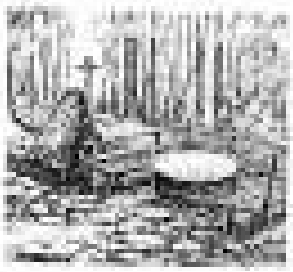
INTERKULTURELLE SEELSORGE UND BERATUNG Nr. 2

ISSN: 1431-8962



Traditionen:

Schatten der Vergangenheit - Quellen der Zukunft

Materialien vom

10. Internationalen Seminar für Interkulturelle Seelsorge und Beratung

Ustroń (Polen)
13. - 19. Okt. 1996

Impressum

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

Alte Landstr. 179c
40489 Düsseldorf
Tel.: 0211-4790525
Fax: +49-211-4790526

Nr.2

Traditionen: Schatten der Vergangenheit – Quellen der Zukunft
hrsg. von Ulrike Atkins, Karl H. Federschmidt, Klaus Temme

Düsseldorf 1997

An der Übersetzung und Bearbeitung der Beiträge haben mitgearbeitet:
Ulrike Atkins
Thomas Cremer
Karl Federschmidt
Ulrich Fritsche
Martha Fülling
Waldemar Radacz
Klaus Temme
Helmut Weiß

Redaktion und Layout:
Karl Federschmidt

Dieses Heft erscheint auch in englischer Sprache unter dem Titel

Traditions:
Shadows of the Past – Sources of the Future
(Intercultural Pastoral Care and Counselling No. 2)

ISSN: 1431- 8962

Inhalt

	Einführung	**3**
R. Sathler-Rosa	**Predigt im Eröffnungsgottesdienst**	**4**
1 Interkulturelle Kommunikation		
Julian Müller	**Interkultureller Austausch.** Eine Entdeckung des Andersseins	**5**
Karl Federschmidt	**Erfahrungen mit Interkultureller Seelsorge und Beratung.** Überlegungen vor dem Hintergrund der Interkulturellen Seminare 1995 und 1996	**9**
John Foskett	**Das Unbewußte in der interkulturellen Kommunikation**	**14**
2 Berichte über das Seminar		
Ilka Federschmidt	**Das 10. Seminar für Interkulturelle Seelsorge und Beratung –** Impulse und Anfragen aus der "Zweidrittelwelt"	**19**
Adrian Korczago	**Zur Geschichte der Evangelischen Kirchengemeinde in Ustron,´**	**22**
Klaus Temme	**Punkte auf einer langen Reise** Persönliche Anmerkungen zum "Auschwitz-Tag" innerhalb des Seminars	**23**
3 Vorträge zum Tagungsthema: Tradition		
Zdzislaw Mach	**Tradition – aus anthropologischer Perspektive**	**30**
Jozéf Tischner	**Tradition – aus römisch-katholischer Sicht**	**35**
Janusz Maciuszko	**Tradition und Religion – aus Sicht eines protestantischen Religions-wissenschaftlers und Kirchenhistorikers**	**37**
Jacek Leociak	**Tradition als Dialog der Generationen – aus der Perspektive der Holocaust-Erfahrung**	**40**
4 Seelsorge und Beratung im Spannungsfeld von Tradition und Veränderung		
Daniel Susanto	**Familienleben in Indonesien zwischen Tradition und Veränderung**	**45**
George Euling	**Auswirkungen westicher Einflüsse auf die traditionellen Werte in Papua-Neuguinea**	**47**
Charles Konadu	**Die Auswirkungen gesellschaftlicher Veränderungen auf das matrilineare Familiensystem bei den Ashanti in Ghana**	**51**
John Snehadass/ Ulrich Fritsche	**Konflikt und Versöhnung im Spannungsfeld zweier Kulturen.** Eine Fallstudie	**57**
Ursula Pfäfflin/ Gesa Jürgens	**Die Macht des Schweigens** (Bericht von der Studiengruppe "Familienrekonstruktion")	**60**
Urias Beverly	**Die Tradition des Rassismus in den USA**	**63**

1

inter-

kulturelle

Einführung

Die vorliegende Dokumentation enthält Texte und Reflexionen aus dem Umkreis des "10. Internationalen Seminars für Interkulturelle Seelsorge und Beratung", das unter dem Thema **"Traditionen – Schatten der Vergangenheit, Quellen der Zukunft"** *vom 13. bis 19. Oktober in Ustroń (Polen) stattfand. Unmittelbar vor dem Seminar hatte am selben Ort eine kleinere "Theoriekonferenz" stattgefunden, die sich speziell mit der Frage der "Kommunikation in interkulturellen Gruppen" befaßte und deren Impulse in das Seminar einfließen sollten.*
Insgesamt 127 TeilnehmerInnen aus 22 Ländern waren zu beiden Konferenzen nach Ustroń gekommen; tief bewegend war die Gastfreundlichkeit, mit der sie von den polnischen Organisatoren vor Ort und von der dortigen Evangelischen Kirchengemeinde empfangen wurden.

Das Seminar versuchte, verschiedene Arbeitsformen und Lernebenen im Blick auf den interkulturellen Aspekt von Seelsorge und Beratung zu integrieren. Neben Vorträgen zum Tagungsthema "Tradition" standen eine Vielzahl von Studiengruppen und Workshops mit Einzelthemen und Fallbeispielen aus unterschiedlichen Kulturkreisen. Reflexionsgruppen (als feste Kleingruppen) boten die Möglichkeit, die Erfahrungen des jeweiligen Tages auszutauschen. Dreimal traf sich das Plenum als "Interkulturelles Forum". Gedacht als ein Ort, die jeweils eigenen kulturellen und religiösen Prägungen ins öffentliche Gespräch zu bringen und so den interkulturellen Austausch einzuüben, kondensierten gerade hier immer wieder auch Spannungen und Frustrationen – ein Spiegel wohl für die vielen Klippen interkultureller Begegnung. Auch die Andachten und die Exkursionen, ganz besonders der Besuch der KZ-Gedenkstätte in Os,´ wi e,, cim ("Ausch-witz"), prägten das Seminar. Sicher können die hier veröffentlichten Beiträge nur einen Bruchteil dieser Erfahrungen wiedergeben.

Zur Orientierung ein Überblick über die einzelnen Beiträge dieser Publikation:

Teil 1 *fragt nach allgemeinen Perspektiven und Modellen interkultureller Kommunikation (zwei der Beiträge gehen auf Referate während der erwähnten "Theoriekonferenz" zurück):*
Zunächst plädiert Julian Müller *(Südafrika) für einen "narrativen" pastoraltherapeutischen Ansatz, bei dem sich der/die TherapeutIn aus einer reflektierten Position des "Nicht-Wissens" auf die "narrative Identität" des/der KlientIn einläßt – mit dem Ziel, daß im Gespräch selbst neue Geschichte entsteht, bisherige Sinnzuweisungen gleichsam von selbst in Fluß geraten und so Veränderungen möglich werden. Kultur erscheint von diesem Ansatz her als eine weiche, interaktive Kategorie, als "andauernder Prozeß ... und nicht als etwas Statisches, das von Generation zu Generation unverändert weitergegeben wird".*
Ausgehend von Erfahrungen auf den letzten Seminaren für Interkulturelle Seelsorge und Beratung betont auch Karl Federschmidt *(Deutschland) die Vieldeutigkeit und Unabschließbarkeit interkultureller Kommunikation, die sich dem Versuch methodischer Festlegung letztlich entzieht und bei der es gilt, Verletzungen durchzustehen und auszuhalten – zu "tolerieren".*
In einem reizvollen Kontrast zu diesen eher hermeneutisch argumentierenden Beiträgen bekennt sich John Foskett *(Großbritannien) zu einem tiefenpsychologischen, an den Arbeiten von Wilfred Bion orientierten Verständnis gruppendynamischer Prozesse und deutet von diesem Schlüsselmodell her auch den konkreten Seminarverlauf in Ustro ń. - Andere Deutungen einzelner Seminarteilnehmer sind beigefügt.*

Damit ist schon der Berichtsteil (**Teil 2**) *berührt: Hier geht* Ilka Federschmidt *(Deutschland) den Impulsen nach, die durch die Beiträge und Anfragen der SeminarteilnehmerInnen aus der "Dritten Welt" in das Seminar eingeflossen sind.*
Adrian Korczago *(Polen) berichtet sodann über die protestantische Tradition des Seminarortes Ustroń.*
Klaus Temme *(Deutschland) berichtet vom Besuch der KZ-Gedenkstätte Auschwitz am dritten Seminartag; vielleicht läßt sich davon überhaupt nur in solch persönlicher, subjektiver Form erzählen.*
.
Teil 3 *der Dokumentation faßt die Seminar-Vorträge zum Thema "Tradition" zusammen:*
Zdzislaw Mach *(Polen) entfaltet das Thema zunächst aus "anthropologischer Sicht". Sein Vortrag, im alten Auditorium der Universität Krakau gehalten, ist zugleich eine faszinierende Einführung in wichtige Aspekte polnischer Geschichte.*
Aus "katholischer Perspektive" hebt Józéf Tischner *(Polen) vor allem die Bedeutung des methodischen Ansatzes philosophischer Hermeneutik hervor und weist auf Berührungsfelder römisch-katholischer Theologie mit Fragestellungen hin, die mancher eher im protestantischen Denken vermutet hätte.*
Der reformierte Theologe Janusz Machiuszko *(Polen) nähert sich dem Thema als Religions- und Kirchenhistoriker und fragt – vor dem Hintergrund der gegenwärtigen gesellschaftlichen Veränderungen in Polen – nach der Anschlußfähigkeit der kirchlichen und theologischen Tradition an die Fragestellungen der Moderne.*
Jacek Leociak *(Polen) erinnert an die Bedeutung des Eingedenkens und Erinnerns in der jüdischen Tradition, das angesichts von Verfolgung – und angesichts der versuchten Auslöschung jüdischen Lebens und jüdischer Tradition im Holocaust – zu einem Gebot des Lebens geworden ist.*

Teil 4 *versammelt Beiträge und Berichte aus einzelnen Workshops und Studiengruppen des Seminars. Hier geht es um eine Vielzahl von Aspekten der Seelsorge und Beratung "im Spannungsfeld von Tradition und Veränderung". Während* Daniel Susanto *(Indo-nesien*), George Euling *(Papua Neuguinea) und* Charles Konadu *(Ghana) die Auswirkungen "westlicher" moderner Einflüsse auf das Leben traditionaler Gesellschaften in Asien und Afrika thematisieren, beschreiben* John Snehadass *(Fiji) /* Ulrich Fritsche *(Deutschland) einen Konfliktfall, bei dem sich unterschiedliche asiatische Traditionen reiben. Versöhnung gelingt hier durch einen flexiblen, aber zugleich sehr respektvollen Umgang mit diesen Traditionen und findet ihren Ausdruck in einem traditionellen Versöhnungsritual.*
Ursula Pfäfflin *und* Gesa Jürgens *(Deutschland) erinnern – in sehr persönlicher Form – am Beispiel eines polnischen Familienschicksals an die vielen, oft verschwiegenen kulturellen Verletzungen wie auch Verbindungen, wie sie auch innerhalb Europas ihre Geschichte und verborgene Tradition haben.*
Urias Beverly (USA) schließlich skizziert die Tradition des Rassismus, dessen Gesicht wie eine Hydra in stets neuer Gestalt aufzutauchen scheint – nicht nur in den USA.
K.F.

Julian Müller

Interkultureller Austausch

Eine Entdeckung des Andersseins

Persönliche Erfahrung als Südafrikaner

Das früheste Ereignis aus meiner Kindheit, an das ich mich erinnern kann, trug sich an meinem Geburtstag zu. Ich bin nicht sicher, ob es mein dritter oder vierter Geburtstag war, jedenfalls schenkten mir meine Eltern eine Schachtel mit Spielzeugautos. Ich war außer mir vor Freude und wollte dieses wundervolle Geschenk sofort meinem besten Freund zeigen. Wir lebten auf einer Farm, und mein bester und einziger Spielkamerad zu dieser Zeit war Daniel, ein schwarzer Junge, der etwas älter war als ich. Er lebte mit seinen Eltern, die unsere Diener waren, ebenfalls auf der Farm. Ich lief also nach draußen, um Daniel mein Geschenk zu zeigen. Er saß auf einer kleinen Bank auf einem Platz im Hinterhof. Stolz zeigte ich ihm die Autos. Er sah sie sich an und bewunderte sie. Nach einer Weile nahm er die beiden schönsten Autos heraus und stieß sie leicht auf ihren Rädern rückwärts unter seine Bank. Mit dieser Geste sagte er mir ohne Worte: "Danke, diese nehme ich."
An das weitere kann ich mich nicht mehr richtig erinnern. Es muß einen Tumult gegeben haben, aber ich bekam meine Autos wieder. Vielleicht griffen meine Eltern ein. Fest steht, daß ich die Autos wiederbekam.
Diese kleine persönliche Erinnerung aus meiner Kindheit möchte ich als Ausgangspunkt nutzen, um über die südafrikanische Gesellschaft nachzudenken.

1. Die Geschichte Südafrikas ist eine Geschichte der Berührung und sogar der gegenseitigen Verstrickung von Schwarzen und Weißen. Ebenso wie der kleine Junge, der hinauslief, um seine Freude am Geburtstag mit seinem besten Freund zu teilen, können die meisten Menschen in Südafrika Geschichten davon erzählen, wie sie Augenblicke von Freude oder Leid mit jemandem von der anderen Rasse geteilt haben.

Prof. Dr. Julian Müller:
Professor für Praktische Theologie an der Universität Pretoria, Südafrika.

Schwarzes und weißes Südafrika existieren nicht als zwei vollständig getrennte und isolierte Welten. Obwohl die Apartheidpolitik eine Form der gesellschaftlichen Steuerung war, die die Menschen in verschiedene Wohngebiete, verschiedene Schulen, verschiedene Kirchen usw. trennte, konnte sie doch den Kontakt der Rassen nicht verhindern. Die ökonomische Realität drängte die Menschen zumindest am Arbeitsplatz zusammen. Das heutige Südafrika entwickelt sich schnell zu einer völlig integrierten Gesellschaft – ein Prozeß, der allmählich begann, schon lange bevor die Rassentrennungsgesetze aufgehoben wurden.

2. Eine zweite Bemerkung zu meiner Kindheitserinnerung: Ähnlich wie es in der Beziehung zwischen Daniel und mir sichtbar wird, wuchsen die meisten Südafrikaner mit eindeutigen und starren Rollenfestlegungen und -erwartungen auf. Obwohl Daniel mein Freund war, wußte er und wußte ich, daß er der Diener war und ich der Herr. Aus historischen Gründen sind in der südafrikanischen Gesellschaft alle Herren weiß und alle Diener schwarz. Deshalb wuchsen wir mit dem Klischee auf, daß die Hautfarbe eines Menschen seinem Wert und seiner Stellung in der Gesellschaft entspricht. Wenn man durch Klischees, die sich in unseren Köpfen seit der Kindheit entwickelt haben, in diese Rollen eingepaßt wird, kann man solche Voraussetzungen nicht leicht loswerden. Ich muß gestehen, daß es mir innerhalb des südafrikanischen Kontextes bis heute schwerfällt, nicht in die Herrenrolle zu verfallen, wenn ich mit einem Schwarzen spreche. Ich glaube, daß sich viele Südafrikaner ebenso wie ich ernsthaft bemühen, von den Rollenfestlegungen, die uns während unserer Erziehung auferlegt wurden, frei zu werden – obwohl es uns noch schwerfällt.

3. Diese gesellschaftlichen Strukturen haben eine lange Geschichte. Die Rollen, in die wir, Daniel und ich, uns seit der Kindheit so leicht einfügten, waren das Erbe von Generationen vor uns und die Art, wie sie die Gesellschaft strukturiert hatten. Der Weg, den die südafrikanische Gesellschaft nahm, war nicht das Ergebnis einer kriminellen Regierung, die sich eines Tages hinsetzte und eine Reihe verwerflicher Gesetze erließ. Sie entwickelte sich in Jahrhunderten, und was die nationalistische Regierung 1948 in die Gesetzbücher schrieb, war nur die Legalisierung dessen, was schon viele Jahre soziale Wirklichkeit war. Dieser Gesetzgebungsprozeß markiert in der Tat den tiefsten Punkt unmenschlichen und unchristlichen diskriminierenden Verhaltens. Aber Tatsache ist, daß es tief in der Geschichte unserer Gemeinschaft verwurzelt ist.

4. Meine Geschichte verdeutlicht höchstwahrscheinlich auch einen Unterschied zwischen der afrikanischen und der westlichen Art, mit Eigentum umzugehen. Nach westlich-kapitalistischem Verständnis sind persönlicher Besitz und Eigentum individuell erworben. Im Gegensatz dazu hat der Afrikaner in erster Linie ein kommunalistisches Verständnis. Die Reichtümer, die auf afrikanischem Boden mit westlicher Industrie und westlichem Geld aufgehäuft wurden, werden als gemeinsame Reichtümer aller Menschen angesehen. Reichtum und Armut müssen von allen geteilt werden. In den Verhandlungsprozessen ist deshalb der Umgang mit Themen wie privater Landbesitz und Rechte von auf Farmen ansässigen Arbeitern am schwierigsten.

Vor diesem Hintergrund aus persönlichen Vorurteilen, einer Geschichte sozialer Ungerechtigkeit und einander widersprechenden kulturellen Erwartungen möchte ich nun versuchen, einen theoretischen Beitrag zu leisten, der in unserer Arbeit der interkulturellen Interaktion wertvoll sein kann, besonders auf dem Gebiet der pastoralen Familientherapie.

Auffassungen von Kultur in den Sozialwissenschaften und in der Familientherapie

In der aktuellen Literatur wird eine Reihe verschiedener Zugänge zur interkulturellen Therapie beschrieben:

- ***Die essentialistische Sicht***

Gemäß dieser Auffassung (Krause 1995:364) werden kulturelle Differenzen ähnlich angesehen wie andere Unterschiede, beispielsweise von Geschlecht und Alter. Kultur wird als übermächtiger Einfluß betrachtet, der das Denken und Verhalten des einzelnen bestimmt. Nach dieser Auffassung sind es nicht wirklich die einzel-

nen Menschen, die konstruktiv handeln und Entscheidungen über ihr Leben treffen.
Die essentialistische Definition der Kultur faßt die Kultur als einen großen Organismus auf, in dem jeder Bestandteil mit allen anderen Bestandteilen zusammenhängt. Sie ist nur als Ganze oder gar nicht zu haben, denn nur in dieser Weise kann sie eine derart starke Macht auf Menschen ausüben, um sie mit Leib und Seele zu prägen und zu formen. Wenn wir ein solches generatives Kulturverständnis jedoch mit einem interaktiven Kulturverständnis verbinden, dann wird es möglich, nicht nur bestimmte kulturelle Unterschiede höher zu bewerten als andere, sondern sich auch über diese Unterschiede zwischen den Kulturen zu verständigen (Krause 1995:365f).

· Die universalistische Sicht

Die universalistische Auffassung (Falicov 1995:373) vertritt die Position, daß Menschen und Familien verschiedener Kulturen mehr Gemeinsamkeiten als Unterschiede besitzen. Diese Denkrichtung geht davon aus, daß es grundlegende Übereinstimmungen gibt, die in allen Kulturen zu finden sind, beispielsweise die Auffassung, daß alle Kinder Zuwendung und Erziehung brauchen und daß Elternschaft immer eine Mischung aus Umsorgen und Kontrollieren ist.
Die Schwierigkeit dieser Auffassung besteht darin, daß sich die Wahrnehmung dessen, was für normativ gehalten wird, auf Vorstellungen beziehen kann, denen entweder einheimisches Wissen oder eine bestimmte kulturelle Erfahrung zugrundeliegen. Weiterhin folgt, daß die Anhänger dieser Position für eine Sensibilisierung im Umgang mit anderen Kulturen nur wenig übrig haben.

· Die partikularistische Sicht

Diese Position ist das Gegenteil der universalistischen Position (Falicov 1995: 374). Nach dieser Betrachtungsweise haben Menschen und Familien verschiedener Kulturen mehr Unterschiede als Gemeinsamkeiten, so daß allgemeine Aussagen nicht möglich sind. Die Einzigartigkeit jeder Familie wird betont, häufig werden charakteristische Eigenarten einer bestimmten Familie als eine eigene Kultur beschrieben. Falicov (1995:374) bemerkt dazu: "Für die partikularistische Position bezieht sich das Wort *Kultur* also eher auf die Vorstellungen jeder einzelnen Familie und nicht so sehr auf die Verbindung zwischen der Familie und dem soziokulturellen Kontext."
Ähnlich wie beim universalistischen Ansatz wird es auch hier nicht für notwendig erachtet, die Wahrnehmung kultureller Faktoren eigens zu trainieren, weil der Binnenraum der Familie, der immer individuell ist, als alleinige Ursache sämtlicher Probleme der Familie gilt.
Inga-Britt Krause meint, nach dieser Auffassung sei Kultur eigentlich nur Ausdruck von Unterschieden. Im landläufigen Sprachgebrauch werde das Wort 'Kultur' mit Unterschiedlichkeit, Wahlentscheidung und Identität assoziiert. "Kultur wird zu einem Begriff, der alle Arten von individuellen Unterschieden bezeichnet und der alles zu umfassen scheint." (Krause 1995:364)

· Der ethnozentrierte Ansatz

Gemäß dieser Position unterscheiden sich Familien voneinander, aber die Unterschiede sind in erster Linie auf den Faktor der Ethnizität (Volkszugehörigkeit) zurückzuführen (Falicov 1995:374). Im Blickfeld sind Denkmuster, Verhaltensweisen, Gefühle, Bräuche und Rituale, die aus der Zugehörigkeit zu einer bestimmten kulturellen Gruppe herstammen. Diese Denkrichtung sieht Kultur als einen symbolischen Ausdruck, und "ein Symbol ist ein relativ festgelegtes sinnliches Zeichen, dem willkürlich eine Bedeutung zugeordnet ist. Menschen mit einer gemeinsamen kulturellen Tradition haben ein gemeinsames Verständnis dieser Symbole. Für Menschen außerhalb dieses Symbolsystems ist es sehr schwierig, den Bedeutungsgehalt von Symbolen außerhalb ihres eigenen Systems zu erschließen" (Augsburger 1986:61).
Diese Position steht in der Gefahr, den Aspekt von gemeinsamen Bedeutungszuweisungen zu sehr in ein System zu pressen oder stereotyp zu handhaben. Es kann der Eindruck entstehen, daß ethnische Gruppen homogener und stabiler seien, als sie es tatsächlich sind. Hier liegt im Grunde ein erkenntnistheoretischer Fehler vor: "...Klienten werden als ihre Kultur gesehen, nicht als sie selbst." Bateson (1979:30) warnt außerdem: "Die Landkarte ist nicht das Land, und der Name ist nicht die benannte Sache."
Ethnische Werte und ethnische Identität werden von vielen Faktoren beeinflußt. Da gibt es gruppeninterne Variablen (Bildung, soziale Klassenzugehörigkeit, Religion usw.), da gibt es andererseits das Phänomen kultureller Entwicklung oder Einflüsse, die durch den Kontakt mit einer anderen, dominanten Kultur hervorgerufen werden. Der vielleicht gravierendste Mangel dieser Position ist aber die Annahme, der Beobachter, der die andere Kultur beschreibt, könne objektiv sein und nähme seinerseits keinen Einfluß auf die Schlußfolgerungen, die er hinsichtlich der beobachteten Gruppe zieht.

Der narrative Zugang zu interkultureller pastoraler Therapie

Gegenüber diesen vier beschriebenen Auffassungen zur Deutung von Kultur und über sie hinausgehend möchte ich das narrative Modell des interkulturellen Verstehens und der interkulturellen Kommunikation vorschlagen:

Das narrative Verständnis impliziert, daß der Therapeut oder die Therapeutin sich selbst in eine Position des Nichtwissens begibt. Diese Position erfordert "eine Art der Gesprächsführung, die Raum läßt für die Geschichte des Klienten/der Klientin, wie sie von ihm/ihr in eigenen Worten erzählt wird, ohne sie mit vorweg erlangtem therapeutischen Wissen in Zweifel zu ziehen" (Boyd 1995:220). "Der therapeutische Prozeß soll nicht die Wahrheit enthüllen oder eine bestimmte Wirklichkeit aufdrängen, sondern durch Konversation und Gespräch Wirklichkeiten erkunden, die zusammenpassen mit der besonderen und je einzigartigen Weise, in der ein Klient oder eine Klientin in seinem/ihrem Leben nach Erklärungen und Sinndeutungen sucht (Goolishian/Anderson 1987: 536).
Trotz der von David Augsburger (1986) in seinem guten Buch ansprechend formulierten und gut gemeinten Theorien sind Konzepte wie "Interpathie" und "Transspektion"[1] viel zu sehr von einer Position des Wissens eingefärbt und zeigen nicht die epistemologische Position, die in der nicht-wissenden Haltung des narrativen Ansatzes zu finden ist. Die Idee, daß ein Therapeut oder eine Therapeutin in der Lage sei, sich in einen Prozeß der Transspektion zu einem Menschen der anderen Kultur hinüberzubewegen, ist schon anmaßend und wissend. Sie offenbart eine Vorstellung von asymmetrischer Kommunikation und von einer messianischen Rolle anstelle einer partnerschaftlichen. Sie beschreibt eine Bewegung, die "von hier nach dort" initiiert wird, während der narrative Zugang die Erfahrung und das Gefühl ermöglichen will, in die Welt des anderen *gezogen* zu werden, über die Schwelle einer kulturellen Verschiedenheit *hinübergezogen* zu werden.

