verletzlicher ein Kind ist, desto größer ist die Wahrscheinlichkeit, daß es ein Opfer von körperlicher und sexueller Gewalt sein wird. Sieht man sich die Raten von Kindesmißhandlungen an, die zwischen 30 und 50% liegen, ist die Verletzlichkeit aller Kinder hoch.

Girards Theorie des 'Pharmakos' als einer Klasse von bleibenden Sündenböcken läßt uns die Rolle der Kinder, Frauen und unterdrückten ethnischen Gruppen in den USA besser verstehen. Wenn Rasse, Geschlecht, Klasse, Alter und andere Formen von Unterdrückung zusammenkommen, wird eine mehrfache Gefahr für afro-amerikanische Kinder geschaffen (vgl. Patricia Hill Collins), und die Rate der Gewalt steigt an.

Die wachsende Literatur von afro-amerikanischen pastoralen BeraterInnen in den USA stellt eine Herausforderung für unseren Themenbereich dar, was unser Verständnis von Unterdrückung von Rasse, Klasse, Geschlecht und Alter etc. betrifft. Diese Machtbeziehungen schaffen für einige Familien nämlich eine andere Wirklichkeit und haben eine subversive Kultur des Widerstands hervorgebracht, der nicht pathologisiert, sondern als heilend respektiert werden sollte. Ihre Forschungsarbeiten enthüllen das geheime Zusammenspiel (die 'Kollusion') der pastoralen Beratung mit den Ideologien der höchsten dominanten weißen Kultur. So lange, wie pastorale Beratung eher eine Theorie der Liebe als eine Theorie der Macht bleibt, wird ihre Komplizenschaft mit dem rassistischen Unrecht fortbestehen (vgl. Poling, *Deliver Us From Evil*).

Frage 5: Jesus und die Gewalt

Wie hat das Bild von Jesus Christus die Menschheit inmitten von Sünde und Bösem verändert? Was hat Jesus dazu beigetragen, die Opferkrise zu entmythifizieren (vgl. Hammerton-Kelly, Schwager u.a.)? Wie hat er die Menschen von der „mimetischen Gewalt und Ersatzopferung" befreit?

Die zentrale christologische Frage könnte für die pastorale Beratungsarbeit grob folgendermaßen formuliert werden: Was hat Jesus in der letzten Zeit für mich getan? Was könnte Jesus für mich tun, wenn ich an ihn glaube und seinem Weg folge? In etwas wissenschaftlicherer Sprache formuliert: Christologie stellt die Frage, was durch Jesu Leben, Tod und Auferstehung vollbracht wurde, das Gläubige zur Befreiung des Körpers, des Geistes und der Gemeinschaften führt.

Die Themenstellung meines Vortrags läßt mich auch nach Girards Christologie fragen: Wie verwandelt Christus die Menschheit? Der Kern von Girards Überlegungen, wie ich sie verstehe, ist der, daß die Opferkrise und ihre Rechtfertigung durch die Religion auf Geheimnis und Lügen gegründet ist. Das heißt: die Gemeinschaft muß eigentlich glauben, daß mimetische Rivalität durch äußere Zwänge verursacht worden sei, daß der Sündenbock es verdient hat, mißbraucht und getötet zu werden, daß durch dieses Opfer die Gemeinschaft verwandelt und Gewaltlosigkeit wiederherstellt wird, und daß der Sündenbock schließlich rituell verehrt werden muß, um der Gemeinschaft zu helfen, gute von schlechter Gewalt zu unterscheiden. Girards Christologie behauptet, daß Jesus in einer Weise gelebt hat und gestorben ist, daß er den Sündenbock-Mechanismus als pathologisch entlarvt hat. Er hat aufgedeckt, daß die Gewalt den Herzen der Menschen entspingt und nicht von äußeren Zwängen kommt, und daß das Opfer frei ist von jeder Schuld. Diese Aufdeckung der Lüge zeigt einen Weg auf, der aus der Opferkrise führen kann: Die Menschen haben die Wahl „die Geschichte vom Standpunkt des Opfers neu zu erzählen, die Lüge wie auch die zugrundeliegenden Mechanismen aufzudecken" (Hammerton-Kelly, *Sacred Violence* p.38). Laut Hammerton-Kelly gibt dies der Menschheit eine neue religiöse und ethische Entscheidungsfreiheit.

„Die Gemeinschaft der heiligen Gewalt zu verlassen, heißt, die Einstimmigkeit konflikthafter Mimesis zurückzuweisen. Wer widerspricht, wird aber sofort selbst zum Opfer. Der Widerspruch kommt der Identifikation mit dem Opfer gleich, weil die Gruppe der konflikthaften Mimesis an diesem Punkt Einstimmigkeit braucht, um zu funktionieren, und Abweichler nur als Opfer behandeln kann. Auf diese Weise ist Paulus vom Verfolger zum Verfolgten geworden, er wurde mit Christus gekreuzigt." (Hammerton-Kelly, *Sacred Violence* p.69)

Indem wir uns mit dem gekreuzigten Christus identifizieren, kehren wir uns von der heiligen Gewalt der Gemeinschaft ab und verbinden uns mit den Kräften des Widerstandes, um in 'absoluter Ehrlichkeit' als freie Menschen in der Liebe Gottes zu leben. Girards Theorie enthält eine Christologie. Menschen haben die Möglichkeit, sich von der Opferkrise abzukehren. Wenn wir an Jesus glauben (nämlich daran, daß er – zum Sündenbock gemacht – doch unschuldig war) und wenn ihm nachfolgen (nämlich seinem Weg einer nicht-vereinnahmenden, sich aufopfernden Liebe nachfolgen), können wir in unserem persönlichen, zwischenmenschlichen und sozialen Leben befreiend sein.

In mancher Hinsicht ist dies eine Christologie, die in einer guten pastoralen Beratung mit Gewalttätern funktioniert. Ein pastoraler Berater / eine pastorale Beraterin muß daran glauben, daß alle Menschen unter den richtigen Umständen zur Veränderung fähig sind; sie/er muß gewillt sein, sich mit einer gewissen Hoffnung auf die GewalttäterInnen einzulassen; er/sie darf nicht davor zurückschrecken, sich auch mit zwingender Macht zu verbünden, um dem Bösen Einhalt zu gebieten; sie/er muß bereit sein zu gegenseitiger und manchmal aufopfernder Liebe, zum Heil ihrer/seiner KlientInnen. Dieser Mechanismus ähnelt der spirituellen Umwandlung, die die gewalttätige Person selbst benötigt. Ein Klient in Therapie muß genug an sich selbst glauben, um Veränderung zu wollen. Er muß gewillt sein, sich der/dem BeraterIn zu verpflichten, und gewillt sein, der Auferlegung von äußerlicher Macht und Kontrolle Folge zu leisten, um seinen Mißbrauch zu beenden. Letztlich muß er gewillt sein, um seiner eigenen Erlösung willen und zum Schutz zukünftiger Opfer sich zu einer gegenseitigen und manchmal aufopfernden Beziehung zu verpflichten. Diese 'zerstörende' und 'aufbauende' (dekonstruktiv-rekonstruktive) Aufgabe ist sehr komplex angesichts der vielen Ebenen der Abwehr gegen solch eine Veränderung und angesichts der Ängste und Schrecken, die eine Konfrontation mit der eigenen

inneren Leere auslöst. Aber das Versprechen des Evangeliums ist, daß Erlösung möglich ist.

Gott: relational und mehrdeutig

Welches Bild von Gott ist hilfreich für Gewalttäter, wenn sie sich auf eine solche theologische Aufgabe einlassen? In meinen eigenen Schriften habe ich orthodoxe und liberale Theologien abgelehnt, weil sie mir im Bezug auf die Machtdimension von Erlösung zu naiv waren. Ich habe statt dessen das Bild eines 'relationalen', mehrdeutigen Gottes angeboten, der sich auf die Welt einläßt und nicht vor ihrer Ambiguität zurückschreckt, die das Teilen von Verantwortung für das Gute und Böse dieser Welt mit sich bringt. Bilder eines eins-seienden, allmächtigen und perfekt liebenden Gottes, so glaube ich, sind für Gewalttäter, die auf ihrer Suche nach Erlösung sind, kontraproduktiv. (vgl. Poling, *Deliver Us From Evil*).

Unterstützung meiner Ansicht finde ich in der Arbeit von Girard, speziell in seiner Diskussion über Väter und Söhne: „Der 'Vater' projiziert die ersten vorsichtigen Bewegungen seines Sohnes in die Zukunft und sieht, daß sie direkt zur Mutter oder zum Thron führen. Der Wunsch nach Inzest, nach Vatermord, kommt nicht vom Kind, sondern entspringt dem Kopf des Erwachsenen, des Vorbildes... Der Sohn ist immer der letzte, der lernt, daß das, was er begehrt, Inzest und Vatermord ist. Und es ist der heuchlerische Erwachsene, der es übernimmt, ihn in dieser Hinsicht aufzuklären... Wenn der Ödipus-Komplex eine falsche Interpretation dieses Dilemmas ('*double-bind*') darstellt, dann können wir sagen, daß derartige Wünsche, die nach Meinung der ganzen Welt und vor allem nach Meinung des Vaters dem vatermörderisch-inzestuösen Trieb des Sohnes entspringen, letztlich vom Vater selbst in seiner Rolle als Vorbild stammen." (Girard, p.175)

In diesem Zitat gibt Girard ganz klar der religiösen Vorstellung des Vaters oder Mentors die Verantwortung für die Opferkrise. Der Mentor denkt sich die mimetische Rivalität aus, bevor der Schüler die begrifflichen Werkzeuge dafür hat, um diesen einen Sinn zu geben. Daher „lehrt" der Mentor den Sohn die mimetische Rivalität, während der Sohn den Mentor immer noch unkritisch verinnerlicht.

In theologischen Begriffen bedeutet das, daß mimetische Rivalität von den Menschen aus ihrer Beziehung zu Gott konstruiert wird.[5] In der Kreuzigung enthüllt Gott sowohl ein volles Verstehen von mimetischer Gewalt, als auch seine Fähigkeit, sich der vollen Ausführung dieser Gewalt von der göttlichen Seite her zu enthalten. In gewisser Weise hat Gott also sowohl das Potential, sich auf mimetische Gewalt einzulassen, als auch das Potential, sich ihrer zu enthalten. Daher hat Gott die Macht, die Menschen entweder zu Gewalt oder Gewaltlosigkeit zu verpflichten. Das ist es, was ich mit einem 'relationalen', mehrdeutigen Gott meine. Gott ist nicht per definitionem darauf beschränkt, immer nur gut zu sein; aber Gott hat sich durch die Geschichte hindurch offenbart als einer, der sich immer wieder dazu verpflichtet gut zu sein. Im Glauben beten wir, daß Gott gut sein wird, aber wir wissen, daß unsere Leben in einem einzigen Moment ausgelöscht sein könnten, wenn Gott sich entscheidet, böse zu sein. Die Holocausts in der Geschichte nicht zu vergessen, ist eine stete Erinnerung an die schreckliche Macht Gottes über Leben und Tod.

Dieses Bild von Gott ist sehr wichtig für die pastorale Beratung mit Gewalttätern. Wenn ich mit einem Gewalttäter zusammentreffe, muß ich, um ein effektiver Berater zu sein, wissen, daß ich potentiell zu aller Gewalt fähig bin, die der Täter anderen aufgezwungen hat. Er und ich sind nicht unterschiedlich im Ausmaß des potentiellen Guten und Bösen. Ich bin fähig zu all dem Guten oder Bösen, das er getan haben mag, und er ist fähig zu all dem Guten und Bösen, was ich getan habe. Wenn dies nicht wahr ist, kann es keine Empathie zwischen uns geben.

In der aktuellen Praxis habe ich einige Gewalttäter getroffen, die mich so erschreckt haben, daß ich nicht mit ihnen arbeiten konnte. Das bedeutet nicht, daß ich nicht zu der Gewalttätigkeit fähig bin, die sie begangen haben, aber ich war nicht dazu fähig, lange in der religiösen Welt zu leben, die sie sich geschaffen haben, indem sie solche Gewalttätigkeit ausgeübt haben. Ein Beispiel war ein Pädophiler, der verhaftet wurde, weil er einen neunjährigen Jungen in Times Square, New York, sexuell belästigt hatte. Nach mehreren Therapiesitzungen habe ich ihn gefragt, ob es ihm etwas ausmachen würde, wenn sein eigener heranwachsender Sohn (er war Vater ohne Sorgerecht) sexuell belästigt würde. Er sagte, solch ein Ereignis würde ihm nichts ausmachen. An diesem Punkt habe ich mich herausgezogen und gehofft, irgend jemand anderes würde ihm helfen können. Meine eigene moralische Kraft reichte nicht aus, daß ich mich um der Therapie willen in seine Welt hätte hineinbegeben können. In einem zweiten Fall sollte ich ein Gutachten erstellen im Blick auf einen Mann, der am hellichten Tage im Central Park eine Frau vergewaltigt hatte. Er hatte schon acht Jahre wegen einigen Vergewaltigungen im Gefängnis verbracht. Ich konnte meine eigenen Gefühle von Furcht und Abscheu nicht genug beherrschen, um ihm helfen zu können. Im Gegensatz zu Scott Peck, der eine solche Person als böse und jenseits aller Hoffnung bezeichnet, bin ich mir meiner eigenen Grenzen bewußt. Angesichts meiner eigenen Entwicklung und Reife standen diese Männer jenseits meiner Möglichkeiten, ihnen gewachsen zu sein.

Wie auch immer, meine theologische Sicht ist, daß Gott sich nicht jenseits davon befindet, auch solche gewalttätigen Männer zu verstehen. Die Kreuzigung enthüllt das einstimmige Einverständnis der ganzen Gemeinschaft, einschließlich der Jünger (Hammerton-Kelly), zum Tode Gottes. Gott war nicht schockiert angesichts eines solchen Abgrunds des Bösen, und Gott antwortete mit gewaltfreier Liebe und Macht in einer Art, die die Welt veränderte. Ich glaube an den Gott von Jesus Christus und an sein Heilshandeln für alle Menschen. Ich verpflichte mich selbst in meinem geistlichen Amt als pastoraler Berater, an Jesus zu glauben und ihm nachzufolgen, um zu versuchen, ein relationales, mehrdeutiges Gegenüber für Familien-Gewalttäter zu sein.

Zusammenfassend gesagt: Ich habe mich in einen Dialog mit René Girard und seiner Theorie der Gewalttätigkeit und des Heiligen im Blick auf meine klinische Arbeit als pastoraler Berater mit Familien-Gewalttätern begeben. Ich habe fünf Fragen betreffend Sünde, Er-

lösung, Geschlecht, Rasse und Christologie verfolgt. Ich halte Girards brillante Beschreibung der Rolle von Macht in menschlichen Beziehungen für seinen großartigsten Beitrag für die pastorale Beratung. Die pastorale Beratung hat noch viel zu lernen über Macht als einen Aspekt ihrer eigenen Theorie und Praxis, und ich hoffe, daß die Konzentration auf Themen der Macht der pastoralen Beratung helfen wird, eine Hilfe für Opfer, Überlebende und Täter von familiärer Gewalt zu sein. Ich denke, die pastorale Beratung kann umgekehrt einen Beitrag zu Girards Theorie leisten, wenn sie auf die heilende Rolle von Liebe und Zuneigung in menschlichen Beziehungen besteht. Letztendlich hoffe ich auf eine neue Theorie der pastoralen Beratung, die sowohl Macht als auch Liebe zu verstehen vermag.

Ich danke Euch/Ihnen allen für die Gelegenheit, meine Gedanken über diese Dinge darzulegen, und ich freue mich auf unseren Dialog.

Anmerkungen

1 Meine Einsichten habe ich in den Büchern *The Abuse of Power* und *Deliver Us From Evil* dargelegt, sowie in verschiedenen Aufsätzen.

2 An dieser Stelle möchte ich betonen, daß ich Girard und seine Theorien nicht ausreichend kenne. Ich habe zwar einige seiner Artikel und Bücher, sowie Kritiken seiner Arbeit gelesen, bin aber bei weitem kein Experte, wenn es darum geht, die Komplexität seiner Arbeit und seines geisteswissenschaftlichen Umfelds zu beurteilen. Was ich allerdings tun kann, ist: das, was ich von Girard kennengelernt habe, meinen praktischen Erfahrungen als Theologe und Berater gegenüberzustellen. Ich hoffe, daß die daraus resultierenden Fragen anderen in ihrer Arbeit weiterhelfen. Meine Kenntnis von Girard gründet hauptsächlich auf sein Buch *Violence and the Sacred* und auf die Arbeiten von Robert Hammerton-Kelly und Raymund Schwager.

3 Ich habe mich dazu entschlossen, Girards nicht-inklusive, maskuline Sprache beizubehalten, ist sie doch eine genauere Beschreibung der männlichen Realität innerhalb des Partriarchats als der weiblichen. Was ich damit meine, wird vielleicht im Zusammenhang mit Frage 3 deutlich.

4 Linda, eine Beraterin in der Bewegung der „Überlebenden", hat kürzlich etwas über Befriedigung/Gratifikation als Aspekt der Mißhandlung geschrieben: „Das satanische Ritual hat eine lange Tradition der Kindesopferung. Hier herrscht der Glaube, daß die Kräfte des Kindes für die Gruppe genutzt werden können. Ich kann es nicht erklären, aber ich habe das dumpfe Gefühl, daß meine Mutter irgendwie meine Lebenskräfte abzapfen wollte. Es war, als ob sie mit dem, was sie tat, meine Seele austrocknen wollte. Lloyd DeMause schreibt, daß 'die Psychodynamik des voll entwickelten kultischen Rituals klar ist. Sie ähnelt der sadistischen Folter und Tötung von Kindern. Zuerst terrorisiert der Sadist das Kind, um seine Angst ebenso zu vergrößern wie auch seine Macht. Er beobachtet die wachsende Panik und Qual des Kindes und sieht, wie seine eigene Angst einem anderen 'eingeimpft' wird. Dann vergewaltigt er das Kind in dem Moment, wo er ihm Messerstiche zufügt, so daß sein eigener Höhepunkt mit dem Todeszeitpunkt des Kindes zusammenfällt und er die ganze Kraft des Kindes absorbieren kann.'"

5 Ich widerspreche damit Hammerton-Kelly (*Sacred Violence* p.169), der der Meinung ist, daß Gott zu Bösem oder zu Gewalt nicht fähig sei, und daß die gesamte 'Opferkrise' eine historische Erfindung der Menschen sei: „Wie steht es mit Gottes Verlangen und Begehren? D.D. Williams' Äußerungen sollten vor dem Hintergrund der mimetischen Sprache durchdacht werden. Das göttliche Verlangen entspringt primär der Fülle und nicht der Leere. Es ist also ein Verlangen, zu geben. Da es keinen göttlichen Neid gibt, ist es das einzige Verlangen Gottes, zu geben und zu teilen. Es ist wichtig, die Selbstgenügsamkeit Gottes festzuhalten als Heilmittel gegen das mimetische Mißverständnis, das Gott als neidisch und rivalisierend versteht."

Zitierte Literatur

Benjamin, Jessica: *The Bonds of Love. Psychoanalysis, Feminism, and the Problem of Domination,* New York 1988.

Collins, Patricia H.: *Black Feminist Thought. Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment,* New York 1990.

Girard, René: *Violence and the Sacred*, Baltimore 1977 (dt.: *Das Heilige und die Gewalt*, Zürich 1987).

Glaz, Maxine / Moessner, Jeanne (Editors): *Women in Travail and Transition: A New Pastoral Care*, Minneapolis 1991.

Hammerton-Kelly, Robert G.*: The Gospel and the Sacred: Poetics of Violence in Mark*, Minneapolis 1994.

Hammerton-Kelly, Robert G.*: Sacred Violence: Paul's Hermeneutic of the Cross*, Minneapolis 1992.

Hunt, Mary: *Fierce Tenderness*, New York 1991.

Moessner, Jeanne Stevenson (Editor)*: Through the Eyes of Women. Insights for Pastoral Care*, Minneapolis 1996.

Poling, James N.*: The Abuse of Power. A Theological Problem*, Nashville 1991.

Poling, James N. / Neuger, Christie Cozard: *The Care of Men*, Nashville 1997.

Poling, James N.: *Deliver Us From Evil. Resisting Racial and Gender Oppression*, Minneapolis 1996.

Poling, James N.: "Child Sexual Abuse: A Rich Context for Thinking about God, community, and ministry", in: *Journal of Pastoral Care*, Vol. XLII, No. 1, Spring, 1988, pp 58-61.

Poling, James N.: "Ethics in Pastoral Care and Counseling," in: *Handbook of Basic Types of Pastoral Care and Counseling*, Nashville: Abingdon, 1991, pp.56-69.

Poling, James N.: "Issues in the Psychotherapy of Child Molesters", in: *Journal of Pastoral Care*, Vol. XLIII, No 1, Spring, 1989, pp 25-32.

Ramsay, Nancy: Ihr neues Buch über die Behandlung von Überlebenden von familiärer Gewalt erscheint in Kürze.

Schwager, Raymund: *Must There Be Scapegoats? Violence and Redemption in the Bible*, San Francisco 1987. □

Rose Zoé-Obianga

Gewalt in Familien

Probleme polygamer Familien in Kamerun

Der afrikanische Kontinent wurde vor Problemen nicht bewahrt, die Krisen hervorbringen und die die Grundlagen menschlicher Beziehungen erschüttern. Schon immer seit Beginn der Zeiten mußte man sich mit Krisen auseinandersetzen und sie wurden innerhalb der Familien selbst gelöst. Die gegenwärtige politische, kulturelle, religiöse und socio-ökonomische Situation gibt auch jetzt wieder den Mitgliedern der Familie, den Eltern, der Kirche (dem Pastor und seiner Frau und der ganzen Gemeinde) die schwierige Aufgabe, die Angehörigen zu begleiten, die in Schwierigkeiten geraten. Die Methoden, die bisher angewandt wurden, sind Nähe, ein sensibles, mitfühlendes und verstehendes Ohr, die Auseinandersetzung zwischen den Betroffenen und schließlich das Erzählen, das die Sichtweise der Person wiedergibt, die sich beklagt.

Wenn wir uns dabei wiederfinden, mehr oder weniger empirisch einen Dienst auf eine Weise zu tun, der anfänglich nicht unsere Art war, dann hat das zu tun mit dem Fehlen oder genauer mit den Begrenzungen der Strukturen, mit dem Fehlen von Einrichtungen und dem Fehlen von Literatur, die uns helfen könnte, so zu arbeiten wie die Länder im Norden. Die begrenzten Mittel, die jedem zur Verfügung stehen, schränken die Einflußnahme von Spezialisten außerordentlich ein.

