

PThI

Pastoraltheologische
Informationen

Gewalt –

ein Thema der Praktischen Theologie?

Warum tut sich Kirche so schwer im Umgang mit Gewalt?

Pastoralpsychologische Streiflichter zu einem komplexen Thema

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

Abstract

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

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

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

1. Situation

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

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

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

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

2. Erklärungsmuster zur Gewalt, ihren Motiven und Erscheinungsformen

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

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

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

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

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

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

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

⁴ Wahl, *Aggression* (s. Anm. 2), 2.

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

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

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

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

3. Geschichtliche und kulturelle Ausprägungen und Umgangsweisen mit Gewalt

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4. Individuelle und soziale Folgen und ihre verschiedenen Gestaltungen

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

5. Zum kirchlichen Umgang mit (eigener) Gewalt

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²¹ Wahl, Aggression (s. Anm. 2), 160.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

6. Resümee

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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