Der narrative Ansatz in der Therapie ist von Autoren wie Anderson/Goolishian (1988) und Michael White (1995) verständlich und in Einzelheiten beschrieben

worden. Anderson und Goolishian beschreiben das therapeutische Gespräch als "die sich langsam entfaltende, konkrete, detaillierte und persönliche Lebensgeschichte, angeregt durch die nichtwissende Haltung des Therapeuten und seine Neugierde, etwas zu erfahren." Von diesem Standpunkt aus erscheint interkulturelle Therapie nicht länger als eine komplexe und eigentlich unmögliche Aufgabe, solange der Therapeut ehrlich willens ist, vom Menschen aus der anderen Kultur zu lernen. "Das Kenosis-Motiv von Phil 2, 25ff (die dienende 'Selbstentäußerung' Christi) beschreibt das Christus-Gespräch und macht deutlicht, daß unsere Position eine dienende sein muß und nicht eine dominierende oder kontrollierende. Eine Haltung des liebevollen Zuhörens führt das pastorale Gespräch in eine Sphäre, in der durch Wertschätzung der einmaligen Wirklichkeit des Heilungsbedürftigen gemeinsam eine neue Geschichte für den anderen entsteht, wobei man sich ständig um eine Haltung der Offenheit und Bescheidenheit bemüht" (zit. nach: Boyd 1995:221). Die zu diesem therapeutischen Ansatz gehörenden 'Werkzeuge' sind: einfühlend-aktives Zuhören, eine nicht-wissende Position, Geprächsfragen. Das Ziel ist wie in allen Therapien Veränderung, aber Veränderung, die in dieser Perspektive als "die Entwicklung neuer Sinndeutung, neuer narrativer Identität und neuen eigenen Handelns (selfagency)" (Boyd 1995:220) beschrieben werden kann. Der narrative Zugang hat das Vermögen, Geschehnisse in einen Kontext neuer Bedeutung neu einzubinden. Man kann die Eigenart dieser Therapie als "in Sprache bleiben" ("being in language"[2]) bezeichnen.
Wenn man mit diesem Denkmodell arbeitet, dann wird es zunehmend schwieriger, Kultur auf der Basis der eingangs betrachteten Ansätze zu sehen. Kultur muß als ein viel unmittelbarerer und andauernder Prozeß gesehen werden und nicht als etwas statisches, das von Generation zu Generation unverändert weitergegeben wird. Die weite Definition von Falicov (1995:375) paßt vielleicht zu diesem Paradigma: "...Komplexe von gemeinsamen Ansichten über die Welt, Sinngebungen und angepaßten Verhaltensweisen, die von der gleichzeitigen Mitgliedschaft und Teilhabe an einer Vielzahl von Kontexten abgeleitet sind: ländliche, städtische oder vorstädtische Umgebung; Sprache, Alter, Geschlecht, Gruppe, Familienstruktur, Rasse, ethnische Zugehörigkeit, Religion, Nationalität, sozioökonomischer Status, Anstellung, Ausbildung, Beruf, sexuelle Orientierung, politische Einstellung; Migration und Stadium der Kulturaneignung."
Wenn die Kombinationen von "gleichzeitiger Mitgliedschaft" und "Teilhabe an einer Vielzahl von Kontexten" ernsthaft berücksichtigt werden, sind die auftauchenden Gruppen viel mehr "beweglich, unvorhersehbar und veränderlich als die Gruppen, die mittels eines ethnozentrierten Ansatzes definiert werden" (Falicov 1995:376). Es wird so viel schwieriger, allgemeine Aussagen über kulturelle Gruppen zu treffen und viel mehr notwendig, eine nicht-wissende Position einzunehmen.

Für die Diskussion von kulturellen Erscheinungen, kulturellen Ähnlichkeiten und Unterschieden verweist Falicov (1995:376) auf zwei wichtige Konzepte:

· *Kulturelle Grenzgebiete* (cultural borderlands) bezeichnet ein Konzept, daß sich auf Gebiete bezieht, in denen sich Gemeinsamkeiten und Unterschiede von Kulturen überlappen. Dies verursacht innere Widersprüche und Konflikte. Andererseits sind es diese Grenzgebiete, die Möglichkeiten für eine Verbundenheit bieten. Falicov (1995: 376) macht auf die Dichterin Gloria Anzaldua aufmerksam, die die "neue Mestizin" beschreibt – eine in den USA geborene Frau mit indianischen und spanischen Vorfahren: Sie "kann mit Situationen angemessen umgehen, indem sie eine Toleranz für Mehrdeutigkeiten entwickelt. Sie lernt, im Rahmen der mexikanischen Kultur eine Indianerin und aus angelsächsischer Perspektive eine Mexikanerin zu sein. Sie lernt, mit den Kulturen zu jonglieren. Sie besitzt eine plurale Persönlichkeit."

· *Ökologische Nische* (ecological niche) bezieht sich auf die Verbindung von mannigfaltigen Kontexten und begrenzten kulturellen Orten. So ist eine einzelne Familiengeschichte denkbar, die mannigfaltige Kontexte in sich schließt und nicht mit einer einzelnen Bezeichnung (etwa: Mormone; Afrikaner; Weißer Südafrikaner; Bure) zu erfassen ist. Die Intention ist hier, umfassende Kategorien zu betonen, was Inklusivität und Vielfalt in der Einheit unterstützt.

Mit diesen Konzepten möchte ich erneut und entschieden für den nicht-wissenden Ansatz eintreten, der für eine interkulturelle therapeutische Situation der einzig akzeptable ist. Ich stimme der Auffassung und Formulierung den Dyche und Zayas (1995:389) zu: "Wir treten dafür ein, daß man die interkulturelle Therapie mit den geringstmöglichen Voraussetzungen beginnt und daß es eine Möglichkeit ist, vom Klienten selbst etwas über eine Kultur zu lernen. Dieser Ansatz versucht, das kognitive Modell der Vorbereitung mit einem prozeßorientierten Ansatz zu verbinden, wobei es mit zwei therapeutischen Haltungen arbeitet: kulturelle Naivität und respektvolle Neugier"
Das Ideal bestünde für Therapeuten darin, Teilnehmer und Beobachter zugleich zu sein. Anstatt nur mit historisch konstruierten Beschreibungen zu arbeiten, sollte der Therapeut von einer gegenwärtig verbreiteten kulturellen Gemeinschaft lernen (Falicov 1995:385). Wie von Goolishian und Anderson (1992:27) gezeigt wurde, sind alle menschlichen Systeme Sprachsysteme, die am besten aus der Innenperspektive beschrieben werden – von denen, die an ihnen teilnehmen, anstatt von sogenannten objektiven Beobachtern.

Narrative Seelsorge: Ein sozial-konstruktivistischer Ansatz

Narrative Therapie kann beschrieben werden als ein Neu- oder Um-schreiben von Geschichte und eigener Biographie (Boyd 1996:215). Dieses Neuschreiben geschieht während des gemeinsamen Gesprächs, indem neue Geschichten miteinander geschaffen werden. Diese Auffassung von Seelsorge nimmt unsere "grundlegende Verankerung in Geschichte und Sprache" ernst. "Für eine solche Sicht ist die schöpferische und schöpfende Kraft der Sprache selbstverständlich. In der jüdisch-christlichen Tradition ist Gott nicht nur ein Gott der Geschichte, sondern auch ein Gott des Wortes. Man berücksichtige nur das machtvolle *dabar* der alttestamentlichen Schöpfungserzählungen und den *logos* im Johannesevangelium und bei den Kirchenvätern" (Boyd 1996:215).

Indem wir das Gespräch in diesem Licht sehen, wird unsere Aufmerksamkeit weggeführt von der inneren Dynamik der individuellen Psyche und von Ereignissen der äußeren Welt (Boyd 1995:216). Stattdessen sind wir frei, auf die *Wörter in ihrem Sprechen* zu achten, Wörter, die wir schaffen und die uns geschaffen haben. Boyd (1996:218) faßt mit einem Hinweis auf einen Artikel von Gergen (1985) den sozial-konstruktivistischen Ansatz wie folgt zusammen:
a) Das, was wir als Erfahrung und als Welt erleben, gibt in sich selbst noch nicht die Begriffe vor, mit denen die Welt zu deuten ist.
b) Diese Deutungsmuster entstehen durch historisch verortete Kommunikationsprozesse zwischen Menschen, sie sind gesellschaftliche Produkte ("social artefacts").

c) Der Grad, in dem sich ein bestimmtes Deutungsmuster durchsetzt oder im Verlauf der Zeiten aufrechterhalten wird, ist nicht grundlegend abhängig von der empirischen Gültigkeit des fraglichen Musters, sondern vom Wandel gesellschaftlicher Prozesse (wie Kommunikation, Verhandlung, Konflikt, Beredsamkeit).
d) Gesellschaftlich ausgehandelte Deutungsmuster sind im sozialen Leben von entscheidender Bedeutung, weil sie vollständig verknüpft sind mit vielen anderen Tätigkeiten, denen Menschen nachgehen.

Der narrative Ansatz beinhaltet die Suche nach einem "ausgehandelten Deutungsmuster". Wenn ein solches neues Deutungsmuster gefunden wurde, so ist damit eine neue Erzählung geschaffen worden. Der Ansatz ermöglicht es also, Kultur nicht länger als eine determinierende Größe zu sehen, sondern als ein interessantes "Grenzgebiet", von dem aus neue "ökologische Nischen" erschlossen werden können. Die Menschen werden so Erfinder und Erfindungen der Kultur. Dafür ist natürlich Vorbedingung, daß wir die Risiken der Grenzgebiete akzeptieren und uns der interkulturellen Interaktion aussetzen. Augsburger (1986:25-26) formuliert das so: "Dieser Wandel entsteht durch Zusammentreffen, Kontakt und Interaktion, nicht aber durch geplantes Lernen oder soziale Steuerung. Er entsteht am Rande, nicht in der kulturellen Enklave. ... Die Fähigkeit, nicht nur die andere Kultur anzunehmen, sondern sie sowohl kognitiv (mit-denkend) als auch emotiomal (mitfühlend) zu verstehen, ist eine notwendige Voraussetzung für die interkulturelle Seelsorge."
Die Art und Weise, wie wir unsere Welt verstehen, wie wir über das denken, was richtig oder falsch, gut oder schlecht in unserem Leben war, ist Resultat unserer sozialen (und darum kulturellen) Verflochtenheit. "Es ist nicht möglich, die Geschichte eines Landes anders als mit Hilfe einer Erzählung zu vergegenwärtigen, die voll ist von 'Interpretationen über Interpretationen', die wiederum als Nebenprodukte menschlicher Beziehungen entstehen" (Boyd 1995:218).

Der südafrikanische Kontext

Obwohl sich in den vergangenen Jahren schon vieles sehr zum besseren verändert hat, beschreibt ein Gedicht des schwarzen Südafrikaners Oswald Mtshali immer noch die Situation in unserem Land:

MAUERN

Der Mensch ist
ein großer Erbauer von Mauern
Die Berliner Mauer
Die Jerusalemer Klagemauer
Aber die Mauer
die am unüberwindlichsten ist
Hat um ihr Herz herum
einen Graben
der mit Schrecken gefüllt ist

Eine Mauer ohne Fenster
durch die der Geist wehen kann

Eine Mauer
ohne Tür
durch die die Liebe
hereinkommen kann.

Oswald Mtshali, Dichter aus Soweto

Diese Mauern des Schreckens sind Teil des südafrikanischen Geschehens und Last seiner Geschichte. Die folgende ironische Geschichte zeigt, wie sie auf tragische Weise unser Leben formen (Malan 1990:226): "Diese Geschichte über Angst, über irrationale Angst, hat sich vor langer Zeit in einem kleinem Ort namens Balwer zugetragen. Es war während der Bambatha-Rebellion 1906, des letzten Zulu-Aufstandes. Balwer liegt nahe am Zulugebiet, und die weißen Farmer dieses Gebietes fürchteten, daß einheimische Zulus zu Bambathas Rebellenarmee überlaufen und ihre Herren im Bett abschlachten könnten. Die Weißen beriefen eine Versammlung ein und beschlossen, daß alle Weißen nach Balwer fliehen und sich dort im Gerichtsgebäude verschanzen würden, falls die Zulus aufstünden.
Einige Tage später schlug jemand blinden Alarm und löste eine Panik unter den Weißen aus. Sie luden Waffen und Kinder auf Wagen und verließen ihre Farmen, wobei sie das Essen auf dem Tisch und die Kühe ungemolken im Stall zurückließen. Sie verschanzten sich im Innern des Gerichtsgebäudes, luden die Gewehre, stellten Posten auf und ließen sich nieder, um die Barbaren zu erwarten. Bald sahen sie in einiger Entfernung eine Staubwolke. Sie spähten durch die Spalten ihres Bollwerkes und sahen sich ihrem bösesten Alptraum gegenüber: ein Haufen Zulus näherte sich zu Fuß. Die Menge blieb einige hundert Yards entfernt stehen. Eine Abordnung löste sich von ihr und näherte sich dem Gerichtsgebäude. Die Zulus klopften an die Tür. Die vorsichtigen Weißen erwarteten, ein Ultimatum zu hören, und öffneten ein Fenster. Die schwarzen Männer sagten jedoch: "Warum habt ihr uns im Stich gelassen? Wir dachten, daß eine große Gefahr droht, weil unsere Herren in dieses Fort geflohen sind. Wir sind voller Furcht, weil wir die Gefahr nicht kennen. Deshalb sind wir hergekommen, um zu fragen, ob wir nicht auch hineinkommen können, so daß wir unter dem Schutz der Gewehre unserer Herren sind."

Geschichten, die wie diese von Mißverständnissen und Furcht zwischen kulturellen Gruppen in Afrika erzählen, sind gegenwärtig sehr verbreitet. Sprachliche und andere kulturelle Differenzen sind Teil unsere Gesellschaft. Es ist nicht immer einfach, über diese Grenzen hinweg zu kommunizieren, aber es bleibt faszinierend. Für diejenigen von uns, die zuhören und sich in die Geschichten anderer hineinnehmen lassen wollen, tauchen fast täglich neue Welten des Verstehens auf. Die Schwierigkeiten bringen uns manchmal an den Rand der Verzweiflung, aber mit einer narrativen, nicht-wissenden Haltung können wir wachsende Fortschritte in den "Grenzländern" machen und neue "ökologische Nischen" entwickeln, in denen das Anderssein als erfüllendster Teil der Existenz erfahren werden kann. Es ist die Freude, Teil der Geschichte eines oder einer anderen zu werden – vergleichbar der Freude, von der die Geschichte des alten chinesischen Philosophen Chuang Tzu über die "Freude der Fische" erzählt:[3]

Chuang-tzu und Hui-tzu standen auf der Brücke, die über den Hao führt.
Chuang-tzu sagte: "Sieh, wie die Elritzen umherschnellen! Das ist die Freude der Fische."
"Du bist kein Fisch", sagte Hui-tzu, "wie kannst du wissen, worin die Freude der Fische besteht?"
"Du bist nicht ich", antwortete Chuang-tzu, "wie kannst du wissen, daß ich nicht wisse, worin die Freude der Fische besteht?"
"Ich bin nicht du", bestätigte Hui-tzu, "und weiß dich nicht. Aber das weiß ich, daß du kein Fisch bist; so kannst du die Fische nicht wissen."
Chuang-tzu antwortete: "Kehren wir zu deiner Frage zurück. Du fragtest mich: 'Wie kannst du wissen, worin die Freude der Fische besteht?' Im Grunde wußtest du, daß ich weiß, und fragtest doch. Gleichviel. Ich weiß es aus meiner eignen Freude über dem Wasser."

Anmerkungen:

[1] Augsburgers Begriff "Interpathie" deckt sich in etwa mit dem von Maruyama eingeführten Begriff "Transspektion". "Transspektion ist das Bestreben, sich in den Kopf (nicht in die Füße) eines anderen oder einer anderen

deren hineinzuversetzen... Transspektion un-terscheidet sich von einem analytischen 'Verstehen' ebenso wie von 'Empathie'. Empathie ist eine Übertragung von Gefühlen zwischen Personen, die den gleichen Verstehenshintergrund haben. Transspektion ist das Bemühen, eine fremde Überzeugung, fremde Annahmen, eine fremde Perspektive, Gefühle in einem fremden Kontext und Folgen von Gefühlen in einem fremden Kontext so zu erfahren, als wären sie die eigenen." (zit. bei Augsburger 1986:30)

[2] Anderson/Goolishian (1988: 378) benutzen Begriffe wie "language", "in language" und "languaging", um den gesellschaftlichen Prozeß zu beschreiben, in dem die intersubjektiven Wirklichkeiten geschaffen werden, die wir zeitweise miteinander teilen.

[3] Zitiert nach: Reden und Gleichnisse des Tschuang-Tse. Deutsche Auswahl von Martin Buber, Zürich 1951, p.124f. Vgl. Rosenbaum/Dyckman 1995:41.

Literatur

Anderson, H. / Goolishian, H. (1988) "Human systems as linguistic systems: Preliminary and evolving ideas about the implications for clinical theory", in: *Family Process, Vol. 27 (4)*, p. 371-393.

Augsburger, D.W. (1986) *Pastoral Counseling across Cultures*. Philadelphia.

Boyd, G.E. (1996) "Pastoral conversation: A social construction view", in: *Pastoral Psychology, Vol.44 (4)*, p. 215-225.

Dyche, L. / Zayas, L.H. (1995) "The value of curiosity and naiveté for the cross-cultural psychotherapist", in: *Family Process. Vol. 34,* p. 389-399.

Falicov, C.J. (1995) "Training to think culturally: A multidimensional comparative framework", in: *Family Process. Vol. 34*, December, 1995. p. 373-388.

Goolishian, H. / Anderson, H. (1992) "Strategy and intervention versus nonintervention: a matter of theory?" in: *Journal of Marital and Family Therapy. Vol 18*, p. 5-15.

Krause, I. (1995) "Personhood, culture and family therapy", in: *Journal of Family Therapy Vol. 17,* p. 363-382.

Malan, R. (1990) *My Traitor's Heart.* London: The Bodley Head.

Rosenbaum, R. / Dyckman, J. (1995) "Integrating Self and System: An Empty Intersection?" in: *Family Process. Vol. 34,* March 1995, p. 21-41.

White, M. (1995) *Re-authoring Lives: Interviews and Essays*. Adelaide: Dulwich Centre Publications. ■

Karl H. Federschmidt

Erfahrungen mit interkultureller Seelsorge und Beratung

Überlegungen vor dem Hintergrund der Interkulturellen Seminare 1995 und 1996

Liesel-Lotte Herkenrath-Püschel, die sich vielfältig für die internationale Vernetzung der Seelsorgebewegung engagiert hat, schreibt im Blick auf ihre Erfahrungen mit internationalen Seelsorgekonferenzen, "daß Verletzungen unvermeidlich sind, wenn Angehörige verschiedener Systeme ernsthaft versuchen, zu wechselseitiger Verständigung zu kommen...; und natürlich ist man von einem Zusammenprall zwischen sehr eng benachbarten Systemen am stärksten betroffen." Am stärksten betroffen, weil man da am wenigsten damit rechnet und weil die plötzliche Erfahrung des Nicht-Verstehens und der Fremdheit am schmerzlichsten und irritierendsten ist und mich am meisten verunsichert. Und Herkenrath-Püschel vermutet, "daß solche Kränkungen für den interkulturellen Dialog geradezu typisch sind, immer dann nämlich, wenn die Beteiligten plötzlich der Gräben zwischen ihren Kulturen gewahr werden." [1]

Man kann diese Feststellung auch als einen Kommentar lesen zu den mittlerweile zehn "Internationalen Seminaren für Interkulturelle Seelsorge und Beratung", in deren Tradition das Seminar in Ustroń/Polen stattfand. Es ist eine Erfahrung, die offenbar immer wieder und immer wieder ähnlich gemacht wurde. Diese Erfahrung von Verletzungen und Verständigungsproblemen war es ja auch, die überhaupt nach der kulturellen Dimension von Seelsorge und Beratung fragen ließ und (zumindest was die Seelsorgebewegung bei uns in Deutschland betrifft) überhaupt erst das Interesse am Thema "interkultureller Seelsorge" entstehen ließ. Das kann wohl auch nicht anders sein, denn meine Kultur umgibt mich normalerweise wie die Luft, die ich nicht spüre, solange ich nicht durch ein Problem darauf gestoßen werde – weil sie fehlt, weil sie sich plötzlich verändert. Ich spüre die Luft erst, wenn es zieht; und so ist es auch mit der Kultur.

Interessant auch, daß – zumindest bei uns – das kulturelle Thema zunächst nicht durch die Fragen der praktischen Arbeit in einem multikulturellen Umfeld aufbrach, sondern sozusagen "von innen" heraus: Durch Differenzerfahrungen im (vermeintlich) eigenen und sicheren Haus, unter uns SeelsorgerInnen und BeraterInnen selbst, die wir doch so viel gemeinsam haben, bis hin zu den Standards unserer Ausbildung.[2] Ich finde das wichtig, denn es macht mir bewußt, daß das Fremde und die andere Kultur nicht nur das Exotische ist, sondern daß sie gewissermaßen schon gleich hinter meinem Gartenzaun beginnt. Selbst im Nahbereich meiner eigenen Tradition muß ich mich auf Verschiedenheit und kulturelle Fremdheit gefaßt machen – auf Schwierigkeiten des Verstehens und auf Verletzungen, die nicht aus bösem Willen oder aus mangelnder Verständigungsbereitschaft resultieren, sondern in der unterschiedlichen kulturellen Färbung wurzeln, die mich von meinem Gegenüber unterscheidet.

Welche besonderen Komponenten bringt der so ins Bewußtsein gerückte interkulturelle Aspekt in die konkrete Arbeit ein? Zunächst ganz einfach die Erkenntnis, daß alles noch etwas komplizierter ist als angenommen. Es sind in der interkulturellen seelsorgerlichen Begegnung noch mehr Aspekte und Faktoren zu beachten und in Betracht zu ziehen, die die Begegnung beeinflussen. Die Konzentration auf die individuelle Begegnung genügt nicht; der gesellschaftliche, politische und auch spirituelle Rahmen, in dem Menschen leben, wird wichtig;[3] die Gruppenprozesse werden noch komplexer – und am Ende wird noch mehr offen bleiben, von dem ich sagen muß: Ich habe es nicht

Dr. Karl H. Federschmidt:
Evang. Gemeindepfarrer, Wuppertal

verstanden. Aber nun muß ich mit dem Verstandenen wie mit dem Unverstandenen leben und damit (in menschlicher und seelsorglicher Hinsicht) möglichst sinnvoll umgehen.
Dazu noch einmal Liesel-Lotte Herkenrath-Püschel. Sie meint: "Nur wenn wir ... die Begrenzungen anerkennen, die der Verständigung zwischen den Kulturen gesetzt sind, können wir einigermaßen erfolgreich sein. Dazu gehört der Verzicht auf übertriebene Hoffnungen beiderseits..." [4]

Mögliche Formen der Begegnung mit dem Fremden

Der Kontext, in dem Seelsorge und Beratung in Westeuropa geschieht, hat sich in den letzten Jahren und Jahrzehnten sehr verändert. Augenfällige kulturelle Vielfalt ist alltäglich geworden, ein Teil des Staßenbildes unserer Städte. Wie begegne ich in einer multikulturell gewordenen Welt anderen Menschen aus einem anderen Lebenskontext, einer anderen Kultur? Welche Haltung kann ich ihnen gegenüber einnehmen?
Es gibt viele destruktive Formen der Begegnung. Aber wenn wir davon absehen und nach den positiven Zugängen fragen, dann gibt es immer noch eine ganze Reihe sehr verschiedener Möglichkeiten. Einige mögliche Haltungen möchte ich skizzieren – idealtypisch und sicher nicht erschöpfend:

Der vermeintliche Weltbürger

Ich kann dem Fremden mit einer universalistischen Haltung begegnen, mit der Haltung des Weltbürgers. Dann nehme ich die Unterschiede wahr als etwas, was besteht und was die Begegnung tatsächlich zunächst erschweren kann, was aber durch bessere Kenntnis der Hintergründe, durch Studium und Kontakt, im Prinzip überwunden werden kann. Das entspricht ja z.T. auch meiner Erfahrung: Das zunächst Fremde wird durch bessere Kenntnis vertraut. Aber wenn Fremdheit grundsätzlich etwas Vorläufiges, etwas zu Überwindendes ist – dann läuft dieser Ansatz am Ende darauf hinaus, gerade das Fremde am Fremden zu Negieren. Von einer höheren Warte aus gesehen gibt es eigentlich gar keine Fremdheit, und wenn mir etwas fremd ist, ist das nur ein Zeichen meines beschränkten Horizontes. Ich habe den Eindruck, daß die Vorstellung von Seelsorge im kirchlichen Raum immer noch überwiegend diesem universalistischen Ideal verpflichtet ist. Unser Anspruch ist: Nähe und Verstehen ist im Prinzip immer möglich und darum immer auch anzustreben. Nur die Erfahrung sieht oft anders aus. Auch manche optimistischen Modelle einer multikulturellen Gesellschaft gehen von dieser Vorstellung aus: Die Überwindung der Fremdheit ist nur ein Problem des Lernens. Und dieses Lernprogramm tritt oft mit einem erheblichen moralischen Anspruch auf.