Bevor ich mit meiner Darstellung weiter fortfahre möchte ich den Organisatoren dieses wichtigen Seminars danken. Sie haben sich trotz der zahlreichen Schwierigkeiten – Finanzen, Kommunikation und andere – nicht gescheut und mich eingeladen zu kommen und teilzunehmen, mich als afrikanische Frau, als Christin, als Frau eines Pastors, die mit verschiedenartigen Formen von Gewalt konfrontiert ist, die heutzutage auf dem afrikanischen Kontinent erlebbar sind.

Gewalt im afrikanischen Kontext

Das Afrika südlich der Sahara hat über Jahrhunderte hinweg die übelsten und gemeinsten Gewalttaten erfahren. Afrikanische Geschichte ist geprägt von Sklaverei, Kolonisierung, Neokolonialismus, von der systematischen und zügellosen Ausbeutung aller Schätze, von Krankheiten und Epidemien, von Kriegen und Völkermord usw. Die Liste geht weiter und weiter.

Die vielfältigen Formen der Gewalt, die auf allen Ebenen und in allen Bereichen auf dem Kontinent verbreitet sind, können von jetzt an dank der neuen Theorie von René Girard analysiert, verstanden und gelöst werden. Afrika erlebt Gewalt; Afrika ist Gewalt. Wenn also Gewalt in uns drinnen ist, mit anderen Worten: wenn wir Gewalt 'sind', dann „werden alle unsere Beziehungen von einem Mechanismus der Nachahmung und der Rivalität geleitet, der andauernd Gewalt hervorbringt".

Es ist notwendig, die Geschichte der Menschheit neu zu lesen. Professor James Newton Poling hat die Problematik auf richtige Weise eingebracht. Alle Bereiche der humanen und sozialen Wissenschaften sollten sich selbst befragen. Die Zerstörung der sozialen und familiären Werte sowie das Fehlen einer klaren Unterscheidung zwischen Gut und Böse, wie wir es in unseren Gesellschaften, die angeblich auf die Moderne zugehen, erleben, ruft bei allen Gewalt hervor. Niemand und nichts bleibt davon verschont. Wenn man immer noch eine Unterscheidung machen wollte zwischen denen, die 'normale' Gewalt, und anderen, die heftige Gewalt erlebt haben, dann wären es nur graduelle Unterschiede oder es wären Umstände, die den einen getroffen haben und den anderen nicht.

Die Theorie von Girard wirft auf besondere Weise ein Licht auf die Probleme unserer afrikanischen Familien. Sie fußt auf der Entdeckung des Wunders, daß „der kollektive Mord des Ausgestoßenen (Opfers) wieder Frieden bringt". Menschen tun alles, dieses Ereignis durch 'Gedenken' fortzusetzen und zu erneuern. „Mythen, Rituale, Verwandtschaftssysteme bilden so das erste Ergebnis dieses 'Gedenkens'".

Um Professor Poling zu antworten, habe ich mich besonders mit einem Verwandtschaftssystem beschäftigt, das geeignet ist, das Vorhandensein einer 'differenzierten Einheit' unserer Gesellschaften zu beleuchten. Für diese Aufgabe möchte ich mich mit der Ehe in ihrer polygamen Form auseinandersetzen.

Die menschlichen Beziehungen, wie sie in afrikanischen polygamen Familien bestehen, sind außerordentlich verschiedenartig und erfordern eine eingehendere Analyse als ich sie hier im Zusammenhang einer Antwort auf Professor Polings hervorragende Darstellung anbieten kann. Es ist ein Netzwerk, dessen Komplexität nur durch seinen erstaunlichen Reichtum übertroffen wird. Die Handhabung dieser Beziehungen erfordert eine große Meisterschaft und Intelligenz. Es wäre sehr unklug, irgendeine Verallgemeinerung an dieser Stelle zu machen.

Die Struktur einer Familie

Meines Erachtens entstehen notwendigerweise Konflikte, wenn es Ungleichheiten zwischen Mitgliedern gibt, wenn

Dr. Rose Zoé-Obianga, Dozentin an der Universität in Yaoundé, Kamerun.

die 'Krise der Gewalt', die 'Krise des Begehrens' sich zusammenballt, wenn alle Beteiligten dieselbe Sache wollen, wenn sie 'dasselbe Objekt begehren'. Dennoch erlaubt die Kultur Kameruns, der Islam, die Gesetzgebung in Kamerun den Männern, eine polygame Familie zu bilden. Innerhalb der gegebenen Grenzen unserer Überlegungen möchte ich einen ziemlich typischen Fall darstellen:

Herr MBA, 45 Jahre alt, ist ein Staatsbeamter, der kürzlich 'eingespart' wurde. Er ist mit drei Frauen verheiratet. ADA, seine erste Frau, ist 40 Jahre alt. Als sie MBA heiratete war sie 20 Jahre alt. Als sie nach fünf Jahren keine Kinder geboren hatte, entschied MBA, eine andere Frau zu nehmen. Ihr Name ist ONDO, sie ist die zweite Frau. Zur Zeit ihrer Heirat war ONDO 15 Jahre alt, MBA war 30. Sie haben vier Kinder: Ella (13), Andémé (11), Essi (9), Mekui (7). Einige Jahre später, mit 43 Jahren, entschied MBA, OYAN zu heiraten (18 Jahre alt), die ein Kind gebar, OLO, das jetzt 2 Jahre alt ist.

a) Nach Radcliffe-Brown ist MBA das Haupt von drei 'elementaren Familien' ersten Grades, wobei diese als Mann + Frau + Kinder definiert wird:

1) MBA + ADA + 0
2) MBA + ONDO + 4 Kinder (Ella, Andémé, Essi, Mekui)
3) MBA + OYAN + 1 Kind (Olo).

b) Diese drei elementaren Familien haben jeweils drei besondere Arten sozialer Beziehung:

Eltern + Kinder

1/ MBA + ADA + 0
2/ MBA + ONDO + Ella, Andémé, Essi, Mekui
3/ MBA + OYAN + Olo
(MBA + ADA + ONDO + OYAN) + (0 + Ella + Andémé + Essi + Mekui + Olo)

Kinder aus der gleichen Ehe:

1/ Ella, Andémé, Essi, Mekui
2/ Olo

Eltern:

1/ MBA + ADA
2/ MBA + ONDO
3/ MBA + OYAN

Dazu müßte man noch all die anderen Verwandten rechnen (2. und 3. Grades).

Die sozialen Schranken von Inzest und Exogamie (Heirat außerhalb der dafür vorgesehenen Gruppe) kennzeichnen die drei Beziehungen, die die dreifache elementare Familie ausmachen, die wir betrachten. Es gibt wirkliche Trennungen zwischen *Verwandtschaft*, *Kindschaft* und *Blutsverwandtschaft*, alle Kinder von MBA sind aber ohne Unterschied die Kinder von ADA, ONDO und OYAN. Die Heirat zwischen MBA und allen fünf Kindern ist verboten, wie auch die Heirat der Kinder untereinander.

Diagnose der Gewalt

Als die Krise ausbrach, das heißt, als MBA 'eingespart' wurde, war das Netzwerk der Beziehungen bereits mit Gewalt angefüllt. Die verschiedenen Verbindungen hatten bereits die Spuren großer Gewalt in sich. Wir können dort, wo das Begehren stark ist, ein bemerkenswertes und außerordentliches Spiel verschiedener Ebenen beobachten. Die Rivalität zwischen den Betroffenen einer bestimmten Ebene in der Familie entsteht durch alle diese Wünsche, die sich demselben Objekt zuwenden und sich gegenseitig behindern.

a) Der Wunsch, mehr Positives zu haben: Da dieser Mann dreimal hintereinander immer jüngere Frauen heiratet, können wir nach Girards Vorschlag von Begehren sprechen. Letztendlich kann man feststellen, daß das Begehren, das MBA zu diesen drei Frauen treibt, das ist, was sie in seinen und in ihren Augen darstellen. Es ist die Art und Weise, wie die Frauen sind: ihre Stärke, ihre ewige Jugend, ihre Schönheit, ihr Leben. Ebenso auf der anderen Seite, was er selbst ist: Ein Mann, der im Leben Erfolg hat und der beweist, daß er so viel Positives im Leben allein in seiner Familie angesammelt hat.

Mit ADA hätte MBA nicht Erfolg gehabt, solch ein großartiges Leben zu bekommen. Die Geburt der vier Kinder von ONDO und des Sohnes von OYAN bringt ihn wieder auf den Weg der Zukunft, die er kontrollieren kann. Er ist nicht mehr ausgeschlossen von den zukünftigen Generationen. Dank ihrer tatsächlichen Jugend rufen ONDO und OYAN ADAS frühere Jugend und Schönheit ins Gedächtnis zurück. Indem sie sie in ihrer Nähe und der Nähe ihres Mannes akzeptiert, profitiert ADA von diesen positiven Eigenschaften, die immer noch in ihnen (ONDO und ONYA) anzutreffen sind und bei ihr (ADA) bereits schwinden.

b) Die Folgen: Die fünf Kinder sind ein besonderer Ausdruck von Gutem in unseren Gesellschaften: Jugend, Schönheit, Leben, Stärke und Hoffnung für die Zukunft. Wenn nun eine Krise eintritt, dann ist es, weil die Schnüre, die die Bank zusammenhalten, plötzlich durchgescheuert sind. Geld, Stärke, Kraft, Arbeit sind von Grund auf erschüttert. MBA wurde "eingespart". Er repräsentiert nichts mehr. Er hat einen Teil seiner imponierenden Haltung verloren, Teile solcher Eigenschaften, die ihn begehrenswert machten. Er wird sich dieser Verluste bewußt und meint, daß er nicht länger ein 'Objekt' der Begierde ist. Seine Frauen und Kinder erleben die Verwirrung sehr dramatisch und spiegeln ihm das Bild einer nicht begehrenswerten Sache, eines Nichtwesens, zurück. Alles fällt auseinander, der Ruf nach Hilfe wird laut.

Jetzt tritt ein ziemlich interessantes und sonderbares Phänomen auf. Jede Frau fängt an, 'mit den eigenen Kindern fertig zu werden' und MBA schwankt zwischen den drei elementaren Familien, die er selber begründet hat, hin und her. Die Kirche schließt dabei mehr die Augen als daß sie sie öffnet, denn sie ist unfähig zu erkennen, was vorgeht.

MBA ist selbst ein Sohn aus einer polygamen Familie und er setzt fort, was er von seinen Eltern mitbekommen hat. ADA, ONDO und OYAN, drei Frauen, die für einen Mann allein begehrenswert waren, tragen in ihren Familien die Saat der Gewalt des mimetischen Begehrens. Indem sie sich der religiösen Gemeinschaft ihres Dorfes anschließen und dort integrieren, verteidigen sie sich mit aller Energie gegen die Vernachlässigungen und Schwächen auf Seiten von MBA, der, wie wir bereits gesehen

haben, das Objektsein seiner Frauen repräsentiert. Das polygame System hält sich also durch, es geht immer weiter und verteidigt sich, obwohl es für uns 'moderne Menschen', die wir sind, absurd ist.

Zwei Fragen

Wenn wir dem Fall folgen, den wir gerade studieren, möchte ich kurz auf zwei Fragen zurückkommen, die Professor Poling angeschnitten hat: Die Frage von Gewalt und Geschlecht und die Frage der Rolle von Jesus Christus.

a) Wer ist verantwortlich für Polygamie – Männer oder Frauen? Tatsächlich wird diese Frage in unserem Land gestellt und diskutiert. Es scheint, daß Frauen, indem sie zweite oder dritte Frau eines Mannes werden, das soziale System fortschreiben und folglich Gewalt in ihre Beziehungen integrieren. Auf diese Weise scheinen Unterdrücker und Unterdrückte an ein und demselben Verhalten Gefallen zu haben. Die Gruppe der Frauen drückt in der Sicht des Mannes eine besondere Art von Stärke aus. Dasselbe gilt auch für Kinder, die sich oft ihrer Wertlosigkeit für alle Eltern und für die Gesellschaft insgesamt bewußt sind.

b) Die Frage nach der Rolle Jesu Christi ist sehr wichtig für uns Afrikaner. Der Ökumenische Rat der Kirchen hat kürzlich eine weltweite Studie zum Thema „Evangelium und Kulturen" durchgeführt. Afrikaner haben großen Wert auf ihre Kulturen gelegt, auch wenn sie erkennen, daß das Evangelium sie erleuchten und wandeln kann. Es hängt also an uns, eine Wahl zu treffen, wie Professor Poling richtig gezeigt hat. Im Fall der polygamen Ehe ist es für uns möglich, uns von einem Netzwerk wegzubewegen, dessen negative Auswirkungen wir wohl kennen.

Tief in ihm selbst muß MBA wissen, daß er nicht jünger werden kann, wenn er so viele Male jüngere Frauen heiratet und wenn er so viele Kinder zeugt. Er ist sich der Tatsache bewußt, daß er sich in keiner Weise stärker macht, wenn er so viele jungen Kräfte in seiner Familie anhäuft. Das Begehren aber ist da – wir haben es gesehen – und geht zusammen mit dem, was wir Positives genannt haben und was MBA und alle seine Frauen, die alle seine Komplizen sind, dauernd suchen.

Die Ehrlichkeit und Bescheidenheit von Professor Poling muß unterstrichen werden. Er läßt nicht nur die Tür offen dafür, daß Gott allein die Rettung bringen kann, wenn wir von uns aus nichts mehr verstehen, wenn wir keine Lösung finden können zu solch großen Problemen wie Gewalt und polygame Familien. Am Kreuz sagte Christus: „Vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun." □

George I. Euling

Gewalt und Opfer von Gewalt

Erfahrungen aus Papua Neuguinea

Einige Szenen

Man kann beobachten, daß Gewalt in Papua Neu Guinea auf vier verschiedene Weisen vorkommt. Die vier Ereignisse beschreiben Gewalt mit positiven und negativen Merkmalen.

(1) Gewalt als die einzige Stimme, die gehört wird
Die Regierung von Papua Neu Guinea ist nicht besonders transparent gewesen. Ihre Entscheidungen spiegeln nicht wider, daß es um die Wohlfahrt des Volkes geht. Die Führung hat bei einer Anzahl von Gelegenheiten eher diktatorische Qualitäten an den Tag gelegt. Die Beschneidung der Rechte der Menschen, sich frei zu äußern, und die gesetzlichen Maßnahmen gegen die Freiheit der Presse hat die Unzufriedenheiten der Menge vergrößert. Im März dieses Jahres erhielt die Armee weite Unterstützung in der Bevölkerung, als sie die Absetzung des Premierministers forderte. Im ganzen Land nahm Gewalt zu, um die Armee bei ihrer Forderung nach dem Rücktritt der Regierung zu unterstützen. Geschäfte wurden geplündert, Fabriken verbrannt und es gab Auseinandersetzungen zwischen Polizei und der Menge, die die Unterstützung der Armee hatte. Eine Anzahl von Menschen wurde verletzt. Die Menschen können die Regierung nicht mehr hinnehmen. Sie wählen, ihren Anliegen durch Gewalt Stimme zu geben. Auch wenn Gewalt nicht entschuldigt werden kann, ist sie doch die einzige Stimme, die gehört wird.

(2) Gewalt als ein Männlichkeitsritual
Ein Stamm in Papua Neu Guinea übt verbalen und physischen Mißbrauch aus, was bei Außenstehenden als eine Form des Trainings für die männlichen Mitglieder angesehen werden kann. Solches Training fängt an, wenn das Kind entwöhnt wird. Das Ziel der Übung ist, daß der

George I. Euling, baptistischer Pfarrer und Berater in Lae, Papua-Neuguinea.

Abholzung des Regenwaldes in Papua Neuguinea:

Die schnelle Ausbeutung seiner natürlichen Ressourcen hat dem Land Geld und Modernisierung gebracht – führte aber auch zu gravierenden Zerstörungen der Umwelt und der traditionellen sozialen Strukturen.

Foto: Heiner Heine, Missionswerk der Evang.-Luth. Kirche in Bayern, Neuendettelsau.

Kandidat ein furchtloser Kämpfer wird. Das Kind wird trainiert, psychologische und körperliche Schwierigkeiten zu ertragen, um dann auf offenem Feld in Gegenwart des Feindes standhaft zu bleiben.

(3) Gewalt als Form von Rache und Vergeltung
Daniel Miti war ein Dorfvertreter mehr als zehn Jahre lang. Er hielt Gerechtigkeit kraftvoll und mit Eifer aufrecht. Letztes Jahr wurde er zu Tode geprügelt von Männern, die sich nicht mit seinem Eifer abfinden konnten, daß Gerechtigkeit durchgesetzt wird.

(4) Gewalt, die grundlos scheint
Joseph Thomas war ein Autoverkäufer in Lae. Er schlug seine Frau immer, wenn er betrunken nach Hause kam. Bei einer Gelegenheit schlitzte er den Arm seiner Frau mit einem Messer auf. Die Frau hatte kein Essen für ihn auf dem Tisch. Er gab seiner Frau nie Geld, nicht einmal für Essen.

Eine Sichtweise von Papua Neu Guinea

(1) Entstehung von Gewalt
Viele Gewalttaten, die in Papua Neu Guinea vorkommen, können auf die ökonomischen Schwierigkeiten, die politische Unentschiedenheit und die Korruption in der Führungsschicht zurückgeführt werden. Menschen haben Zuflucht zur Gewalt genommen in der Hoffnung, daß die Führenden sie und ihren Schrei wenigstens hören und sie mit den grundlegenden Notwendigkeiten ausstatten. Sie brauchen Licht und Energie, bessere sanitäre Anlagen und Wasser für ihren Haushalt.

Die Ungleichheit zwischen den Habenden und denen, die nichts haben, hat den „Habenichtsen“ keine andere Wahl gelassen als sich in Gewalt zu flüchten, so daß sie Anteil erhalten am Reichtum des Landes, auch wenn die Rechtmäßigkeit fragwürdig bleibt. Gewalt äußert sich spontan. Die Massen brauchen nicht überredet zu werden. Die Unzufriedenheit darüber, für Güter oder Dienstleistungen mehr Geld zahlen zu müssen, es aber nicht aufbringen zu können, treibt sie zu gemeinsamem Widerstand gegen Führung und Autoritäten.

(2) Möglichkeiten, Gewalt aufzulösen
Gewalt im heutigen Papua Neu Guinea wird geschürt durch die Ungleichheit der Verteilung von Reichtum und Dienstleistungen; durch den Rückgang der Wirtschaft; durch die Instabilität innerhalb der Regierung; durch die hohe Zahl der Arbeitslosen etc. Die gegenwärtige Regierung hat sich stark gemacht, wirtschaftliche Reformen durchzusetzen als ein Mittel, Gewalt zu verhindern. In der traditionelle Form ist Entschädigung die Antwort, um die Wiederholung von Gewalt zu verhindern. Aber Entschädigung ist inzwischen zu einem Handel verkommen. Die Leute verlangen hohe Geldsummen für Gewaltakte, deren Ziel sie waren.

Die Frage des Ursprungs: Die gefallene Natur

Gewalt wird gespeist durch die Gier zu *haben*. Der Mensch kämpft durch die Zeiten hinweg mit dem Problem der Unzufriedenheit. „Ich habe nicht. Deshalb muß ich meinem Mangel aushelfen, und sei es auch ungesetzlich, wie ich das mache.“ Wir fangen an, dies zu begreifen, wenn wir uns den ersten Seiten der Genesis zuwenden. Eva war nicht zufrieden mit dem, was sie hatte. Sie mußte das bekommen, was innerhalb der verbotenen Grenzen war. Ihr Drang, ihre Begierde zu befriedigen, hat sich für die Menschheit als verhängnisvoll herausgestellt. Aber der Drang nach mehr ist nur ein Symptom der gefallenen Natur des Menschen.

Sie, Eva, entfernte sich von Gott. Dies ist das grundlegende Problem – das Problem der Sünde. Dem Menschen in seiner gefallenen Natur fehlt die Selbstkontrolle. Er muß haben. Er muß töten, um zu haben. Der Gewalttäter rechtfertigt immer die Mittel, durch die er bekommt, was er haben will. Dies sind die Kosten für die Wahl, innerhalb der Grenzen des ursprünglichen Problems zu leben. Der Mensch wird immer versuchen, seine Taten zu rechtfertigen. Denn das tut der Mensch immer, wenn Gott zum zweiten Geiger gemacht wird. Dies können wir an-

dauernd sehen, wenn wir die Seiten des Alten Testamentes umblättern. Wenn Menschen sich von Gott entfernten, handelten sie innerhalb der Grenzen der gefallenen Natur. Wenn sie auf Gottes Perspektive zurückkommen, werden sie fähig, Schalom (Frieden) zu erfahren.

Das 'Ursprungsopfer'

(1) Jesus als verewigtes Opfer (victim)?
Die Nachrichten auf EMTV berichten jede Nacht aus Papua Neu Guinea von Vergewaltigungen, Überfällen auf Banken, von Menschen, die durch Verbrechen gestorben sind, von vergewaltigten Frauen, von Einbrüchen in Häuser, von Stammeskriegen, Korruption an höheren Stellen etc. Die Botschaften ausländischer Länder geben ihren Bürgern, die in Papua Neu Guinea leben, den Rat, sich bei Nacht nicht draußen aufzuhalten. Gewalt scheint sich alarmierend auszubreiten. Niemand fühlt sich noch sicher. Wann werde ich das nächste Opfer von Gewalt sein, ist die Frage der Menschen. Wir leben in Papua Neu Guinea, indem wir aus Angst dauernd über unsere Schulter schauen. Wann werden diese verrückten Taten enden? Das „Wie" ist die umstrittene Frage, mit der sich die Regierung auseinandersetzt.