Das Fremde als Folie des Eigenen

Das Fremde Negieren: das kann aber auch noch subtiler geschehen. Bei vielem, was unter dem Stichwort "Postmoderne" modisch geworden ist, wird das Fremde und die Andersartigkeit ja geradezu gesucht, herausgestellt und betont. Aber so, daß solche fremdartigen Elemente gerade aus ihrem Kontext herausgelöst werden. Die ganze Welt wird für mich dann zur Collage und zum Museum, in dem ich mich selbst erleben will. Das aus seinem angestammten Kontext herausgelöste Fremde wird zur Projektionsfläche des Eigenen, Fremdheit wird zur Exotik, die mich anregt, aber nicht mehr in Frage stellt. Das entsprechende Seelsorgemodell wäre wohl die Haltung der Beliebigkeit, die alle Äußerungen, alle religiösen und kulturellen Formen schiedlichfriedlich nebeneinander stehen lassen will.
Eine Variante davon ist die Rolle, die das kulturell Fremde in der Malerei seit der Jahrhundertwende gespielt hat. In den Kreisen der Expressionisten z.B. waren eine zeitlang afrikanische Skulpturen groß in Mode. Auch Picasso hat solche Sachen gesammelt, Gauguin ist nach Tahiti gezogen – aber nicht, um den Lebenskontext der Leute dort zu teilen! Das Fremde diente als Gegenbild und war interessant, weil es die Fremdheitserfahrungen, die Brüche und Differenzen in der eigenen Gesellschaft spiegelte.[5] In diese Richtung gehen Seelsorgemodelle oder Therapieansätze, die das Problem der Fremdheit ganz auf das Problem des "Fremden in mir" reduzieren. Das Fremde, das mich irritiert, ist dann nur ein Ausdruck des verdrängten Eigenen – Erklärungsmodelle, wie sie aus psychoananalytisch orientierten Darlegungen bekannt sind. Ich denke, diese Deutungen bieten viele wichtigen Einsichten, aber als ausschließliches Erklärungsmuster greifen sie zu kurz.

Hermeneutik des Fremden

Auch wenn es altmodisch klingen mag: Hilfreicher als die bislang genannten Modelle scheint mir der Weg, den die klassische Hermeneutik versucht. Es geht dabei um den Versuch, das Fremde zu "verstehen", ohne dabei seine Andersartigkeit und Fremdheit zu eliminieren. Es geht um die Bemühung, nicht vorschnell zu verallgemeinern, sondern das Gegenüber in seiner Einzigartigkeit und in seinem ganz spezifischen Kontext wahrzunehmen – wobei ich zugleich hoffe (und in gewissem Maß auch damit rechne), daß ein Verstehen auch über Grenzen hinaus möglich ist.
Es geht mir nicht um den grandiosen Anspruch hermeneutischer Virtuosen, die gemeint haben, sie könnten durch methodisches Vorgehen einen Autor besser verstehen als er sich selbst verstand. Im Gegenteil, mir ist die Erinnerung wichtig, daß unsere abendländische Hermeneutik ihren Ursprung in der Auslegung der Heiligen Schrift hat und damit, zumindest in ihrem Ursprung, auch bestimmten theologischen Voraussetzungen verpflichtet ist. Bei der Schriftauslegung geht es um den Versuch, ein Gegenüber zu verstehen, das ich niemals ganz verstanden haben werde, das mir immer wieder voraus sein wird, weil es mir als Text der göttlichen Offenbarung gegenübertritt und darum unausschöpflich ist. Hermeneutik, von der Schriftauslegung her gedacht, geht gerade nicht davon aus, daß "Gleiches nur durch Gleiches erkannt wird", wie Aristoteles sagt. Nein, in Begegnung mit dem biblischen Text erschließt sich mir immer wieder etwas Ungeahntes, etwas Neues, was für mich und mein Selbstverständnis und mein Leben aber wichtig ist. Bezeichnenderweise hat der Gründungsvater der Seelsorgebewegung, A. Boisen, die seelsorgerliche Begegnung ebenfalls vom Modell der Schriftauslegung her entwickelt: Er beschreibt das Gegenüber als "living human document", das mit den gleichen Methoden auszulegen sei, mit denen wir auch die Dokumente der Schrift auslegen. Das heißt: Boisen hat offenbar ganz bewußt diese Spannung auch in der Seelsorgebegegnung gesehen: Daß gelingende Begegnung etwas divinatorisches hat, eine Art Offenbarungscharakter für mich – und daß sie geschehen kann, ohne daß die letzte bleibende Fremdheit gegenüber dem anderen damit je aufgehoben würde. Hier zeigt sich, wie meine Vorstellung von der Gottesbeziehung auch die Opti-

onen prägt, die ich für die Beziehung zu Menschen habe.

Worauf es mir mit diesen Überlegungen ankommt: Es geht bei der Begegnung um beides, um Vertrautwerden und zugleich um Offenhalten des Fremden. Und: Bei gelungenem Verstehen geschieht etwas, es findet ein Prozeß und eine Veränderung statt, und zwar auf beiden Seiten. Es geht also um die Bemühung um Begegnung im Sinne eines nie abschließbaren Prozesses.

Konkretionen: Problemfelder interkultureller Seelsorge und Beratung

Gibt es eine besondere "interkulturelle" seelsorgerliche Grundhaltung? David Augsburger, dessen Buch "Pastoral Counseling Across Cultures" (1986) immer noch als ein Standardwerk zu unserem Thema gelten kann,[6] unterscheidet drei verschiedene positive Haltungen in der Begegnung:
"Sympathie" als spontanes und meist unreflektieres Mitfühlen mit dem Gegenüber, indem ich meine Gefühle einfach auf den andern projiziere oder sie beim andern wiederentdecke.
"Empathie" (so, wie dieser Begriff aus der Gesprächsttherapie und aus der Seelsorgeausbildung bekannt ist): Das Mitfühlen als bewußte affektive Einstellung auf den anderen, als Einfühlung in den anderen, als "aktive Imagination" seiner Gefühle – ohne daß ich dabei den Unterschied zwischen der Gefühlswelt des anderen und mir vergesse.
Und drittens die "Interpathie". Mit "Interpathie" meint Augsburger auch eine Form bewußter Empathie, die sich aber bemüht, sich so auf die ganz andersartige Erlebniswelt, die andersartige Wertehierarchie und die andersartigen Denkvoraussetzungen des Gegenübers einzulassen, daß die eigenen Voraussetzungen eine zeitlang gleichsam in Klammern gesetzt und hintangestellt werden. Es geht hier also um mehr als um Empathie; denn wenn ich mit unterschiedlichen Werten und Normensystemen rechne, stellt sich z.B. auch ganz neu die Frage: Was ist normal, was ist abweichend? Was ist gesund, was ist krank?

Einigen Beispiele aus den letzten Interkulturellen Seminaren mögen verdeutlichen, worum es hier gehen könnte und wie groß hier die Unterschiede sein können: [7]

Die Frage der Weltsicht

Welche Weltsicht, welche Kosmologie unterstelle ich? Nicht philosophisch und theologisch reflektiert, sondern im alltäglichen Reden und Tun? Auf dem Seminar vor zwei Jahren hat Robert Solomon aus Singapur dargestellt, welch große Bedeutung in seinem Land ein eigentümlicher Erfahrungsbereich hat, der irgendwo zwischen Empirie und Transzendenz angesiedelt ist: Eine "Mittelzone", die einerseits ganz präsent ist im alltäglichen Handeln und doch nicht den Naturgesetzen unterliegt; ein Bereich, der religiöse Aspekte hat und doch unabhängig ist von konkreten Gottesvorstellungen und einer bestimmten Religion und darum von vielen Buddhisten, Muslimen und Christen gleichermaßen als real erlebt wird. In diesem Bereich spielen z.B. Geister eine große Rolle. Wo seelsorgerlicher Beistand gesucht werde, gehe es in der Mehrzahl um Themen aus diesem Bereich – und die Seelsorge müsse dies ernstnehmen, wenn sie nicht an den Menschen vorbeigehen will. Auch ich begegne in meiner seelsorglichen Arbeit als Pfarrer immer wieder solchen Themen – vielleicht spielt dieser "Zwischenbereich" ja auch bei uns eine viel größere Rolle, als gemeinhin angenommen.

Bei der Frage nach der grundlegenden Kosmologie (Weltsicht) ist auch zu bedenken, daß es z.B. Kulturen und Religionen gibt, die nicht "theistisch" sind, also keine personale Gottesvorstellung haben. Dies gilt insbesondere für den Buddhismus. Es gibt Studien über Sterbeprozesse in Japan, die gezeigt haben, daß es dort auch so etwas wie Trauerphasen gibt, ähnlich wie Kübler-Ross sie beschrieben hat. Aber z.B. die Phase des "Verhandelns" im Sterbeprozeß kommt dort anscheinend nicht vor.[8] Wenn es kein personales Gegenüber gibt, keinen Gott und auch keine irgendwie persönlich greifbare Schicksalsmacht, mit wem soll ich dann verhandeln? Der Unterschied ist darum so interessant, weil wir bei uns ja oft genug beobachten können, wie auch Menschen, die keiner Religion bewußt angehören, die sich selbst als irreligiös, als Agnostiker verstehen, angesichts von einschneidenden Schicksalsschlägen gleichwohl anfangen, "mit dem Schicksal zu hadern" – als gäbe es da eben doch irgendein wie auch immer verschwommenes Gegenüber. Das sind offenbar kulturelle Merkmale, die viel tiefer liegen als ein bewußtes religiöses Bekenntnis!

Der Personbegriff

Eine andere Kosmologie heißt auch: ein anderer Personbegriff. Das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft ist in anderen Kulturen zum Teil völlig anders. Nalini Arles aus Indien hat auf dem letzten Seminar dargelegt, wie schwierig es ist, Grundannahmen der klientenzentrierten Gesprächstherapie auf ihr Land zu übertragen. Therapeutische Ziele wie "Ich-Stärkung" oder "Entwicklung des Selbst" greifen nur sehr bedingt; denn das einzige "Selbst", das in der indischen Kulturtradition bekannt ist, ist "jiva" (die individuelle Seele), die gerade als vorläufig gilt, als das, was überwunden werden soll um zur Identifikation mit dem "atman", der Weltseele zu gelangen. Auch hier findet man die kosmologischen Grundannahmen bei den meisten Menschen natürlich nicht in philosophisch ausgearbeiteter Form; und doch prägen sie sehr subtil das Denken und Fühlen.

Der Einzelne und die Gesellschaft

Auf der gesellschaftlichen Ebene kann man unterscheiden zwischen "individuum-zentrierten" und "gemeinschaftzentrierten" Gesellschaften. Die meisten nicht-westlichen Gesellschaften sind viel weniger individuum-zentriert als unsere. Traditionsleitung, die Einbindung des Einzelnen in die Großfamilie, all das spielt eine viel größere Rolle – mit der Folge, daß auch die Rolle des/r SeelsorgerIn bzw. BeraterIn eine andere sein muß. Die indische Kollegin hat berichtet, daß die Konzentration des Kontakts auf die Beratungssituation, wie sie im psychotherapeutischen Setting bei uns üblich ist, in Indien kaum funktionieren kann. Wenn sie eine seelsorgerliche Beziehung aufbaut, etwa zu einem Studenten (sie arbeitet an einem christlichen College), dann besteht ganz selbstverständlich die Erwartung, daß sie diesen Studenten etwa auch in Prüfungen begleitet und unterstützt, daß sie an familiären Ereignissen teilnimmt, u.s.w. Sich dem zu entziehen, würde als Vertrauensbruch aufgefaßt, als Zeichen, daß es mit der "Annahme" des anderen eben doch nicht so weit her ist. Als Beraterin wird ihr automatisch auch die Rolle einer persönlichen Mentorin übertragen – und in dieser Rolle wird sie auch in Anspruch genommen, bis hin zur Vermittlung von Jobs. Im gewisser Weise ist das ja ein sehr ganzheitliches Modell von Seelsorge, im Unterschied zum professionell therapeutischen Set-

ting. Auf der anderen Seite ist es, was den Einzelnen betrifft, aber auch viel weniger emanzipativ. Das Schulmodell des klientenzentrierten Beraters, der mit dem Klienten Handlungsmöglichkeiten erarbeitet und dabei ganz bewußt nondirektiv bleibt und die Entscheidungsfindung ganz dem Klienten überläßt – das ist im indischen Kontext jedenfalls kaum vorstellbar, denn ein Berater ist immer auch einer, der als Mentor Wegweisung gibt, Ratschläge bis hin zu klaren Anweisungen.

In dem Zusammenhang stellen sich viele Fragen auch nach dem seelsorgerlichen oder therapeutischen Ziel. Etwa: Will ich im Konfliktfall den Einzelnen gegenüber seiner Gruppe (seiner Familie) in seiner Unabhängigkeit stärken – oder versuche ich, ihm zu helfen, sich einzugliedern?

Wenn die Einbindung in die Gruppe (und die Einbindung in die jeweilige Rolle, die die Gruppe zuweist) so stark ist, wirft das auch methodische Fragen auf. Bei uns arbeitet man z.B. gern mit Rollenspielen, bis hin zum Bibliodrama, um alternative Handlungsmöglichkeiten erlebbar zu machen, zu erschließen, durchzuspielen. Bei Menschen, die ohnehin so stark in gesellschaftlichen Rollen leben, hat das möglicherweise keine befreiende, sondern eine einengende Wirkung.[9]

Die Frage der Religion

"Interpathie" als Bemühung, mich auf die Normen und die Weltsicht einer anderen Kultur einzulassen – das führt mich unvermeidlich auch in den Bereich der Religiosität. Die Fragen der Kosmologie, des Personbegriffs, haben alle auch eine religiöse Seite. Eine Trennung von Kultur und Religion, wie sie bei uns oft gemacht wird, ist im Blick auf Asien oder Afrika kaum möglich. Und auch bei uns hängt beides enger zusammen, als wir meist denken. Auf den Seminaren wurde mir das deutlich, als die KollegInnen aus Osteuropa uns fragten: Wo kommt in eurer Arbeit euer Glaube, eure Religion vor? Ich empfand das z.T. als eine berechtigte Anfrage. Andererseits: Wir können es uns bei unserem Tun auch eher leisten, Fragen des Glaubens außen vor zu lassen, weil wir als PastorInnen (oder BeraterInnen in kirchlicher Anstellung) sozusagen stillschweigend immer noch von dem ganzen Rahmen kirchlichen Lebens und christlichen Glaubens zehren. Ein Pastor kommt eben von der Kirche, das ist klar, das muß er gar nicht erst groß erwähnen. Gott kann unausgesprochen bleiben, weil er irgendwie doch mitgedacht wird. In vielen anderen Ländern ist das aber ganz anders.

Wie ist das mit meinem Glauben, wenn ich jemandem aus einer anderen Kultur und Religion begegne? Wie weit will ich und kann ich mich auf den Glauben eines anderen einlassen, wenn ich versuche, mich auf seine Kultur einzulassen? Ich denke, wir müssen für uns selbst hier eine klare, auch theologisch verantwortete Position finden. In einer interkulturellen Seelsorge stellt sich eigentlich immer auch die interreligiöse Frage, und der interreligiöse Dialog – nicht auf einer abstrakt akademischen Ebene, sondern eingebettet in den Lebensvollzug – ist sicher ein Zentralthema interkultureller Seelsorge. Aber hier gibt es für uns alle noch viele Unklarheiten.
Bei der Gründung unserer "Gesellschaft für interkulturelle Seelsorge und Beratung" gab es einen heftigen Streit um eine Formulierung in der Satzung. Welche Rolle spielt es, daß wir aus der christlichen Tradition kommen, wenn wir interkulturelle Seelsorge und Beratung fördern wollen? Natürlich wollen wir die Zusammenarbeit mit Menschen auch aus anderen religiösen Traditionen. Aber welche Rolle spielt es, daß die allermeisten von uns christliche SeelsorgerInnen sind und *das* unsere Motivation ist? Die eigene Identität zu zeigen schafft Reibungspunkte – es kann aber aber auch zu mehr Klarheit verhelfen.
Vor zwei Jahren nahm ein buddhistischer Mönch als Referent an unserm Seminar teil. Es war hoch interessant, was er von seiner seelsorgerlichen Arbeit in Thailand berichtete. Am Abend bot er eine Meditiationsstunde an, zum Kennenlernen. Keine Frage, daß wir Westeuropäer daran teilnahmen – wo sonst können wir so etwas so authentisch kennenlernen? Aber für eine Reihe asiatischer und afrikanischer Kolleginnen und Kollegen, mit denen ich sprach, war das anders. Ihnen war bewußt, daß buddhistische Meditation nicht nur ein interessantes kulturelles Phänomen ist, sondern eine ganz dezidierte Form religiöser Praxis – eine religiöse Praxis, die nicht die ihre ist (und in der Tat: auch nicht die meine). Ich möchte hier nicht für Abgrenzung plädieren, aber ich denke, wir müssen an dieser Stelle – jede/r für sich – eine Position finden, die auch in ihren theologischen Konsequenzen deutlich und verantwortet ist. Denn eine *unbedarfte* Offenheit würde heißen, daß ich den anderen gerade in seiner *besonderen* Religiosität nicht wirklich ernst nehme.

Die Frage der Politik

So, wie die interkulturelle Begegnung zur Frage der Religion führt, so führt sie auch zur Frage der Politik. Dies wurde auf vielen der Workshops in Ustroń deutlich. Da einige dieser Beiträge auch in dieser Dokumentation abgedruckt sind, genügt der Verweis darauf. Soviel ist deutlich: Wenn etwa in Papua-Neuguinea durch die Folgen der forcierten Modernisierung die traditionelle Sozialstruktur zusammenbricht und Familien zerrüttet werden, dann sind das seelsorgerliche Herausforderungen, die nicht auf einer individuellen Ebene zu lösen sind, sondern nur auf einer politischen. Und dabei geht es letztlich nicht nur um die Politik der Regierung Papua Neuguineas, sondern auch um Politik auf der Ebene weltwirtschaftlicher Vorgänge.
Die politische Dimension der Seelsorge – wie steht es bei uns damit?

Strategien zur Reduzierung der Komplexität

Wenn also bei einer interkulturellen Seelsorge so viele Faktoren ins Spiel kommen, wenn alles so viel komplexer wird, stellt sich die Frage: ist Begegnung und Verständigung dann überhaupt noch möglich? Ich kann ja unmöglich immer alle auch nur halbwegs relevanten Aspekte präsent haben. Zum Glück zeigt die Erfahrung, daß das auch nicht nötig ist. Es gibt (und gab in unseren Seminaren) intensive Begegnungen auch über kulturelle Grenzen hinweg, der Kontakt zum andern kann gelingen – und gelingt auch, Gott sei Dank, immer wieder, auch ohne daß ich alle Aspekte seiner Kultur verstanden hätte.

Kulturübergreifende Grunderfahrungen

Tatsächlich muß ich ja in der Praxis die interkulturelle Komplexität immer irgendwie reduzieren. Meist geschieht es unbewußt, und oft ist das auch gut so. Es gibt aber auch methodische Vorschläge dazu. So ist es naheliegend, auf menschliche Grunderfahrungen zurückzugreifen, die gewissermaßen kulturübergreifend sind. John Fosketts Überlegungen zum "Unbewußten in der In-

terkulturellen Kommunikation", vor allem seinen Rekurs auf unsere eigenen Geburtserfahrungen, verstehe ich als eine wichtige Anregung in diese Richtung.[10] Erfahrungen von Geburt, Freude, Tod sind so existentiell menschlich, daß sie sich wohl nie kulturell völlig "fesseln" lassen. Auch die ahnungsweise Begegnung mit dem Grauen in Auschwitz während des Seminars war eine elementare Erfahrung, die ihre Wirkung hatte. Eine vielschichtige Wirkung allerdings. Denn diese Erfahrung verband – aber sie trennte auch.

In einer bekannten deutschsprachigen Zeitschrift der Seelsorgebewegung hat Albrecht Grözinger kürzlich vorgeschlagen, in der interkulturellen seelsorglichen Begegnung auf menschliche "Grundsymbole" und existentielle "Gesten" zurückzugreifen.[11] Er nennt z.B. das Symbol des Wassers, das ja in vielen Religionen und Kulturen – bis hin zur modernen Literatur – die Bedeutung des Bedrohlichen und zugleich Heilenden hat. Läßt sich mit solchen Grundsymbolen kulturübergreifend arbeiten?

Wahrscheinlich sollten wir uns auch hier vor "übertriebenen Hoffnungen" hüten. Ich denke an die unerwartete Wirkung, die das verbindende Symbol der 'Erde aus dem Heiligen Land' beim Abschlußgottesdienst eines früheren Seminars auf eine der damaligen Teilnehmerinnen hatte. Eine Frau (Ehefrau eines Pastors, ihre Vorfahren stammten aus der Karibik) verließ weinend den Gottesdienst: "Wenn wir in der Karibik es mit Erde zu tun kriegen," erklärte sie später, "kriegen wir's mit dem Bösen zu tun. Wenn uns jemand Erde auf die Hand tut, ist das Böse präsent." [12]

Bei den grundlegenden Gesten – man mag an die Segensgeste denken – ist es wahrscheinlich nicht anders. Wieviel körperliche Nähe oder Distanz braucht oder verträgt der andere, um sich wohl zu fühlen? Das ist von Kultur zu Kultur ja sehr unterschiedlich. Unsere Körpersprache, die wir kaum bewußt kontrollieren, ist eminent kulturell geprägt. Welche Bedeutung es zum Beispiel hat, mit welcher Hand ich einen Afrikaner begrüße – auch da gab es schon interessante Erlebnisse auf den Seminaren!

Toleranz

Freilich: Verletzungen sind bei einer interkulturellen Begegnung nie zu vermeiden. Das nüchtern zu sehen, kann auch entlastend sein. Wir müssen uns darin üben, solche Verletzungen auszuhalten. Eben das heißt: sich in Toleranz üben ("tolerare" heißt aushalten, ertragen). Und so ist für das Gelingen interkultureller Begegnungen wohl zweierlei erforderlich: Zum einen, Toleranz zu üben gegenüber anderen und gegenüber uns selbst; zum andern aber natürlich auch, Wege zu suchen, um die Verletzungen möglichst gering zu halten.

Was das letztere betrifft, habe ich durch unsere interkulturellen Seminare die Bedeutung von Umgangsformen neu würdigen gelernt. In Seelsorge-Kreisen gilt ja Offenheit und Direktheit in der Auseinandersetzung, auch Konfliktbereitschaft als anzustrebende Umgangsform untereinander. Die Art und Weise, wie etwa Deutsche oder Briten auf den interkulturellen Seminare gelegentlich ihre Frustrationen und Spannungen agiert haben, war eindrucksvoll. Asiaten, Afrikaner, auch Osteuropäer standen fassungslos davor. "Wie geht ihr miteinander um?" fragten sie.

In der chinesischen Kultur geht es bei allem, was ich tue, darum, dem anderen sein Gesicht nicht zu nehmen. Mein Gesicht wahren, dem andern Gesicht geben – das ist ganz wichtig im Umgang miteinander. Oder ein Kollege aus Ghana erklärte in Ustroń: Wir würden im Konfliktfall immer die persönlichen Interessen gegenüber den Interessen der Gruppe zurücknehmen. Für mich ist beides kein Ideal, das ich einfach übernehmen wollte. Aber die Sensibilität, mit der etwa der Kollege aus Ghana seine traditionellen Umgangsformen erläutert hat, z.B. die unterschiedliche Bedeutung der Hände, der Respekt vor dem Alter und ähnliche Dinge (die übrigens von den anwesenden Asiaten, soweit ich sehen konnte, sofort verstanden und bestätigt wurden) – die Differenziertheit seiner Sensibilität in diesen Fragen hat mir doch zu denken gegeben. Und mir ist deutlich geworden: Solche Umgangsformen sind nicht immer nur Ausdruck gesellschaftlicher Repression. Sie sind auch ein hohes kulturelles Gut – und eine große Hilfe für den Umgang mit dem Fremden.

Anmerkungen

[1] Liesel-Lotte Herkenrath Püschel: Kulturelle Faktoren im seelsorgerlichen Dialog, in: *Wege zum Menschen 40* (1988) S. 50-64, Zitat S. 54.

[2] Vgl. H.Weiß/Klaus Temme: Etappen eines Weges. Die 'Interkulturellen Seminare' 1986-1995, in: *Menschenbilder und Lebensgeschichten in der Vielfalt der Kulturen*, hg. v. U. Atkins / K. Federschmidt, Düsseldorf 1996, S. 6-12.

[3] Für die Arbeit in den Seminaren haben wir versucht, die verschiedenen relevanten Aspekte unter drei Rubriken zu fassen, die bei der Analyse interkultureller Seelsorge- und Beratunssituationen dann jeweils als Zirkel durchzugehen wären:

· **Interprersonale Kommunikation**: biographische Situation, biographische Prozesse, emotionale Beziehunge, Rollen, etc.

· **Kontext der Personen**: geschichtliche Bedingungen, ökonomische Verhältnisse, gesellschaftliche und politische Zusammenhänge, kulturelle Werte, etc.

· **Glaubenserfahrungen**: religiöse Symbole, religiöse und kirchliche Traditionen, Lebensentwürfe und Glaubenssätze, religiöse und spirituelle Kräfte, etc.

[4] L. Herkenrath-Püschel, a.a.O. S. 56.

[5] Vgl. Th. Sundermeier, *Den Fremden verstehen. Eine praktische Hermeneutik*, Göttingen 1996, S. 40-42.

[6] David W. Augsburger: *Pastoral Counseling Across Cultures*, Philadelphia 1986. Zum folgenden vgl. dort S. 27-32.

[7] Zu den folgenden Beispielen aus vorangegangenen Seminaren vgl. *Menschenbilder und Lebensgeschichten in der Vielfalt der Kulturen* (a.a.O.), dort insbesondere: R. Solomon, Pastorale Beratung im asiatischen Kontext (S. 23-27); N. Arles, Westliche Beratung im indischen Kontext (S.27-29).

[8] Vgl. D. Augsburger, a.a.O., S. 66.

[9] Vgl. L. Herkenrath-Püschel, a.a.O. S. 61.

[10] Siehe den nachfolgenden Beitrag.

[11] A. Grözinger, Seelsorge im multikulturellen Krankenhaus, in*: Wege zum Menschen 47* (1995), S. 389-400.

[12] Zitiert bei H.Weiß/K.Temme, a.a.O., S.10. ■

John Foskett

Das Unbewußte in der interkulturellen Kommunikation

Seit 1977 in Eisenach[1] habe ich immer wieder an interkulturellen und interreligiösen Tagungen zu Seelsorge und Beratung teilgenommen. Meine Familie und meine Kollegen können bezeugen, welch außerordentlichen Einfluß diese Treffen auf mich hatten. Inzwischen erwarte ich, jedesmal aufs neue überrascht zu werden von dem, was ich bei diesen Treffen über mich selbst und andere lerne. Auch wenn das eigentlich für mein Leben insgesamt gilt, bringen diese interkulturellen Treffen doch eine ganz außergewöhnliche Art von Erkenntniserweiterung. Sie enthüllen einiges von dem Ungewußten, was noch nicht gedacht, geschweige denn in Begriffe gefaßt wurde. Ich denke, das hat viele Gründe: Wir sind von den Wurzeln unserer Kultur und Rasse losgelöst, wir sind in einer Welt, die jemand anderem gehört, und wir stoßen mit dem Kopf gegen Unterschiede, die wir nicht verstehen. All das stellt uns bloß wie neugeborene Babies,[2] und wir können das, was wir fühlen und denken, nicht vor uns selbst verbergen.

In gleicher Weise endet diese Loslösung, sobald wir zurückkehren zu jenen wohlbekannten Orten, von denen wir herstammen und wo unser Lebensgefühl, wenn nicht sogar unser Leben davon abhängt, daß wir mehr oder weniger in unsere Kultur auch *hineinpassen*. In interkulturellen Treffen ist es zwangsläufig so, daß wir *nicht passen*, und indem wir so *nicht passend* sind, enthüllen wir weiß Gott was über uns selbst und über uns untereinander.

Die, deren Heimatland wir besuchen, haben damit, daß wir unter sie kommen, ein besonderes Problem. Wir und sie *passen nicht*, außer daß wir auf das gleiche Territorium passen. Dies ruft all die Unsicherheiten und Ängste hervor, die mit Einwanderung und Assimilierung einhergehen. In Ustroń dauerte es bis zum allerletzten Tag der Konferenz, daß jemand nach den Gedanken und Gefühlen fragte, die hinter der Unergründlichkeit unserer Gastgeber lagen.

John Foskett:
Anglikanischer Priester und Supervisor, ehem. Krankenhausseelsorger; Somerset (England)

Lernen durch Erfahrungen

Diese Konferenzen erinnern mich daran, wie ich in den 60er etwas über Gruppendynamik lernte. Als Pastor erlebte ich, wie sehr ich abhängig war von der Gnade der Gruppen, für die ich Verantwortung trug. Darum besuchte ich einen Kursus über das Verstehen von Gruppenverhalten, organisiert vom "Tavistock Institut für Menschliche Beziehungen".[3] Dort wurden wir eingeladen, von unseren eigenen Erfahrungen, selbst ein Gruppenmitglied zu sein, zu lernen. Das war für mich damals eine revolutionäre Idee, und sie schockte mich damals in der gleichen Weise, wie ich seither immer wieder in interkulturellen Versammlungen geschockt wurde. Denn der kulturelle Hintergrund meiner Erziehung war immer akademisch, und so hatte ich gelernt, den Wert meiner eigenen Erfahrung möglichst gering einzuschätzen. Später habe ich diese "Kultur des Lernens aus Erfahrungen" auch noch in anderen Formen kennengelernt: in der Klinischen Seelsorgeausbildung, in therapeutischen Gemeinschaften, in Gruppen der Befreiungsbewegung und in der Psychotherapie. Es war eine Offenbarung für mich, meiner Erfahrung und der Erfahrung anderer zu vertrauen, um dadurch zu lernen. Es war eine 'neue Geburt' für mich, Hypothesen als embryonale Theorien bei der Geburt meines Lernens bei mir zu haben und nicht als Glaubensautoritäten, zu denen dann meine Erfahrungen noch *passend* gemacht werden mußten.

Ich sah, wie die Bibel und die Traditionen, die ich an der Universität und im Seminar studiert hatte, ein neues Leben annahmen. Daß sie tatsächlich ein Leben hatten, ein Fleisch, das die toten Worte und Ideen, die sie gewesen waren, mit Leben erfüllte. Damals, glaube ich, begann ich zu begreifen, daß die Schrift und die Tradition nichts anderes waren als Früchte menschlicher Erfahrung. Speise für alle meine Sinne!

Das Gute, das ich will, vollbringe ich nicht – das Böse, das ich nicht will, vollbringe ich!

So fruchtbar mein erstes 'Lernen aus Erfahrung' auch war: wie die echte Geburt war es auch noch mehr als nur Seligkeit und Befriedigung. Nur zu schnell stellte die Erfahrung mich auch jener Realität gegenüber, die Paulus in Röm 7,18-19 beschreibt: Ich kann das, was richtig ist, wollen – aber ich kann es nicht tun! *"Das Gute, das ich will, das vollbringe ich nicht – das Böse, das ich nicht will, das vollbringe ich!"*

Das war nur allzu wahr für mich – als Pastor und als Ehemann und als Vater. Mehr noch: Es war ganz besonders wahr auch für meine gemeinschaftlichen Bemühungen mit anderen, die Anliegen unseres Glaubens zu verwirklichen und zu versuchen, die Ankunft des Königreiches Gottes unter uns zu verwirklichen. In meinem revolutionären Optimismus schloß ich mich einer radikalen christlichen Gruppe an, um die Kirche dazu zu bringen, das Richtige nicht nur zu wollen, sondern auch zu tun. Doch wir Reformer mußten allzu bald feststellen, daß wir genauso unreformierbar waren wie die Kirche selbst. In meiner Verzweiflung machte ich Bekanntschaft mit der Psychoanalyse.

Das war keine bequeme Bekanntschaft, aber sie eröffnete mir noch eine weitere Perspektive auf das 'Lernen aus Erfahrung', zudem eine, die die Schwierigkeiten ernst nahm, denen ich begegnet war. Die Idee, daß ich gar nicht nur bewußt, sondern genauso auch *unbewußt* lebe und handle, war ein weiterer Schock für meine kulturellen Grundannahmen, eine weitere Geburt, genauso schmerzlich wie die erste. Wenn es so viel von mir gibt, was un-gewußt ist, und wenn dessen Auswirkungen auf mich und andere so unbewußt geschehen, dann muß es dafür zwingende Gründe geben. Diese neue 'Sprache der Erfahrung' konfrontierte mich nun mit meinen *Abwehrhaltungen* gegen das Ungewußte und Unbewußte. Eine Abwehr, von der meine ganze Existenz abhing (das glaubte ich zumindest unbewußt so). Was immer ich auch als meine guten Absichten bekannte: Meine Taten erzählten eine andere Geschichte. Kein Wunder eigentlich, daß ich das Gute, das ich wollte, nicht tun konnte, wo es doch so viel bei mir gab, was unbewußt von ganz anderen Dingen abhängig war. Mein Verhalten machte deutlich: Ich war und ich bin "ein Haus, das sich wider sich selbst erhebt"!

Das Gruppen-Unbewußte

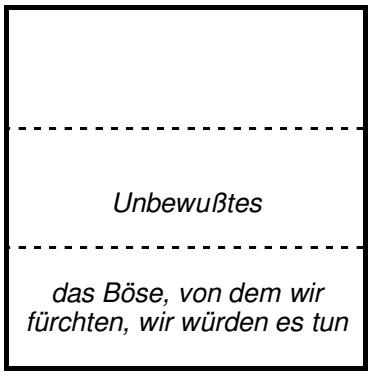
Indem ich mehr über mein eigenes Unbewußtes erfuhr, lernte ich auch, das gemeinschaftliche Unbewußte der Gruppen wahrzunehmen, deren Mitglied ich war: Meiner Familie, meiner Kirchengemeinde, meiner Gemeinschaft. Indem ich der Kraft meines eigenen Unbewußten gewahr wurde, erkannte ich auch die (sogar noch größere) Kraft des Unbewußten einer Gruppe. Gruppen sorgen dafür, daß das Ungewußte nicht bekannt wird, um uns alle vor den vielen Ängsten zu schützen, von denen wir fürchten, daß sie uns überwältigten, wenn sie denn enthüllt würden. Gruppen glauben unbewußt an diese zwingenden Gründe, und sie erleiden viele Frustrationen und Verzweiflung als eine Folge davon.

"Eine ironische Facette des Kongresses war, daß das Thema von 'Zusammenkommen' handelte, daß aber das Programm die Differenzen eher verstärkte als sie aufzulösen, und daß das Programm es den Menschen schwierig machte, überhaupt zusammenzukommen. Die vorherrschende Atmosphäre des Kongresses war eine Atmosphäre von Chaos und dem Gegenteil von Feinfühligkeit." Dieser Bericht eines Delegierten auf dem 1. Weltkongreß für Psychotherapie im Juni 1996 macht deutlich, daß selbst der Berufsstand, der das Unbewußte noch am besten kennt, dennoch von ihm abhängig ist, wenn er sich zum ersten Male in einem interkulturellen Forum zusammenfindet. Unter der Absicht, sich vor der 'gemeinschaftlichen Uneinfühlsamkeit' und dem Chaos mitten im Herzen der psychotherapeutischen Aufgabe zu schützen, verkörperte und agierte der Kongreß doch unbewußt, was er am meisten fürchtete. Geradeso, wie das "ins-Bewußtseinheben" ganz zentral zur Arbeit in der individuellen Therapie gehört, so wollen Therapeuten und Pfarrer auch gerne herausfinden, wie denn dasselbe auch für Gesellschaften und Institutionen möglich werden kann. In der individuellen Therapie müssen der Klient und der Therapeut aus der Erfahrung lernen, ihrer Uneinfühlsamkeit und ihrem Chaos ins Gesicht zu schauen; und genauso müssen Kongresse von Therapeuten und Pfarrern lernen, den 'Gemeinschaftlichen Verkörperungen' ihrer Ängste ins Angesicht zu schauen. Dem, was war nicht anschauen wollen, können wir uns auch nicht stellen – aber unser Verhalten kann es uns enthüllen.

Ein bedeutender Teil der Arbeit des Tavistock-Institutes bestand seit den 1950er Jahren in dem Versuch, ein Verständnis zu gewinnen von dem, was das Verhalten einer Gruppe über die unbewußten Ängste enthüllt, die die Gruppen beherrschen und die sie davon abhalten, ihre bewußten Ziele und Vorhaben zu erfüllen. Mitarbeitende des Institutes haben mit Gruppen und Institutionen gearbeitet und sie studiert in den Bereichen von Industrie, Politik, Religion, Erziehung, Gesundheit und Fürsorge in vielen unterschiedlichen kulturellen Kontexten.
Ich habe versucht, einige der Ergebnisse ihrer Arbeit auf die Vorkonferenz und das Seminar in Ustroń anzuwenden.

Traditionen – Schatten der Vergangenheit, Quellen für die Zukunft.

Die Vorkonferenz hatte das Ziel, an einer Theorie der Kommunikation in einem interkulturellen Kontext zu arbeiten und die gewonnen Erkenntnisse dann in der konkreten Arbeit des folgenden Seminars anzuwenden. Wir haben diese Aufgabenstellung für die Vorkonferenz und das Seminar in Zweiergruppen diskutiert als "das Gute, das wir tun wollten". Dann haben wir gesprochen über "das Böse, von dem wir fürchteten, das wir es tun könnten". Um uns selbst an unsere Diskussionen zu erinnern, haben wir etwas von dem letztgenannten auf das untere Drittel eines dreigeteilten Blattes geschrieben.



In das mittlere Drittel schrieben wir das Wort 'Unbewußtes'.
Auf die Weise setzten wir "das Böse, das wir vielleicht tun würden" in eine Beziehung zu all dem, was auch immer ungewußt und unbewußt unter uns da war – was auch immer jede/r Einzelne von uns zu diesem Treffen mitgebracht hatte und was auch immer unter uns gemeinschaftlich hervorgebracht würde.

Das Un-gewußte im Verhalten einer Gruppe enthüllen

In seinem Buch *Erfahrungen in Gruppen* [4] hat Wilfred Bion untersucht, wie das Verhalten einer Gruppe die unbewußten Ängste enthüllt, die das Gruppen-Leben beherrschen können und die die Aufgabe untergraben können, die eine Gruppe zu erfüllen hat.
Als Psychanalytiker bezog er sich auf seine Erfahrungen in der Arbeit mit Soldaten, die im 2. Weltkrieg einen psychischen Zusammenbruch erlitten hatten. Ihre bewußte Aufgabe, zu kämpfen, war für sie unmöglich, und ihr Unbewußtes hatte die Kontrolle über ihr Verhalten übernommen. Bion erkundete mit ihnen die Eigenart jener Schock-Erfahrung (Trauma), die diesen Zustand hervorgerufen hatte. Er beobachtete, daß unser Eintritt in eine beliebige Gruppe uns den Erinnerungen aussetzt an die allererste Erfahrung unseres Lebens – unsere Geburt – und an die erste Gruppe, in die wir eintraten: Eine Gruppe, die bestanden haben könnte aus unserer Mutter und unserem Vater, einer Hebamme, einem Doktor, kleinen Geschwistern, Verwandten.

In der Konferenz versuchten wir uns durch die Geschichten, die uns erzählt worden waren, und mit Hilfe unserer Einbildung zu erinnern, wer bei unserer Geburt zugegen war, und welche Schock-Erfahrungen (Traumas) und Verletzungen unseren Eintritt in unsere erste Gruppe begleitet haben könnten. Wir stützten uns auf unsere gegenwärtigen Erfahrungen: wie es ist, wenn wir in Gruppen eintreten, einschließlich diese Konferenz, um dem auf die Spur zu kommen, was bei uns am meisten Angst und Unsicherheit auslöst – und um dann zu sehen, ob es da irgendwelche Verbindungen zu unserer anfänglichen Erfahrung geben könnte, jedenfalls soweit wir uns diese noch in Erinnerung rufen können.

Auf dem Hinweg zu dieser Konferenz hatte ich in Prag Halt gemacht, wo ich einen Kollegen traf, der mich zu einem Essen zusammen mit seiner tschechischen Führerin einlud. Wie ich ihnen so gegenüber saß, war ich erleichtert, mit jemandem zusammen zu sein, den ich kannte, und war dann noch mehr erfreut, als mir meine erste 'Nahrung' angeboten wurde. Aber als das Essen seinen Verlauf nahm, wurde mir klar, daß sie geplant hatten, zusammen essen zu gehen, um die gegenseitige Gesellschaft zu genießen, und daß ich ein Eindring-

ling war und eine unwillkommene 'Geburt' in ihre Leben hinein. Auch wenn das keine sonderlich überraschende Offenbarung war, es machte mir Gefühle von Erleichterung, Befriedigung und dann auch Furcht gewärtig, die dann *mein* Unbewußtes beherrschen sollten während der folgenden Konferenz und während des Seminars.
Wir schrieben auf das erste Drittel unserer Blätter etwas, um uns an diese frühen Gefühle in unserem Leben zu erinnern, welche dadurch wieder angeregt worden waren, daß wir zu dieser Konferenz kamen. So hatten wir eine Gedächtnisstütze, die eine Verbindung herstellte von unseren frühesten Ängsten, über unser Unbewußtes, bis zu dem "Bösen, von dem wir fürchten, wir könnten es tun statt des Guten, von dem wir hoffen, wir würden es tun".

"Erleichterung und Befriedigung, gefolgt von der Angst, unwillkommen und im Wege zu sein"
Unbewußtes
Das Böse, von dem wir fürchten, wir würden es tun. "Meine Erleichterung u. Befriedigung wird machen, daß ich unwillkommen u. im Wege bin"

Bion erkannte: Je mehr die Aufgabe, die eine Gruppe zu erledigen hat, mit Streß verbunden ist und je mehr der Kontext, in dem sie die Aufgabe zu erledigen hat, instabil ist, um so wahrscheinlicher ist es, daß sie regrediert (wieder frühkindliches Verhalten annimmt), um der unbewußten Ängste Herr zu werden, die durch die Aufgabe hervorgerufen werden. Diese Regression kann so mächtig werde, daß sie die Arbeit und die Ziele der Gruppe vollständig untergräbt. Auch wenn ich zu jenem Zeitpunkt noch keine solche Verbindungen gezogen hatte, so waren meine persönlichen Schlüsse auf diese Regression die, daß die Gefühle von Erleichterung und Befriedigung als ein Vorspiel anzusehen wären dafür, daß ich der Erledigung der Aufgabe im Wege stehen würde, wobei ich keinerlei bewußten Wunsch hatte, so etwas zu tun.

Gegen Ende des Seminars ereignete sich genau dies auf sehr dramatische Weise. Am Tag zuvor hatten wir Auschwitz besucht, und wir kamen zurück, beladen mit unseren emotionalen Reaktionen auf das, was wir gesehen und gehört hatten. Während des Rundgangs durch Auschwitz waren die deutsch- und die englisch-sprechenden Gruppen getrennt gewesen, aber an einem Punkt trafen wir uns wieder, und ich erinnere diesen Eindruck von Erleichterung und Befriedigung, den ich fühlte: unsere KolegInnen zu sehen und zu wissen, daß auch sie dabei waren, dieses Trauma zu überleben. In einem emotionalen Gottesdienst an jenem Abend waren wir in der Lage, einige dieser Gefühle auszudrücken, wenn es auch alles mehr mit Gefühl als mit ernsthaften Gedanken geschah. Am folgenden Morgen beschrieb der Referent,[5] wie die Juden die Erinnerung an den Holocaust am Leben erhalten hatten, in ihren Tagebüchern und Schriften und dadurch, daß sie die Geschichten weitererzählten. Wie ich zuhörte, ging es mir auf, daß sie das getan hatten, um in Verbindung mit ihrem Unbewußten zu bleiben und mit den begrabenen Ängsten, die ihr Leben weiter beeinflussen würden. Sie schauten der Tatsache ins Gesicht, daß es genau so gefährlich und schlimm ist, in die menschliche Rasse hineingeboren worden zu sein, wie der Holocaust offenbart hat, daß es ist. Wenn jemals die Erinnerung verloren gehen würde, dann würde die Menschheit erneut abhängig sein von den zerstörerischsten Kräften innerhalb unseres Unbewußten. Jemand fragte den Referenten, was für eine Hilfe diese Erkenntnis für uns wäre. Er entgegnete, es sei keine Hilfe. Wir menschlichen Wesen sind arme Schüler und wir lernen sehr wenig aus der Geschichte, wie die gegenwärtigen ethnischen Säuberungen uns bezeugen. Aus den Tragödien unserer Vergangenheit werde wir nicht lernen, besser zu sein, aber wir können die Erinnerungen an jene Tragödien mit uns nehmen als Symbole für heute und morgen. Je mehr wir vergessen und je mehr wir in unserem Unbewußten begraben, desto mehr häufen wir Böses auf, um das Gute, das wir eigentlich wollen, zu zerstören und um das Böse zu nähren, was wir dann tun werden. Es schien mir, daß wir nun alle Zeit, die uns in dieser Konferenz übrig geblieben war, brauchten, um unsere Erinnerungen an diese Ereignisse zusammenzuhalten, um sie nicht zu vergessen. Bald würden wir wieder an anderen wohlbekannten Plätzen sein, ohne die gegenseitige Hilfe und Unterstützung, um die Erinnerungen von Ustroń am Leben zu halten. Jedoch erwies sich unser Bedürfnis, zu vergessen und zu begraben, als stärker. Als Gruppe vermieden wir es, uns für die längstmögliche Zeit bei der letzten Sitzung des Plenums zu versammeln. Dann saßen wir geduldig da, während unsere Leiter diskutierten, wie wir unseren Glauben anwenden könnten auf unsere Erfahrungen bei dem Seminar. Um uns zu helfen, boten sie uns Beispiele aus ihrer Arbeit an. Das erste Beispiel war eine Krisen-Hilfe für einen Suizidalen. Ich glaube, dieses Thema, das sehr wohlüberlegt und ohne große Emotion vorgestellt wurde, entzündete bei mir das Gefühl einer Krise innerhalb der Gruppe selbst. Am Ende des Vormittags bemerkte ein Teilnehmer zu dem, was danach folgte: Die Gruppe habe selbst "am Rande eines Selbstmords" gestanden. Aber was auch immer unsere unbewußten Bedürfnisse waren: Ich konnte es nicht länger aushalten und ging dazwischen, ehe das zweite Beispiel vorgestellt werden konnte. Ich sagte, daß wir die lebendigsten und angstmachendsten Beispiele unter uns hätten und daß wir die gesamte, noch übrige Zeit wirklich brauchten, um das untereinander zu teilen. Indem ich das tat, hatte ich jedoch eine indische Kollegin gestoppt, ihr Beispiel vorzutragen. Die ganze Hölle brach los, als sie mir zunächst zustimmte – und dann dafür ermahnt wurde, sie hätte ihren Platz nicht in Anspruch genommen. Der Streit darüber, wie man nun fortfahren solle, vervielfachte sich, und die Gruppe war in dem Konflikt wie gelähmt. Als ich realisierte, wie meine Angst diesen Kampf angeheizt hatte und das eigentliche Ziel meiner Intervention zunichte gemacht hatte, fühlte ich mich genötigt, irgend etwas zu tun, um es wieder gerade zu richten. So blieb ich einfach stehen und fühlte mich sehr schlecht, beschämt und im Wege.