Jesus Christus starb durch die Herrschaft des Pöbels. Man könnte ihn als „Opfer" von Anarchie betrachten. Deshalb ist er ein weiteres „verewigtes Opfer". Aber der Unterschied ist, daß er mehr war als ein Opfer. Er starb nicht am Kreuz nur als Ergebnis menschlicher Verrücktheit. Opfer jeglicher Gewalt haben nicht die Kraft, nein zu sagen. Sie wählen niemals, in den Umständen zu sein, in denen sie sich vorfinden. Und weil sie nicht die Kraft in sich haben, ihr Nein zu äußern, bekommt die Gesellschaft die Möglichkeit zu handeln. Die Gesellschaft verewigt ihre Opfer. Sie antwortet, indem sie soziale Netze knüpft, die die Wiederholung von Gewaltakten verhindern soll. Jesus hatte die Kraft, zum Kreuz nein zu sagen. Er schrie: „Mein Vater, wenn es möglich ist, laß diesen Kelch an mir vorübergehen. Aber nicht mein Wille, sondern dein Wille geschehe" (Matth. 26). Jesus hatte einen Auftrag. Er sollte diesen Auftrag ausführen. Der ursprüngliche Grund der Gewalt muß gewaltlos aufgehoben werden. Sie muß enden. Sein Tod war ein aufopferungsvoller Tod, der echte Liebe ausdrückt. Sie hat ihn bewegt zu handeln. Er teilt die ewige Liebe Gottes für uns am Kreuz mit.

(2) Jesus ist nicht das Opfer sadistischer Leidenschaft
Jedesmal, wenn jemand eines gewaltsamen Todes durch die Hand seines Nächsten stirbt, sind wir schockiert und wir erstarren in der Seele. Wir fragen: Warum. Wir fragen so, weil wir grundlose Gewalt erleben. Wir sagen: „Das kann doch nicht wahr sein". Durch Jesus rufen wir: „Gott sei Dank, denn das Lamm Gottes nimmt hinweg die Sünden der Welt". Wir sind in die Herrlichkeit des Kreuzes hineingenommen. Dort wird die Liebe Gottes sichtbar und erfahrbar. Wegen Seiner Barmherzigkeit und Seines Mitleidens mit uns mußte Jesus Christus sterben. Wir sind zum Kreuz hingezogen. Bei jedem anderen Opfer von Gewalt, weisen wir diese Tat zurück. „Nein, es darf nicht wieder geschehen", sagen wir. Jesus rief am Kreuz: „Vater, es ist vollbracht". Jesus verewigt? Nein! Sein Tod war ein Ruf. Dieser wurde innerhalb der Grenzen von Vernunft und Liebe ausgesprochen. Jesus sagte: „Ich gebe mein Leben... Keiner nimmt es von mir, ich gebe es hin von mir aus..." Dies ist echte Liebe.

In Gewalt ist keine echte Liebe. Opfer leiden wegen sadistischer Leidenschaft, denn der ursprüngliche Grund von Gewalt füllt Menschen mit zerstörerischen Gefühlen aus. Als ein Ergebnis der Zurückweisung des Willens und der Kraft der Liebe verdunkelt sich die Vernunft. In anderen Worten: Opfer von Gewalt sind Ziele einer Leidenschaft, die ihren Grund außerhalb von Vernunft und Liebe hat. Man könnte sie als Verrücktheit und Wahnsinn beschreiben. Denn Gewalt hat keinen Sinn. Opfer von Gewalttaten hatten die Freiheit und das Recht sich des Lebens zu erfreuen, das ihnen genommen wurde. Sie leiden sinnlos. Vernunft jedoch bewirkt, daß wir moralische Wahlen treffen. Es sind Wahlen, die Beziehungen schaffen. Der Evangelist Johannes schreibt: „Geliebte, laßt uns einander lieben; denn die Liebe ist von Gott; jeder, der liebt, ist von Gott und kennt Gott. Wer nicht liebt, kennt Gott nicht, denn Gott ist Liebe." Gewalt zerstört das Band zwischen Vernunft und der Fähigkeit zu lieben. Der Gewalttäter ist von zerstörerischen Gefühlen erfüllt, er ist darauf aus, seinem Opfer die Freiheit zur Wahl zu nehmen. Aber bei Jesus Christus ist es anders. Wir werden von den Schriften erinnert, daß ein Teil des Wirkens Christi der Sieg über die Leidenschaft war. Sie haben Ihn aus Leidenschaft ans Kreuz genagelt. Er überwand Leidenschaft mit Würde und Demut. Gewalt, Leidenschaft oder Wahnsinn, wie man es auch immer nennen mag, wurden auf Golgatha besiegt.

Der Sieg am Kreuz befähigt die Vernunft, sinnvoll zu wirken. Wenn dies geschieht, dann gibt es Versöhnung und Frieden. Liebe beginnt dort und dann, ihre Grenzen jenseits von Korruption auszudehnen. Der ursprüngliche Grund von Gewalt bekommt am Kreuz einen neuen Status. Es gibt Wandlung. Jesus Christus starb einen sinnvollen Tod. Er bot den Gewalttätern Freiheit an. Und auf diese Weise bot er den Opfern Trost an.

Ich möchte schließen mit einem Gedicht, das ich im letzten Jahr im Seminar nach einer Fahrt nach Auschwitz in Polen geschrieben habe. Ich erlebte die Erstarrung meiner Seele. Ich hoffe, es drückt meinen Kampf aus, den ich angesichts der methodischen und industriellen Gewalt dort erlebte:

Immer wieder entzieht sich mir Vernunft.
Wo Zeit stand still gegen die dunkelsten Stunden menschlicher Erfahrung,
Glaube und Hoffnung waren ihre Begleiter.
Schaue, und was siehst du,
Höre, und was hörst du,
so waren die Fragen, gesprochen aus den Tiefen meines Geistes.
Ich sah meine Freunde an,
die auf der anderen Seite der Grenze standen
des zweiten Weltkrieges;
Nicht wegen ihrer Taten, aber: war ich nicht berührt?
Demut bekleidet mit Bescheidenheit
Scheint wie ein Stern in der Dämmerung des Abends:

Daß in der dunkelsten Stunde der eigenen Erfahrung
Schweigen und Stille vor Gott
schmelzen den Zorn des Feindes.
Daß eine bescheidene und niedrige Stellung
wie tausend Worte sind, gesprochen in Macht
in der Hitze des wütenden Verbrennungsofens.
Eine Tat der Vergebung,
die sich ausstreckt nach Verständigung,
öffnet Tore der Hoffnung für Versöhnung.
Und daraus entspringt der Geruch der Einheit
gegen die Gezeiten des Wahnsinns.
Und wo war Gott in all diesem, fragte ich.
„Ich war dort all die Zeit,
Leidend mit ihnen, sie tragend.
Ich gab ihnen meine Kraft.
Und meine Gegenwart war da mit ihnen.
Ich liebe sie.
Auch nicht der Tod kann sie trennen von Mir." □

Rafalwen Saragih / Tetty Hutapea / Helmut Weiß

Merdeka

Fallbericht aus Indonesien über traditionelle Familienbegleitung und organisierte Versuche, Straßenkindern zu helfen

Der Ort

Medan, mit etwa 2,7 Millionen Einwohnern die größte und wichtigste Stadt Nord-Sumatras in Indonesien, wird in einem Prospekt der staatlichen Abteilung für Tourismus, Post und Telekommunikation folgendermaßen geschildert: „Medan bedeutet 'Feld' oder 'Schlachtfeld', und in der Tat war Medan einst das Schlachtfeld, auf dem das Sultanat von Deli und das Königreich von Aceh vor vielen Jahren Krieg geführt haben. Medan ist die Hauptstadt der Provinz Nord-Sumatra, ein Handelszentrum mit einem Seehafen von großer Bedeutung". Dann werden die Verkehrsverbindungen mit Flugzeug und Schiff aus In- und Ausland aufgezählt und die Sehenswürdigkeiten gepriesen, vor allem eine große Moschee und ein Sultanspalast. Danach heißt es: „Medan, eine Stadt die mehrere hundert Jahre alt ist, beherbergt viele wertvolle historische Objekte, die möglicherweise wieder hergestellt und zu Touristenattraktionen werden können".

Medan, unweit der Küste gelegen, ist vor allem von Muslimen bewohnt, die der malaiischen Bevölkerungsgruppe angehören. Inzwischen aber ist es eine Stadt mit sehr unterschiedlichen Stämmen und Religionen, da viele Menschen aus der näheren und weiteren Umgebung vom Land in die Stadt gezogen sind. Darunter sind auch viele Bataks, deren ursprüngliches Siedlungsgebiet etwa 70 km südöstlich in den Bergen um den Toba-See liegt.

In diese Stadt werden wir mit der nachfolgenden Schilderung geführt, jedoch weitab von den touristischen Sehenswürdigkeiten, weitab von der Welt der großen Geschäfte in Banken und Kaufhäusern, auch weg von Airport und Hafen – und dennoch mitten in die Stadt, zu den Menschen, die dort in einen täglichen Kampf ums Überleben verwickelt sind.

Tetty Hutapea: Lehrerin in Medan, Indonesien;
Rafalwen Saragih: Pfarrer der Evang. Simalungun Batak Kirche in Medan, Indonesien;
Helmut Weiß: KSA-Supervisor, Pfarrer für Seelsorgefortbildung in Düsseldorf

Der Fall Merdeka

Merdeka ist ein 14jähriger Junge vom Stamm der Batak. Er hat zwei kleine Brüder und zwei kleine Schwestern. Sein Vater ist 35 Jahre alt und arbeitet als Fahrer eines kleinen Transportbusses.

Merdekas Vater, Herr Sihombing, stammt aus einer armen Familie. Weil er im Dorf kein Land hatte, das er bebauen konnte, kam er in die große Stadt nach Medan, um dort seinen Lebensunterhalt zu finden. In der Stadt fand er zunächst Arbeit als Begleiter in einem Bus. Dann traf er ein Mädchen aus der Familiensippe der Sidabutar. Sie ist die Tochter eines Busfahrers, der Familienhintergrund gleicht dem von Herrn Sihombing.

Seitdem Frau Sidarbutar Sihombing geheiratet hat, arbeitet sie als Kleinhändlerin und verkauft Güter sehr früh am Morgen. Sie muß um 2 Uhr nachts aufstehen, geht zu einem großen Umschlagplatz, kauft dort von Großhändlern Gemüse und verkauft dieses weiter an Verkaufsstände und Geschäfte ab etwa 3 Uhr nachts. Diese verkaufen die Waren dann am Morgen weiter. Diese Händler beginnen ihre Arbeit zwischen 4 und 8 Uhr. Diese Händler gehen also nicht selbst zum Großmarkt, um sich die Waren zu holen, sondern kaufen sie von solchen Frauen wie Boru Sidabutar. Sie arbeiten also durchschnittlich von 2 Uhr nachts bis etwa 9 Uhr am Morgen. Boru Sidabutar fährt von ihrem Wohnort zum Markt und zurück mit dem Bus, was noch einmal jeweils eine Stunde in An-

spruch nimmt. Man nennt dies den „Morgenmarkt“. Wirtschaftlich wird eine solche Arbeit am schlechtesten von allen Tätigkeiten entlohnt, gesellschaftlich ist sie am wenigsten angesehen. Sie wird in der Regel von Frauen ausgeübt.

Die Kinder stehen am Morgen alleine auf, zwei machen sich selbst fertig und gehen zur Schule, die beiden jüngsten sind zu Hause und warten auf die Mutter, die vor 9 Uhr kaum zu Hause ist. Der Vater geht gegen 6 Uhr zur Arbeit. Er nimmt sein Frühstück wie auch Mittagessen und Abendessen im Busbahnhof oder anderswo ein. Die Mutter ißt ebenfalls nicht zusammen mit der Familie.

Nach seiner Arbeit ruht sich der Vater eine Stunde im Busbahnhof aus, wäscht seinen Bus, ißt zu Abend, und weil der Tag so anstrengend war geht er mit seinen Kumpels einen trinken. Sie trinken „tuak“, einen Palm-Wein und betrinken sich oft. Dann gegen 8 Uhr abends kommt er in dieser Verfassung nach Hause – und es ist sehr leicht möglich, daß er kein Geld nach Hause bringt, sondern in seinem Suff Ärger macht. Dies ist also der Ehemann von Boru Sidabutar, wie er Tag für Tag arbeitet und lebt. Dieses Bild eines Vaters vermittelt er seinen Kindern, Merdeka und seinen jüngeren Brüdern und Schwestern.

Wegen dieser Bedingungen hat Merdeka sein Haus verlassen, er lebt auf der Straße. Einmal im Monat oder in der Woche kommt er nach Hause, nur um seine kleinen Schwestern zu sehen, die er vermißt. Manchmal gibt er der Mutter ein wenig Geld. Er kommt nur am Morgen, damit er seinen Vater nicht trifft. Manchmal nimmt er seine beiden Brüder nach der Schule etwa von 3 bis 6 Uhr nachmittags zu sich mit. Dann arbeiten sie mit Merdeka zusammen als Schuhputzer.

Merdeka arbeitet als Schuhputzer in einer Gruppe von Jugendlichen in „Olympia“, auf dem Zentralmarkt der Stadt. Diese Gruppe hat die Struktur einer „gang“, also mit einem Anführer und klaren Hierarchien. Es ist eine äußerst schwierige Arbeit. Alle schauen auf sie herab als Dreck. Immer wieder werden sie von ihrem Platz vertrieben, so daß sie keinen festen Ort haben, wo sie die Schuhe putzen können. Während sie mit ihren Kunden verhandeln, putzen sie gleichzeitig deren Schuhe.

Sicherheitskräfte schlagen diese Jungen oder vertreiben sie, und viele junge Männer ohne Arbeit versuchen, diesen Jungen das Geld abzunehmen. Sie können sich kaum dagegen wehren, weil sie kleiner und schwächer sind. Polizei, Sicherheitskräfte und alle anderen auf dem Zentralmarkt wollen nicht, daß diese Jungen da sind und daß sie dort Schuhe von Passanten putzen.Neben der Bedrohung durch die Erwachsenen gibt es auch Auseinandersetzungen und sogar Schlägereien unter rivalisierenden Gruppen. Die beiden jüngeren Brüder fühlen sich sicher, wenn sie von Merdeka geschützt werden. Er hat die Aufgabe, für ihre Sicherheit zu sorgen, wenn sie da sind, auf die eigene Sicherheit zu achten und es ist seine große Verantwortung zusätzlich zu dem Geld, das er für sein eigenes Essen und seine Kleidung braucht, noch etwas für seine Mutter zu verdienen.

Er hat seine drei Mahlzeiten pro Tag auf dem Zentralmarkt. Er schläft irgendwo unter einem Durchgang bei der Straße, wenn die Sicherheitskräfte selbst schlafen oder an einem stillen Platz auf dem Markt, den sie Sicherheitskräfte nicht kontrollieren, ohne jegliche sanitäre Einrichtungen.

Zur traditionellen Begleitung der Familie

Wir erleben eine Familie, die auseinandergefallen ist und in der die Kinder keinen Halt bekommen. Dies ist umso ungewöhnlicher als für Bataks Familie von größtem Wert ist. Die Zugehörigkeit zu einer Familiensippe („marga“) und zu einer Familie ist die Grundlage der Existenz. Die „adat Batak“, die Lebensordnungen und Sitten der Batak, basiert auf Abstammung, familiärer Zusammengehörigkeit und der Einhaltung der Überlieferung. Durch sie werden Beziehungen, Rollen und Verhaltensweisen festgelegt.

Ursprünglich kam jede Familiensippe aus einem bestimmten Dorf – bis heute haben Sippen den Namen eines Dorfes. Auf diese Weise ist schnell herauszufinden, woher jemand kommt. Einzelne Sippen sind dann zu einem Stamm vereinigt, Stämme bilden die Batak-Völker (z.B. die Toba, die Karo Batak, die Simalungun) mit verschiedenen Sprachen und Dialekten. Wenn nun zwei Batak sich irgendwo treffen und nicht kennen, ist ihre erste Frage: Aus welcher Sippe kommst du? Dies ist wichtig zu erfahren, weil dadurch das Verwandtschaftsverhältnis geklärt wird und dadurch das Verhalten zwischen den Personen, denn es herrscht ein ausgefeiltes System von Über- und Unterordnung.

Dieses gesamte System, aus dem die Bataks leben, funktioniert in der Familie und mit der Familie von Merdeka nicht mehr. Durch die Entwurzelung aus den Traditionen, durch die äußerst schwierige Arbeitssituation beider Eltern, durch die Armut, durch die Vereinzelung der Familie und den Verlust des Sippenverbandes sind Eltern und Kinder wie in einem ungeordneten Raum. René Girard spricht an solchen Stellen von „Entdifferenzierung“ und stellt fest, daß dies Situationen sind, in denen Gewalt entsteht, sich entlädt und seine Opfer sucht. Das Opfer ist hier vor allem Merdeka – er ist von allen Beteiligten am weitesten entfernt von ursprünglichen Lebens-Ordnungen.

Mehrere Familien und Familienmitglieder der Sidabutar-Sippe wohnen in Medan. Sie spüren und sehen die schwierige Situation. Immer noch – auch unter den vorhandenen Umständen, verstreut in einer städtischen Umgebung zu leben – haben sie Verantwortung für Sidabutar, Sihombing, Merdeka und die anderen Kinder. Dieser Verantwortung können sich die Mitglieder der Sippe nicht entziehen. Wie aber sollen sie sie wahrnehmen und helfen?

Die Familie gehört einer christlichen Gemeinde an – so wie alle Mitglieder der Familiensippe. Einmal im Monat treffen sich die Familien der Sippe in einem anderen Haus, um miteinander Gemeinschaft zu pflegen, zu essen und auch Probleme zu besprechen und nach Möglichkeit zu klären. Immer wieder wird zu diesen Treffen auch die Familie Merdekas eingeladen, aber weder Vater noch Mutter sind bisher erschienen. Weil sie so wenig erfolgreich sind, schämen sie sich vor den anderen.

Deshalb haben die Familienältesten beschlossen, sich in das Haus von Sidabutar einzuladen. Es ist durchaus möglich, daß solch eine Entscheidung getroffen wird,

denn es ist für Sidabutar und die ganze Familie auch eine Ehre, wenn die Sippenangehörigen erscheinen. Dadurch drücken sie Interesse und Hilfsbereitschaft aus.

Sidabutar wird also bei dem bevorstehenden Treffen etwas kochen, Sihombing wird da sein. Bei dem Treffen selbst werden dann nach dem Essen die Familienältesten (ein Dreiergremium) das Wort ergreifen und darlegen, daß sie gehört hätten, in welcher Lage die Familie sei, daß Sihombing immer wieder betrunken nach Hause komme, für seine Frau und Kinder zu wenig sorge. Sie werden erwähnen, daß es nicht gut sei, wenn Merdeka nicht zu Hause wohne. Sie werden weiterhin alle ermahnen, als Familie zusammenzustehen, ein gutes Familienleben zu führen und sie werden Hilfe anbieten. Das wichtigste werde allerdings sein, daß sich die Familie doch wieder mit den anderen verbinde und zu den gemeinsamen Treffen komme. Auch materielle Hilfe könne gegeben werden, aber in erster Linie müsse sich der Lebenswandel ändern.

Nach diesen Ermahnungen der Ältesten haben die Anwesenden Gelegenheit, sich zu äußern. Die Angehörigen werden die Worte bestätigen und bestärken, werden auch auf die schwierige Situation der Familie hinweisen und wie auch schon anderen geholfen wurde. Sidabutar und Sihombing werden sich für die Worte bedanken und eine Besserung geloben. Danach wird gesungen und gebetet und der Abend beschlossen.

Mit diesem Besuch, der sich in Zukunft in Abständen wiederholen wird, ist ein Neuanfang geschaffen. Man wird in einer großen Gemeinschaft immer wieder fragen, wie es der Familie von Sidabutar geht, und überlegen, was für sie zu tun ist. Sidabutar und Sihombing werden immer wieder zeigen müssen, was sie zur Besserung ihrer Situation getan haben und wo sie Hilfe brauchen.

Hilfe und Begleitung geschieht also nicht auf einer individuellen Ebene, sondern im Familienverbund mit klaren Vorgaben, die sich über Jahrhunderte bewährt haben. Es gibt in der Bataktradition durchaus eine methodische „Familientherapie“ – oder besser gesagt: eine Lebensbegleitung von Menschen in Not, die nach Regeln und mit methodischen Vorgaben geschieht. Aber diese Familienhilfe – Hilfe für Familien durch Familien – reicht heute nicht mehr aus, vor allem nicht in einer Umgebung, in der die alten ländlichen Strukturen zusammengebrochen sind Menschen in völlige materielle und seelische Unsicherheit geworfen werden. Diese Situation ist schon an sich Gewalt, darüber hinaus erzeugt sie Gewalt.

Merdeka, der auf der Straße lebt, weil er zu Hause kein Zuhause hat, braucht Hilfe für sich und auch Hilfe, um eventuell wieder zu seiner Familie zurückzukehren. Und ebenso ergeht es Tausenden von anderen Straßenkindern.

Erste Ansätze einer institutionellen Begleitung von Straßenkindern

Deshalb hat der CVJM von Medan ein Programm für Straßenkinder erarbeitet, das nun allmählich umgesetzt werden soll. Ein Theologiestudent hat es übernommen Kontakte zu den Kindern herzustellen. Da dies eine äußerst zeitaufwendige Arbeit ist, hat er zur Zeit sein Studium ausgesetzt. Er sieht dies als seine derzeitige Aufgabe und Berufung an. Er wird vom CVJM bezahlt. Der Student geht jeden Tag ins „Olimpia“, auf den Zentralmarkt – in abgerissenen Kleidern, so als wäre er selbst einer, der auf der Straße lebt. Auch Nächte verbringt er dort. Er lernt die Einstellung kennen, die denen entgegenschlägt, die völlig „unten“ sind. Er lernt die Gewalt der Händler, der Sicherheitskräfte und Polizei am eigenen Leibe kennen. Nach einigen Wochen hat er nun etwas Kontakt zu den Schuhputzern aus der Gruppe, zu der Merdeka gehört, bekommen. Natürlich wurde er zunächst mit viel Mißtrauen beobachtet, einige Male auch gewalttätig behandelt, aber allmählich wurde den Jugendlichen klar, daß er ihnen nichts Böses wollte. Nie hat er ihnen gesagt, wer er ist, und daß er helfen möchte. Er will als ersten Schritt bei ihnen sein, mit ihnen reden, ihren Tagesablauf kennenlernen – und ihnen auf diese Weise mitteilen, daß er zu ihnen als Mitmensch kommt und nicht als einer, der etwas von ihnen will.

Natürlich denkt dieser CVJM-Mitarbeiter und der CVJM weiter: Sie suchen nach einem Raum, wo diese Jugendlichen hinkommen können, wenn sie wollen. Dieser Raum kann Schutzraum werden. Er soll dazu dienen, sich auszuruhen, mit anderen zu sprechen. Als weiterer Schritt soll dann daraus ein Beratungszentrum werden, um den Jugendlichen zu helfen, sich in die Gesellschaft – und das heißt in erster Linie: in die eigene Familie – einzugliedern, ihnen kleine Beschäftigungen anzubieten, damit sie etwas mehr Geld verdienen, sie fortzubilden, damit sie leichter vermittelt werden können. Ganz wichtig sind dabei Englischkurse, denn für die meisten bezahlten Beschäftigungen werden Englischkenntnisse gefordert. Aber diese Pläne sind noch längst nicht realisiert, aber sie zeigen die Richtung der Arbeit an. Ziel ist, diesen Jungen deutlich zu machen, daß sie Würde haben. Sie sollen nicht erneut Objekte werden – jetzt Objekte der Hilfe oder Objekte der Familie. Deshalb will sich der CVJM in Gemeinden, bei Behörden und an anderen Stellen dafür einsetzen, daß die Straßenkinder nicht als Abschaum, sondern als Teil der Gemeinschaft und als Symptomträger einer ungerechten gesellschaftlichen Struktur betrachtet werden.

Schlußbemerkungen

Hilfe für Merdeka und andere Jugendliche kann nur im Zusammenhang der allgemeinen Problematik der traditionellen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Strukturen in einer Großstadt Indonesiens gesehen werden. Daß das Zusammenbrechen der traditionellen Strukturen und ihre Ablösung durch wirtschaftliche Not und gesellschaftliche Ungerechtigkeit ein hohes Gewaltpotential haben, zeigen die Monate nach der Vorstellung dieses Falles in dem Seminar im Sommer 1997. In der ersten Hälfte des Jahres 1998 gab es viele Aufstände in Indonesien, auch in Medan. Geschäfte wurden geplündert, Autos demoliert – und man kann sich vorstellen, daß bei Jugendlichen wie Merdeka es nur einen kleinen Anlaß braucht, um sich daran zu beteiligen. Was haben sie zu verlieren? Diese Aufstände haben zu der Abdankung des Präsidenten geführt. Ob jetzt neue Strukturen entstehen, die es den „Merdekas“ leichter machen zu überleben? □

3 Frauen als Opfer: Perspektiven feministischer Theologie

Nalini Arles

Frau – zum Sündenbock gemacht

Erfahrungen aus Indien

Einführung

Als ich diesen Vortrag vorbereitete, hörte ich von der Erfahrung einer Freundin, die einer Organisation von 215 Mitgliedern vorsteht. Ihre Angestellten verehren sie wie eine Mutter, fast wie eine Göttin und nennen sie *Amma* (Mutter), obwohl sie es verabscheut. Wenn irgend etwas schief geht und sie ihnen Fragen stellt, ist die Anwort sofort: „*Amma*, du hast es so gesagt" oder „du hast es mir doch so aufgetragen, *Amma*". Es ist eine Verweigerung, Verantwortung dafür zu übernehmen, was passiert ist, und eine Tendenz, nach jemand Ausschau zu halten, den man beschuldigen oder als Sündenbock benutzen kann. In meiner langen Berufstätigkeit als Beraterin habe ich die Erfahrung, zum Sündenbock gemacht zu werden, von vielen Freundinnen und Klientinnen erzählt bekommen. Alle waren sie Frauen und sie sagten, es verändert Beziehungen, schafft Distanz zwischen Leuten, hält sie davon ab, Verantwortung zu übernehmen, verursacht Streß und Angst, führt zu Verurteilungen und verhindert letztendlich Wachstum. Ich selbst bin auch durch die Erfahrung gegangen, zur Schuldigen gemacht zu werden. Früher habe ich mit Zorn darauf reagiert. „Warum werden Frauen zu Sündenböcken gemacht? Es ist nicht fair, es ist nicht ethisch..." Ich wollte es verändern, da es gegen mein Berufsethos als Beraterin ging. Ich versuchte es, indem ich anderen die Problematik solcher Einstellung und solchen Denkens erklärte und einen Appell an ihren Verstand, ihren Intellekt, ihren Glauben und ihre Moral richtete und sogar bewies, daß es gegen den biblischen Glauben ist, besonders Konservativen gegenüber, die die Schrift dauernd in Anspruch nehmen.

Dieser einfache, wertgesteuerte, moralistische und vom Glauben gespeiste Ansatz endete mit einem Scheitern. Das ärgerte mich noch mehr, und ich begann, nach Antworten zu suchen. Ich bin zu der Überzeugung gekommen, daß das Sündenbocksyndrom eine Form des Opfers ist, das auf einer Weltanschauung beruht und eine genauere Analyse verlangt. Es ist ein komplexes globales Phänomen, das wir sowohl in sich entwickelnden Ländern und in entwickelten Ländern sehen. Es ist ein erworbenes Phänomen, welches in der Gesellschaft im Laufe der Sozialisation durch Imitation und Identifikation gelernt wird. Das Sündenbocksyndrom ist kein isoliertes Thema. Um es zu verstehen, brauchen wir einen multidisziplinären Ansatz, denn es betrifft viele Bereiche, wie z,B. den politischen, ökonomischen, sozialen, religiösen, kulturellen und psychologischen.

Das Ziel dieses Vortrages ist es nicht, auf all das Antworten zu geben, sondern

(a) Beispielhaft das Problem des Sündenbocksyndroms zu untersuchen, welches so weit verbreitet ist und zunimmt;

(b) die verschiedenen Weltanschauungen, Ideologien und Glaubenssysteme aufzuspüren, die den Prozeß des Sündenbock-machens beeinflussen;

(c) eine kurze Übersicht und Kritik verschiedener Ansätze der Frauenbewegungen zu entwerfen und Vorschläge zum Umgang mit diesem Problem zu entwickeln.

Mein methodischer Ansatz ist, ausgewählte Praktiken in Indien darzustellen und daraus das Prinzip der Verfolgung, des Sündenbocksyndroms, abzuleiten und seine Beziehung zur Gewalt deutlich zu machen. Der erste Teil meines Vortrages spricht Definitionen des Opfers, der Gewalt usw. an; im zweiten Teil erzähle ich einige Vorfälle und leite daraus Schlußfolgerungen und Konsequenzen ab.

Begriffsklärungen

Wenn ich jetzt einige Definitionen der Begriffe bringe, ist mein Ziel nicht, verschiedene Theorien aufzuzeigen, sondern aus bestimmten Definitionen zu wählen und sie zusammenzufassen:

Gewalt, Macht, Zwang (im Englischen: „violence" oder „force") hängen miteinander zusammen. Ich stimme Gelles zu, daß im Englischen das Wort „violence" sich auf die Handlungen bezieht, welche die Gesellschaft als nicht normativ ansieht, während „force" jene gewaltsamen Handlungen meint, die innerhalb der gesellschaftlichen Definition als legitim gelten.[1] Ich finde es problematisch, wie Girard legitimen Zwang („force") interpretiert. Was meint er mit „legitimem Verhalten"? Denn was legitimes

Dr. Nalini Arles, Beraterin und Dozentin am United Theological Seminary Bangalore, Indien.

Verhalten für eine Person oder Gesellschaft ist, ist für andere vielleicht nicht legitim, die solches Verhalten sanktionieren.

Es gibt verschiedene Kategorien der Gewalt wie offene, verdeckte, legale und illegale, gerechte und ungerechte.[2] Gelles identifiziert drei Kategorien der Gewalt: 1. Normale Gewalt, 2. sekundäre Gewalt: Gewalt, die gebraucht wird, um Konflikte zu bewältigen, die gegen die Familienwerte stehen; dies schafft zusätzliche Konflikte, die wieder zu Gewalt führen: Gewalt setzt Gewalt fort. 3. Vulkanische Gewalt, wenn der Täter einen Zustand erreicht hat, wo er Probleme nicht länger halten kann und in Gewalttätigkeit ausbricht.[3]

Ich stimme nicht der Sicht zu, daß Gewalt notwendig und ein förderliches Attribut für menschliches Leben ist, denn diese Sicht ist durch Charles Darwins Theorie beeinflußt, die Gewalt unterstützt, und zwar als Konzept des fortschreitenden Wettbewerbs, in welchem die Stärksten überleben und die Schwachen ausgerottet werden. Ich verschreibe Gewalt auch nicht. Manche treten für eine totale Eindämmung von Gewalt ein, für ein Engagement, das wohltätig, rational und nicht-gewalttätig ist. Andere sind für den Gebrauch der Gewalt als Instrument eines revolutionären Prozesses, um Aggression zu überwinden. Ich lehne den Gebrauch von Gewalt für persönliche, soziale und ökonomische Zwecke ab und lege Wert auf heroische Charakterzüge wie Mut und Kühnheit.

Opfer: Ich stimme Girards Konzept des Opfers zu, auch wenn es etwas einseitig ist zu meinen, daß das Opfer kein Substitut für ein gefährdetes Individuum sei, sondern ein Substitut für alle Mitglieder. Er sagt auch, daß das Opfer die ganze Gemeinschaft vor ihrer eigenen Gewalt schützt und daß sie Opfer außerhalb ihrer selbst wählt.[4] Hier würde ich Gemeinschaft vor allem aus Männern bestehend interpretieren und auch aus Frauen, die konditioniert sind, gewisse Mythen und Philosophien als gottgegeben und von der Religion abgesegnet zu glauben. Die 'Opfer außerhalb' sind vor allem Frauen.

Untersuchung ausgewählter Beispiele

Die Diskussion, die von einer allgemeinen Form des Sündenbock-schaffens im täglichen Leben ausgeht, werde ich auf gewisse Praktiken zentrieren, die nicht so allgemein sind, weil es keine genaue Statistiken gibt, aber sie sind heute noch Realität. Ich werde einige auswählen.

Das Praktizieren von 'Sati' [5]

Sati meint den Vorgang oder die Handlung, daß eine Ehefrau auf dem Holzstoß, der zur Beerdigung ihres Gatten brennt, mit verbrannt wird, oder daß sie in den Mittelpunkt des Sati-Schauspiels gestellt wird wie eine Gottheit. Sati war der Name einer Göttin. Die Engländer verwendeten das Wort „Sati" in Verbindung mit dem Verb „durchführen" oder „begehen", was die Konnotationen hatte: Begehen einer kriminellen Handlung oder eines Selbstmordes. Manchmal bezeichnet *Sati* auch die Person, die brennt, und nicht so sehr die Umstände, unter denen sie stirbt. In den indischen Sprachen, besonders in *Hindi,* sehen wir einen anderen Gebrauch: Sati wird hier als Regel gesehen und nicht als Ausnahme, der Fokus liegt ganz auf der Person und nicht auf dem Vorgang, und es bedeutet: eine gute Frau (sadhvi) verehren, eine Frau, die ihrem Ehemann (pativrata) wie eine Göttin hingebungsvoll dient. Es wird nicht beurteilend verwendet.

Ursprung: Sati entstand ursprünglich in einer nicht religiösen Herrscherklasse, in patriarchaler Ideologie, und wurde später mit Wert und Ehre verbunden. Viele Geschichten sind in den Puranas (den heiligen Schriften des Hinduismus) und Dichtungen zu finden. Dort wird erzählt, daß Sati, die Frau des Gottes Schiva und Tochter der Dakscha, ihren Ehemann verteidigte und sich gegen die Beleidigung auflehnte, die ihr Vater ihm antat, indem er ihn nicht in den Opfervorgang einbezog. Sie tötete sich selbst, indem sie in das Feuer sprang. Später wurden die klassischen 'Gesetze von Manu' benutzt, um Sati zu befürworten. Noch im 17. Jahrhundert gibt es Geschichten, die von dem 'Sati' erzählen, das Frauen begingen. Diese Praxis wurde durch den Einfluß der Missionare und der Reformer des Hinduismus verboten, die Ostindische Gesellschaft bekräftigte dieses Verbot 1829. Pandita Ramabai, eine brahmanische Konvertitin, zeigt später die Tücke der klassischen Texte auf und interpretiert sie ganz anders, indem sie sagt, daß Witwen berufen sind, zu leben. [6]

Heute: Auch heute gibt es viele Schreine, die der *Sati Matas* gewidmet sind, und Geschichten, die auf Steine geschrieben sind. Dorfbewohner verschiedener Teile Indiens erzählen Geschichten, können aber keine Daten oder Namen wiedergeben. Das Sati der 18-jährigen Roop Kanwar aus Decorali, Rajasthan, am 4. September 1987 machte die Öffentlichkeit aufmerksam und führte zu vielen Debatten und Kommentaren und wurde ein politischer Fall. Einige fordern, daß ein Tempel zu ihren Ehren errichtet wird, und das ist immer noch ein Thema. Roop Kanwar war ein gebildetes Mädchen, die einen Studenten heiratete, der plötzlich unter mysteriösen Umständen starb. Die medizinische Diagnose lautete: akute Bauchentzündung und geplatzter Blinddarm. Andere sagen, er sei vergiftet worden. Das Motiv für letzteres ist nicht deutlich. Ein Sati wurde sofort vorbereitet und bevor ihre Familie kam, wurde der Bestattungsfeuerhaufen vom Bruder (Pushpender Singh) des Verstorbenen (Mai Singh) angezündet. Dieser wurde später verhaftet, dann jedoch wieder freigelassen.

Anti-Sati-Gruppen wie Feministinnen und andere forderten eine gesetzliche Aktion. Sie fanden heraus:

(a) Roop Kanwar wurde in das Feuer gezwungen, obwohl sie versuchte, zu entkommen;

(b) es ist möglich, daß sie mit Drogen behandelt worden war;

(c) Die Motive der Schwiegereltern waren in erster Linie ökonomisch bedingt, denn sie arrangierten die Verbrennung auf einer Stelle in der Nähe ihres Hauses und nicht auf dem üblichen Verbrennungsgelände. Sie erwarteten große Opfergaben und später die Errichtung eines Schreines. Das war zwar von seiten der Regierung verboten, aber die Leute verlangten später trotzdem einen Tempel.

Nach dem Feuertod von Roop Kanwar wurde das Dorf Deorala schnell zu einem Zentrum von Kult und Kommerz:

Fotomontage-Karten, die die Witwe mit ihrem toten Ehemann im Totenfeuer darstellen, wurden als Devotionalien verkauft.

Die *Gegengruppen, die Sati verteidigen*, nannten sich selbst „Sati Dharma Raksha Samiti" (Komitee für die Verteidigung der Religion), was später gekürzt wurde zu „Verteidigung der Religion". Die Führer waren gebildete Männer zwischen 20 und 30. Als die Anti-Sati-Gruppen dreitausend Leute mobil machten, hatten sie selbst 70.000 Leute, die für Sati demonstrierten. Sie argumentierten, daß die Regierung kein Recht habe, in den Bereich der Religion einzudringen, indem sie die Praxis des Satis verbot. Die konservativen politischen Parteien (Janata und Bharatiya Janata) machten mobil und unterstützten dies Anliegen. Obwohl geschriebene Slogans verboten waren, wurde Sati glorifiziert mit Sprüchen wie „Sieg der Mutter Sati" und „Sieg für Roop Kanwar". Dies zeigt die Unfähigkeit der Gesetze, Todesfälle zu verhindern.

Analyse: Dies ist ein klarer Fall der Verfolgung von Frauen in der Form der Opferung für bestimmte Interessen, in deren Namen die Praxis als kultureller Brauch akzeptiert wird und von der Religion 'getauft' wird. Solche Praxis hat religiöse Sanktionen. Es gibt eine schrittweise Entwicklung solcher Praktiken, die langsam Kultur, Ethik, Moral, Legalität und Philosophie unterwandert und sich zu einem institutionalisierten Monster entwickelt, welches vom Staat geschützt wird.

Hexenverfolgung

Noch heute gibt es bestimmte Teile der indischen Gesellschaft, in welchen Frauen als Hexen bezeichnet, verstümmelt und getötet werden.

Hintergrund: Die Stämme in den indischen Bundesstaaten Bihar, Orissa und Madya Pradesh verlangen einen eigenständigen Staat Jharkhand.[7] Unter ihnen wird Land durch die männliche Linie vererbt. Aber innerhalb dieses Systems haben Frauen bestimmte, obwohl beschränkte Landrechte gehabt, die sich im Laufe der Zeit entwickelt hatten. Es gibt zwei Formen:

(a) Das Recht, die Produkte zu managen und zu verteilen;

(b) das Recht, das Land zu teilen und zu verkaufen.

Die Witwe handelt wie ein Ersatzvater, als habe sie gleiche Rechte, den Reichtum zu verwalten und weiterzugeben. Dies überkommene Lebensanrecht auf Land beschränkt die Eigentumsrechte der männlichen Verwandten des verstorbenen Mannes, und sie müssen auf den Tod der Witwe und ihrer Kinder warten, bis sie irgendwelche Rechte haben.

Heute: In derselben Gesellschaft gibt es einen Glauben, daß Frauen einen bösen Einfluß haben und Hexen sein können. Einige Frauen werden bei sogenannten 'Hexenfindern', genannt *Ojhas* (Geistheiler) identifiziert, vorwiegend Männer. Sie sammeln Informationen von Anklagen, die die Leute über die Hexen machen, und sprechen Warnungen an die betreffenden Frauen aus. Dann werden sie als 'Hexen' bezeichnet und es werden alle Todesfälle, Unglücksfälle und Tragödien als Beweis für die Reuelosigkeit der Hexen verwendet. Schließlich werden sie aus dem Dorf gejagt, getötet oder verstümmelt.

Diese Hexenverfolger haben Macht und sind gewissenlos, so daß sie „*unmitigated scoundrels*" (Halunken) genannt werden.

Geschichten und Mythen, die um die Hexenverfolgung erzählt werden: Einer dieser Mythen erzählt, daß Männer Autorität über ihre Frauen gewinnen wollten und einen weisen Mann aufsuchten, um Macht zu bekommen. Die

Frauen hörten von diesem Plan, tricksten den weisen Mann aus und erfuhren das Geheimnis, welches darin bestand, „die Männer zu essen". Der Ehemann und der weise Mann waren darüber ärgerlich; als Reaktion lehrte der weise Mann die anderen Männer und machte sie zu Experten der Hexenverfolgung – zusätzlich zu der Macht, die sie schon hatten, nämlich Rituale durchzuführen, denn Rituale waren tabu für Frauen.[8]

Hexenwahn in Europa (Holzschnitt aus dem 16. Jh): Beschuldigte Frauen und Mädchen, die bei der „Hexenprobe" trotz der Fesseln nicht im Wasser versinken, stehen „mit dem Teufel im Bunde" und sind damit als Hexen entlavt. Diejenigen, die untergehen und ertrinken, sind „unschuldig" und werden „christlich bestattet".

Eine Analyse der Hexenverfolgung:

(a) Opfer waren und sind Frauen. Etliche Studien zeigen, daß die Opfer Frauen sind (meist Witwen und alt), und daß sie mit den Anklägern verwandt sind. Die Mörder sind meist Familienmitglieder. „Von fünfunddreißig Fällen waren elf gegen die Schwester des Bruders gerichtet (Schwägerin) und acht gegen die Mutter des Ehemannes (Schwiegermutter)".[9]

(b) Verteidigung der Rechte der Männer: Politiker und gewisse Berater argumentieren, daß Hexenverfolgung ein Versuch der männlichen Verwandten ist, die Bedrohung ihrer Eigentumsrechte zu umgehen, die durch die Lebensinteressen der Witwe besteht.

(c) Ökonomie: Dr. Ram Dayal Munda, Leiter der Abteilung für Stämme und Regionale Sprachen der Ranchi Universität bestätigt, daß der Grund für Hexenverfolgung in ökonomischen Interessen liegt.

(d) Politik: T. K. Kapaz, der die 'Gesamtindische Santal Konferenz' repräsentiert, bestätigt, daß Hexenverfolgung politische Gründe hat. Er gründet das auf seine Studien zur Funktion der Hexenverfolgung, welche vor allem von dominanten Klassen benutzt wird, um Leute loszuwerden, die ihnen politisch Widerstand leisten, und auch um Frauen loszuwerden, die sie zu ihrem Vergnügen benutzt hatten.

Zusammenfassung

In allen diesen Vorfällen gibt es gemeinsame Faktoren:

(a) Es ist die Opferung des Anderen und nicht die Opferung des Selbst, wo Gewalt, Überredung und zum Teil Provokation benutzt werden.

(b) In allen genannten Fällen des 'Sündenbockmachens' gibt es ein gemeinsames Element, nämlich, daß es immer die Schwächeren sind, die für den Vorteil der Stärkeren geopfert werden

Psychologische Perspektiven

Der psychologische Gewinn bei der Verfolgung des Sündenbocks ist deutlich: Es verschafft eine Bestätigung des eigenen Ego, der Autorität, des Stolzes und der Identität, wenn man andere zum Sündenbock macht. Ich sehe dies in der Praxis des Sati und in der Hexenverfolgung bestätigt. Beim ersten bringt die Witwe Stolz, einen Namen und Ehre für ihre Familie, und die, die es erzwingen, üben ihre Autorität und Macht aus.

'Ärger' und 'Aggression' sind notwendige Elemente der Selbstdefinition. Ich stimme zu, daß in dem Akt der Gewalt gegen andere der Angreifer sich vor einem Gefühl der Verletzlichkeit, des Schmerzes, der Angst oder sogar der Vernichtung schützen will. Dieses stimmt in beiden Situationen, im Sati und in der Hexenverfolgung. Beim ersten sind gleich nach dem Tod Furcht, Schuldgefühle, Schmerz und die Erfahrung der Verletzlichkeit ein Teil des Trauerprozesses. Bevor jedoch die Trauer durchgearbeitet wird, greift man ein und bestimmt das Schicksal eines anderen Menschen, der Ehefrau. Bei der Hexenverfolgung sind wiederum Schmerz und Angst beteiligt, denn das Familieneigentum wird in den Händen einer Frau gesehen. Sündenbockverfolgung ist eine Form, die eigenen Konflikte anzugehen. Wenn eine andere angegriffen wird, versucht die Familie damit, ihre eigenen Konflikte zu beseitigen. Selbst Angst wird durch Sati beseitigt, indem ein Tempel errichtet wird. Es gibt immer noch den Ruf nach einem Tempel in Deorah, Rajasthan, zur Ehre von Roop Kanwar. Verehrung, Ritual und das Opfer in den Status einer Göttin zu erheben sind ein Weg, um das unrechte Handeln und ihre Aktion zu rechtfertigen, eine klare Verschleierung der Gewalt.