Im Nachhinein kam es mir vor, daß ich wie der arme Schüler war, der in die Ecke des Klassenraumes gestellt worden war. Ich grüble nun darüber nach, ob das die Art und Weise war, auf die wir als Gruppe die Realität unseres Menschseins verkörperten und erinnerten, der wir in Ustroń gegenübergestellt worden waren. Wir sind alle arme Schüler und wir bringen uns selbst die Niederlagen bei, wenn wir jemals diese Wahrheit in unserem Streben nach Weisheit und Kenntnis vergessen.
Jenes Referat war meine befriedigendste 'Mahlzeit' während des Seminars gewesen, und die folgende Plenarsitzung setzte mich meinem Alptraum aus, die

falsche Person am falschen Ort zu sein, die auch noch die falsche Sache tat.
Ich frage mich nun, ob wir jetzt alle ein bißchen mehr davon verstehen, was es heißt, die falschen Leute am falschen Ort zu sein, die das falsche tun. Letzten Endes war das doch die Tragödie für die Juden, die Zigeuner und die Homosexuellen in Europa in den 1930er und 40er Jahren, und ist immer noch die Tragödie für so viele Menschen überall in der Welt heutzutage. Wir müssen dieses Wissen in uns lebendig erhalten, wenn unsere Angst jemals wieder in uns das Verlangen hochkommen lassen will, die Beweise zu verbrennen und zu begraben, und wenn je wieder die Asche beginnt, durch unsere Finger zu rieseln.

Anmerkungen:

[1] Die erste Europäische Konferenz für Seelsorge und Beratung fand 1977 in Eisenach statt (damals noch DDR). Seitdem wurde alle vier Jahre eine Europäischen Konferenz durchgeführt, organisiert vom Europäischen Komitee für Seelsorge und Beratung. Vom Internationalen Rat für Seelsorge und Beratung wurden, seit dem ersten Kongreß in Edinburgh 1979, ebenfalls alle vier Jahre Internationale Kongresse durchgeführt.

[2] Johannes 3, 1-8. Das Gespräch zwischen Jesus und Nikodemus erinnert mich an die 'neuen Geburten', die ich in interkulturellen Begegnungen erlebt habe.

[3] Das *Tavistock Institute of Human Relations* ist in Großbritannien das führende Zentrum für Objektbeziehungs-Theorie und Psychoanalyse in der Tradition Melanie Kleins.

[4] W. Bion, *Experiences in Groups*. London: Tavistock Publications, 1961.
Bion beschreibt solche Regression in Gruppen als das 'Agieren einer Basis-Vereinbarung der Gruppe' (*basic assumption group activity*). Er beobachtete, wie Gruppen sich in einer Weise zu verhalten begannen, die sich von dem bewußt erklärten Ziel der Gruppe deutlich unterschied. Dieses unausgesprochene Ziel schien ihm fundamentaler und grundlegender zu sein als die ausdrückliche Aufgabenstellung der Gruppe. Beispiele für das, was Bion mit 'Agieren einer Basis-Vereinbarung' (*basic assumption activity*) meint, ist das oben erwähnte Verhalten der Delegierten auf dem Ersten Weltkongreß für Psychotherapie oder unser eigenes Verhalten im Schulußplenum in Ustroń (vgl. dazu das Ende dieses Aufsatzes). Am bemerkenswertesten fand Bion nun, daß solch eine Veränderung im Gruppenverhalten für die Gruppe selbst völlig unbewußt blieb. Er beschreibt drei verschiedene Formen solcher 'Basis-Vereinbarungen' und identifiziert auch die sozialen Institutionen, die diese Basis-Vereinbarungen stellvertretend für die gesamte Gesellschaft handhaben, damit die Gesellschaft ihren bewußten Aufgaben nachgehen kann, unbehelligt von den Ängsten, die sich in der Aktivität der Basis-Vereinbarung verkörpern. Im Einzelnen sind dies:

Kampf und Flucht : Die Gruppe beginnt, nach innen oder nach außen zu kämpfen, und/oder flieht vor Konflikten. Das *Militär* bietet die institutionelle Verkörperung dieser Basis-Vereinbarung.

Abhängigkeit: Die Gruppe ist in einer unrealistischen Weise abhängig von einer Einzelperson oder von einer Idee, die unmöglich das Vertrauen bieten kann, das in sie gesetzt wird. Die *Kirchen* und die *Gesundheitsdienste* verkörpern diese Basis-Vereinbarung.

Paarbildung: Die Gruppe überträgt einem Personenpaar die Kontrolle über die gesamte Gruppe, alle anderen erwarten von diesem Paar, daß es irgend-etwas wichtiges 'gebiert', was die Erwartungen der Gruppe rettet oder erfüllt. Die *Monarchien* verkörpern diese Basis-Vereinbarung.
Entsprechend einer Individualtherapie würde Bion die Verteidigungsmechanismen der Gruppe, die sich in der Aktivität der Basis-Vereinbarung zeigt, nicht in Frage stellen, sondern würde, vor dem Hintergrund seiner Kenntnis über die Aufgabe und den Kontext der Gruppe, versuchen, der Gruppe zu helfen, die Ängste zu erkennen, die für das Agieren der Basis-Vereinbarung verantwortlich sind. Er würde seine eigenen Gefühle und sein Verhalten untersuchen – als Spiegel für die Ängste der Gruppe und als Ermutigung für andere, dasselbe bei sich zu tun. Er stellte fest, daß es genügte, die unbewußten Ängste eines einzigen Gruppenmitglieds zu erkennen, um anfangen zu können, die Gruppe wieder auf ihre eigentliche Aufgabe zurückzulenken.

[5] Der betreffende Vortrag des Referenten Jacek Leociak ist unten dokumentiert, S. 40ff.

Bibliographie

Brown, D. & Zinkin, L. (1994) *The Psyche and the Social World,* London: Routledge. In diesem Buch u.a. ein Artikel über Gruppenanalyse und Kultur von Jack Le Roy, mit Beispielen von einem europäischen transkulturellen Workshop und einer prophetischen Kirchengruppe im Zaire.

De Board, R. (1978) *The Psychoanalysis of Organisations,* London: Tavistock. Dieses Buch behandelt die Geschichte analytischer Gruppenarbeit und vor allem soziale Formen der Abwehr von Angst.

Houston, G. (1993) *Being and Belonging,* Chichester: Wiley. Dieses Buch beschreibt die Erfahrung einer internationalen Gruppe bei einem imaginären Treffen, um mit Hilfe verschiedener psychologischer Modelle Gruppenverhalten zu untersuchen.

Reed, B. (1978) *The Dynamics of Religion,* London, Darton: Longman and Todd. Dieses Buch wendet W. Bions Theorien auf religiöse Gemeinden an und untersucht die Bedeutung, die gottesdienstliche Feiern für den Umgang mit dem Unbewußten der Gemeinde haben. ■

Ausschnitte aus Redebeiträgen von TeilnehmerInnen während des letzten, sehr spannungsgeladenen "Interkulturellen Forums", auf das John Foskett in seinem Artikel Bezug nimmt.
Die ausgewählten Beiträge geben eine je eigene Deutung des Geschehens und spiegeln damit in exemplarischer Weise – neben der Interpretation, die der Verfasser des vorangehenden Artikels gibt – die Vielfalt der unterschiedlichen Aspekte interkultureller Interaktion.

I. S.-J. (Ungarn):
...Das ist ein gruppendynamischer Prozeß: Wenn die Leitung etwas anbietet, und die Leute stimmen dem zu, und das wird abgestellt – dann kocht das drinnen...

G. J. (Deutschland):
Ich habe den Eindruck, daß es darum geht, wie wir miteinander umgegangen sind, und daß das die Störung war. Ihr (die Leiterinnen der Plenumsveranstaltung) als Frauen habt den Vorschlag gemacht, in einen Dialog zu gehen, also zwei Modelle vorzuführen aus zwei verschiedenen Kulturen, und das war ein Vorschlag von Frauen. Und du als Mann bist reingegangen und hast *(Unruhe im Plenum)* ...ich möchte gerne aussprechen... *(Unruhe)* ...und für mich war sehr verständlich, daß eine Frau aus der indischen Kultur sich sofort zurückgenommen hat, als sie hörte, daß das stört für andere...

S. P. (Island):
Vielleicht beginne ich ein bißchen zu verstehen, warum Leuten, die Leid haben, nicht geholfen werden kann. Ich fühlte mich beleidigt, als N. nicht zu Wort kommen konnte mit ihrer Geschichte. Als sie dann doch die Gelegenheit bekam zu sprechen, wollte sie das nicht mehr; und wir reden seither schon 20 Minuten – ihre Geschichte wäre viel kürzer gewesen. Aber es gibt hier auch noch eine andere Geschichte: J. hatte darum gebeten, daß wir mit dem Plenum schon um 11 Uhr *(statt 11.30 Uhr)* beginnen. Und ich denke, vielleicht war die erste Beispielgeschichte, die wir gehört haben, ein bißchen lang, und vielleicht fühlte sich J. auch ein bißchen beleidigt. Aber wenn wir nur darüber sprechen, was hier geschieht, und miteinander diskutieren, dann kann denen, die sich beleidigt fühlen, nicht geholfen werden...

Nach längerer Auseinandersetzung ging das Plenum, wie ursprünglich vorgesehen, in Kleingruppen auseinander und traf sich schließlich zu einer Schlußrunde, in der aus den Kleingruppen berichtet wurde. Ausschnitte aus den Berichten:

P. H. (England):
Wir hatten in unserer Gruppe am Ende eine sehr nützliche Diskussion über die Rolle der Magie in Indonesien. Nützlich, weil ich glaube: Wenn man zu verstehen versucht, was eigentlich vorgeht, dann hat man es sofort mit interkulturellen Problemen zu tun. In unserer Diskussion wurde deutlich, daß Magie ein Bestandteil der traditionellen Kultur in Indonesien ist. Aber jetzt sagt eine der dortigen Kirchen: Magie ist etwas Satanisches. Das Problem ist nun: damit ist noch überhaupt nichts ausgesagt, es werden nur Begriffe verteilt! Und ich glaube: Es geht tatsächlich, auch hier in unserem Kreis, um das Problem verschiedener Sprachebenen. Und um *die* zu verstehen, muß man das jeweilige Vorverständnis kennen und muß wissen, woher jemand kommt, der dies oder jenes sagt. Das ist eine der Schwierigkeiten, mit denen wir hier unter uns zu tun haben. Mir geht es immer wieder so, daß es da Punkte gibt, die verstehe ich einfach nicht. Ich verstehe zwar die Worte – aber ich müßte lügen, wenn ich sagen würde, ich weiß, worum es geht! Es ist doch so: Meine kulturellen Vorverständnisse sind, wenn ich hier bin, gewöhnlich englisch. Aber dann merke ich bei vielen Gelegenheiten plötzlich: das sind nicht die kulturellen Vorverständnisse der Deutschen! Ich selbst gehe in solchen Situationen hin und schnappe mir den Klaus und frage ihn: Was um Himmels willen soll das alles bedeuten? Viele hier können das aber nicht so machen, aus Gründen ihrer eigenen Kultur, auch aus sprachlichen Gründen nicht. Und das ist jetzt auch meine Analyse von dem, was zu Beginn unseres "Interkulturellen Forums" geschah: wenn jemand die Regeln in einer Gruppe bricht, es aber gar nicht weiß, dann ist es sehr schwer, die Situation wieder ins Lot zu bringen. So etwas wird immer wieder geschehen – und wir müssen unbedingt darüber nachdenken, was wir dann tun, *wenn* es geschieht.

Ch. K. (Ghana):
In unserer Diskussionsgruppe haben wir überlegt, was eigentlich geschah, als Nalini zum zweiten Mal gebeten wurde, ihren Beitrag doch noch vorzutragen – und sie sich dann weigerte. Ich habe dazu gesagt, daß ich von meiner Kultur her das gleiche getan hätte. Und ich habe versucht, das zu erklären: Wenn es irgendwo und irgendwie eine Handlung oder ein Verhalten gibt, das zu einer Spaltung oder Verwirrung innerhalb einer Gruppe von Menschen führen könnte, dann würde unsere Rolle darin bestehen, uns zurückzunehmen, um zu einer Schlichtung beizutragen. Ein Freund aus Europa in unserer Gruppe sagte dazu: Nein, er selbst würde an dieser Stelle für sein Recht kämpfen! Hier sehen wir, wie sehr das alles kulturell bedingt ist. Und wir müssen einander dabei verstehen.
Ich denke: John war verletzt dadurch, daß wir nicht pünktlich zu dieser Plenarsitzung gekommen sind. Aber ich denke: Wie er sich dann verhalten hat, das war auch kulturell bedingt.

Ilka Federschmidt

Das 10. Seminar für Interkulturelle Seelsorge und Beratung -

Impulse und Anfragen aus der "Zweidrittelwelt"

2

Berichte über das Seminar

Das zehnte 'Internationale Seminar für Interkulturelle Seelsorge und Beratung' fand vom 13. bis 19. Oktober 1996 in Ustroń in Polen statt. Stärker noch als vorangegangene Seminarthemen sprach die Frage nach **Traditionen als Schatten der Vergangenheit und Quellen der Zukunft** den jeweiligen kulturellen und Lebens-Kontext der verschiedenen SeminarteilnehmerInnen an. Tradition/Traditionen mit ihren Lasten wie mit ihren Chancen kamen als Bezugsfeld von Seelsorge und Beratung in den Blick; mehr indirekt als ausgesprochen wurden aber auch verschiedene Traditionen der Seelsorge selbst deutlich – insbesondere durch die Beiträge von TeilnehmerInnen aus uns besonders fremden Kulturen.
ReferentInnen aus Ghana und Rwanda, Indonesien, Indien, Papua-Neuguinea und von den Fiji-Inseln trugen vor allem in den täglichen Studiengruppen und Workshops zur Gestaltung des Themas bei. Es fiel auf, daß sie im Rahmen des Themas stark die *Problematik des Verlustes und der Zerstörung einheimischer Traditione*n durch 'moderne' Einflüsse aus den westlichen Industrieländern ansprachen. Ein weiterer Schwerpunkt ihrer Beiträge war *die Bedeutung traditioneller Riten, Zeremonien und sozialer Forme*n für ihre Seelsorge und Beratung.

Zu den Impulsen, die so aus der "Zweidrittelwelt" an uns herangetragen wurden, einige Gedanken und Beobachtungen:

Erfahrungen mit dem Verlust und der Zerstörung einheimischer Traditionen

• Ein Beispiel aus Papua-Neuguinea

George Euling, baptistischer Pfarrer aus Papua-Neuguinea, schilderte in seinem Workshop, wie alte Traditionen familiären und sozialen Zusammenhalts in verschiedenen Stammesdörfern rapide durch die Einführung moderner Industrie- und Wirtschaftsstrukturen zerstört werden. Männer verlassen mit ihren Familien den gewohnten und geschützten sozialen Raum des Stammes, um in den Industriegebieten und Städten ihr Glück zu versuchen. In den ungewohnten Strukturen und mit dem ungewohnten Verdienst in der Tasche verfallen viele der Spielsucht und vor allem dem Alkohol. Die Ehefrauen verlieren mit dem Umzug ihren selbständigen Verantwortungsbereich, der – traditionell – zusätzlich zum Bereich des Hauses die Feldbestellung ist. Es kommt zu Herabwürdigungen und Mißhandlungen durch alkoholisierte Ehemänner, zum Auseinanderbrechen der Familien, zu Gewalttaten und nicht selten zu Todesfolgen.
Als Seelsorger, so G. Euling, stehe er diesen 'Fällen' oft ohnmächtig gegenüber; der Verlust und die Zerstörung der zwischenmenschlichen Traditionen sei kaum aufzufangen. Entsprechende Einrichtungen und Strukturen von Seelsorge und Beratung stehen aufgrund der rapiden Veränderungen noch nicht bereit.
Eine filmische Darstellung eines solchen Familienschicksals wies manche frappierende Ähnlichkeiten mit Familienkrisen bei uns auf, die ebenfalls begleitet sind von Alkoholismus, Schulden und Gewalt. Doch es wurde sehr deutlich, was es bedeutet, daß die verantwortlichen Veränderungen in Papua-Neuguinea sturzflutartig in das traditionelle Zusammenleben vieler Menschen einbrechen. Wieder einmal bekamen wir auch vor Augen geführt, daß unser Land ja zu den Herkunfts- und 'Export'-Ländern jener Industrie- und Wirtschaftsformen gehört, die sich dort so zerstörerisch auf die zwischenmenschlichen Beziehungen auswirken.
Aber nicht nur in dieser Hinsicht waren Pfr. Eulings Schilderungen ein Spiegel

Ilka Federschmidt:
Evang. Pfarrerin, Wuppertal

für uns. Seine Schilderungen fragten uns indirekt auch zurück, wie wir selber eigentlichen mit den Folgen unserer wirtschaftlichen und sozialen Strukturen leben. Zwar sind wir mit diesen Strukturen 'aufgewachsen'. Zwar haben wir Einrichtungen und Formen von Beratung und Seelsorge, die bereitstehen, um Personen und Familien in Krisen aufzufangen. Doch schlagen ja gerade BeraterInnen und SeelsorgerInnen Alarm: Die Schuldnerberatungen können die drängenden Anfragen Betroffener gar nicht mehr bewältigen; ähnlich geht es denen, die in Beratungsstellen, Familienhilfe und Gemeinden Familien und Paare in Krisen begleiten und mit dem unheilvollen Gemisch von sozialem 'Abstieg', Alkohol, Schulden und Gewalt zu tun bekommen. Das Gefühl der Ohnmacht vor den Problemen kennt man auch hier – mehr und mehr.
Was ist mit unseren Traditionen zwischenmenschlichen Lebens? Gibt es sie (noch)? Gilt es, neue zu entwickeln und vielleicht gute verlorene wieder aufzugreifen? Was bedeutet es, daß die finanzielle Unterstützung für entsprechende Seelsorge und Beratung immer mehr hinter andere 'Sachzwänge' zurückgestellt wird? Was ist mit den Schranken, in die uns die eigenen Strukturen weisen wollen? Und: In was für einer 'Tradition' stehen wir, wenn wir so weiter machen wie bisher?

• Ein Beispiel aus Indien

Während eines Austausches über das Thema 'Tradition und Sprache' schilderte Dr. Nalini Arles aus Bangalore, Indien, eine Erfahrung, die zunächst auch unseren Verhältnissen verblüffend ähnlich zu sein scheint. Sie gab ihren Eindruck von Veränderungen in der Sprache und im Verhalten insbesondere indischer Kinder und Jugendlicher wieder. Es hätte beinahe eine Äußerung deutscher Eltern sein können:
Jugendliche in ihrem Heimatland benutzten immer mehr 'Mode-Worte' ganz selbstverständlich, die aus einer Sprachwelt kommen, die traditionell als unhöflich oder gar unanständig galt (wie bei uns etwa 'geil'). Vokabeln aus Technik, Computer- und Geschäftswelt halten immer mehr Einzug. Die 'Marke' der Kleidung und der Schuhe wird zum wichtigen Aushängeschild. Westliche Stars werden mit ihrer (vermuteten) Lebensweise zu prägenden und nachgeahmten Vorbildern. Eigene Traditionen verlieren an Wert und Interesse.
Bei aller Ähnlichkeit, die man in dieser Entwicklung zu Erfahrungen hier bei uns erkennen mag, war aber auch in diesem Fall ein deutlicher Unterschied des Kontextes zu erkennen. Frau Arles empfand den Einschnitt in die eigenen indischen Traditionen von Sprache und Verhalten sehr einschneidend und bedrohlich, weil sie dahinter als treibende Kräfte die Interessen und den Einfluß westlicher Firmen und Industriekonzerne befürchtet – einen gezielten manipulativen Eingriff in Traditionen, die für das Zusammenleben wichtig sind. Diese Befürchtung erwächst aus Erfahrungen, die man in ihrem Land mit dem gesellschaftlichen Einfluß und der Macht großer westlicher Konzerne macht. Dr. Arles schilderte, wie etwa ein internationaler Fischereikonzern durch seine Konzernpolitik in einer Küstenregion die einheimischen Fischer verdrängt und sie so ihrer Existenzgrundlage beraubt hat. Diese – überwiegend als negativ erlebten – wirtschaftlichen Einflüsse erlebt die Inderin nicht als 'hausgemacht' sondern (u.a. auch aus der BRD) 'importiert' – wenn sie auch Mitverantwortung im eigenen Land festhält und kritisiert. Die Veränderungen in der sprachlichen und sozialen Tradition, die sie bewirken, erfährt sie in einem eindeutigen Machtgefälle. In diesem Machtgefälle stehen wir als Bewohner *unseres* Landes eher oben – und eine Mehrheit der indischen Bevölkerung eher unten. Eine Differenz, die man in dem freundschaftlichen Zusammensein und -arbeiten eines solchen Seminars vielleicht manchmal allzu schnell überspringt?

Die Frage nach den Interessen hinter der Störung wertvoller sprachlicher und sozialer Tradition und Kultur war eine Anfrage auch an uns: Sind wir – am oberen Ende des Gefälles – wachsam für die 'Götzen', denen wir folgen oder die uns regieren wollen? Und wiederum die Frage: In was für eine 'Tradition' stellen wir uns – oder wollen wir uns eben nicht stellen?
Jacek Leociak, Journalist aus Polen, erinnerte in seinem Vortrag zu 'Tradition aus jüdischer Sicht', daß der Dekalog mit einer *Erinnerung* beginnt: "Ich bin der Herr, dein Gott, der ich dich aus Ägyptenland, aus der Knechtschaft geführt habe." Hier sei 'Tradition' das erinnernde Weiterreichen der Befreiungserfahrung. Dies lebendige Weiterreichen lebendiger Erfahrung ermögliche es dem Text, selbst in den jeweiligen Kontext zu sprechen und zu wirken.
Die Beobachtungen und Befürchtungen von TeilnehmerInnen aus Ländern der 'Zweidrittelwelt' fragen uns, was wir in diesem Sinne weiterreichen, 'tradieren', auch in unserer Seelsorge und unserer Beratung. Ist es die lebendige Erfahrung mit dem Gott, der von falschen Bindungen befreit und befreien kann, daß niemand sich den Hals verdrehen muß z.B. nach der 'besonderen Marke'?

Gibt es bei uns einen Verlust von 'Glaubens-Tradition'?

Das erinnernde Weiterreichen biblischer Gotteserfahrung, der Dialog mit den biblischen Texten, ist gefährdet, so stellte Jacek Leociak unter anderem in seinem Vortrag fest. Vor allem die vielen informellen Gespräche mit TeilnehmerInnen aus Asien, Afrika oder Indonesien machten auf ihre Weise nachdenklich, ob diese 'Gefährdung' nicht einen Verlust wertvoller Tradition – Glaubenstradition – bei *uns* anzeigt. Das sozial-politische Engagement mancher dieser TeilnehmerInnen ist durchweg verwurzelt in einem tiefen persönlichen Glauben und lebendiger Spiritualität. Aus ihrem jeweiligen christlichen / kirchlichen Kontext heraus grenzen sie sich ab von einem Glaubensverständnis, das den Glauben auf die 'Innerlichkeit' beschränken will. Eine Diskussion, die in dieser Akzentsetzung an weiter zurückliegende Auseinandersetzungen hier erinnert – mit einem Glaubensverständnis, das die soziale und politische Dimension der Nachfolge Jesu Christi bestreitet. Das ist heute hier nicht der Brennpunkt kirchlicher Diskussion.
ChristInnen hier leiden nicht so sehr darunter, daß die Notwendigkeit des sozial-diakonischen Handelns unserer Kirche bestritten wird, sondern darunter, daß sie es als kraftlos, halbherzig und wenig couragiert erleben.
In dieser Hinsicht aber kann das Gespräch mit den TeilnehmerInnen aus Ländern der 'Dritten Welt' sehr zu denken geben. Ihr Bemühen um und Eintreten für gerechtere Verhältnisse in ihren Regionen bezieht seine Kraft aus dem persönlichen und gemeinschaftlichen Glauben und den vielfältigen Formen ihrer Spiritualität. Unterschätzen wir die Bedeutung des Verlustes an beidem für unser sozial-diakonisches und kritisch-seelsorgliches Handeln? Um mit Leociak zu sprechen: Ist mit der Gefährdung des Dialoges mit der biblischen Gotteserfahrung (und mit Gott??) auch dieses Handeln gefährdet?