Sündenbockverfolgung als eine Form der Opferung ist etwas Strukturelles und in dem männlichen Bedürfnis nach Kontrolle verankert. Es dient dazu, die Ausübung männlicher Gewalt zu verlängern. Es ist deutlich, daß in vorkapitalistischen Gesellschaften, in Gruppen mit einliniger Abstammung, die schon bestimmte Grade der Werkzeugentwicklung und technischen Entwicklung hatten, blutige Opfer stattfanden. Die Erbfolge ist vor allem eine Kontrolle der Vererbung von produktivem

Eigentum wie Land, Vieh usw. Diese Gruppen verändern die biologische Erbfolge im Interesse einer sozialen Kontinuität: Um ihre Kontinuität in den Generationen zu festigen, sind sie bereit, Frauen zu opfern. Frauen werden ausgelöscht, um die männliche Erblinie zu garantieren. In diesem Interessennetz, die männliche Linie weiterzuführen und Macht und Kontrolle auszuüben, haben die Schwachen keinen Schutz und keinen Platz.

Folgen: Frauen gehen durch psycho-soziale Probleme

(a) Wenn Frauen der Gewalt unterworfen werden, geopfert werden oder zum Sündenbock gemacht, passiert eine Disintegration im Selbst der Frau, da sie von sich selbst entfremdet wird. Diesen Zustand nennt Charles H. Boon „verwirrte Identität". Erik Erikson, der die psychosoziale Entwicklung menschlicher Wesen untersuchte, argumentiert, daß Identitätsbildung eine Voraussetzung dafür ist, Intimität erreichen zu können.[10] Im Kontext Indiens ist die Identität der Frauen ganz eng mit ihrer Bindung an Männer verknüpft. So erhält z.B. eine Frau ihre Identität zunächst von ihrer Zugehörigkeit zum Vater, dann zu ihrem Ehemann, später zu ihren Söhnen, also immer in Beziehung zu Männern, die sie kontrollieren. Das Selbstwertgefühl einer Frau ist immer mit ihrer Erfahrung von Gewalt verbunden. Identität und Intimität sind immer eng miteinander verknüpft, niemals getrennt. Auch wenn eine Frau außerhalb des Hauses talentiert ist, gebildet, kompetent und unabhängig, muß sie sich innerhalb des Zuhauses doch der Kontrolle des Ehemannes unterwerfen. Charles H. Boon meint, daß Frauen in zwei Welten leben und mit „zwei gleichzeitigen, aber inkongruenten Erfahrungen ihrer selbst". Obwohl sie sich ihrer Stärken bewußt ist, ist sie doch zwischen den verschiedenen Erfahrungen hin- und hergerissen.

(b) Mit diesen inneren Kämpfen und der präsenten Angst um ihre Sicherheit geht einher, daß Frauen alle Energie darauf verwenden, Überlebenskünste zu entwickeln. Einige Frauen, die einen positiven Selbstwert entwickelt haben, müssen zu Hause in einer Atmosphäre der Furcht und Einschüchterung leben, wo Kritik, Vorwürfe und Strafen tägliches Brot sind.

(c) Ich gebrauche die Worte „Selbst im Widerstreit" oder „in sich kämpfendes Selbst", um einen andauernden Prozeß zwischen Selbst und Gesellschaft anzudeuten und nicht, wie Donald W. Winnicott, vom „falschen Selbst" zu sprechen, welches eine negative und pathologische Konnotation vermittelt. Er meint damit die Entwicklung eines externalen Selbst, welches dazu dient, anderen zu gefallen und den inneren Kampf und Schmerz zu verdecken, der charakteristisch für das innere Selbst ist.[11]

(d) Einige Frauen enterben letztendlich ihren Körper, entfernen sich mit ihrem Kopf aus ihrem Körper und werden zu Beobachterinnen, die sich von ferne zusehen. Dissoziation vom physischen Selbst wird etwas Normales, was natürlich konträr zu einer ganzheitlichen Entwicklung steht.

(e) Schließlich bewirkt die Diskriminierung und die Verfolgung von Frauen, daß sie als Objekte behandelt werden. Weibliche Personen und weibliche Sexualität werden als Objekte nationaler und politischer Kontrolle, Dominanz und Analyse betrachtet.

Würdigung und Kritik verschiedener Bewegungen [12]

(a) Einige Aktivisten benutzen *marxistische Ideologie*, um Ungerechtigkeit zu analysieren. Der Marxismus hat ein ideologisches Gerüst für die Befreiung ausgebeuteter Bereiche bereitgestellt. Jedoch liegt die Betonung in der Analyse von Marx auf den ökonomischen Themen wie Produktion, Ausbeutung und Eigentum. Die Annahme besteht darin, daß Überschußproduktion, die in landwirtschaftlicher Produktion erreicht wird, verschiedene Formen der Ausbeutung lösen wird. Für mich ist die Marxsche Sicht der Befreiung, daß Veränderung von privatem Eigentum zu kollektivem Eigentum alle Unterdrückung beenden wird, zu begrenzt. Damit werden Klassendifferenzen angesprochen, aber die Kasten und religiösen Ideologien bleiben.

(b) *Die Frauenbewegung*, die 1960 begann, konzentrierte sich auf das Patriarchat als die Form sozialer Ausbeutung und Gewalt. Die Betonung lag auf dem Konflikt zwischen Männern und Frauen und der Beziehung der Geschlechter. Die Bedeutung der Sexualität wird als mögliche Macht für die Befreiung der Frauen gesehen. Gewalt war ein zentrales Thema in der Organisation des Widerstandes gegen Vergewaltigung und Mißhandlung von Frauen. Aber ihre Betonung war parallel zu der traditionellen marxistischen Sicht von Produktion, Ausbeutung und Eigentum. Ihre vorrangige Beschäftigung mit Sexualität und der Beziehung der Geschlechter bekam ein Übergewicht über Gewalt und Opfer.

(c) *Der kulturelle Feminismus*: Der Trend hier ist es, die Verschiedenheit zwischen Männern und Frauen als unaufhebbar zu akzeptieren und Männer als zur Gewalttätigkeit neigend und Frauen als nicht-gewalttätig zu sehen, jedoch Frauen als überlegen. Diese Gruppierung des Feminismus ist exklusiv und bewegt sich auf eine göttlich orientierte Spiritualität zu. Wissenschaft und Technologie werden als dominierend, militaristisch und patriarchal gesehen. Obwohl in ihrer Analyse Kraft liegt, verhindert ihre vorherrschende Beschäftigung mit Unterschieden, ihre Sicht männlicher Gewalt und ihre Exklusivität, einen ganzheitlichen Rahmen der Analyse von Gewalt und Opfer zu entwickeln.

(d) *Neue Bewegungen*: Autonome ekklektische feministische Gruppen, die sowohl ländlichen Frauen, die bäuerlich und arm sind, als auch ausgebildete städtische Frauen umfassen. Diese Gruppen haben ihre jeweils unterschiedlichen Schwerpunkte, aber die Gemeinsamkeit besteht darin, daß sie sich für ihre Rechte stark machen, und zwar nicht in Isolierung oder mit feministischen Gruppen oder mit Frauenflügeln der politischen Parteien, sondern mit sozialen Bewegungen. In ihrer Reflexion gilt dem jeweiligen Kontext besondere Aufmerksamkeit.

(e) *Ökofeministinnen*: Sie bringen alle Themen zusammen wie Produktion, Gewalt und Sexualität: Sie vertreten einen interdisziplinären Ansatz der Diskussion. Sie geben naturalistische Erklärungen der Gewalt, in welcher Männer Vergewaltiger der Erde sind und Frauen eine produktive Beziehung zur Natur haben.

Es hat ein Paradigmenwechsel stattgefunden: Gewalt wird in Bezug zum größeren System gesehen. Das wird in der Resolution einer Frauenkonferenz in Nasi Mukti Sangharsh Sammedan ausgesprochen, die in Patna zu-

sammenkam. Dort wurde auf den Staat gewiesen als einem Hauptunterstützer der Gewalt gegen Frauen: „Frauen sind mit spezifischen Formen der Gewalt konfrontiert: Vergewaltigung und anderen Formen des sexuellen Mißbrauchs, weiblicher Fötustötung, Hexentötung, Sati, Mitgiftmorden, Schlagen von Frauen. Diese Gewalt und die andauernde Erfahrung der Unsicherheit, die Frauen als Konsequenz davon internalisieren, hat sie ans Haus gebunden... Wir erkennen, daß der Staat eine der Hauptquellen der Gewalt ist und hinter der Gewalt steht, die von Männern gegen Frauen in ihren Familien begangen wird, am Arbeitsplatz und in Nachbarschaften. Aus diesen Gründen sollte eine Massenfrauenbewegung sich auf den Kampf gegen sie, zuhause oder außerhalb, konzentrieren.“ [13]

Diese Gruppe formulierte verschiedene Fragen:
„... 4. Welche Auswirkungen und Folgen hat die Gewalt für verschiedene Klassen, Kasten und Gemeinschaften von Frauen? 5. Welches ist die Beziehung zwischen spezifischen indischen Traditionen das sri shakti oder prakriti zur Gewalt gegen Frauen; im besonderen: wie ist diese Gewalt bezogen auf Kastenstrukturen und -traditionen?“ [14]

Eine der Beobachtungen dieser Gruppe ist, daß sie Gewalt nicht so sehr zuhause, sondern mehr als soziale Gewalt erfahren. Sie weisen darauf hin, daß sie in Bezug auf Männer relativ unabhängig sind, jedoch sie sind selbstsicherer als die behüteten Frauen der oberen Klassen und Kasten und können sich ohne Hemmungen wehren.

Alle diese Bewegungen haben in der Tat dazu beigetragen, Bewußtsein zu bringen, Literatur zu produzieren, Familiengerichte einzurichten, die bislang erforderliche „Zustimmung“ des Opfers zur Strafverfolgung von Vergewaltigungsfällen abzuschaffen und ein Anti-Mitgift-gesetz zu schaffen.

Vorschläge für Seelsorge und Beratung

Ich möchte die bereits bekannten Bereiche noch einmal nennen:

(1) Bildung und Ausbildung:

a) Die Gesetze, die sich auf Frauen beziehen, erläutern;

b) technische Details vermitteln, wie eine zivile und strafrechtliche Klage erhoben werden kann, die Unterschiede zwischen erkennbaren und nicht-erkennbaren Verstößen erläutern, zwischen Verbrechen, die auf Bewährung ausgesetzt werden können und solchen, die es nicht sind, ziviles Recht und zivile Möglichkeiten aufzeigen.

c) Studien anregen, wie Frauengruppen sie vorgeschlagen haben, über die Beziehung zwischen Gewalt und Opfer

d) Die Beziehung zwischen der zunehmenden Globalisierung und der Gewalt gegen (bzw. Opferung von) Frauen studieren.

(2) Die Tendenz der Glorifizierung und Verharmlosung von Gewalt in den Medien ansprechen.

(3) Unsere Methoden und Konzepte überdenken, die wir in Seelsorge und Beratung anwenden, und neue Therapien entwickeln

Während wir uns in dieser Konferenz in einem ernsten Dialog und in Aktion engagieren, um für die vielen, die Gewalt erleiden, Befreiung zu bringen, möge uns ein Gedicht ermutigen, das Flavia (ein Opfer) geschrieben hat:

„Ihr könnt mich beugen, aber niemals brechen,
denn es dient mir nur dazu,
mich entschlossener zu machen, mein schließliches Ziel zu erreichen,
und ich komme sogar stärker wieder zurück,
nicht mehr eine Anfängerin,
weil ihr die Überzeugung in meiner Seele gestärkt habt.“[15]

Anmerkungen

1 R. J. Gelles, *The Violent Home. A study of physical aggression between Husbands and Wives*, Los Angeles (Sage Library of Social Research 13).
2 Vgl. L. Srivastava, in: N. Sinha (ed), *Women and Violence*, New Delhi 1989, dort p. 20f.
3 Vgl. Gelles, a.a.O., p.20.
4 Vgl. R. Girard, *Violence and the Sacred*, Baltimore/London 1979, p.8.
5 Zum folgenden vgl. den Sammelband: John St. Hawley (ed), Sati, *The Blessing and the Curse. The Burning of Wives in India*, New York/Oxford 1994.
6 Vgl. N. Arles, *Pandita Ramabai and Amy Carmichael. Their Contribution towards the Transformation of the Position of Women in India*, unveröffentl. M.Th.-Dissertation 1986, Universtität Aberdeen.
7 Das Jharkhand-Gebiet erstreckt sich vor allem über die Chotanagpur-Hochebene. Vgl. (auch zum folgenden): G. Kelkar / D. Nathan, *Gender and Tribe. Women, Land and Forests in Jharkhand*, New Delhi 1991.
8 W. G. Archer, *The Hill of Flutes. Life, Love and Poetry in Tribal India*, London 1974, p. 292f.
9 Vgl. A. B. Chaudhuri, *The Santals. Religion and Rituals*, New Delhi 1987 p. 167.
10 Vgl. E. Erikson, *Childhood and Society*, New York 1950.
11 Vgl. D. W. Winnicott, *From Pediatrics to Psychoanalysis*, New York 1975.
12 Zum folgenden Überblick vgl. G. Omvedt, *Violence against Women. New Movements and New Theories in India*, New Delhi 1990.
13 Resolution einer Frauenkonferenz, die im Februar 1988 in Patna, Bihar, stattfand und auf der 700 Vertreterinnen der verschiedensten Frauengruppen zusammenkamen.
14 G. Omvedt, a.a.O. p.8.
15 Flavia Agnes, *My Story*, Bombay 1984. □

Ursula Pfäfflin

Ein Weg durch Rosenhecken

Gewalt und Opfer aus der Sicht interkultureller feministischer Seelsorge

Als Nalini von ihren Erfahrungen der Verfolgung und Opferung der Frauen in Indien sprach, dachte ich spontan: ja, das kenne ich, obwohl ich in Ländern lebe und arbeite, die den Anspruch erheben, daß es Gleichberechtigung gibt und Macht für Männer und Frauen. Sich als feministische Theologin zu bezeichnen ist 'out', über Gewalt zu sprechen tabu. Ich bin froh, daß wir es als Tagung gewagt haben, das Thema der Logik der Verfolgung aufzugreifen und danke allen, die schon wesentliche Aspekte der Gewalt und der Opfertheologie angesprochen haben. Ich möchte jetzt noch einige Aspekte nennen, die aus der Sicht feministischer interkultureller Seelsorge wichtig sind, nämlich die Mystifizierung der Familie in der Gesellschaft, die Mystifizierung von Schuld und Stillhalten in der christlichen Tradition, Alternativen zum Verständnis des Opfers und neue Perspektiven aus feministischer Seelsorge.

Ein Weg durch Rosenhecken

Maria, eine Studierende der Theologie in USA, gab eine schriftliche Arbeit bei mir als Dozentin für Seelsorge ab, deren Überschrift „Ein Wandern durch eine Rosenhecke" hieß. Sie begann folgendermaßen:

„Dies ist die Geschichte einer neunzehnjährigen jungen Frau, die im dritten Jahr ihrer Collegeausbildung war. Eine glückliche Heranwachsende, mit vielen Träumen, kurz davor, zu heiraten. Drei Monate lang hatte sie Probleme mit einem Mann. Dieser Mann, der ein Fremder war, folgte ihr im Bereich der Universität und an Orte, an denen sie sich üblicherweise aufhielt. Eines Nachts versuchte er, eine Begegnung mit ihr zu haben, aber sie hatte genug Zeit, wegzurennen. Irgendwann hörte er auf, sie zu belästigen, und sie dachte, er würde ihr nie wieder Probleme machen. Es war in einer schönen Oktobernacht, auf einer der schönsten Inseln der Welt. Sie arbeitete in der Bibliothek und plante, an einer Feier in der Uni teilzunehmen. Am Ende der Schicht ging sie heraus, als der Fremde plötzlich auftauchte. Dieses mal hatte er genug Zeit, sie zu greifen und in seinen Wagen zu zerren. Er fuhr sehr weit, sie war voller Angst. Sie bat ihn, ihr nichts zu tun und er versprach, er würde ihre nichts Schlechtes tun. Die naive Neunzehnjärige glaubte diesem Versprechen und obwohl sie fürchterliche Angst hatte, hoffte und betete sie, daß er sein Versprechen halten wurde. Das zeigt, wie naiv eine Frau manchmal sein kann. Nach einer langen Fahrt hielt er an und begann, sie anzufassen. Sie fühlte sich total unwohl, dreckig, wie eine Prostituierte. Sie begann zu weinen und bettelte ihn an, ihr nichts Schlechtes anzutun. Dieses Mal kam er näher. Sie versuchte zu kämpfen, aber er wurde aggressiv und sie hatte Angst, ihr Leben zu verlieren. Er war sehr aggressiv, riß sie und berührte ihre Genitalien. Da begriff sie die Realität. Eine grausame Realität, die Erniedrigung, die schmerzliche Wahrheit. Egal, wie sehr sie schreien oder bitten würde, er würde sie zu Sex zwingen. Hör auf, bitte hör auf. Aber er hörte nicht auf. Sie weinte und weinte, und um sie zu trösten, meinte er: falls etwas passierte, sei er verantwortlich. Jedoch, in diesem Moment verlor sie die Fähigkeit, zu vertrauen. Sie fühlte sich erniedrigt, schmutzig, sie starb als menschliches Wesen, und diese schöne Nacht wurde die häßlichste ihres Lebens. Ich bin eine Überlebende sexuellen Mißbrauchs. Dies ist meine Geschichte. Eine schmerzvolle Geschichte, die hiermit nicht endet, denn ich wurde wiederum zum Opfer, diesmal durch meine Familie. Als Folge dieses gewalttätigen Aktes wurde ich schwanger und meine Familie wollte nichts mit einer alleinstehenden Mutter zu tun haben. Deshalb hörten sie meiner Geschichte nicht zu, sondern achteten nur auf ihren sozialen Status, sie erlaubten mir nicht, zu weinen, auch nicht, meinen Zorn zu äußern, meine Frustration, meinen Schmerz. Sie brachten mich fast für den Rest meines Lebens zum Schweigen. Ich war auch ein Opfer der Gesellschaft. Leuten tat ich leid, aber sie boten mir keine Hilfe an. Dann versuchte ein männlicher Therapeut mich zu überzeugen, daß der Täter ein Opfer der Gesellschaft sei. Damit wollte er mir helfen, mit meinem Zorn und mit meinen Rachephantasien zurechtzukommen."

Als Maria diese Geschichte aufschrieb, war sie vierunddreißig. Sie war, nachdem sie ein Einführungsseminar in Seelsorge bei mir besucht hatte, zur Beratung gekommen und wollte über ihre Ehe sprechen und ihre Situation als Puerto Ricanerin in den USA. Es dauerte mehrere Sitzungen, bis Maria von ihrem eigentlichen Anliegen sprechen konnte: die ständigen Erinnerungen an die Vergewaltigung, die sie noch nie jemandem erzählt hatte, all die Jahre. Die Gefühle von Zorn und Verzweiflung, das

Dr. Ursula Pfäfflin: Professorin für Praktische Theologie an der Evang. Fachhochschule für Sozialarbeit, Dresden.

Gefühl, dreckig zu sein und nichts wert, auch jetzt noch, nachdem sie so viel geschafft hatte, trotz der Stigmatisierung durch Familie und katholische Kirche. Sie hatte sich außer Lage gefühlt, den Verlobten nach diesem Erlebnis zu heiraten, sie hatte ihr Kind allein zur Welt gebracht und erzogen, sie hatte ihre Heimat seinetwegen verlassen und war nach New York gegangen, weil er sehr krank war. Sie hatte dort einen Mann gefunden und einen zweiten Sohn geboren. Und sie war so angesehen in ihrer Kirche, daß sie beschlossen hatte, Theologie zu studieren und Pastorin zu werden. Sie war eine eindrucksvolle Frau, stark, einflußreich, überzeugend in Predigten und Liturgie. Trotzdem hatte sie 15 Jahre lang über die wichtigsten Gefühle, Gedanken und Erinnerungen geschwiegen, die sie täglich bewegten.

Gewalt als Merkmal patriarchaler Familien- und Gesellschaftsstukturen

Marias Geschichte spricht alle Momente an, die in der Arbeit mit Opfern der Gewalt in den letzten Jahren durch feministische Forschung und Therapie, durch die Arbeit in Frauenschutzhäusern und Mädchenprojekten weltweit in die öffentliche Diskussion gebracht worden sind. Gewalt vor allem gegen Frauen und Mädchen und auch gegen Jungen und Männer findet nicht nur in schrecklichen Kriegen und Folterungen, in Brandstiftungen und Auswirkungen des Ausländerhasses statt, sondern sie findet tagtäglich und global vor allem gegen Frauen und Mädchen, aber auch gegen Jungen, in Form sexuellen, physischen und psychischen Mißbrauches im eigenen Familienkreis oder in der vertrauten Umgebung der Opfer statt. Wie James Poling schon deutlich gemacht hat, ist die Familie keineswegs der sichere Hafen und Zelle des Glücks, sondern einer der gefährlichsten Plätze auf der Welt für Frauen und Mädchen. Die Schweizer Analytikerin Ursula Wirtz meint in ihrem ausgezeichneten Buch über Inzest: „Das bedeutet auch Abschied von 'Mythos Familie', dem trauten Hort der Geborgenheit. Gerade die Familie ist zur Brutstätte von Gewalt geworden, sexueller Mißbrauch wird durch die soziale Isolierung der Kleinfamilie noch begünstigt." (Wirtz, S. 25)

Maria war eine ausgezeichnete Studentin, sie hatte nach ihrem Abschluß eine Karriere als Juristin in Puerto Rico in Aussicht. Sie war verlobt. Sie war als ältestes Kind von ihrem Vater sehr geschätzt. Der Campus der Hochschule war ihr Zuhause. Sie war in ihrer katholischen Kirche verwurzelt. In allen diesen Räumen, in denen sie dazugehört und sicher ist, erlebt sie einen Machtmißbrauch, der alle ihre Hoffnungen in einer Stunde tötet. Sie wird trotz des Einsatzes aller ihr zur Verfügung stehenden Mittel vergewaltigt. Nicht nur die physische Überwältigung läßt ihre Seele in diesen Minuten sterben, sondern auch und gerade das Erleben der absoluten Ohnmacht: ich habe keinen Einfluß, mein Vertrauen in alles, was ich bisher geglaubt habe, wird zerstört. In der Arbeit mit traumatisierten Menschen wird immer wieder betont, daß die physischen Schäden, die Menschen erleben schrecklich sind. Jedoch ist die Erfahrung der Ohnmacht das Entscheidende: ich kann nichts mehr tun, ich bin ausgeliefert. So sagt Maria selbst, daß die Reaktionen ihrer Familie, des Beraters und der Kirche sie noch einmal, vielleicht sogar schlimmer verletzt haben. Die Mutter empfand es als Schande, daß ihre Tochter schwanger wurde und riet, obwohl sie streng katholisch war, zur Abtreibung. Die Familie wollte sie verstecken, denn eine alleinstehende Mutter war eine Schande für die Familie. Ihre Gefühle hatten keinen Platz, keinen Raum. Der Therapeut wollte ihren Zorn nicht hören und warb um Verständnis für den Täter. Maria hatte nach der Geburt den Wunsch, an der sonntäglichen Messe teilzunehmen. Die Kirchenmitglieder taten zwar nach außen freundlich, aber ihre Blicke waren sprechend. Eines Sonntags hörte sie eine Frau zu einer anderen sagen, sie solle doch ihren Sohn nicht mit zur Kirche bringen, denn er sei das Resultat einer Sünde.

Die Mystifizierung der Familie

Wie können wir verstehen, daß in den vertrautesten Räumen unseres Lebens, in der eigenen Familie, in der Vater-Mutter-Kind-Beziehung, in der Therapie und in der Kirche, Verletzungen durch Machtmißbrauch solche Ausmaße haben? Die Antwort feministischer Forschung liegt darin, daß sie sagt: Gewalt vor allem gegen Frauen und Kinder ist so weit verbreitet, weil sie nicht eine Ausnahmehandlung ist, ein Unglücksfall, verursacht durch kranke Menschen, sondern Gewalt ist so weit verbreitet, weil sie möglich ist, weil sie in den Strukturen des Lebens und Arbeitens verankert ist, die nach Mustern einseitiger, hierarchischer Macht funktionieren. Gewalt ist, weil sie sein darf und sein soll, um diese Strukturen einseitiger Machtausübung und einseitiger Privilegierung aufrechtzuerhalten und weiterzuführen.

Ursula Wirtz weist darauf hin, daß das Wort *familia* ursprünglich das Eigentum an Personen bezeichnete. Familie hatte vor allem mit einem Besitzverhältnis zu tun und bezeichnete ein auf Macht und Eigentum gegründetes Herrschaftsverhältnis. Pater familias ist nicht der Vater der Familie, sondern der Herr im Sinne von Herrscher seiner Sklaven. Der Begriff Patriarchat bezeichnet also eine Rechtsform, in welchem dem pater familias alle Rechtsgewalt bis zur Entscheidung über Tod oder Leben über Frauen, Kinder, Sklaven und Tiere zustand. Töchter sind in patriarchalen Gesellschaften der Herrschaft des Vaters unterstellt, die dann durch Heirat automatisch an den Ehemann weitergeht. Auch aus den Rechtsvorschriften der Bibel geht hervor, daß eine käufliche Kinderehe existierte. Die Tochter wechselte sozusagen nur den Besitzer, vom Vater zum Gatten. Sie war ein Objekt. Aus diesem Verständnis heraus war Vergewaltigung auch keine Verletzung eines Persönlichkeitsrechtes, sondern eine Art Diebstahldelikt gegenüber demjenigen, der das Mädchen „besaß" (Wirtz, S. 26). Deshalb muß die Tochter ihre Virginität bewahren, um von keinem anderen besessen worden zu sein, sonst hat sie keinen Neuwert mehr für den Ehemann.

Daß dieses Denken noch heute, von einigen Gesellschaften ausgenommen, gilt und von Mädchen und Frauen selbst verinnerlicht wurde, zeigt Marias Reaktion auf die Vergewaltigung: sofort fühlt sie sich beschmutzt,

eine Hure, die nicht mehr wert ist, den geliebten Mann zu heiraten. Sie löst die Verlobung selbst, aus Scham und Verzweiflung. Sie opfert ihre Hoffnung auf eine glückliche Partnerschaft, weil innerhalb der Strukturen ihrer Gesellschaft, ihrer Kirche und ihrer Therapie keine Grundlagen für einen anderen Umgang mit Frauen und Mädchen als Opfern speziell der sexuellen Gewalt eingeübt sind. Wie Girard zeigt: das Opfer wird zur Schuldigen. Sie ist eine Schande für die Familie, ihr Kind ein Kind der Sünde, ihr Zorn unstatthaft, sie hätte nicht abends auf der Straße gehen sollen und schon gar nicht zu einem Fest. Maria hatte nicht nur die Stigmatisierung und Isolierung zu tragen, sondern auch alle psychischen, finanziellen und sozialen Kosten für die aufgezwungene Schwangerschaft. Der Täter hatte sich vor niemandem zu verantworten. Er entkam ins Schweigen. Bis heute. Auch in deutschen Rechtsverfahren ist es bis heute so, daß Opfer sexueller Gewalt die Beweislast tragen. Die Opfer müssen nachweisen, daß sie Gewalt erfahren haben, der Täter dreht oft die Anklage herum und beschuldigt die Frau der Provokation oder des Begehrens. Täter kommen bei sexuellen Gewaltdelikten, wenn sie überhaupt angezeigt oder erfaßt werden, mit Strafen davon, die gegenüber Eigentumsdelikten lächerlich gering sind. Die Kosten für Täter gerade bei Gewalt gegen Frauen und Kinder sind äußerst gering, der unmittelbare Nutzen der Machtausübung ist groß. Umgekehrt sind die Kosten, auf das Unrecht aufmerksam zu machen und sich zu wehren, für die Opfer sehr groß und sie riskieren viel, ohne jedoch Aussicht auf einen effektiven Nutzen. Deshalb verharren so viele Mädchen und Frauen im Schweigen.

Die Mystifizierung der Schuld

In ihren Thesen zu einer Veranstaltung über Gewalt gegen Frauen und Mädchen zeigte die Kölner Theologin Julia Strecker die Verknüpfung des Sündenfallmythos von der Urschuld der Frau mit den Gefühlen von Schuld und Verantwortung, die Mädchen und Frauen angesichts der Erfahrung sexueller Gewalt entwickeln. „Das Schweigen, das Nicht-sprechen-können hängt wesentlich mit der internalisierten Schuld zusammen. Der Mythos definiert Frauen über ihre Sexualität und schafft eine unmittelbare Verknüpfung von Schuld und weiblicher Sexualität. Frauen, die in ihrer Kindheit sexuell mißbraucht wurden, erspüren oft schon als Mädchen, daß sie nicht als Kind wahrgenommen, sondern bei ihrer weiblichen Sexualität behaftet werden. Wenn der Mythos, durch die Frau sei die Sünde in die Welt gekommen, auf die Erfahrung von sexueller Gewalt trifft, dann fühlt die Frau sich selbst schuldig. Die christliche Tradition zementiert die Verknüpfung von weiblicher Sexualität und Schuld. Als Folge leitet der Mythos das Elend des Mannes und letztlich der ganzen Welt aus der weiblichen Urschuld ab. Das Mädchen erlebt den sexuellen Mißbrauch als Bedrohung für diese Welt. Hier setzt wieder das Schweigen ein: Das Erlebte muß geheimgehalten werden, denn der Täter droht womöglich mit dem Auseinanderbrechen der Familie, mit der Katastrophe, sollte das Mädchen das Geheimnis nicht wahren.

Das Mädchen und später die Frau übernimmt die Verantwortung für ihr eigenes Unglück und für das ihrer Familie. „Der Mythos verbindet die Feststellung der besonderem Verfügbarkeit der Frau mit der Forderung nach einer Unterordnung von Frauen in der patriarchalen Ehe (siehe 1. Tim 2, 12ff: die Frau muß in besonderer Weise verfügbar und stille sein)." (Strecker, unveröffentlichtes Manuskript)

Jedes einzelne Teilchen der Mystifizierung verstärkt nach Strecker die Schuldlosigkeit des Mannes und die Schuldzuweisung der Frau und ist damit im höchsten Maße herrschaftsstabilisierend, weil dieses Stück christlicher Tradition das christliche Frauenbild und -selbstbild entscheidend geprägt hat und, rund um die Welt, gerade in den ehemaligen Missionsgebieten, aber auch in unseren liturgischen Texten, in Kirchenliedern und theologischen Kommentaren überall zu finden ist. Maria schrieb über sich: Was sind die Folgen sexueller Gewalt? Nach der Erfahrung sexueller Gewalt fühlen sich Frauen, und in diesem Fall spreche ich aus weiblicher Sicht, schmutzig, schuldig, gedemütigt, machtlos. Ich erinnere mich, daß ich drei- oder mehrmals am Tag eine Dusche nahm, nur um sauber zu sein. Während dreizehn Jahren fühlte ich mich schuldig, weil ich dachte, ich hätte diesen schrecklichen Vorfall in meinem Leben verhindern können und wegen der Probleme, die ich meiner Familie machte. Erst nachdem ich in Beratung ging, wurde mir klar, daß es nicht meine Schuld war und ich es niemals hätte verhindern können."

Girards Thesen helfen an der Entlarvung der Mystifizierung der Schuld der Frauen für alles und seit je, jedoch bleiben Girards Analysen selbst zu mythisch, wo sie nicht konkrete historische und soziologische Fakten benennen. Es ist zwar so, daß jeder und jede zum Sündenbock werden kann, jedoch ist es nicht zu übersehen, und James Poling hat darauf ja auch wiederholt aufmerksam gemacht, daß die Realität der Fremdopferung nicht von ungefähr die eine Hälfte der Menschheit in unangemessenem Ausmaß getroffen hat und noch heute trifft. Wenn Girard von kollektiven Verfolgungen spricht, von Gewalttaten, die von einer mörderischen Menge begangen werden, dann ist es nicht unwichtig, weiter zu fragen, wer die Verfolgungen eigentlich inszeniert und wer in welcher Weise daran teilhat. Zwar finde ich es ungeheuer aufschlußreich, Strukturen der Gewaltanwendung aufzuzeigen, wenn Systeme sich in ihren üblichen und gewohnten Differenzierungen bedroht fühlen. Jedoch entsteht bei allem Aufzeigen von Strukturen und Logiken die Gefahr, daß die spezifischen historischen und kontextuellen Differenzen nicht genau genug aus der Sicht der Beteiligten in den Blick kommen.

In welchem Maße und in welchen Rollen Frauen in Massenverfolgungen präsent, aktiv oder passiv sind, ist keine überflüssige Frage. Die Differenzierungen bestehender Systeme beinhalten ja selbst in sich schon eine Logik der Gewalt, die wir oben aufgezeigt haben: Frauen gehören kontrolliert, weil sie das Gefährliche verkörpern, als sexuell attraktive Wesen und zur Schuld verführen. Diese Logik und Mystifizierung der Gewalt findet nicht nur in Krisenzeiten statt, sondern ist selbst Teil der normalen Formierung patriarchaler Gesellschaften und ihrer Familien- und Arbeitsstruktur: das zu erkennen, zu be-

nennen und in seinen Folgen zu beschreiben ist unaufgebbares Verdienst feministischer Forschung weltweit.

Die Auflösung der Mystifizierung des Opfers und der Gewalt – gibt es Alternativen zum Fremdopfer?

„Die Menge neigt immer zur Verfolgung", meint Girard (Der Sündenbock, S.28), „Sie sucht also nach einer erreichbaren Ursache, die ihren Hunger nach Gewalt stillen kann". In solchen Aussagen wird als unausweichlich angenommen, daß alle Menschen ohne Ansehen der Person in Gemeinschaften gewalttätig sind. Girard betont auch, daß es seiner Meinung nach ein kulturübergreifendes Schema kollektiver Gewalt gibt (Sündenbock, S.33) und daß auch in den mythisch-rituellen Gesellschaften Verfolgung existiert, die sich in deren Mythen widerspiegelt. Ich finde es gut, daß Girard Mythen historisch liest und nicht nur als verdichteten Ausdruck von Archetypen. Auf der anderen Seite finde ich es doch wichtig, zwischen sogenannten mythisch-rituellen Gesellschaften zu unterscheiden und genauer hinzusehen, welche Formen der Gewalt wo durchgeführt und durchgelassen werden, und wo nicht.

Eine Studie, die mir sehr geholfen hat, ist eine Untersuchung über Familiengewalt weltweit. Hier wurden von einem kanadischen Institut weltweit agrarische Gesellschaften daraufhin untersucht, inwiefern sie Gewalt gegen Frauen, Kinder und Alte durchführen und zulassen. Es stellte sich heraus, daß es in der Tat sechzehn Gesellschaften gibt, in denen Gewalt nicht geduldet, bei ihrem Vorkommen sofort unterbunden wird und die Erwachsenen untereinander Konflikte anders regeln. In diesen Gesellschaften sind die Rollen zwischen Männern und Frauen auch anders differenziert: sie haben beide Zugang zu den Früchten der Arbeit, zu sexueller Freude vor der Ehe, zur Scheidung und Frauen arbeiten in der Gemeinschaft anderer Frauen, sind also nicht isoliert und dem Schweigen ausgesetzt.

Aus solchen Gesellschaften kennen wir auch ein anderes Verständnis von Opfer. Da eine enge Zusammengehörigkeit zwischen Kosmos, Natur, Frauen, Männern und allen Lebewesen besteht, gilt auch das, was in der Umgebung wächst, nicht als Ding, das benutzt wird, sondern als Geschenk, das von der Erde gegeben wird. Opfer ist ein Respondieren zu diesem Geschenk: was mir gegeben wurde, löst in mir einen Widerhall, eine Antwort aus. Ich gebe einen Teil dessen zurück, was mich am Leben erhält und mir Leben gab. Hingabe ist hier nicht, wie später in christlicher asketischer Tradition die Hingabe aller Sinnlichkeit, das Aufgeben aller Bedürfnisse und Lust, sondern das Geben von allem, das erhalten worden ist. Wie Matriarchatsforscherinnen und -forscher aufgezeigt haben, haben sich auch Menschen in diesem Sinn dem Ganzen der Erde wieder zurückgegeben. Aber es war, wie Girard sagt, kein Fremdopfer, sondern ein sich-Geben und Bekommen in Korrespondenz zum Kontext. Beispiele für dieses Verständnis von Opfer als Selbstzurückschenken vom Bekommenen gibt es auch in der Bibel: so etwa in der Geschichte der interkulturellen Zusammenarbeit von israelitischen Hebammen, der Mutter und Schwester des Säuglings Mose und der ägyptischen Königstochter. Im Liebesverständnis des Hohen Liedes, in der Salbung Jesu, im Geben des Groschen durch die alte Witwe etc.

Gegenseitigkeit als eine Alternative zum Beenden der Fremdopfer

Ein roter Faden, der die Forderungen der Frauen aus ganz unterschiedlichen Klassen, Rassen, Kulturen und Religionen durchzieht, ist die Forderung nach Gegenseitigkeit. Ich behaupte, daß dieser Wunsch nach Gegenseitigkeit in den Beziehungen und Strukturen der Arbeit und des Lebens eine Alternative zur Logik der Gewalt enthält, und zwar deshalb, weil Gegenseitigkeit als Prozeß quer zur Errichtung einseitiger, linearer Machtdifferenzierungen läuft. Frauen und Männer, die sich auf gegenseitige Wahrnehmung ihrer Bedürfnisse einlassen, erleben auch Entdifferenzierung nicht als lebensbedrohlich, weil ihre Grenzen zwar deutlich, aber nicht undurchlässig und verwandelbar durch die Wahrnehmung der Anderen sind.

Was ist mit Gegenseitigkeit gemeint? In einem Aufsatz des Stone Center aus den USA, in dem führende Psychologen und Therapeutinnen neue Ansätze der Therapie erarbeiten, wird Gegenseitigkeit als Offenheit für Einfluß beschrieben, als emotionales Da-sein, als ein immer sich veränderndes Muster des Reagierens und der Einflußnahme auf den Anderen. Anstelle des oft üblichen Benutzens des Anderen als Behälter für die eigenen Projektionen oder als Quelle der Bedürfnisbefriedigung, wird durch Empathie und aktives Interesse in die Anderen als komplexe Personen die Fähigkeit entwickelt, die Andersartigkeit der Anderen zuzulassen und sie sogar zu stärken. „Wenn Empathie und Sich Einlassen in beiden Richtungen fließen, gibt es eine intensive Affirmation des Selbstes und, paradoxerweise, auch eine Transzendenz des Selbst, ein Gespür dafür, Teil einer umfassenderen Beziehungseinheit zu sein." (S.82) Das wird auch gegenseitige Intersubjektivität genannt. Intersubjektivität geht über gegenseitige Empathie hinaus. Sie umfaßt auch die Motivation, das Sinn-System der Anderen zu verstehen, und zwar von ihrem Bezugsrahmen her. Das 'Halten' der Subjektivität und der Gemeinschaftsbedürfnisse von anderen ist zentral für gute Interaktion. Gegenseitigkeit meint keine formale Balance nach dem Motto „Wie ich dir so du mir" und umgekehrt, sondern eine Entsprechung der Intensität des Sich-Einlassens und des Interesses, ein Investieren in einen Austausch, der für beide Gratifikationen bringt, sich selbst und die anderen. Solche Gegenseitigkeit verlangt viel – deshalb ist m.E. das Wort Opfer hier auch angebracht. Aber es ist kein Sich-Aufgeben für den Anderen, wie das von Frauen immer wieder als selbstverständlich und grundlegend gefordert wurde und wie Nalini es in der Aufrechterhaltung des Sati beschrieben hat. Sondern es ist ein Sich-Geben im Prozeß austauschender Wahrnehmung, eine Bereitschaft, sich zu verändern und Grenzen des Anderen nicht als Angriff zu interpretieren, sondern als etwas, das gekannt und gelassen werden kann, ein Verzicht auf Manipulation, ein Sicheinsetzen für das Weitergehen des Anderen oder der Anderen. Dieses Konzept der Gegen-

seitigkeit entspricht auch einem anderen Machtmodell, das von Frauen in verschiedenen politischen, sozialen und therapeutischen Richtungen gefordert und eingeübt wird, nämlich Macht von innen und geteilte Macht zu leben, Macht der verschiedenen Stimmen, die sich doch auch zu Wahrheit verdichten kann.

Beziehen wir diese Interpretation auf das Gottesbild und die Christologie, ergeben sich in der Tat sehr revolutionäre Veränderungen zu unseren traditionellen Glaubensbekenntnissen. Denn auch hier werden ganz andere Perspektiven entwickelt: Gott ist nicht der ganz Andere, Allmächtige, Unveränderliche, von dem und zu dem allein alles gerichtet ist, was die Schöpfung betrifft, sondern nach der Shoah und angesichts der fürchterlichen Verfolgungen und Fremdopfer, die heute noch um uns und mit uns stattfinden, wird Gott als diejenige Macht verstanden, die sich einläßt, und zwar ganz, bis in das äußerste Leiden hinein, dieses mitträgt und in sich verändert. Gott wird in Beziehung verändert, so wie wir auch verändert werden, wenn wir uns einlassen aufeinander, gegenseitig. Gott ist berührend und berührbar, in Christus und mit denen, durch die Christus berührt und verändert wurde: Christa-Community.

Interkulturelle Beratung und Seelsorge

Maria hat mir ihre Geschichte keineswegs in der ersten Begegnung erzählt. Es dauerte eine ganze Weile, bis aus unserer gegenseitigen Sympathie eine festere, tragfähigere Grundlage wuchs. Sie sagt selbst: „Der schlimmste Schaden war, daß ich niemandem mehr trauen kann. Es ist sehr hart für mich, irgendjemand voll zu vertrauen... Mein erster Schritt war, zu erkennen, daß ich Hilfe brauche... Ich erkenne heute, daß ich immer noch Hilfe brauche.“ Nachdem sie für ihre Trauer und ihren tiefen Zorn einen Raum gefunden hatte, konnte sie auch ihre künstlich errichtete Stärke und Anstrengung öffnen und mehr Nähe in ihrer Familie zulassen. Sie bestand ihr Examen sehr gut und wir erlebten eine wunderbare Ordination. Jedoch hatte Marias Geschichte kein Happy End. Keine Chance hatte sie, als Pastorin in ihrer eigenen hispanischen Gemeinde anzukommen. Die traditionalen Frauen- und Männerrollen ließen das nicht zu. Wo sie heute ist, weiß ich nicht, denn sie hat später weiter viele Kämpfe auszustehen gehabt. Marias Geschichte ist eine der Verleugnung und Verweigerung von Gegenseitigkeit. Für die seelsorgerliche Arbeit mit Traumatisierten ist es wichtig, daß wir die Symptome der Verletztheit nicht mit den traditionalen Diagnosen der Persönlichkeits- oder Charakterstörung belegen und KlientInnen oder Ratsuchende damit pathologisieren, sondern daß die spezifischen Bedürfnisse nach Sicherheit erkannt und die schwierige und lange Arbeit in gegenseitiger Achtsamkeit und Transparenz des Prozesses und in Zusammenarbeit mit anderen Fachleuten durchgeführt wird.

Wir alle sind Teil der Verweigerung von Gegenseitigkeit, jeden Tag. Es ist mir wichtig, an dieser Stelle auch die Diskussion über die Verschiedenartigkeit der Frauen untereinander zu erwähnen und die Mittäterschaft, die wir als weiße, europäische, privilegierte Frauen gegenüber Kolleginnen und Frauen aus anderen Wirtschaftsbereichen, Kulturen und Religionen ausüben. Fremdopfer sind auch zwischen Frauen das Alltägliche und das Unerträgliche. Die Geschichte der Frauen zeigt jedoch auch, daß es Alternativen immer gegeben hat und auch heute noch gibt. Die italienischen Feministinnen nennen das, was sie als Alternative für eine Aufhebung der Gewalt und Opferung unter Frauen selbst erkennen, *affidamento*. „Eine Politik der Befreiung, wie wir den Feminismus genannt haben, muß die Grundlage für die Freiheit der Frauen schaffen.“ *Affidamento* ist die Beziehung zwischen zwei Frauen, die sich gegenseitig Mut machen, so wie Ruth und Noemi. *Fides*, Glauben, *fedelta*, Treue, *fidarsi*, vertrauen und *confidare*, anvertrauen sind in *affidamento* enthalten. Wir sind dabei, *affidamento* auch zwischen Frauen unterschiedlicher Klassen und Kulturen zu entwickeln. Auch das ist ein Weg durch Rosenhecken, mit vielen Dornen, Schmerzen und auch viel Schönheit.

Literatur

Anderson, Tom: *The Reflecting Team,* New York 1991.

Girard, René: *Das Heilige und die Gewalt,* Frankfurt 1992.

Girard, René: *Der Sündenbock,* Zürich 1988.