Die Bedeutung traditioneller Riten, Zeremonien und sozialer Formen für Beratung und Seelsorge

In einer der Studiengruppen stellte Pater John Snehadass, ein katholischer Priester, der als Inder in Fiji arbeitet, einen sehr interessanten Fall vor. Er berichtete von einem Ehepaar, das er in einen Konflikt längere Zeit begleitet hatte. Der Mann war ein eingeborener Fijianer, die Familie der Ehefrau stammte von indischen Einwanderern ab. Bei der Lösung ihres Problems war ein Versöhnungsritual wichtig, das in der Fiji-Tradition bei Konflikten häufig angewendet wird und das sehr machtvoll ist. Die Beteiligten trinken dabei nach rituellen Vorschriften, Gebeten und Ehrenbezeigungen ein Getränk aus einer bestimmten Schale. Pater John stellte diesen Ritus der Gruppe vor, nahm sie hinein in die alte Kultur und in das Versöhnungshandeln zwischen Menschen. Dies machte einen tiefen Eindruck auf die Gruppe. Sofort kam die Frage auf, ob bei uns in Europa und Deutschland solche traditionellen Handlungen existieren, die wir bei uns einsetzen könnten, um Menschen in Konflikten nicht nur mit Worten zu helfen, sondern mit Gesten und Symbolen.
Ein ganz anderes Beispiel stellte Nalini Arles (Indien) in ihrer Studiengruppe vor: Sie zeigte aus ihrer Beratungspraxis, daß im Kontext indischer gesellschaftlicher Traditionen eine Beratung nie rein 'professionell' erfolgen kann, sondern zugleich das Eingehen einer weiterreichenden, auch über die Beratungssituation hinaus verbindlichen Beziehung bedeutet. Obwohl damit natürlich auch die Gefahr neuer Abhängigkeiten und Unfreiheiten des Ratsuchenden gegenüber dem/der BeraterIn gegeben ist ("Schüler-Guru-Beziehung"), stellt sich umgekehrt im Blick auf unsere westlichen, professionell ausgerichteten Beratungskonzepte die Frage, ob dabei die sozialen Verhältnisse nicht zu stark ausgeblendet bzw. wie vorgegeben akzeptiert werden und (etwa im Rahmen unserer Kirchengemeinden) nicht auch eine Chance zum bewußten Aufbau neuer Gemeinschaftsformen vertan wird.

Diese und andere Berichte sind jedenfalls ein Hinweis, auch bei uns noch stärker nach hilfreichen sozialen Formen und Zeichen, Zeremonien und Ritualen zu suchen, deren Potential nutzbar für Seelsorge und Beratung werden könnte. Es gab die Anregung, auch bei künftigen Seminaren noch bewußter auf solche Punkte zu achten. Die uns vertrauten Formen von Seelsorge- und Beratungsarbeit können sicher keinen universellen Anspruch erheben, sondern bleiben auf eine bestimmte Form westlicher Kultur beschränkt.
Man kann allerdings nicht verschweigen, daß es gerade auch die Kolleginnen und Kollegen aus Übersee oft nicht leicht haben, sich von diesen Modellen von Seelsorge und Beratung zu befreien. Viele studieren in den USA und sind fasziniert von den Möglichkeiten, die Gesprächsmethoden und humanwissenschaftliche Hilfen bieten. Es fällt ihnen dann nicht leicht, die Wurzeln der eigenen Kultur und Tradition zu pflegen. Auch hier treffen (wie in vielen anderen Lebensbereichen) einheimische und importierte Traditionen aufeinander.

Schlußbemerkung über eine doppelte 'Grenzerfahrung'

Spannende und aufregende Erfahrung am Anfang wie am Ende dieses Seminares war das Überqueren der deutsch-polnischen Grenze mit den dunkelhäutigen MitfahrerInnen aus Rwanda, Papua-Neuguinea, Indien und von den Fijis.
Bei der Einreise erwiesen sich Visafragen, Formulare etc. als ein Stolperstein, der relativ gut zu überwinden war. Einem ganz anderen Stolperstein ist dabei die Berichteschreiberin selbst begegnet: der großen Verletzlichkeit in der 'interkulturellen' persönlichen Begegnung. Als ich mich bemühte, ein scheinbares Mißverständnis des polnischen Grenzbeamten gegenüber der Teilnehmerin aus Rwanda zu klären, bestand sie betroffen darauf, für sich selbst zu sprechen und als erfahrene 'Grenzgängerin' ernst genommen zu werden. Eine 'Lernstunde' zur Frage der Sensibilität und Wachsamkeit füreinander...

Bei der Rückreise ergab sich ein Visa-Problem für den Pfarrer aus Papua-Neuguinea: Seine Wieder-Einreise aus Polen in die Bundesrepublik war gefährdet. Trotz der Freundlichkeit und des Bemühens der Mitarbeiter des Bundesgrenzschutzes blieben uns doch Fragen: Welche Signale setzen unsere komplizierten Einreise- und Visabestimmungen und die komplizierten behördlichen Abläufe – vor allem, wenn es um die Einreise von Leuten geht, die aus einem 'Dritte Welt'-Land kommen? Was bedeutet es, wenn auch die Hürden für die Teilnahme an einem solchen interkulturellen Seminar immer höher werden? In was für eine Tradition stellen wir uns?!

Das 10. Interkulturelle Seminar für Seelsorge und Beratung hat viele Fragen zur interkulturellen Begegnung und zu uns selbst aufgeworfen, die eher offen geblieben sind. Sie werden die Nachbereitung und das kommende Seminar begleiten. ■

Adrian Korczago

Zur Geschichte der Evangelischen Kirchengemeinde in Ustroń

Reformatorische Gedanken sind schon sehr bald nach dem Auftreten Luthers in das Teschenland gelangt. Das "Teschener Schlesien" lag an einer wichtigen Handelsroute und spielte somit die Rolle eines Vermittlers beim Austausch reformatorischer Gedanken. Die Durchsetzung der Reformation im Teschener Schlesien hatte keinen gewaltsamen Charakter. Als Wacław III. Adam im Jahre 1545 die Herrschaft über das Herzogtum Teschen antrat, predigte bereits die Mehrzahl der Geistlichen im reformatorischen Sinne. Unter seiner Regierung gab es evangelische Gottesdienste in rund 50 Kirchen, 1568 wurde eine evangelische Kirchenordnung herausgegeben. Sein Sohn, Adam Wacław, konvertierte jedoch zum Katholizismus, und so begann die Gegenreformation. Den Evangelischen wurden die Kirchen weggenommen und es wurde verboten, reformatorische Schriften zu lesen. Trotzdem trafen sich die Evangelischen heimlich zu Gottesdiensten: In den Wäldern fand an verschiedenen Orten gemeinsames gottesdienstliches Leben statt. Einer dieser Orte ist der Berg Równica in Ustroń, wo Taufen, Trauungen und Gottesdienste gehalten wurden. Der Versammlungsort, kenntlich durch einen großen Stein, erinnert bis heute an diese Zeit. Damit die Pfarrer von den österreichischen Soldaten nicht gleich als Lutheraner erkannt wurden, trugen sie über ihrem schwarzen Talar eine Alba (weißer Umhang, ein Teil des traditionellen katholischen Priestergewands). Diese Alba wird in unserem Gebiet bis heute zu jedem Gottesdienst getragen, außer in der Advents- und Passionszeit.

Gedenkstätte auf dem Berg Równika Aquarell: B. Hec zko

Die Zeit der Gegenreformation dauerte rund 200 Jahre. Erst am 13. Oktober 1781 wurde ein Toleranzpatent erlassen, das den Evangelischen eine begrenzte Glaubensfreiheit gewährte. Seit dieser Zeit durften sie Gebetshäuser benutzen - Häuser ohne Glockenturm, deren Haupteingang sich nicht auf der Straßenseite befinden durfte. Die Jakobskirche in Ustroń ist in diesem Stil gebaut. Sie wurde 1838 eingeweiht, der Turm ist erst später hinzugefügt.

Heute zählt die Gemeinde etwa 4.500 Mitglieder und ist die zweitgrößte evangelische Gemeinde Polens. Vor einigen Jahren war sie noch größer und wurde darum in zwei selbständige Gemeinden aufgeteilt: Cisownica und Brenna Górki. Heute hat unsere Gemeinde drei Bezirke (Zentrum, Dobka-Polana und Bładnice), es arbeiten hier vier Pfarrer. Wir haben rund 1.000 Kinder, die zum Religionsunterricht in den Schulen kommen, in jedem Bezirk findet Kindergottesdienst statt. Es singen 3 Erwachsenenchöre und 2 Kinderchöre. Derzeit bauen wir eine eigene Kirche für den Bezirk Bładnice. In jedem Bezirk findet kirchliche Jugendarbeit statt, es gibt Bibelkreise und Gebetskreise. Der Gottesdienstbesuch in den Bezirken beläuft sich auf insgesamt über 1.000 Personen an jedem Sonntag.

Adrian Korczago,
Pfarrer der evang.-luth. Kirchengemeinde
Ustroń

Evangelische Kirche St. Jakob in Ustroń. Aquarell: B. Heczko

Klaus Temme

Punkte auf einer langer Reise

Persönliche Anmerkungen zum "Auschwitz-Tag" innerhalb des Seminars

Die Anreise

Mein Weg der Anreise war sehr lang. Ich denke, mehr als 25 Jahre meines 53jährigen Lebens. Nachdem ich 1969 das erste Mal in einem KZ, in Theresienstadt, gewesen war, stand für mich fest, daß ich auch nach Auschwitz gehen würde. Ich habe es bei verschiedenen Gelegenheiten aber hinausgeschoben. Ohne die Einladung der polnischen Freunde nach Ustroń und die damit verbundene Einladung, auch nach Os,´wie,¸cim (Auschwitz) zu gehen, hätte ich diese Entscheidung von mir aus wohl auch jetzt noch nicht getroffen. Durch meine Mitarbeit in der Planungsgruppe, die sich einige Male in Kaiserswerth traf, wurde es dann bald konkreter, als es um die Umsetzung dieser Einladung ging. Für viele von uns waren sehr bald die eigenen Ängste deutlich, an diesen dunklen Ort unserer deutschen Tradition, zu den Schatten unserer Vergangenheit zu gehen.

Es gab Diskussionen, ob dieser Besuch im Rahmen des Seminars überhaupt möglich sei, ob er nötig sei, welches die Motive dafür wären u.ä. Es gab Bedenken, ob wir in der Lage wären, einiges zu vermitteln an die Teilnehmer/innen aus ganz anderen Kontinenten, von unseren Gefühlen als Deutsche, von der Bedeutung dieses Ortes für die Völker, die die Opfer waren und sind. Es gab Zweifel, wie wir selbst mit unseren Gefühlen dastehen würden. Es gab Überlegungen, ob wir alles durch Rituale erklären und u.U. auch erleichtern könnten. Wir fanden keine 'Lösungen'. Die Entscheidung wurde aber trotzdem für die meisten dadurch klar, daß wir Deutschen in der Vorbereitungsgruppe uns vorstellen konnten, uns auf die Gruppe der Teilnehmer/innen einzulassen und zu verlassen, weil wir wußten, daß dort viele Freund/innen waren.
Der Preis dieser Entscheidung war aber dadurch auch klar gesetzt, daß Wies Blomjous aus den Niederlanden vor dem Hintergrund ihrer persönlichen Lebensgeschichte das nicht mittragen konnte und sich entschied, auch an dem Seminar diesmal nicht teilzunehmen. Sie blieb für mich darum die ganze Zeit über eine Begleitperson in meinen Gedanken.

Schließlich ging die Reise los. Von Kaiserswerth aus mit dem Auto. In meinem Auto waren Peter Hawkins aus England, George Euling aus Papua-Neuguinea und John Snehadas von den Fidschi-Inseln. Am zweiten Tag erreichten wir dann die Gegend am Ende des alten Oberschlesiens, die einer der Ausbruchsorte der deutschen Angriffe zum Start des 2. Weltkrieges gewesen war. Die alten Betonplatten der Autobahn ratterten in unerträglichem Rhythmus unter uns hin. Peter und ich beschrieben George und John die Bedeutung dieser Rollbahnen.
Für mich waren sehr gemischte Gefühle dabei, als wir erklärten, daß die Landschaften, durch die wir fuhren, einmal zu Deutschland gehört hatten und daß hier jetzt Polen war.
Die Grenzverschiebungen einerseits und die Aggression des Angriffskrieges, die unendliche Aggression der Vernichtung so vieler Angehöriger der eroberten Völker, die unendliche Aggression der planmäßigen Vernichtung des jüdischen Volkes und anderer Gruppen, die in die Wahnideen des Rassismus und der elitären Nazi-Arroganz nicht hineinpaßten, all das gehört zusammen, und die ratternden Platten unter uns rüttelten uns durch und wiederholten die Erinnerung an diese Realitäten Kilometer für Kilometer!
Und ebenso waren es sehr gemischte Gefühle, durch eine Landschaft zu fahren, die mich an meine Heimat erinnerte und an die Tatsache, daß ich in meiner Familie im Westen Deutschlands ein eher zufälliges Glück gehabt hatte, nicht hier in diesen 'Austausch'-gebieten gelebt zu haben, sondern in einem Teil Deutschlands, der von englischen und amerikanischen Truppen befreit und dann englisches Besatzungsgebiet geworden war.

Zwei Tage vor der Fahrt nach Os,´wie,¸cim fuhren wir nach Krakau, der alten polnischen Königsstadt und zugleich der Stadt mit langer und alter Tradition jüdischer Kultur und jüdischer Stadtviertel. Als wir abends im Zentrum des alten Ghettos waren, an den Plätzen, die während des Holocaust schrecklichen Zwecken gedient hatten, fragte mich Julian Müller, der aus Südafrika als Referent gekommen und zum ersten Mal beim Seminar dabei war, sehr freundlich und sehr vorsichtig, ob wir Deutschen dann in Auschwitz ihnen, den 'Fremden', etwas erklären könnten, wie es uns dann gehen würde, – wenn es nicht zuviel wäre...
Das war eigentlich der Punkt, den ich gefürchtet hatte und gerne vermeiden wollte. Ich erzählte Julian die Geschichte der Planung, der Vorüberlegungen, unserer 'deutschen' Sorgen und Ängste und unserer Hoffnung, dies Erklären dort zunächst nicht leisten zu müssen. Auch von der Idee, daß wir in der Planungsgruppe gedacht hatten, die Teilnehmer/innen könnten sich gegenseitig, hin und her, unterstützen, Erklärungen geben, sich auf das Vertrauen zueinander verlassen. Julians Anfrage, das Gespräch, als es dann zu Ende war, war es für mich ein weiterer, wichtiger Punkt der Annäherung an die Schatten der Vergangenheit geworden.

Der Ort I: Das 'Stammlager Auschwitz'

Die Kilometer im Bus von Ustroń bis Os,´wie,¸cim (Auschwitz) wurden lang, die Beklommenheit war da und wuchs.
Als wir schließlich dort, d.h. im sog. Stammlager Auschwitz angekommen waren, kam das Vorwissen langsam wieder hoch: Eine Kaserne der 'geschlagenen' polnischen Armee war zu einem KZ umfunktioniert worden, das KZ war jetzt zu einem Museum umgewandelt worden, 'dem' Auschwitz-Museum. Es waren auch Erinnerungen an Streitigkeiten um diesen Ort, um dieses 'Stammlager' und dessen symbolische Bedeutung für die polnische Nation und um dies Museum, das zugleich das Museum für das Vernichtungslager Auschwitz-Birkenau sein soll und so symbolische Bedeutung auch für alle grausame Opferung des jüdischen Volkes hat. Aber diese mehr historisch-

Klaus Temme:
Evang. Berufschulpfarrer, Bottrop

intellektuellen Erinnerungen hielten nicht lange vor. Das Sehen und Hören und Erleben wischte bald diese eher rationale Annäherung hinweg.

Das erste, was dann auf dem Gelände des Lagers geschah, war die Aufteilung unserer Gruppe in einen englischsprachigen und einen deutschsprachigen Teil, die beide aber jeweils mit Teilnehmer/innen aus vielen Ländern zusammengesetzt waren. Eine Zeitlang war ich versucht, wegen einiger Menschen in der englischsprachigen Gruppe, die ich als Stützen für mich ansah, in diese Gruppe zu gehen, und deutlich auch, um den Abstand der anderen Sprache bei der Führung zu haben. Irgendwie fand ich diese notwendige Aufteilung schade. Was mich schließlich bewog, in eine deutschsprachige Gruppe zu gehen, wurde mir zunächst nicht klar. Erst im Nachhinein ist deutlich, daß es relativ leichter so war.

Eingangstor zum KZ "Stammlager Auschwitz"

Als wir aus dem Empfangsgebäude in das Freigelände traten, fiel ein Schild auf, das mahnte, dieses Gelände als eine würdige Stätte zu behandeln, außerdem, daß es eigentlich nicht angemessen wäre, wenn Kinder unter 14 Jahren auf diesem Gelände sein würden. Es fiel dann sofort aber auf, daß einige Gruppen, Schulklassen, mit Kindern in dies Gelände hineingingen, die deutlich noch unter 14 waren. Ich war zunächst aufgebracht, weil ich dachte, vielleicht gibt es auch hier einige Lehrer-Kolleginnen und -kollegen, die, wenn sie nichts besseres zu tun haben, einen Tagesausflug mit ihren Klassen zu diesem Ort machen.

Dann war da schon das Tor: "Arbeit macht frei". Ich hatte oft Fotos davon gesehen, Filme, voll von Zynismus aus der damaligen Zeit. Jetzt war es doch anders, realer: "Ja, das ist es also" – immer noch gespenstisch für mich. Als wir hindurchgingen, waren da ein paar Jugendliche, die Blätter fegten und die Wege harkten. Einer unserer deutschen Pfarrerkollegen begrüßte einen Mann bei der Gruppe, sie schienen sich lange und gut zu kennen. Erst später erklärten dann einige der Kollegen, daß dieses eine der Gruppen der 'Aktion Sühnezeichen/Friedensdienste' war, die hier ihre normalen Aufgaben erledigten, zu denen sie hier waren.

Inzwischen hatte der Touristen-Führer unserer Gruppe begonnen, seine Erklärungen zu machen. Er machte es klar und routiniert, belegte seine Darstellungen immer wieder mit Zahlen und Fakten und Details von den ersten Momenten der Einrichtung dieses Lagers an. Es zeigte sich für mich bald, daß ich das Stakkato seiner Detailaufzählungen nur schwer aushalten konnte, – ob es nun an seiner Art, so stakkatomäßig zu sprechen lag, oder an der Wucht jeder einzelnen Darstellung, die er gab. Von da an schien jeder Moment schwerer zu werden. Das Betreten der ersten Häuser, die als Museum eingerichtet waren, die Nachbildung der Räume, besonders aber die Fotos der einzelnen Menschen, die hier ermordet worden waren, auch die Grafiken, die Ausschnitte aus der 'Alltagsrealität' wiedergaben, wie die Zeichner/ innen sie selbst erlebt hatten.

In einem der ersten größeren, weiten und fast leeren Räume war eine Vitrine aufgebaut mit einer übergroßen, mannshohen Urne und mit Schleifen in den polnischen Nationalfarben, wie mir schien. Hier begegnete ich das erste Mal den Kindern der polnischen Schulklassen wieder. Sie legten kleine Blumensträußchen, die sie mitgebracht hatten – ebenfalls mit Schleifchen in den polnischen Nationalfarben – hiervor nieder. Sie taten das ruhig und besonnen. Hier stieß mir nur auf, die polnischen Farben so deutlich und so eindrücklich vertreten zu sehen. Ich hatte damit einfach nicht gerechnet.

Meine Beklommenheit wuchs mehr und mehr. Ich konnte den Rhythmus, in dem sich unsere Gruppe vorwärts bewegte und in dem der Touristen-Führer seine Erklärungen machte, nicht mehr aushalten. Ich versuchte, mein eigenes Tempo beim Betrachten der Dinge und beim Durchgang durch die Häuser zu finden und wich zwischendurch immer wieder nach draußen auf die Lagerstraße aus.
Dort sah ich, daß es einigen anderen vermutlich ebenso ging wie mir. Meine Beklommenheit wuchs immer mehr, und ich dachte, an der Grenze meiner Gefühle langsam angekommen zu sein, wobei ich es kaum beschreiben kann, wieweit es Wut, unendliche Traurigkeit und große Beschämung war, und wieweit es eine Sehnsucht nach Entschuldigung war. (Im Rückblick bezweifle ich überhaupt, ob es eine 'angemessene' Gefühlsreaktion zu diesen Realitäten überhaupt gibt!)
Schließlich kam ich in dieser Weise in das eine Gebäude, das innerhalb des Museumsaufbaus ausgesucht worden war, um einen Aspekt des Vernichtungslagers Birkenau hier zu repräsentieren. Ich wußte das alles zwar. Als ich es dann sah und erlebte, war es doch viel heftiger, als ich mir das je vorgestellt hätte. Es waren Räume voll gefüllt mit Schuhen, mit Koffern, mit Prothesen und mit abgeschnittenen Zöpfen und Haaren, jeweils in großen Räumen mit langen Gängen dazwischen hinter Glasscheiben aufgeschichtet. Ich kannte auch diese Bilder von Filmen über das Museum und 'wußte' um den Hintergrund dieses Aufbaus, darum, daß man all diese Teile, die jedes einen einzelnen Menschen repräsentieren, von den Orten des Vernichtungslagers Birkenau, an denen man sie gerade so aufgeschichtet vorgefunden hatten, wie z.B. an der "Rampe", hierher in das Museum verbracht hatte. Aber auch hier war das theoretische Vorwissen keinerlei Abwehr mehr im Vergleich zu der Wirkung, die diese 'Erinnerungsstücke' in mir verursachten. Besonders in dem Gang, der entlang dieser großen Vitrine

mit den Zöpfen und Haaren führte, dachte ich, der Verrücktheit ziemlich nahe gekommen zu sein. Ich erlebte mich, wie ich fast anfing, mit den Getöteten, den Menschen, deren Zöpfe es waren, zu reden, mich bei ihnen zu entschuldigen "Es tut mir leid. Ich habe das nicht so gewollt!" Ich wollte es und es war für mich nötig, diesen Gang bis zum Ende entlang zu gehen, sozusagen, wie eine Probe für mich. Danach versuchte ich, ganz schnell die Treppen hinunter zu gehen und dieses Haus zu verlassen. Im Eingangsbereich dieses Hauses begegnete ich dann einer anderen Jugendgruppe, die mir auch schon vorher aufgefallen war, weil alle ihre Mitglieder die gleichen T-shirts mit hebräischer Aufschrift über eine Tour nach Europa in diesem Jahr trugen, die sie als eine Jugendgruppe aus Israel kennzeichneten. Die Jugendlichen waren im Alter meiner Kinder und es waren etliche unter den Mädchen, deren geflochtene, lange Zöpfe denen, die ich gerade gesehen hatte, sehr, sehr glichen. Hatte ich bisher das Würgen im Hals noch zurückhalten können, als ich dann aus der Tür in den Regen trat, waren meine Tränen gar nicht mehr zu halten. Es schossen mir auch die Worte eines Gedichtes aus der Schulzeit "...dein aschenes Haar, Sulamith..." durch den Kopf., und viele der Erinnerungen an meine ersten Auseinandersetzungen mit unserer deutschen Vergangenheit und der Vergangenheit meiner Familie kamen hoch. Alles wild und wirr durcheinander, belastend und chaotisch zugleich. Es war wichtig, auf dieser Lagerstraße und in dem Regen dann die anderen zu treffen, die auch nicht mehr mit durch die Häuser gehen konnten, die auch dastanden mit gezeichneten Gesichtern oder mit Tränen auf den Wangen. Es war unendlich wichtig, sich stützen zu können und nicht ganz die Fassung zu verlieren und zu sehen, daß es anderen ähnlich zu gehen schien, auch wenn ich die persönlichen Gründe jeweils nur ahnen konnte, und so etwas wie eine Solidarität in den Tränen und der Trauer zu empfinden und der Scham. Zwei von den Frauen, d.h. den deutschen Teilnehmerinnen bin ich besonders dankbar, die mir in diesem Moment eine große Hilfe und Stütze waren.
Dieser Vorgang wiederholte sich sogar noch zweimal nach anderen Gebäuden. In einem weiteren Haus waren es die jüdischen Gebetsschals, die in einer Vitrine ausgestellt waren und die in mir eine tiefe Welle von Gefühlen auslösten, daß nämlich ihre Träger inmitten von Tod und Vernichtung in Birkenau ihrem Glauben so treu geblieben waren. Auch hier war es eine seltsame Mischung von Gefühlen, von Trauer und unendlicher Scham, aber gleichzeitig auch von Bewunderung (wenn man solch ein Wort hier gebrauchen darf), irgendwie auch Ehrfurcht vor diesen Symbolen des gelebten Glaubens bis in den Tod. Draußen, wo es auf eine tröstende Weise immer noch regnete, war es gut, daß ich mich wiederum an Inge und Ina orientieren und festhalten konnte, wie eine Gemeinschaft der Weinenden. Gleichzeitig fühlte ich eine große Unruhe in mir, daß ich immer die Bewegung, das Gehen auf der Straße, den Abstand von den anderen brauchte. Ich stellte mich unter den Schutz der Dachrinnen, um dem Regen etwas zu entgehen, ich suchte das Schwimmbad auf, das ich von Filmen kannte, in dem sich die Nazi-Wächter entspannten oder an dem Leiden ergötzten, – ich weiß es nicht. Ich fühlte mich zum Gehen getrieben, als ob ich viele der Gefühle einfach aus mir 'herausgehen' wollte.

Ganz eng – im vielfachen Sinne des Wortes – wurde es dann noch einmal im Haus mit den Folterkellern und mit dem Hinrichtungs- und Erschießungsplatz davor. Es war im Keller jetzt so eingerichtet worden, daß man nur dicht an dicht auf einer Seite des Ganges vorwärtsgehen konnte und gleichzeitig die Menschen spürte, die einem ebenso dicht an dicht auf der anderen Seite als Touristenschlange entgegenkamen. Hier nahm ich das erste Mal wieder die anderen Teilnehmer/innen unseres Seminars, besonders die der englischsprachigen Gruppe wahr. Es war gut, sie zu sehen, ihnen in die Augen zu schauen, es war gut, sie kurz mit der Hand zu berühren oder zu spüren, wie sie einem mit der Hand über die Schulter gingen. So flüchtig diese Kontakte in dem Moment waren, so wichtig und bedeutsam waren sie.

Vor der Erschießungsmauer begegnete ich den Kindern der polnischen Schulklassen wieder. Sie setzten kleine Lichter vor diese Mauer zu den Blumen und den Lichtern, die dort schon waren. Sie taten es mit so viel Aufmerksamkeit und Ernst und Würde, wie ich das überhaupt nicht erwartet hatte, als ich sie das erste Mal sah. Und wieder fühlte ich Beschämung.
Wir waren inzwischen am Ende der hinteren Lagerstraße angekommen, und meine Beklemmung, die große Traurigkeit, das Würgen im Hals, schien ein wenig zum Stillstand gekommen zu sein. Ich konnte mit einigen Teilnehmer/innen, einige der Eindrücke austauschen, auch mit einigen der Freunde aus der englischsprachigen Gruppe.

Der Weg der Führung machte einen Bogen und ging auf der anderen Lagerstraße in Richtung Haupteingang zurück. Dann begegnete ich diesem Gedenkstein und die ganze Intensität meiner Trauergefühle und Schamgefühle, meines ganzen Durcheinanders war sofort wieder präsent, inklusive der Tränen, außer daß jetzt auch noch die jüdische Jugendgruppe um mich herum war und irgendwie seltsam meine Aufgelöstheit zu betrachten schien. "...my sorrow is continually before me (psalms 38,18)" – so stand es da in mehreren Sprachen, zur Erinnerung an einen Besuch, den der israelische Präsident Chaim Herzog nach Os,´wie,¸ cim/Ausch-witz gemacht hatte und bei dem dieser Gedenkstein errichtet worden war.

Der Psalmvers ging mir sehr nahe. So etwas fast wie ein Bekenntnis der Zuversicht trotz allem Gott sagen zu dürfen, so etwas auch sich selbst sagen zu dürfen, diesen Vers auszuwählen und nicht andere Verse, die eher auf Rache, auf Abrechnung, auf Anklage Gottes ausgerichtet waren, und die auch in dem 38. Psalm zu finden gewesen wären. Ich habe dort lange und wie angewurzelt gestanden, weil auch eine andere, eine ganz andere Gedankenreihe in mir aufkam. "...mein Leid ist beständig vor mir" – durfte ich das, darf ich das, was als 'Leid' *meines* Lebens ja wirklich immer vor mir steht, nämlich als Halbwaise dieses Krieges aufgewachsen zu sein, in der gleichen Weise vor Gott bringen? Durfte, darf ich es in der gleichen Weise ansehen und betrachten, wie das Leid, von dem Chaim Herzog betroffen war/ist und alle Angehörigen des jüdischen Volkes? Da, in dem Moment und von meinen Gefühlen her und von meinem Glauben und von Gott her war mir klar, daß ich diesen Satz genauso sagen und beten kann. Von dem, was in meinem Hinterkopf an Regeln der *political correctness* vorhanden war und ist, dachte ich immer noch, daß das nicht richtig war. Es war eine seltsam zwiespältige Situation.

Der nächste Punkt war dann an einer zentralen Stelle des Lagers, an der Kreuzung verschiedener Straßen, der lange Galgen. Hier, sichtbar, öffentlich, mit größtmöglicher Abschreckungswir-

Gedenkstein, gestiftet vom Präsidenten Israels, Chaim Herzog
"...my sorrow is continually before me" (Psalm 38, 18)

kung, hatten die Nazi-Schergen einen Galgen aufgebaut, an dem man an einem langen Querbalken gleichzeitig mehrere Opfer strangulieren konnte. Die Wut, diesmal nicht so sehr die Scham, über die Angehörigen meines Volkes, die ich am liebsten nie als Angehörige meines Volkes betrachten würde, die Wut und die Verachtung waren hier deutlich die stärkeren Gefühle.
Der Weg der Führung führte dann schließlich durch den umgebenden Lagerzaun hinaus in einen besonders abgegrenzten Bereich, in dem einerseits nach rechts in einiger Entfernung die Villen der KZ-Oberen zu sehen waren, in dem andererseits nach links gerichtet in einem Luftschutzbunker damals die erste Gaskammer eingerichtet worden war. Vor deren Eingang war ein weiterer Galgen, ein einzelner Galgen, aufgebaut. Der Galgen, an dem nach Ende des Krieges und nach dem Urteil eines entsprechenden polnischen Prozesses der KZ-Kommandant hingerichtet worden war. Ich war erschrocken über die Klarheit meiner Gefühle beim Anblick dieses Galgens. "Ja, das war ein gerechtes Ende – es war das einzig angemessene Urteil, das das Gericht im Namen des polnischen Volkes sprechen konnte!"
Meine Unterrichtsversuche zum Thema Todesstrafe kamen mir wieder in Erinnerung, – meine These "die Todesstrafe hat etwas archaisches, das in einer modernen Rechtsgesellschaft keinen Platz mehr haben dürfte!" – aber das alles war weit weg. Es war so, als ob es hier in diesem Falle so etwas wie eine Gerechtigkeit sogar in der Rache gab!
Der Gedenkstein und dieser Galgen, was hatten sie miteinander zu tun....? Waren es die unterschiedlichen Zeiten, 1947 und 1992, waren es Unterschiede in der Reaktion der Völker, waren es Unterschiede in der Gelegenheit, die man gehabt haben muß, um diese ganze Grausamkeit angehen, bearbeiten, 'verstehen', in sich selber zu einem gewissen Abschluß kommen zu lassen?

Am Ende des gesamten Rundganges, am Ende dieser Begegnung mit den Schatten unserer deutschen Vergangenheit, stand dann der Gang in die Dunkelheit dieses Luftschutzbunkers, der als erste Gaskammer eingerichtet worden war. Gott-sei-Dank war es dunkel. Auch hier überkamen mich noch einmal all diese Gefühle von Wut, Trauer, Würgen in Hals und unendlicher Scham. Es war gut, daß es dunkel war, daß es eine Ecke gab, in die ich mich stellen konnte, meinen Gefühlen nachhängen konnte. Die Verbrennungsöfen, die daneben installiert waren und die hier diese seltsame Atmosphäre des technischen Erprobungsstandes der Massen-Tötung so eindrucksvoll wiedergaben, konnte ich nicht mehr aushalten. Ich war froh, dann wieder im Freien zu sein. Es kamen mir viele der Erinnerungen wieder an das erste Mal, das ich solche Verbrennungsöfen in dem Außenteil des KZs Theresienstadt gesehen hatte, von wo man die Asche der Toten in den Fluß geschüttet hatte.
Auf dem Weg zum Bus traf ich dann viele der anderen wieder. Es war wie ein Loslassen, wie ein Wieder-Auftauchen aus einer Welt der Traurigkeit und Scham. Es tat gut, sich in den Arm nehmen zu lassen und andere in den Arm zu nehmen und sich gegenseitig zu bestärken, daß die Grausigkeit dieses Ortes nicht die einzige Realität unseres Lebens und der Welt ist.

Der Ort II: Das Vernichtungslager Birkenau

Hier war wieder alles anders, als ich gedacht hatte. Nur diesmal in einem seltsam noch anderen Sinne. Auf dem Bus-Parkplatz drängten sich die Busse dicht bei dicht. Hier fiel es mir auf, wie viel Tourismus sich an diesem Punkte angesiedelt und angesammelt hat.
Und auch hier wieder der Eindruck: ja, da ist das Tor, – so sieht es in Wirklichkeit heute aus! Das sind die Eisenbahnstränge, das ist der Ort, wo "die Rampe" war.

Der Regen hatte aufgehört. Der ganze Eindruck, die ganze Atmosphäre war anders. Die Beklommenheit in den Straßen des Stammlagers war gewichen. Der Eindruck der räumlichen Weite herrschte vor und gaukelte einem etwas vor von Weite und Raum und Durchatmen-können!
Wir schauten in einige der Baracken des alten Lagerteiles. Aber irgendwie stellte sich diese Anspannung nicht wieder ein. Nur noch einmal der Ekel vor den Mitgliedern unseres eigenen Volkes, die Wut auf die Täter, die das alles hier geplant und mit 'deutscher Gründlichkeit' in eine funktionierende Tötungsfabrik umgesetzt hatten. Die vielen Punkte, die im technischen Detail die unendliche große Menschenverachtung ausdrückten, die Latrinen, die Wasserstellen, die sog, Krankenstationen, die sog. Betten und sog. Wärme-Öfen, die Dächer. Alles nur zum Schein so gebaut, zum Schein so genannt, – und alles nur mit dem einen Ziel der Erniedrigung, der Verachtung, der Vernichtung der Lagerinsassen. Die Technik, die Sprache, die Bezeichnungen, alles Lüge, alles Schein, alles nur Waffen im Kampf gegen den sog. Feind, Waffen im Dienste der äußersten Grausamkeit.
Bei der Planung des Tages war von dem Zentrum für Besucherbetreuung in Auschwitz dieser Teil unseres Besuches zeitlich nur ganz kurz angesetzt worden. Mehr war nicht im Plan, und mehr war wohl auch nicht verkraftbar und aushaltbar.

Bei all der Weite des Geländes und der Riesenhaftigkeit der Anlage konnte man die Riesenhaftigkeit der Tötungsmaschinerie am hinteren Rande des Geländes nur erahnen. Die lange Teerstraße an der Rampe entlang zu gehen bis zum hintersten, dunkelsten Ort am Wald, wo das Krematorium mit seiner giganti-

schen Technik steht, die Angst davor war bei mir riesengroß. Ich hätte diese Straße an diesem Tag auch nicht mehr beschreiten können.
Mir kam es so vor, als ob unsere polnischen Freunde gnädig mit uns gewesen waren, in dem sie diesen Punkt aus gelassen und uns Deutschen erspart hatten.

Der Ort III: Das Begegnungszentrum Auschwitz

Nach einer kurzen Busfahrt erreichten wir das Begegnunsgzentrum Auschwitz, eine Mischung aus Hotel, Kloster oder Meditationshaus. Ein Ort, der große Ruhe und Würde ausstrahlte. Die Vorstellung, daß dies ein Ort sein könnte, an dem wir unser Mittagessen einnehmen sollten, die Vorstellung, überhaupt wieder essen zu können, war mir zunächst sehr, sehr fremd! Es dauerte dann einige Zeit, bis wir in dem Gebäude waren, bis wir Ecken zum Sitzen gefunden hatten, bis die Gruppen sich verteilt hatten und das Essen ausgeschenkt wurde. Es war seltsam, wie nach all der Beklommenheit und all den Tränen, der Enge im Hals, meine Stimmung sich änderte. Noch seltsamer war, wie dann das Essen schmeckte, wie es guttat, wie es entspannend wirkte, wie es einen wichtigen Zwischen-Punkt setzte an diesem Tag.

Die Stationen danach: die Reflexionsgruppe

Wir hatten während des Tages entschieden, die Sitzung der Reflexionsgruppen nicht in dem Begegnungshaus stattfinden zu lassen, sonder lieber mit den Bussen möglichst zügig zum Hotel zurückzufahren, um die Reflexionsgruppen in den uns vertrauten Räumen, in denen sie auch sonst getagt hatten, durchführen zu können.
In unserer Reflexionsgruppe war eine sehr vorsichtige, verhaltene Stimmung. Was sich den Tag über gezeigt hatte, setzte sich hier fort, daß es klar war, wie jeder unterstützt wurde von den anderen bei all den Gefühlen, die geteilt wurden. Bei einigen löste sich erst jetzt die Spannung und sie konnten Gefühle zulassen, die während des Tages in der Anspannung noch untergegangen waren. Urias betonte, wie er erlebt hatte, daß alles, was es auf der Welt an Leiden, an Gewalt, an Bösem von Menschen gegen Menschen geben kann oder je gegeben hat, hier in diesem Lager und in dem, was wir davon nachspüren konnten, präsent war/ist. Es war deutlich, wie es so etwas gab, wie die Solidarität im Sich-Aussetzen, im vielfältigen, aber eben auch gemeinsamen Sich-Aussetzen gegenüber dieser Realität von Leid, Gewalt und Bösartigkeit.

Es tat gut, keine besondere Anklage gegen uns als Deutsche in der Gruppe zu hören. Mir war in der Erinnerung an Wies aber auch klar, daß das kein Punkt ist, um sich darauf auszuruhen oder sich darauf etwas einzubilden, und Jaap verdeutlichte in der Gruppe diese Seite für uns übrige auch noch einmal dadurch, daß er seine Gefühle hier nicht nennen mochte, weil er Angst hatte, daß seine Gefühle gegenüber Deutschen stark hervorkommen und uns Anwesende vielleicht in ungerechtfertigter Weise treffen könnten. Jaap erklärte uns das auch als den Grund, weswegen er an dem nachfolgenden Gottesdienst nicht werde teilnehmen können.
Bei den Teilnehmer/innen der Reflexionsgruppe aus den anderen Ländern der Welt wurde mehrfach deutlich, wie auch sie ein tiefes Gefühl der Beschämung erlebt hatten beim Besuch in Auschwitz, der Beschämung darüber, daß diese Art von Bösartigkeit von Menschen gegen Menschen überhaupt unter uns Menschen möglich sei. Bei mir kam im Laufe der Sitzung so ein Gefühl der Zähigkeit, des Trotzes, des Widerstandes auf und eines Willens, die Unterscheidung zu suchen zwischen einem Leben und Lebensprinzipien, die nur einem 'Leben zum Tode' dienen, und einem Leben und Lebensprinzipien, die einem 'Leben zum Leben' hin dienen würden. Diese Unterscheidung zu suchen, zu spüren, einzutrainieren und zu verdeutlichen, wo immer das in meinem Leben und in meiner Arbeit würde möglich sein!

Der gemeinsame Gottesdienst am Abend

Irgendwie kostete es mich einige Überwindung, zu diesem Gottesdienst mitzugehen. Es war mir nicht leicht möglich nach diesem Tag, mich hinzusetzen mit der Vorstellung, Gemeinschaft mit den anderen im Gottesdienst zu haben und mit ihnen auch zu singen oder gar mit ihnen gar die gleichen Gefühle zu erleben. Ich hatte das Gefühl, ich müßte an der Tür sitzen, auf dem Sprung sozusagen, den Gottesdienst zu verlassen, wenn es nicht mehr ging.
Der Gottesdienst war in der Weise vorbereitet worden, daß alle Teilnehmer/innen aus verschiedenen Ländern, die das möchten, gebeten worden waren, ihre Bibeln mitzubringen und den Abschnitt aus Psalm 38 vorzulesen, in dem der Vers begegnet, der auf dem Gedenkstein in Auschwitz zu lesen war. Außerdem waren Wasserbecken aufgestellt und Teelichte bereitgelegt für ein Ritual des Gedenkens. Das Verlesen der Psalmverse in der jeweils eigenen Sprache der Teilnehmer/innen und manchmal ein paar Sätze der Auslegung auch nur in der eigenen Sprache schafften eine sehr dichte Atmosphäre von Anfang an. Bei dem dann einsetzenden Ritual, bei dem jede/r, der/die es wollten, eine solches Teelicht entzünden und mit einigen Worten des Gedenkens in den Wasserschalen treiben lassen konnten, waren starke Gefühle von Anfang an bei allen, die ihre Stimme erhoben, da. Es dauerte nicht lange, bis sich die Anlässe für Klage und Trauer nicht nur den Opfern des Holocaust aus dem jüdischen Volk und aus jenen Nationen von Teilnehmer/innen aus dem Seminar, die auch mit von den Nazis verfolgt waren, zuwandten, sondern sich hinausbegaben in Richtung auf das Erinnern von Trauer und Tod im eigenen Umfeld der Teilnehmer/innen, in ihren Familien besonders. Es gab bei mir ein paarmal solche Punkte, wo ich hier dem Weglaufen nahe war, weil das für meine bisherige Welt einfach nicht zusammenpaßte, sich der Opfer des Holocaust zu erinnern und gleichzeitig die Sachen des eigenen Lebens, der eigenen, sozusagen privaten Trauer, damit zu verbinden.
Das alles verdichtete sich an einem Punkt, als einer der Teilnehmer eine Kerze zur Erinnerung an seinen Vater entzündete, der im Sommer 1943 im KZ Auschwitz umgebracht worden war. Da das die gleiche Zeit war, in der ich geboren und etwa gleichzeitig mein Vater im Kriege vermißt wurde, löste das bei mir starke Trauergefühle aus. Ich war aber aus vielen Gründen nicht in der Lage und aus meiner innersten Überzeugung heraus auch nicht gewillt, bei diesem Anlaß auch solch eine Gedenkkerze für meinen Vater zu entzünden. Es ging einfach nicht, und es ging auch nicht einmal nachher, daß ich auf diesen Teilnehmer zugehen und ihm von meinem Schicksal erzählen konnte.

Nachdem das Ritual des Erinnerns über längere Zeit mit großer Intensität genutzt worden war, versuchte H. Weiß, langsam ein Ende zu erbitten für diesen Punkt. Es hatte aber alles inzwischen solch eine starke, gefühlsmäßige Eigen-

dynamik gewonnen, daß es hier niemand beachtete und es noch lange kein Ende gab. Es war ein Mischung von Dichte und Tiefe, von Offenheit, Intensität und Intimität vorhanden, die vorher bei vielen verdeckte Trauer überhaupt erst wieder spürbar werden ließ und für viele wie eine Chance erschien, diese Trauer auch auszudrücken.
Ich schwankte in mir immer wieder hin und her zwischen der Wahrnehmung, daß diese Trauer der Teilnehmer/innen echt war und tief war und daß ein Bedürfnis bestand, sie auszudrücken, einerseits und andererseits der Schere im Gehirn, die der political correctness entsprach, und meinen ganzen Überzeugungen der Jahre, die Dinge des Holocaust nicht zu vermengen mir anderen Dingen der Welt.
Das wurde dann besonders noch einmal deutlich, als Teilnehmer/innen aus den ehemals kommunistischen Ländern ihre ganze Trauer um Opfer des Kommunismus vorbrachten, ja auch die Opfer des Kommunismus insgesamt und ihre Zahl den Opfern des Holocaust gegenüberstellten. Einerseits war das schwer für mich auszuhalten, andererseits war an der Art, wie die Teilnehmer/innen sich ausdrückten und ihr Anliegen verdeutlichten, klar, daß unsere unterschiedlichen Perspektiven hier gegeneinander standen und daß es für mich notwendig war, die Ernsthaftigkeit des Anliegens und die Ernsthaftigkeit der Trauer der anderen selbst auch ernst zu nehmen.
Bis zum Ende des Gottesdienstes konnte ich nicht die Lieder mitsingen, aber im Abschlußkreis konnte ich mich dann doch aus meiner Ecke hervorbegeben und mich zum Segen mit in den Kreis des gesamten Seminars einreihen.

Der späte Abschluß des Tages

Es war auch die Abende vorher so gewesen, daß viele Teilnehmer/innen den Tag ausklingen ließen in der Bar des Hotels, wo man auf andere, 'normale' Gäste traf, die einfach zum Tanzen aus der Nachbarschaft ins Hotel gekommen waren. Das war auch an diesem Abend so. Von den Teilnehmer/innen saßen einige wieder in kleinen Grüppchen zusammen, zum Teil nach ihren Herkünften und Nationalitäten enger beisammen als mit anderen. Eugenie, die bei dem Seminar eine Workshop machte über die Tradition der Frauen in ihrer Heimat Ruanda, das ganze Elend des Bürgerkrieges, der Opfer, der Morde, der Traurigkeit, durch Tanzen auszudrücken, kam schließlich auf mich zu und – ein bißchen ermutigend, ein bißchen bestimmend – überzeugte sie mich, daß es auch für mich gut wäre, einfach zu tanzen, die Schwermut herauszulassen. Das erlebte ich als freundlichen Rat, als gute Aufforderung. Wir haben lange getanzt, – ich habe lange getanzt, heftig auch, stampfend, nur so, ohne weiteres Nachdenken, lebendig und irgendwo sogar wieder heiterer – trotz allem!

Die Rückreise: Der Abschied vom Seminar in der Hotelhalle

Hier geschah etwas, mit dem ich so nicht gerechnet hatte. Der Kollege, dessen Vater im Sommer 1943 von den Nazi ermordet worden war, kam auf mich zu und fragte mich nach meinem Vater. Es war Peter Hawkins gewesen, der mit ihm ins Gespräch gekommen war. Der Kollege hatte in dem Stammlager meine Fassungslosigkeit gesehen, wußte um meine Freundschaft mit Peter und hatte ihn bei Gelegenheit nach mir gefragt. Und Peter, der mein Leben kennt, hatte ihm von diesem Teil meines Verlustes und meiner Trauer erzählt. Was in dem Gottesdienst so nicht möglich gewesen war, kam hier noch zu einem Abschluß, einem vermittelten und für mich sehr wohltuenden Abschluß, weil auch hier wieder keine Anklage zu spüren war, sondern vielmehr Solidarität.

Zurück im Alltag

Die Zeit und die Gespräche während der Rückreise und eine Zeit, in der Peter und George noch zu Hause bei mir waren, waren sehr wichtig und halfen mir im Nachhinein besser zu akzeptieren, daß andere mit anderen Blicken auf Auschwitz schauen, als ich es zunächst tue, daß sie mit der Ernsthaftigkeit ihrer Perspektive auch recht haben, daß es keine eindeutige, einlinige Interpretation dieses schrecklichen Geschehens gibt, keine eindeutige und keine durch political correctness für alle Menschen und alle Zeiten und alle Nationen festlegbare!

Als letztes: Zurück in der Schule in Bottrop

Ich hatte mir vorgenommen, viel von dem Seminar und von dem Besuch in Auschwitz zu erzählen. Aber es war schon beim ersten Versuch gegenüber Kolleginnen und Kollegen deutlich, daß das nicht ging.
In einer Klasse, in der das Thema 'Rassismus, Nazitum und Judenvernichtung' als Unterrichtsthema angestanden hatte, habe ich das Thema vertagt, weil es für mich nicht möglich war, es zu dem Zeitpunkt zu behandeln. Inzwischen ist einige Zeit vergangen, so daß ich die Dinge, die ich erlebt und hier beschrieben habe, auch im Unterricht umsetzen kann.