Gottner-Abendroth, Heide: Das *Mariarchat II,1. Stammesgesellschaften in Ostasien, Ozeanien, Amerika,* Stuttgart u.a. 1991.

Heiling, Inge / Kettering, Claudia: *Laß spüren Deine Kraft. Feministische Liturgie,* Gütersloh 1997.

Jenkins, Alan: *Invitations to Responsibility. The Therapeutic engagement of men who are violent and abusive,* Adelaide 1990.

Jordan, Judith et al.: *Women's Growth in Connection,* New York und London 1991.

Lee-Linke, Sung-Hee: *Fenster zum Göttlichen. Weibliche Spiritualität in den Weltreligionen,* Neukirchen-Vluyn 1997.

Libreria della donne di Milano: *Wie weibliche Freiheit entsteht,* Berlin, 2. Aufl. 1989.

Wirtz, Ursula: *Seelenmord, Inzest und Therapie,* Stuttgart 1989, 5. Aufl. 1992.

4 Gewalt und Macht Gottes als Problem systematischer Theologie

Hartmut Ruddies

Zum christlichen Umgang mit gesellschaftlicher Gewalt

I.

Die Gewalt scheint seit den frühen 90er Jahren an Macht in der Welt zu gewinnen: auf den Straßen und in den Schulen, zwischen den Individuen und den Völkern, zwischen Eltern und Kindern und Lehrern und Schülern werden ansteigende gewaltförmige Verhaltensweisen beobachtet, die zu einer neuen öffentlichen Debatte über die richtige Deutung und die angemessenen Reaktionen auf die Phänomene der Gewalt geführt haben.[1] Die schockierenden Nachrichten über die Jugendgewalt gegen Ausländer, Obdachlose und Behinderte nicht nur in Deutschland[2] und vor allem über die individuellen und kollektiven Gewaltausbrüche im jugoslawischen Bürgerkrieg haben das Ausmaß der Barbarei deutlich gemacht, von dem moderne Wohlstandsgesellschaften offenbar genauso bedroht sind wie die von religiösen, völkischen und politischen Atavismen durchzogenen Schwellenkulturen des Balkan.

Und ein weiteres Szenario hat in den letzten Jahren die internationale Diskussion über die Gewalt bestimmt: Wird der *Kalte Krieg* der Politik zwischen Ost und West gegenwärtig vom *einem globalen Kampf der Kulturen* in Ost und West und Süd und Nord abgelöst, der insbesondere zu einer gewaltförmigen Konfrontation zwischen den euro-antlantischen und den islamischen Kulturen führen wird?[3]

Die Gewalt gewinnt auch einen neuen Stellenwert im individuellen Leben und Denken der Menschen. Die Angst vor der Gewalt beginnt, normal zu werden. Dabei ist auch das zu beobachten: Die *nackte Gewalt gegen Menschen* wird von der *Gewalt* der *geschliffenen Worte* und der *schlagenden Argumente* vorbereitet und begleitet, aber auch von den *Bedrängnissen seelischer Not* verursacht, die nicht ausgesprochen werden können, weil wir sie nicht zulassen und weil wir uns nicht zuhören.[4] „Gewalt ist das Analphabetentum der Seele und die Sprachlosigkeit der Vernunft" sagte Rita Süsmuth am 9. November 1993 im Deutschen Bundestag. Wenn ich recht sehe, dann wollte Frau Süsmuth mit dieser Sentenz dazu einladen, einen genaueren diagnostischen Blick auf das Gewaltphänomen zu werfen, der nicht mit bequemen monokausalen Vereinfachungen und simplen Patentrezepten aufwartet, sondern mit Akribie in das weitverzweigte Wurzelgeflecht der offenen wie auch der verdeckten Gewalt in unserer Gesellschaft eindringen möchte.

Gewalt ist überall. Das ist so, seit wir die Menschengeschichte kennen, aber wir scheinen heute auf eine neue Qualität gesellschaftlicher und politischer Gewalt zuzusteuern, die den Charakter einer Epidemie annehmen könnte,[5] weil sie immer mehr den Charakter eines medialen Konsumartikels angenommen hat. Diese Diagnose wird weithin geteilt, aber wie heißt die Therapie, wenn es denn eine gibt?

Die einen haben erkannt, daß es *nützliche Gewalt* gibt, weil sie das Böse bekämpft, niedrig hält oder ausrotten will. Man nennt sie heute – etwas einfach – *Bellizisten*.

Und die anderen haben erkannt, daß alle Gewalt von Übel ist; deshalb reden sie vom *destruktiven Charakter aller Gewalt*, weil sie davon ausgehen, daß die Anwendung von Gewalt immer Gewalt nach sich zieht. Wer Gewalt sät, wird Gewalt ernten. Man nennt sie – wiederum etwas einfach – *Pazifisten*.

Die Gewalt erschreckt alle und führt merkwürdiger Weise dennoch dazu, die Augen zu verschließen. Politische Schuldzuweisungen haben bisweilen ihr Recht, aber sie führen nicht an das Grundproblem heran. Das Grundproblem von Gewalt aber ist strittig, die Gewaltphänomene werden deshalb unterschiedlich gedeutet und die Wege aus der Gewalt werden vielfältig beschrieben. Was liegt vor, wenn wir von Gewalt in unserer Gesellschaft reden: Individuelle Fehlsteuerungen durch verfehlte Erziehung? Eine „moralische Sahelzone" (R. Gronemeier) in unserer Kultur und Gesellschaft? Atavistische Grundhaltungen, nur mühsam von der Kultur gezähmt? (B. Brecht). Ein Wegbröckeln elementarer Grundwerte? Ein Zerfall der zivilen Gesellschaft durch die Konsumkultur, die auch vor der Moral längst nicht mehr Halt macht?

Bei der Analyse der Gewalt betreiben wir Ekklektizismus und müssen es wohl auch angesichts ihrer Komplexität tun. Und bei der Therapie der Gewalt kommt es zu merkwürdigen Koalitionen: In der politischen Linken

Dr. Hartmut Ruddies: Lehrbeauftragter für Systematische Theologie an der Martin-Luther-Universität Halle/S.

ruft man nach der Polizei und entdeckt den bergenden Wert der Familie; in der politischen Rechten erneuert man den Kulturpessimismus durch die Wiederentdeckung des bösen Kerns im menschlichen Wesen, der mit Gewalt dauerhaft in Schach gehalten werden muß.[6] Die Linke hat schmerzlich erkennen müssen, daß nach dem Ende der bürgerlichen Gesellschaft nicht einfach die Freiheit beginnt, sondern daß auch die Barbarei kommen kann, und so setzt sie auf die formbildenden Strukturen von Familie, Schule und Sozialdisziplinierung; und die politische Rechte setzt auch noch in dem historischen Augenblick, wo die Erosion moralischer Werte unübersehbar zunimmt, auf ihre Verteidigung und überspringt dabei all die Anfragen, ob in der Konsumgesellschaft nicht auch der Kern dafür liegt, daß der demokratische Gesellschaftsvertrag mit seinen Basiswerten zerbröckelt.

Und die christlichen Stellungnahmen zur Gewalt haben faktisch an allen diesen Positionen Anteil, obwohl im Christentum bemerkenswerte Traditionen und Ansätze zu einer *Kultivierung der Gewalt* liegen. Um sie ausreichend beschreiben und charakterisieren zu können, kann eine Reflexion auf die komplexe und auch komplizierte Gewaltdiskussion in den Sozialwissenschaften hilfreich sein.[7] Denn nur eine sozialwissenschaftlich informierte Theologie hat die Chance, der allgemeinen Ratlosigkeit über die Ursachen der Gewalt und die Wege aus der Gewalt zu entgehen. Eine Theologie, die den Dialog mit den Sozialwissenschaften betreibt, könnte zu einem realitätsgerechten Umgang mit Gewalt anleiten, der einerseits den Konsens über gesellschaftlich notwendige Gewalt verstärkt und anderseits die Utopie einer gewaltfreien Gesellschaft nicht aufgibt.

Wie beides zusammengedacht werden kann, will ich nun in einem kurzen Blick auf ein Problem der sozialwissenschaftlichen Gewaltdiskussion andeuten.

II.

Wir haben – besonders in der deutschen Sprache – eine schwierige sachliche und sprachliche Tradition beim Begriff der Gewalt: „Einerseits bezeichnet 'Gewalt' die rechtmäßige Herrschaft, andererseits erscheint sie als Gegensatz zum Recht und unterliegt dann dem ... Grundsatz der Nothilfe..., demzufolge, wie es später das preußische 'Allgemeine Landrecht' von 1794 bestimmt, jeder berechtigt, 'Gewalt mit Gewalt abzuwehren, wenn die Hilfe des Staates zu spät kommen würde.'"[8]
Der Gewaltbegriff ist notorisch ungenau und zieht deshalb auch unsinnige Diskussionen nach sich: Im Deutschen gehen die positiven Aspekte von Gewalt mit den negativen zusammen (Regierung, Macht, Herrschaft, Zwang), im Englischen und Französischen bezeichnen die sprachlichen Äquivalente „force" bzw. „violence" eindeutig oder eher unrechtmäßige Handlungen und Mittel, die den Menschen und seine Sozialordnungen verletzen.[9]

Gewalt ist einerseits ein Handeln, das menschliches Leben unmittelbar verletzt, bedroht oder mittelbar gefährdet, indem es Angst erzeugt und die intersubjektiven Bedingungen der menschlichen Gesellschaft zerstört; sie ist in letzter Konsequenz auf den Tod gerichtet. Gewalt ist andererseits das Mittel, das zur Durchsetzung des Rechts gezielt und planmäßig angewendet wird und das in demokratischen Gesellschaften öffentlich andauernd gerechtfertigt werden muß; sie ist also in letzter Konsequenz auf ein befriedetes Gesellschaftsleben ausgerichtet. Diese Gewalt wird zumeist als Zwang erfahren: die sittlichen Prinzipien wie Gerechtigkeit und Freiheit werden durch Zwang zwar nicht ermöglicht, aber garantiert. Indem die Gewalt bzw. der Zwang auf die Garantierung der Grundrechte und der Aufbauprinzipien der demokratischen Gesellschaft ausgerichtet sind, erfahren sie zugleich ihre Begrenzung durch diese Ausrichtung. In demokratischen Gesellschaften erfolgt also die Rechtfertigung von Gewalt aus dem grundsätzlichen wie konkreten Gegensatz zur Gewalt, weil sie am Ideal und Postulat vernünftiger und freier Kommunikation zwischen den Individuen und Gruppen interessiert ist.[10]

Diese sozialwissenschaftliche Differenzierung sollte gerade Theologen interessieren: Gewalt hat ihren stärksten Gegensatz gerade nicht in der Gewaltlosigkeit, sondern in einem durch Recht und Gesetz und Zwang und Gewalt abgestützten Konzept von Freiheit und Gerechtigkeit. Gewaltlosigkeit und Pazifismus, so kann man hier lernen, können auch die abstrakte Negation von Gewalt sein, die gar nicht in den Kern der Gewaltproblematik eindringt und ihr gegenüber äußerlich bleibt. Gewaltlosigkeit und Pazifismus können, bei allem religiös-ethischen Pathos, die Gewaltproblematik auch umgehen und dadurch verstärken. Eine konkrete Negation der Gewalt aber, die sich auf ihre Bedingungen und ihre Formen einläßt, führt entweder zu einem reflektierten Pazifismus, der die Gewalt gerade nicht umgeht, oder zu einer reflektierten Akzeptanz der Gewalt, bei der die Gewalt durch einen vernünftigen individuellen Willen gesteuert, in einem sozialen Lernprozeß abgebaut oder in politischen Strukturen begrenzt wird, um sie auf ihrer eher individuellen Ebene (Aggression) oder in ihrer eher kollektiven Erscheinung (Terror) zu bearbeiten.

III.

In der jüdischen und christlichen Theologie treffen sich beide Positionen des Pazifismus und des Bellizismus *mit Macht und Gewalt* – und haben doch nicht zur Ohnmacht vor der Gewalt geführt.

Das *Alte Testament* ist von Anfang bis Ende, von Kain und Abel bis zum Propheten Maleachi, von der Erfahrung von Gewalt geprägt. Aber wie geht es mit dieser Erfahrung um? „Verlaßt euch nicht auf Gewalt" (Ps. 62, 11). „Gott schafft Recht denen, die Gewalt leiden" (Ps. 146, 7). Gott ist gegen die, „die Gewalt und Unrecht tun" (Mal. 3, 5).

Aber es heißt auch: Gott, „dein Herr, ist Majestät und Gewalt" (1. Chr. 29, 11). Gott „kommt gewaltig, und sein Arm wird herrschen" heißt es Jes. 40, 10, und einige Zeilen später steht geschrieben: „Er zerstampft die Gewaltigen wie Lehm" (41, 25). Und es steht *auch* geschrieben: „Macht aus euern Pflugscharen Schwerter" (Joel 4, 10) – nicht nur das bekannte Gegenteil in Jes. 2, 4.[11]

Die Einsicht in Gottes Gewaltmonopol problematisiert die menschliche Gewalt. Es gibt wahrlich gewalttätige Szenerien im AT von schrecklichem Ausmaß (Heiliger

Krieg)[12] – und sie wurden im Überlieferungsprozeß des AT *nicht* getilgt. Das AT verkennt nicht, daß es Gewalt gibt, aber es bekennt, daß Gewalt ein Problem ist. Darum steht die Geschichte von Isaaks Nicht-Opferung im AT (Gen 22) – weil die menschliche Gewalt nur im Angesicht der Gewalt Gottes abgelöst werden kann. Darum ist es Israel, dem Volk Gottes, erlaubt, sich mit einer *rechtsförmigen Gewalt* unter den Völkern zu behaupten, obwohl es mit dem Bild der Völkerwallfahrt zum Zion ein *eschatologisches Ende der Gewalt* in der Geschichte von Gott und Mensch in den Blick nimmt.

Die Gewaltthematik im AT beschreibt einen Vorgang, der unter Seelsorgern Aufmerksamkeit finden muß: keine steile Ablehnung von Gewalt, sondern die Zulassung des Problems. Keine Therapievorschläge, bei denen nicht auch der Therapeut von der Sache selber betroffen ist. Und endlich und vielleicht am Wichtigsten: Die *menschliche* Gewalt hat ein wirksames Gegenbild im *allmächtigen Gott*, – nicht nur im *lieben* Gott. Damit möchte ich auf den Verlust aufmerksam machen, der sich ergeben könnte, wenn wir diese Traditionen tilgen oder überspringen: das Bild des allmächtigen, gewaltigen Gottes ist nicht nur eine Reminiszenz an alte Zeiten, als die menschliche Rede von Gott noch auf dem Weg zur Erkenntnis des versöhnenden Gottes war, sondern dieses Bild ist ein *Hoffnungsbild*: die menschliche Gewalt hat eine absolute Grenze, hat in all ihrer Schrecklichkeit keinen andauernden Bestand, weil Gott selbst eine Gewalt für sich reklamiert, die der menschlichen Gewalt in Liebe *und* mit Gewalt entgegentritt.

Und das *Neue Testament* ist geradezu davon geprägt, daß Jesus seinen Jüngern zum Abschied einschärft: „*Mir* ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden." (Mt. 28, 18). Und daraus folgt für seine Jünger einerseits: „wir haben...zu kämpfen...mit Mächtigen und Gewaltigen" (Eph. 6, 12) und andererseits: „Tut niemand Gewalt noch Unrecht!" (Lk. 3, 14) – und das alles soll gelebt werden in dem frommen Bewußtsein, daß die menschliche „Obrigkeit Gewalt über (uns) hat" (Röm. 13, 1).

Die Einsicht in das *Gewaltmonopol Jesu* problematisiert, gebietet und verbietet menschliche Gewalt, aber sie verkennt nicht, daß wir in einer von Gewalt geprägten Wirklichkeit unseren Glauben zu leben haben. Sie fordert angesichts der Gewalt zur Unterscheidung in der Gewalt auf. Deshalb wird uns besonders im Gebot der Feindesliebe in der Bergpredigt eingeschärft: Die *Mittel*, mit denen wir gegen die Gewalt kämpfen, dürfen selber nicht der Gewalt geschuldet sein. Wir haben uns im Kampf gegen Gewalt gewissermaßen vor einer Ansteckung durch den Gewaltvirus zu hüten. Es gibt im NT und im Christentum kein Leugnen der faktischen Gewalt, aber es gibt eine Warnung vor der theoretischen und praktischen Überhöhung der Gewalt zum Prinzip der Geschichte. „*Mir* ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden." Christen sollen nicht vor der *Realpräsenz der Gewalt* kapitulieren; sie sollen ihren Glauben an die Möglichkeit einer Welt ohne Gewalt nicht mit der Behauptung verwechseln, daß eine *Idealwelt ohne Gewalt* von uns herzustellen ist. Für eine Welt ohne Gewalt gibt es den eschatologischen Vorbehalt. Paulus sagt deshalb präzise: *Christus* wird am Ende „alle Herrschaft und alle Obrigkeit und Gewalt (vernichten)" (1. Kor. 15, 24 b) – nicht *wir*.

Eines ist also vor anderem für eine biblische Sicht auf das Thema Gewalt wichtig: es gibt das *Faktum der Gewalt*, und wer es schwärmerisch leugnet, ist der Gewalt bereits verfallen, indem er sie ausblenden *muß* und sich und anderen damit Gewalt antut. Und es gibt eine *Perspektive für den Umgang* mit *Gewalt*: Gewalt soll nicht sein, und wer nur die Realität und Rationalität der Gewalt stark macht, ist ihr schon verfallen, indem er die Gewalt absegnet.

Gerade beim Thema Gewalt bekommen wir es mit dem Zentrum des christlichen Glaubens zu tun: Daß wir *in* dieser Welt so leben wie die, die nicht *von* dieser Welt sind, aber eine Hoffnung *für* diese Welt haben, die einen Mehrwert gegenüber allen Fakten und Werten dieser Welt darstellt. Die christliche Hoffnung für die Wirklichkeit ist *mehr als realistisch:* sie wird deshalb nicht darauf verzichten können, sich auch – und gelegentlich auch prinzipiell – kontrafaktisch zu geschichtlichen Erfahrungen und zu anthropologischen und psychologischen Erkenntnissen zu verhalten.

Wenn die wissenschaftliche Anthropologie die Gewaltförmigkeit menschlichen Verhaltens aus der Summe der historischen Erfahrungen bzw. aus den ererbten oder erworbenen Anlagen folgert, dann ist das eine gewiß nicht zu überspringende humanwissenschaftliche Erkenntnis. Aber selbst wenn diese Erkenntnis humanwissenschaftlich generell gesichert wäre – was sie keineswegs ist – dann wäre das noch kein Grund für den christlichen Glauben, darin einzustimmen. Denn der christliche Glaube vertritt in der Welt nicht die Summe der historischen Erfahrungen, sondern die Erkenntnis, daß der Mensch in der geschichtlichen Welt *ein Neues* anfangen kann. Das Geschichtsbild der Christen ist seit alters her nicht vom Zyklus oder vom Kreis bestimmt, sondern von der Linie und vom Pfeil. Die Geschichte ist nach vorne offen, weil Gottes Geist mit uns Geschichtszyklen sprengen und Lebenskreise anhalten will. Die Gewaltkreisläufe in den individuellen Lebensgeschichten und die Gewaltzyklen in der Geschichte und in der Politik dürfen nicht *verewigt* werden, obwohl sie in der Menschengeschichte *immer schon* vorhanden sind.

Genau das bringt den christlichen Glauben gerade beim Thema Gewalt in eine prekäre Lage. Ich möchte sie so zuspitzen: Wie hat der *Christ*, dessen Leben auf Gewaltbegrenzung und Gewaltvermeidung ausgerichtet ist, sich zu sich selbst als *Mensch* zu verhalten, der offenbar unentrinnbar in die Wirklichkeit der Gewalt verstrickt ist?

Der christliche Weg aus der Gewalt ist darum immer auch der Weg aus der *eigenen* Gewalt – und nicht nur die Anzeige der Gewalt bei den *anderen*. Der *eigene Pazifismus* löst das Problem der Gewalt nicht – und die *Gewalt der anderen* irritiert den christlichen Pazifismus. Wer selber nur gewaltfrei leben will, stößt auf die Gewalt anderer, die die christliche Friedfertigkeit gewaltig ausnützen können. Und die Akzeptanz der Gewalt als Mittel der Gewaltverhinderung stößt auf die christliche Grundüberzeugung, daß Gewalt nicht sein soll.

Die christliche Theologie mußte sich auf einen Denkweg begeben, der beiden Problemen gerecht wird. Er ist heute nach jahrhundertelangen Erörterungen keineswegs abgeschlossen, wie die Debatten im Golfkrieg oder im

Otto Pankok:
Christus zerbricht das Gewehr.

Holzschnitt von 1950,
ein Protest gegen
die Wiederbewaffnung der
Bundesrepublik Deutschland
nach dem 2. Weltkrieg.

Balkankrieg es gezeigt haben und wie es die kirchlichen Stellungnahmen zum gegenwärtig drohenden zweiten Golfkrieg deutlich machen. Und manche meinen, daß das Gewaltproblem theoretisch überhaupt nicht lösbar ist, sondern in jeder Generation auf Neue verhandelt werden muß. Aber nach welchen theologischen Gesichtspunkten?

IV.

In der Geschichte der theologisch-ethischen Urteilsbildung zum Thema Gewalt zeigen sich im Christentum deshalb – etwas grob gesagt – zwei Hauptlinien:

1. Es gibt vom Urchristentum über die Reformation bis in die Gegenwart eine *Grundsatzdebatte* zum Thema Gewalt: Darf Gewalt überhaupt sein oder darf sie überhaupt nicht sein?

2. Es gibt insbesondere in der Ökumene eine *Perspektivdebatte* zum Thema Gewalt: sie verweist darauf, daß sich im Christentum das Verhältnis zur Gewalt mehrfach geändert hat und noch ändert. Ist das Verhältnis zur Gewalt eine Frage des gesellschaftlich-politischen Standortes? Gibt es bei diesem Thema *eine* verbindliche ethische Lösung für Nord und Süd und West und Ost, – für Frauen und Männer, für Unten und Oben, für Unterdrücker und Unterdrückte?

1. Die Grundsatzdebatte um die Gewalt

Christen stimmten (wie übrigens auch Juden) darin überein, daß individuell-eigenwillige Gewalt abzulehnen ist, und dazu bedarf es staatlicher Autoritäten mit der Aufgabe – wie es die „Theol. Erklärung von Barmen" klassisch formulierte – „in der noch nicht erlösten Welt, in der auch die Kirche steht, nach dem Maß menschlicher Einsicht und menschlichen Vermögens unter Androhung und Ausübung von Gewalt für Recht und Frieden zu sorgen". Man könnte sagen: Es gibt besonders in der deutschen lutherischen Tradition überwiegend die Auffassung, daß Gewalt um des Zusammenlebens der Menschen nötig ist, aber versittlicht werden kann und werden muß.

Daneben gibt es im mehr calvinistisch geprägten Westeuropa Traditionen, die stärker auf das Widerstandsrecht setzen (Th. Beza) oder die Macht des Staates durch Gewaltenteilung beschränken wollten (Montesquieu) oder die staatliche Gewalt durch die Garantie unveräußerlicher, vorstaatlicher Menschen- und Grundrechte begrenzen wollten (John Locke).

Beide Wege wurden und werden von den Vertretern der Gewaltlosigkeit, den religiösen Pazifisten, grundsätzlich bestritten: Auf dem Wege einer radikalen Nachfolgegemeinschaft mit Jesu lehnten und lehnen sie jede Gewalt auch für die besten Zwecke ab wie z. B. in den sog. Historische Friedenskirchen der Mennoniten und Quäker. Und es scheint, daß diese Positionen im Gegenwartschristentum eine immer größere Akzeptanz gewinnen.

2. Die Perspektivdebatte um die Gewalt

In unserem Jahrhundert wurde immer deutlicher die These vertreten, daß der Ort, an dem man die biblischen Aussagen über Gewalt liest, wichtig ist für ihr Verständnis. Es gibt keine kontextfreie theologische und ethische Urteilsbildung zum Problem der Gewalt bzw. der Gewaltlosigkeit. Zwei Beispiele: Bereits in der Alten Kirche

begann mit der Übernahme öffentlicher Ämter durch Christen eine solche Verstrickung in die Gewalt, die dafür sorgte, daß die gewaltkritischen Tendenzen des Evangeliums nicht mehr oder nicht ausreichend wahrgenommen wurden. Und seit dem Zweiten Weltkrieg wuchs besonders in den Kirchen aus der Dritten Welt die Auffassung, daß es zwar gemeinsame ethische Grundprinzipien geben kann, daß diese aber situationsspezifisch konkretisiert werden müssen. Und das sollte für die Befreiungsbewegungen genau so gelten wie für die Neuen Sozialen Bewegungen im alten Europa wie für den Feminismus, die Autonomenbewegung und auch für Teile der Friedensbewegung.

Wichtig ist: die *Grundsatzdebatte* und die *Perspektivdebatten* um die Gewalt sind ebenso global und universell wie lokal und individuell ausgerichtet. Wo die Gewalt überall ist, muß auch der Weg aus der Gewalt lokal und global gesucht werden, auch wenn uns dazu nur überwiegend individuelle und lokale Ansatzpunkte zu Verfügung stehen.

V.

Eines ist hoffentlich deutlich geworden: Für Christen gibt es traditionell und sachlich zwei prinzipielle Wege aus der Gewalt.

1. Die Christen akzeptieren das Faktum der Gewalt, ohne es prinzipiell zu legitimieren. Der Gewaltgebrauch dient dem Ende von Gewalt: er ist notwendig auf dem Hintergrund eines *Verantwortungspazifismus*, der freilich den Gewaltgebrauch begrenzt.

2. Die Christen lehnen jede Gewalt ab, weil jeder Gewaltgebrauch neue Gewalt provoziert. Das ist die Position des *Gesinnungspazifismus*.

Die Positionen des Verantwortungspazifismus und des Gesinnungspazifismus sind letztlich Folgen *theologischer Grundpositionen,* die ich abschließend noch ein wenig skizzieren will.

VI.

Wenn ich recht sehe, hängt die Frage nach einer christlichen Stellungnahme zur Gewalt ganz wesentlich davon ab, welches *Wirklichkeitsverständnis* wir als Christen haben. Und unser Wirklichkeitsverständnis wiederum ist eine Folge unserer Auffassung vom Anfang, vom Verlauf und vom Ziel der menschlichen Geschichte. Theologisch gesprochen: das Schöpfungsverständnis, das Menschenbild und die Zukunftshoffnung entscheiden auch darüber, wie wir uns zum Problem der Gewalt verhalten.

Zwei Grundmodelle haben sich in der protestantischen Theologie vor allem geltend gemacht; mit ihnen verbinden sich auch zwei politische und sozialwissenschaftliche Lagebeurteilungen.

1. Der Schöpfungsrealismus

Das Schöpfungsverständnis und die Sündenlehre haben vor allem in lutherischen Traditionen zur Vorstellung eines barbarischen Kerns der menschlichen Kultur geführt, gegen den Dämme aufzuführen sind und der mit Gewalt niedergehalten werden muß, damit die Menschen sich keinen Schaden zufügen. Die Niederhaltung des Bösen steht im Zentrum dieser Anschauung, und sie hat ihr politisches Pendant in einem Konservativismus gefunden, dessen große politische Leistung die Einschärfung der Tatsache ist, daß Menschen ein zu allem fähiges Aggressionspotential mitbringen, das beständig auch mit Gewalt in Schach gehalten werden muß. Politisch äußert sich dieses Denkmodell immer wieder in einem fortschrittskritischen Pessimismus, der in der Utopie einer gewaltfreien Gesellschaft die Leugnung des menschlichen Wesens erblickt, das mit dem mörderischen Verhältnis von Kain und Abel in die Geschichte eingetreten ist. Es hat auch dort fortwirkende Macht, wo die Christusbotschaft ergriffen wird: Es gelingt stets nur provisorisch, die Macht des Bösen in der Form der Gewalt unter Menschen in Schach zu halten, und deshalb begleitet der Gewaltgebrauch die Kultur bis an ihr eschatologisches Ende.

2. Der Versöhnungsrealismus

Im Gegensatz dazu steht ein christologisch orientiertes Menschenbild, dessen Wirklichkeitsverständnis von der Wirklichkeit der Versöhnung Gottes mit dem Menschen angeleitet ist. Obwohl die Gewalt in den Strukturen der Welt nicht geleugnet wird, wird sie in eine Perspektive gebracht: Wo im Schöpfungsrealismus das Böse (die Gewalt) bestenfalls in Schach gehalten wird, wird im Versöhnungsrealismus auf eine durch Christus schon versöhnte Welt reflektiert, in der das Böse in Form der Gewalt so überwunden ist, daß es zu menschlichen Schritten kommen kann, in denen ansatzweise Gewaltfreiheit praktiziert werden kann – freilich im Bewußtsein, daß es Jesus Christus sein wird, der am Ende alle Gewalt vernichten wird (1. Kor. 15, 24 b).

Ein *praktischer Verantwortungspazifismus* ist hier intendiert, kein *prinzipieller Gesinnungspazifismus*, der die Realität der Welt überspringt. Ein Pazifismus, der sich an der bestehenden Gewalt abarbeitet, um sie zu verringern. *Gewaltminimierung* wäre die Maxime einer solchen Theologie, nicht die Abschaffung von Gewalt. Der Gewalt auf der Spur bleiben, in sie eindringen, Fallstudien und Modelle für die Entstehung von Gewalt entwickeln, sich einander helfen in unserer gemeinsamen Gewaltbereitschaft, nicht über Gewalt so reden als wäre sie das Problem anderer – das wäre nötig angesichts der Erosion moralischer Werte.

VII.

Der christliche Glaube ermuntert zu solcher Gewaltminimierung auf allen Ebenen unseres Lebens. Aber der sozialwissenschaftlich und psychologisch informierte Glaube weiß, wie schwierig es ist, Gewaltbeziehungen zu beenden, weil – wie es Thea Bauriedl in ihrem hochinteressanten Buch *Wege aus der Gewalt* dargelegt hat – „solche Beziehungen die Tendenz haben, die in ihnen enthaltene Gewalttätigkeit ständig zu wiederholen.“[13] Gegen diese „Kettenreaktionen der Gewalt“ hilft nur ein reflektierter Umgang mit Gewalt. Der christliche Glaube hat dazu elementar etwas beizutragen, weil in seinem Zentrum die Erkenntnis steht, daß der Christ von der

heilsamen Unterbrechung seiner Weltverhältnise lebt, indem er an Gott glaubt. Er lebt von der *Versöhnung* und davon, daß Gott uns nahe kommen will. Er lebt *gegen die Angst vor der Annäherung unter den Menschen*.

Für die Seelsorge könnten dabei folgende Resultate meiner Überlegungen wichtig sein:

1. Die christliche Tradition nötigt zu einer *differenzierten Rede* von Gewalt. Macht ist nicht einfach Gewalt, Herrschaft ist nicht einfach Unterdrückung, es gibt positive und negative Aspekte von Gewalt, die zu unterscheiden sind.

2. Die theologisch-seelsorgerliche Beschäftigung mit Gewalt muß die Gewalt als *faktisches Phänomen* der menschlichen Kultur und Gesellschaft anerkennen, um sie zu bearbeiten, wie es die biblische Tradition zeigt. Sie darf keinen Schritt zu einer prinzipiellen Bejahung der Gewalt tun: Das Wirken für Recht, Freiheit und Frieden ist das 'opus proprium' der Christen, der Gebrauch von Gewalt das 'opus alienum', das von jenem 'opus proprium' legitimiert sein muß. Der Staat vollzieht nach Barmen V seine Aufgabe *unter* Androhung und Ausübung von Gewalt, nicht jedoch *durch* Androhung und Ausübung von Gewalt, weil sein *opus proprium* die Herstellung von Frieden, Freiheit und Gerechtigkeit ist.

3. Gerade nach dem Zerfall der politischen Blöcke in der Welt stehen wir nicht mehr unter dem Diktat einer Identitätszumutung, die zu einer Parteinahme innerhalb der gespaltenen Lager aufruft und dabei mit *Feindbildern* arbeitet, an die Gewaltphantasien gebunden sind. Sensibilität für die Vorstadien neuer Feindbilder wäre einzuüben, die individuellen und gruppenspezifischen Gründe für eine Infektion durch Gewalt können nach dem Zerfall der politischen Großsysteme selbstkritisch geprüft werden. Das gilt insbesondere für das Legitimationskarussell von Gewalt in konkurrierenden politischen Gruppen: Eine Ermutigung zur Kontaktaufnahme zwischen den politischen und gesellschaftlichen Gruppen müßte von den Protestanten ausgehen, und die Seelsorge hat hier eine ihrer wichtigsten Aufgaben, indem sie die Fähigkeiten der Individuen stärkt, über den eigenen Schatten zu springen.

4. Theologie und Seelsorge müssen stärker auf die Größen reflektieren, die sie äußerlich ermöglichen. In der evangelischen Theologie in Deutschland ist immer noch mit einem *Demokratiedefizit* umzugehen, das sich sowohl aus den antidemokratischen *Projekten der Ordnung* speist, die im deutschen Protestantismus bis 1945 überwiegend vertreten wurden, wie auch aus den *politischen Projekten der Freiheit*, die die Demokratie nach 1945 durch nebulöse Sozialismen überspringen wollten. Demokratie ist im Kern ein nicht festgefügter Prozeß, der einerseits an Institutionen gebunden ist, für deren Akzeptanz dauernd geworben werden muß. Andererseits ist sie auf die dauernde, aktive, kommunikative Pflege von humanen Traditionen angewiesen, von der sich ihre ethischen Potentiale herleiten. Eine Kirche in der Demokratie muß sich an der Pflege der kulturellen Traditionen beteiligen, die die Demokratie erst möglich machen. Toleranz, Mitgefühl, Freundlichkeit und Höflichkeit sind auch Orientierungspunkte für eine demokratische Kultur, ohne die die Seelsorgepraxis in der evangelischen Kirche erschwert werden würde.

Anmerkungen

1 Über das Ausmaß des neuen Gewaltproblems in der Jugendkultur informiert das ausgezeichnete Buch von Götz Eisenberg / Reimer Gronemeyer, *Jugend und Gewalt. Der neue Generationenkonflikt oder Der Zerfall der zivilen Gesellschaft,* Reinbek 1993.

2 Für die Verhältnisse in England vgl. die gründliche Recherche von Klaus Farin und Eberhard Seidel-Pielen, *Skinheads,* München 1993. – Ein Schlaglicht aus Deutschland: 1993 gehen 38 % der Gymnasiasten in Frankfurt am Main mit Waffen zum Unterricht; bei Raub, Vergewaltigung und Tötungen liegt der Anteil jugendlicher Täter knapp unter 30 %. (Quelle: *FAZ* Nr. 194. 23. August 1993, S. 31).

3 Die aktuelle Debatte über kulturelle Gewalt wird wesentlich von der sog. „Kulturknalltheorie" Samuel P. Huntingtons geprägt: Ders., *Der Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert,* München 1996. Zur Kritik vgl. die informative und auch für praktische Theologen interessante Studie von Thomas Meyer, *Identitäts-Wahn. Die Politisierung des kulturellen Unterschieds,* Berlin 1997. Hier wird Huntigtons Szenario vom „Kampf der Kulturen" vor allem zwischen der islamischen und euro-amerikanischen Welt als Ausdruck einer kulturellen Krisenerfahrung gedeutet, in der insbesondere die gewaltförmige Verschränkung von Identitätswahn und Fundamentalismus sich immer stärkeren Ausdruck verschafft und – so die These Meyers – durch regionale und globale *Kulturverträge* vermindert werden könnte und sollte.

4 Michael Strauß, Mentale Gewalt. Für ein Klima der Versöhnung, in: *Evangelische Kommentare* 10 (1993), S. 572.

5 Horst Eberhard Richter, *Wer nicht mitleiden will, muß hassen. Zur Epidemie der Gewalt,* Hamburg 1993.

6 Götz Eisenberg / Reimer Gronemeyer: *Jugend und Gewalt* (a.a.O.).

7 Hier ist besonders informativ Wolfgang Sofsky, *Traktat über die Gewalt,* Frankfurt am Main 1996.

8 Wolfgang Lienemann, Art. Gewalt/Gewaltlosigkeit in: *Evang. Kirchenlexikon* (3. Aufl.) Bd.2, Göttingen 1989, Sp. 164.

9 Ebd., Sp. 165.

10 Vgl. Alfred Schöpf, Art. Gewalt, in: Ottfried Höffe (Hg.), *Lexikon der Ethik,* München 5. Aufl. 1997, S. 104 – 106.

11 Zur Problematik des Gleichlaufs von Gewalt *und* Liebe in der Bibel vgl. nun das anregende Buch von Gerd Lüdemann, *Das Unheilige in der Heiligen Schrift. Die andere Seite der Bibel,* Stuttgart 1996.

12 Ebd., S. 72 ff.

13 Thea Bauriedl, *Wege aus der Gewalt. Analyse von Beziehungen*, Freiburg u.a. 2. Aufl. 1993, S. 116.

Weitere Literatur

Theodor W. Adorno: Erziehung nach Auschwitz, jetzt in: ders., *Erziehung zur Mündigkeit,* Frankfurt/M 1970, S. 92 - 109.

Karl-Georg Faber / Karl-Heinz Ilting / Christian Meier: Art. 'Macht, Gewalt', in: *Geschichtliche Grundbegriffe* Bd. 3, Stuttgart 1982. S. 817 - 935.

Wolfgang Lienemann: *Gewalt und Gewaltverzicht. Studien zur abendländischen Vorgeschichte der gegenwärtigen Wahrnehmung von Gewalt,* München 1982.

Norbert Lohfink*: Gewalt und Gewaltlosigkeit im AT,* Freiburg u.a 1983.

Heinz-Horst Schrey, Art. Gewalt, in: *TRE* Bd.13, S. 168 - 178.

sipcc
society
for *intercultural*
pastoral care
and counselling

Die "***Gesellschaft für Interkulturelle Seelsorge und Beratung e.V.***" (**sipcc**) hat sich 1995 gebildet. Sie ist ein eingetragener Verein und hat inzwischen mehr als 100 Mitglieder in 26 Ländern.

sipcc hat zum Ziel, den internationalen Austausch und das gegenseitige Lernen in Seelsorge und Beratung zu fördern und die Bedeutung der Interkulturalität hervorzuheben.
Dazu veranstaltet sie

Internationale Seminare
Konsultationen zu Fachthemen
Studienfahrten in verschiedene Länder

und gibt die Zeitschrift

Interkulturelle Seelsorge und Beratung

heraus (in deutsch und englisch).

sipcc arbeitet mit Organisationen und Einrichtungen in mehreren Ländern zusammen.

Interkulturalität

- bezeichnet Begegnung und Austausch zwischen Kulturen – bei Bewahrung der eigenen kulturellen Identität
- nimmt die kulturelle Vielfalt der Menschen und Völker wahr und würdigt sie
- erkennt, daß Menschen in vieler Hinsicht gleich sind und arbeitet deshalb daran, rassistische, sexistische und andere menschenverachtende Einstellungen zu überwinden
- begreift menschliche Verhaltensweisen, Einstellungen, Überzeugungen und religiöse Glaubensaussagen von den jeweiligen geschichtlichen und räumlichen Lebenszusammenhängen her (Kontextualität)
- deckt auf, wie sehr Menschen, Kulturen und Völker aufeinander Einfluß nehmen – und zwingt, den eigenen Lebensstil kritisch zu hinterfragen
- regt an, Menschen aus anderen Kulturen in der eigenen Nachbarschaft angstfreier, mit weniger Vorurteilen und hilfreicher zu begegnen.
- sieht jeden einzelnen Menschen als unverwechselbare Person.

Interkulturelle Seelsorge und Beratung

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

Anzeige :

GETEILTE STÄDTE

Gemeinschaftlich leben in den
Gegensätzen urbaner Gesellschaften

13. Internationales Seminar für Interkulturelle Seelsorge und Beratung

Berlin, Jagdschloß Glienicke
13. - 18. September 1999

Zum Thema des Seminars

Stadt ist seit jeher Raum für Vielfalt und Austausch. „Eine Stadt besteht aus unterschiedlichen Arten von Menschen; ähnliche Menschen bringen keine Stadt zuwege“ schreibt Aristoteles. Richard Sennett, ein Soziologe aus New York, formuliert: „Die Stadt bildet ein Milieu, das die Begegnung einander fremder Menschen wahrscheinlich macht.“

Menschen in der Stadt stehen vor der Aufgabe, sich in der Komplexität der Lebensformen aufeinander einzulassen, Gemeinschaft und Öffentlichkeit zu gestalten und dafür Ausdrucksformen, Regeln und Symbole zu schaffen.

Technisierung und Industrialisierung haben zu weltweiter Urbanisierung geführt. In vielen Ländern der Erde sind Stadtwucherungen entstanden, die kaum mehr zu überblicken und zu ordnen sind. Vielfalt führt zu Fragmentierungen und spannungsvollen Gegensätzen der Lebenswelten. Stadt wird den einen zum Ort großer Möglichkeiten, anderen zur lebensfeindlichen und bedrohlichen Hölle.

Durch globale Wirtschaft, Mobilität und Kommunikation formiert sich eine weltweite uniforme Stadtkultur, in der überkommene Unterschiede und Werte bedeutungslos werden. Fortschritt und Verlust überschneiden sich, Gewinner und Opfer dieser Entwicklungen treffen aufeinander.

· Welche Möglichkeiten haben Religionen und christlicher Glauben heute, Menschen in Städten zu begegnen?
· Wie kann Seelsorge und Beratung die Vielfalt und Fremdheit der Lebenswirklichkeiten der Menschen in der Stadt angemessen wahrnehmen?
· Haben Seelsorge und Beratung Ideen und Mittel, in urbaner Umgebung Gemeinschaft und Öffentlichkeit kreativ zu fördern?
· Welche Formen müßte eine „urbane Spiritualität“ entwickeln?

Zur Arbeitsweise des Seminars

Jeder Tag hat ein Tagesthema, das durch
· Andachten
· Präsentationen
· Referate
· Gruppengespräche
· Studiengruppen (mit Fallarbeit, Themenarbeit und Bibliodrama)
· und im Interkulturellen Forum
bearbeitet und vertieft wird.

Jedes Tagesthema wird schwerpunktmäßig aus der Perspektive einer bestimmten Disziplin betrachtet (aus psychosozialer, theologischer und pastoralpsychologischer Sicht), um dadurch das interdisziplinäre Gespräch zu fördern.

Exkursionen zu verschiedenen Einrichtungen und Gruppen in Berlin sollen dazu dienen, Teile der Stadt und kulturelle Gemeinschaften mit besonderen Prägungen vor Ort kennenzulernen.

Sprachen:
Die Seminarsprachen sind Deutsch und Englisch. Beiträge werden jeweils in die andere Sprache übersetzt

Kosten:
· Seminargebühr: 350.00 DM
· Unterkunft u. Verpflegung: je nach Ausstattung des Zimmers zwischen ca. 375,- DM und 650,- DM

Veranstalter: sipcc
in Zusammenarbeit mit
· Internationale Begegnungsstätte Jagdschloß Glienicke
· Rheinische Arbeitsgemeinschaft für Seelsorge, Pastoralpsychologie und Supervision e. V. (RASPuS)
· Seelsorgeseminar Halle / Saale

Bitte fordern Sie weitere Informationen an bei:
sipcc, Zeppenheimer Weg 1, 40489 Düsseldorf

INTERKULTURELLE SEELSORGE UND BERATUNG

Nr. 1 **Menschenbilder und Lebensgeschichten in der Vielfalt der Kulturen**
Materialien vom 9. Internationalen Seminar für Interkulturelle Seelsorge und Beratung, Mülheim/Ruhr, 15. - 20. Okt. 1995

2. Aufl., 60 Seiten

englischsprachige Ausgabe:
Human Images and Life-Stories in a Multicultural World
Papers of the 9th International Seminar on Intercultural Pastoral Care and Counselling

Nr. 2 **Traditionen: Schatten der Vergangenheit - Quellen der Zukunft**
Materialien vom 10. Intenationalen Seminar für Interkulturelle Seelsorge und Beratung Ustron (Polen) 13. - 19. Okt. 1996

68 Seiten

englischsprachige Ausgabe:
Traditions: Shadows of the Past - Sources of the Future
Papers of the 10th International Seminar on Intercultural Pastoral Care and Counselling

Nr. 3 Helmut Weiß:
Vielfalt und Anpassung. Beobachtungen zum religiösen Leben in Singapur,

57 Seiten

Die Hefte dieser Reihe erscheinen ca. jährlich; im Abonnement beträgt der Preis je Heft DM 10,- (plus Porto).

Zu beziehen über: **sipcc**, Zeppenheimer Weg 1, 40489 Düsseldorf