Interkulturelle Aspekte

Es fällt mir schwer, auf meine eigenen Erfahrungen und Gefühle etwas verobjektivierend zurückzublicken.
Sicher ist deutlich, daß die Wechselwirkung, die von den anderen Teilnehmer/innen der Gruppe ausging, ganz wichtig war, damit ich, damit wir Deutschen uns diesen Schatten unserer Vergangenheit aussetzen konnten und gleichzeitig die Stützung erlebten von all denen, die entweder schon sehr konkret um diese Schatten wußten oder auch von denen, die an diesem Tage einen Teil dieser Schatten kennengelernt und ihre ungeheure Dynamik zu erahnen begonnen haben.
Es gab sicher auch den ganzen Tag über eine Wechselwirkung, die von den Orten selbst ausging, durch die wir hindurchgingen, von dem Stammlager, von den zum Museum eingerichteten einzelnen Häusern, von dem Folterkeller, von den beiden Galgen, der Gaskammer, den Verbrennungsöfen, von den weiten Räumen des Vernichtungslagers Birkenau, von der Schäbigkeit der Baracken, von jedem Detail ihrer menschenverachtenden Anlage. All dies initiierte immer wieder das Grübeln über die eigene Position, das Relativieren und Infragestellen des eigenen Vorwissens, das Ahnen oder auch Erkennen der anderen Perspektiven der anderen Teilnehmer/innen aus anderen Ländern und Kontinenten, die den gleichen Tag erlebt hatten.
Sicher wurden durch die anderen und die Wechselwirkungen mit ihnen auch die Schatten, die die eigene deutsche Tradition nach wie vor über uns Deutsche selbst auch wirft, an vielen Stellen deutlicher.
Die seltsame, tröstende Art, die von dem Gedenkstein und seinem Psalmvers ausgeht und die im Gottesdienst bei der Lesung der Bibeltexte in den eigenen Muttersprachen der Teilnehmer/innen nochmals gesteigert wurde, gehört auch zu den Erlebnissen dieses Tages, die erst einmal in der Geschichte der Seminare für mich einzigartig dastehen. So viel Verbindendes über/durch unseren

Glauben war mir noch nicht spürbar geworden bei all den anderen Gottesdiensten und Andachten und der Einbeziehung unseres Glaubens und unserer theologischen Überzeugungen, die wir bisher versucht hatten.
Ob dieses "Sich aussetzen und sich gegenseitig stützen" allein an der Tatsache lag, daß unsere Gruppe interkulturell zusammengesetzt war oder ob nicht vielmehr das stützende Element ein gruppendynamischer Vorgang war, nämlich, daß wir so viel Vertrautheit hatten, daß wir uns als Gruppe auch erleben und empfinden konnten, sozusagen mit 'geschlossenen Grenzen' an den Rändern unserer Gruppe, so daß wir innerhalb dieser Gruppe uns öffnen und uns sogar an die äußersten Grenzen unserer eigenen, persönlichen Stabilität heranwagen konnten, ist für mich noch nicht klar.
Die starken Gefühle, die bei sehr vielen so präsent waren, hätten diesen Tag ja auch ganz anders ablaufen lassen können, wenn ihre Schattenseiten die Oberhand gewonnen hätten, ihre sog. negativen Seiten. Es wurde aber durch den Austausch zwischen uns allen eine gewisse Kontrolle und Eingrenzung erreicht. Es wurde auch deutlich, wie viele ihre Gefühle in den Zusammenhang stellten ihrer eigenen Realität: ihrer geschichtlichen, lokalen, nationalen, religiösen, ja auch in den Zusammenhang der in ihrer Heimat geschichtlich oder gegenwärtig vorhandenen Machtfaktoren oder Denktraditionen. Das erscheint mir nötig und unabdingbar, um gegenüber diesem einzigartigen Geschehen des Holocaust nicht die Emotionen die oberste Richtschnur sein zu lassen.
Über Orte und Räume, reale und symbolische, bei interkulturellen Begegnungen nachzudenken, erscheint mir äußerst wichtig. Die Wirkung, die die 'realen' Räume in uns hervorriefen, war ja sehr vielfältig. In unserem Inneren brauchten wir genug 'symbolischen' Raum, um mit den hervorgerufenen Gefühlen und Gedanken umgehen zu können und die (dann) bewußte Kommunikation darüber mit den anderen Teilnehmer/innen führen zu können: das ist es, was wohl an diesem Tag und in den Reflexionsgruppen und dem Gottesdienst spürbar, sichtbar wurde . Es braucht nur Zeit, Geduld, die man mit sich selbst haben muß, und Begleiter/innen, diese Räume zu beschreiten!
Ganz wichtig ist mir darum, auch die Rolle der Vermittler/innen, der 'Mediator/innen', der Brückenbauer/innen hervorzuheben, wie sie an diesem Tag so vielfältig tätig waren, mit immer wieder wechselnden und austauschbaren Rollen, in der Unterstützung, der Erklärung und auch der Vermittlung von Begegnungen und Kommunikation zwischen einzelnen, ja sogar auch von bloßen Fakten!
Natürlich war auch die Rückbindung zu den Thesen der Eingangsreferate in der Theorie-Konferenz vielfach da. "Making the unknown known" (J. Foskett) – das Un-gewußte bei sich selbst in sein nun gewußtes Wissen zu integrieren, für mich selbst, für 'uns Deutsche' hier, für die anderen Teilnehmer/innen je aus ihrer Situation!
"The experience of being different" (J. Müller) – die Erfahrung, anders zu sein – auch das 'mußte' jede/r an diesem Tag vielfach durchbuchstabieren: sogar am Ende dann mit dem 'neuen Wissen', daß jede/r ein Recht dazu hat, 'anders' zu sein mit seinem/ihren Leben!
Ganz sicher war der Tag auch sehr wichtig, um den Anteil Polens spüren zu lernen an dem Leid, das von unserem Volk verursacht wurde, – spüren zu lernen auf eine ganz verhaltene, stille, indirekte Weise, die bei vielen Teilnehmer/innen aus anderen Kontinenten sogar zunächst so angekommen war, als wäre der Anstoß zu diesem Tag von uns Deutschen ausgegangen.

Mein Dank für diesem Tag geht an viele Teilnehmer/innen, aber besonders also auch nach Ustroń (symbolisch für alle, die dort in Polen dies vorbereitet haben).
Widmen möchte ich diesen Text aber Wies, und auch Jaap!

Düsseldorf, den 8. Mai 1997,
"Tag der Kapitulation/Tag der Befreiung" ■

Persönlicher Kommentar, den der Übersetzer dieses Beitrags für die englische Ausgabe hinzufügte:

Meine eigenen Gedanken hierzu:
Ich habe es niemals begrüßt, daß es unter den Deutschen häufig so eine „spezifische“ Betrachtungsweise des Holocaust gibt. Ich hatte erwartet, daß es unter ihnen Gefühle von Scham geben würde. Überrascht war ich aber davon, daß sie dachten, ihre Gefühle von Scham würden nicht gleichermaßen geteilt vom Rest der Menschheit. Deutsche sind keine Rasse, sie sind nicht einmal eine Nation. Denn solche Dinge existieren in der Realität nicht. Sie sind ganz einfach Männer und Frauen, wie der Rest von uns auch, mit einer eigenen Sprache und Kultur, die von vielen mit Hochschätzung geteilt wird, die nicht in Deutschland leben.
Als Engländer von ungefähr demselben Alter wie Klaus bin ich mir der Fehler der Alliierten bewußt, als sie nach dem Ersten Weltkrieg Barrieren gegenüber dem deutschen Volk aufrichteten, und so ihren Anteil beitrugen zur Zerstörung der Weimarer Republik und dem Aufstiegt der Nazis. Ich bin all denen sehr dankbar, die seit dem Zweiten Weltkrieg die Garantie dafür übernommen haben, daß Deutschland, Frankreich, die Niederlande, ja sogar Großbritannien sich nun miteinander auseinandersetzen und ihre Interessen sam teilen können und so die Völker Europas zu einer immer engeren Union zusammenführen können. Wir in Europa sind ja nur der christliche Teil von Asien. Es wäre wirklich an der Zeit, daß wir uns auch dementsprechend verhalten würden.

Die folgenden Zeilen habe vor langen Jahren verfaßt anläßlich meines ersten Besuches in Viersen bei Mönchengladbach, unserer Partnerstadt:

Damals, als ich eine Kind war,
da sorgten eure Leute dafür, daß mein Herz raste
und pochte vor Angst.
Nun, da eine Zeit, die man braucht, vergangen ist,
habe ich sehen gelernt, daß ihr meine Brüder seid.
Und meine Herz ist angefüllt mit eurer Freundlichkeit.
Christus Victor, so ist Christus der Sieger.

Reverend Peter M. Hawkins,
anglikanischer Priester der Heilig-Geist-Kirche in Bretton,
Peterborough, England

gemein-

3

Vorträge zum Tagungsthema "Tradition"

Zdzislaw Mach

Tradition - aus anthropologischer Perspektive

Es ist mir eine große Freude, Sie an dieser Universität begrüßen zu dürfen, um mit Ihnen einige Ideen zum Problemkreis "Tradition" zu bedenken. Aber bevor ich das Thema im allgemeinen behandle, würde ich gern ein paar Worte zu dem Ort sagen, an dem Sie jetzt sind: Die Jagiellonische Universität in Kraków (Krakau) ist die älteste in Polen und eine der ältesten in Europa überhaupt. Sie wurde 1364 gegründet, also vor mehr als 600 Jahren. Dies Gebäude, in dem Sie sich befinden, stammt erst aus dem 19. Jahrhundert. Es wurde gebaut, als das Bevölkerungswachstum dazu geführt hatte, daß die alten Universitätsgebäude die wachsende Zahl der Studenten und Mitarbeiter nicht mehr beherbergen konnten. Aber wenn Sie einen zwei- oder dreiminütigen Fußweg auf sich nehmen, kommen Sie zu einem der ältesten Universitätsgebäude, das die Zeit überdauert hat, dem "Collegium Maius", das im Jahre 1400 gebaut wurde...

Die Universität ist ein durch Traditionen bestimmter Ort, und ich sage das gerne in der guten und gemeinschaftsbildenden Bedeutung des Wortes "Tradition." Das heißt: Sie baut auf ihrer Vergangenheit auf – schaut aber zugleich in die Zukunft. Hier hinter mir sehen Sie einige Bilder, Gemälde aus dem 19. Jahrhundert. Sie zeigen die Gründungsväter der Universität: König Kasimir den Großen, der die Gründungsurkunde der Universität in der Hand hält, und dort einer seiner Nachfolger, Großfürst Jagiello (als Wladyslaw II. König von Polen), der der Universität ein angemessenes wirtschaftliches Fundament gab und so ermöglichte, daß sie im 15.Jahrhundert eine Zeit der Blüte erlebte. Dort hinter Ihnen ist ein Bildnis des Nikolaus Kopernikus, wie er zum Himmel schaut. Er ist wohl bis heute der berühmteste Absolvent der Universität, und es wird wohl auch in der Zukunft keinen Größeren geben, weil seine Bedeutung in der Geschichte der Wissenschaften kaum zu überbieten ist. Dies Bild von Kopernikus ist das Werk des polnischen Malers Jan Matejko, dem, wenn wir über Tradition sprechen, eine besonderer Bedeutung zukommt. Der alte Herr im Stuhl und mit Bart auf dem Bild, das gleich neben dem Fenster hängt, das ist der Maler selbst, Jan Matejko. Er war einer der einflußreichsten Schöpfer nationaler Mythologie und nationaler Tradition im 19. Jahrhundert, also in der Zeit, in der die polnische nationale Kultur und nationale Identität geformt wurden. Wenn Polen sich Gedanken machen über Ereignisse der Geschichte oder über Helden der Geschichte, dann sehen sie im Geist seine Bilder, die Gestalten, die er gemalt hat: berühmte Persönlichkeiten, berühmte Schlachten. Und wenn man einen "durchschnittlichen" Polen fragt, wie wohl eine bestimmte Person aussah oder wie man sich bestimmte Ereignisse vorstellen müsse, dann wird er mit Bestimmtheit in seiner Beschreibung auf die Bilder Jan Matejkos zurückgreifen.

In ein paar Minuten will ich darüber mehr sagen. Schauen wir jetzt erst einmal den Raum, in dem wir hier sind, und seine Funktion an. Dies ist der Ort, der zu verschiedenen offiziellen Anlässen im Universitätsleben benutzt wird, so z.B. zur Eröffnung des akademischen Jahres oder zur Verleihung der Diplome. Bei solchen Anlässen sitzt der Rektor hier, die Prorektoren dort, und dort bei dem Regenbogen, das ist die Stuhlreihe für die Dekane der Fakultäten. Und alle geladenen Gäste, einschließlich der Regierungsmitglieder und der Mitglieder der Kirchen, sie sitzen in der ersten Reihe, die anderen Geladenen und einige Studenten sitzen dahinter.
Dieser Raum wird auch zu anderen Gelegenheiten genutzt, z.B. zu wichtigen Vorträgen – oder wenn besondere Besuchergruppen so wie Sie kommen, dann nutzen wir gern diesen Raum für die Vorträge.

Prof. Dr. Zdzislaw Mach:
Dekan des Philosophischen Instituts der Universität Kraków.

Auf meiner rechten Seite hier sehen Sie das Bild eines der früheren Rektoren; sie sehen die Regalien, die er hat: das Gewand mit Pelz und Zepter und Kette. Das ist die offizielle Kleidung des Rektors. Gerade vor zwei Wochen hatten wir die Eröffnungsprozession des akademischen Jahres. Da marschierten die Rektoren, Dekane und Professoren von einem der Universitätsgebäude hierher und trugen dabei ihre akademischen Gewänder, und das Publikum hat sich das angeschaut, Beifall geklatscht, gejubelt.

Wir sind also sehr stolz auf unsere Tradition, aber lassen Sie mich gleich dazu etwas sagen, was ich dann später in dem theoretischen Teil etwas ausführlicher behandeln werde: Diese Robe, dies zeremonielle Gewand, es soll eine sehr alte Tradition verkörpern. Und ich bin sicher, daß die meisten Menschen in dieser Stadt glauben, daß sie die Professoren im 15. und 16. Jahrhundert so gekleidet waren. Aber die Wahrheit ist, daß dieses Gewand erst im 19. Jahrhundert erfunden wurde! Die Umstände waren folgende: Krakau war in dieser Zeit Teil der österreichisch-ungarischen Monarchie, und Kaiser Franz-Josef wurde zu einem Besuch der Stadt und der Universität erwartet. Die Universitätsprofessoren galten damals als Zivilbeamte, und deshalb wurde von ihnen erwartet, daß sie zu solchen Anlässen Uniformen trügen, die wie Militäruniformen aussahen – so wie eben alle Beamten des österreichischen Kaiserreichs bei offiziellen Anlässen solche Uniformen zu tragen hatten. Die Professoren weigerten sich, weil sie meinten, daß es für sie nicht angemessen wäre, sich wie österreichische Beamte zu kleiden, und sie erfanden dieses scheinbar traditionelle akademische Gewand und behaupteten, daß ihre Robe schon immer so ausgesehen hätte und sie sich immer so gekleidet hätten. Also ist diese Tradition wirklich eine Erfindung des späten 19. Jahrhunderts. – Wenn wir eine Reihe andere Traditionen anschauen – in Ihren Ländern, in anderen Ländern – stoßen wir auf Ähnliches. Was so konstruiert wurde, das nennen wir erfundene oder erschaffene Traditionen. Die Erfindung dieser Robe war vielleicht einzigartig. Trotzdem: Dies Pelzding, nun über hundert Jahre alt, wurde auch zu einer Tradition, einer Tradition der Universität, die stolz auf die Ereignisse Ihrer Geschichte ist: Sie will auf keinen Fall irgendeinem politischen Druck nachgeben oder ihm sich unterwerfen.

Wie ich sagte: Wir sind stolz auf unsere Tradition – aber schauen auch in die Zukunft. Und diese Universität, so stolz sie auf ihre Vergangenheit ist, bemüht sich, den Erwartungen und Anforderungen einer sich ändernden Gesellschaft Rechnung zu tragen. Wir haben die Geisteswissenschaften, wir haben hier die Naturwissenschaften, Medizin, und gerade im letzten Monat haben wir eine neue Abteilung eröffnet für Wirtschaftswissenschaften und Management. Weil unsere Wirtschaft das erfordert, mußte die Universität diesen Bedarf decken.

So viel zur Universität. – Ich will jetzt unsere Aufmerksamkeit von diesem Raum zu den allgemeineren Problemen von Tradition und Identität lenken.

Was ist Tradition? Eine einfache Antwort lautet: Tradition ist das akkumulierte Erbe der Kultur einer Gruppe, die Kultur ihrer Symbole. Was bewirkt diese Tradition? Zunächst einmal gibt sie der sozialen Ordnung ihre Legitimität und Rechtfertigung. Die Tradition schaut in die Vergangenheit, schaut auf die geschichtlichen Wurzeln der gegenwärtigen Kultur, des gegenwärtigen sozialen Status quo. Für den Traditionalisten muß die Gegenwart so verstanden werden, daß sie als Fortführung der Vergangenheit erscheint. Deshalb sind Innovation, radikaler Umbruch und Revolution nichts, was ein Traditionalist begrüßen wurde. Der Traditionalist schaut in die Vergangenheit, aber nicht in eine Vergangenheit wie der Historiker sie beschreiben würde, als objektive Beschreibung früherer Ereignisse. Sondern für ihn ist die Geschichte eher eine "heilige", eine mythologisierte Vergangenheit. Die Formierung des gesammelten Erbes der Symbolkultur einer Gruppe, die verschiedenen Ereignisse, Personen und historischen Prozesse, sie werden mythologisiert und wirken als Bilder, Symbole, als Mythos. Manche Leute, Konservative, Politiker, Philosophen, glauben, daß die Tradition ein Wert in sich selbst darstellt, daß sie vor allem kultiviert, geachtet und geschützt werden müsse. Dabei kann jedermann sehen, daß wir von unserer Vergangenheit, unserem akkumulierten Erbe – ob wir mögen oder nicht – in jedem Fall bestimmt werden. Tradition ist das Konzept, mit dem die Frage beantwortet wird, wer wir sind – im Gegensatz oder Unterschied zu anderen Völkern, Gruppen oder Nationen.

Wir alle haben verschiedene Identitäten, wie wir eben alle verschiedenen und unterschiedlichen Gruppen zugehören, die durch verschiedene Kriterien definiert werden. Wir gehören zu Nationen, zu Kirchen, gehören zu Sprachgruppen und sozialen Schichten, haben Bezugsgruppen usw. Die meisten dieser Identifikationen gründen sich auf bestimmte Symbole, bestimmte Traditionen, bestimmte Mythologien. In Europa gibt es derzeit eine Diskussion zur Frage bestimmter Identitäten und der Ebenen, auf denen diese Identitäten angesiedelt werden sollen. Für einige Europäer sind z.B. die nationalen Identitäten sekundär. Sie beziehen sich lieber auf die alte europäische Selbstidentifikation und das gemeinsame europäische Erbe. Damit sagen sie, es sei wichtig, daß wir alle Europäer sind, daß wir alle Christen sind, eine lateinische Tradition haben und unsre Ursprünge in Rom und in Griechenland liegen. Dies sei viel wichtiger als die trennenden Elemente zwischen den einzelnen Nationen. Andererseits gibt es viele Europäer, die meinen, daß sie – natürlich – Europäer sind und am gemeinsamen europäischen Erbe und gemeinsamen europäischen Traditionen Anteil haben, daß diese Tradition aber sehr viel weniger bedeutet als die nationale Tradition. In Bezug auf ihre Selbstidentifikation verweisen sie auf ihre Nationalgeschichte, ihre nationale Kultur, ihre eigene sprachliche Identität, ihre eigene Literatur und dann auf die teils freundschaftlichen teils unfreundlichen Beziehungen mit anderen Nationen. Es formieren sich im zeitgenössischen Europa auch übernationale Identitäten, wie z.B. der Balkan, das Baltikum, Mitteleuropa, die österreichisch-ungarische Tradition; und es gibt auch regionale Traditionen, die kleiner sind als unsere Nationen, wie z.B. die Katalanen in Spanien oder die Provence in Frankreich, die Basken, die Iren. Mit anderen Worten: Jede Ebene der Identität braucht einen bestimmten Rahmen von Symbolen mit einem zugehörigen Bezugspunkt. Und dieser Bezugspunkt ist die Vergangenheit mit ihrer Tradition und den spezifischen Vorstellungen von nationalen Charakteristika, etwas, das die einen anders haben als andere. Die Vergangenheit wird in Bilder transformiert und präsentiert sich dann in der Literatur, der bildenden Kunst, in verschiedenen nationalen Mythologien, in unseren bildhaften Vorstellungen von der Geschichte.

Vorhin habe ich Jan Matejko erwähnt, den Maler: Er und manch andere Intellektuelle und Künstler im 19. Jahrhundert waren eigentlich diejenigen, die die Symbolstruktur geschaffen haben, auf die sich die polnische nationale Identität gründet. Matejko hat z.B. so etwas wie einen Königskatalog gemalt – Bilder, die die Könige der polnischen Geschichte darstellen. In einigen Fällen wußte er natürlich, wie die jeweiligen Könige ausgesehen hatten. In anderen Fällen wußte er überhaupt nichts, etwa bei den Königen des Mittelalters. Trotzdem hat er sie gemalt mit allen Details, die zu solch einer Erscheinung gehören und hat sie mit verschiedenen Symbol-Requisiten ausgestattet. Sei Ziel war nicht, realistische Portraits dieser Personen zu malen, vielmehr wollte er, daß seine polnischen Landsleute im 19. Jahrhundert bestimmte Vorstellungen verstehen und akzeptieren sollten, die mit diesen Personen und ihrer Zeit verknüpft waren. Einige dieser Herrscher tragen deshalb Waffen, andere nicht; bei einigen finden wir Attribute des christlichen Glaubens wie beeindruckende Kreuze oder Reliquien, mit denen deutlich gemacht werden soll, daß sie in erster Linie christliche Herrscher waren. Mithilfe solcher Symbole und verschiedenster literarischer Symbole – Bücher, Novellen und anderem – wurden Bilder der Vergangenheit erschaffen, und was aufgrund dessen dann für geschichtliche Wahrheit gehalten wurde, wurde den zukünftigen Menschengenerationen in Polen weitergegeben.

Wir können jetzt fragen: Wenn sich Identität zum großen Teil auf Tradition gründet, kann sie sich auch auf die Negation von Tradition gründen oder auf eine Opposition zur Tradition? Wir wissen ja, daß es Gruppen gibt, die sich hauptsächlich durch ihre Opposition zu anderen definieren und dadurch, daß sie bestimmte kulturelle Elemente negieren. Revolutionäre, also Menschen, die den radikalen Wandel wollen, verstehen sich oft als solche Leute, die den Traditionalismus ablehnen. Andererseits suchen gerade sie bei ihrem Blick in die Vergangenheit nach solchen Elementen im akkumulierten Erbe der Geschichte, die zu ihrer Ideologie passen. Sozialisten fahnden in ihrem historischen Rückblick nach Spuren von Sozialrevolutionen, Aufruhr, Streiks, Arbeiterbewegungen und Ähnlichem. Nationalisten sehen ihre Tradition in der *nationalen* Identität und der *nationalen* Tradition der kulturellen *Mehrheit* ihres Landes, in Polen also z.B. der polnisch-katholischen Mehrheit. Es gibt in unserem Land aber auch Leute, die darauf bestehen, daß Polen in seiner Tradition immer eine tolerante und offene Gesellschaft war. Die würden dann ihre eigene Identität konstruieren im Rückgriff auf entsprechende Traditionen, etwa die permanente Präsenz protestantischer Adliger und protestantischer Intellektueller im 16. Jahrhundert oder die jüdische Komponente in der polnischen Gesellschaft und ihr Erbe. Sie würden betonen, daß Polen im überwiegenden Teil seiner Geschichte eine multikulturelle und multinationale Gesellschaft gewesen ist. All dies würde der Konzeption widersprechen, die Polen als einheitliche Kultureinheit mit einer einheitlichen Tradition von Nationalkultur und Katholizismus darstellt.

Genau diese Debatte über die Wahrheit in der polnischen Geschichte findet gegenwärtig statt, und dabei konstruieren die verschiedenen ideologischen, politischen Orientierungen ihre Traditionen als Basis für ihre Identität. Einige dieser Traditionen sind geschichtlich gut dokumentiert, einige andere sind, wie ich vorhin sagte, erfundene Traditionen. Der Unterschied dabei ist gar nicht von so großer Bedeutung. Die historische Wahrheit mag für Historiker sehr wichtig sein, und wenn es um einen ideologischen Streit zwischen Parteien geht, dann hat es auch ein erhebliches argumentatives Gewicht, wenn gesagt werden kann: Deine Interpretation ist falsch, meine ist zutreffend. Kann man beweisen, daß jemand die Geschichte verzerrt und ein unrichtiges Bild geschichtlicher Ereignisse vermittelt hat, dann ist das ein erheblicher Vorwurf. Und doch ist es wohl so, daß wir alle über die Geschichte nur in Symbolbildern denken, und die sind eine Mixtur aus den Informationen, die wir aus dem schulischen Geschichtsunterricht, aus verschiedenen Veröffentlichungen, Erzählungen, Filmen und visueller Kunst gewonnen haben.

Ich empfehle Ihnen eine wirklich interessante Übung – wenn Sie z.B. im Bus fahren und sonst nichts zu tun haben: Denken Sie über Ihre eigenen Selbstidentifikationen nach, die nationalen, beruflichen, regionalen und sonstigen, und dann versuchen Sie die Bilder und Symbole zu verstehen und aufzulisten, von denen Sie meinen, sie hängen mit Ihrer Identität zusammen. Was, meinen Sie, macht uns aus? Was macht Sie zum Deutschen, Polen, Indonesier, Jugoslawen, Russen, Kosaken – oder was immer Sie sind? Es ist wirklich interessant, welche Bilder und Konzepte wir benutzen, um darauf unsere Selbstidentifkation aufzubauen.

Wenn wir über kulturelle Identität reden, nehmen wir oft an, daß es so etwas gibt wie eine homogene kulturelle Einheit. Aber wenn es so wäre, daß jedes Land von einem Volk bewohnt würde, dessen Einwohner in meister Hinsicht kulturell und sozial identisch wären, dann würden wir in einer sehr einfachen und, wie ich meine, nicht besonders glücklichen Welt leben. Aber so denken wir eben gerne: Wir fahren nach Frankreich und reden über die französische Kultur, dann nach Spanien und reden über die spanische Kultur, dann nach Polen und sprechen über die polnische Kultur. Es bedarf entweder einer schmerzvollen Analyse oder traumatischer Ereignisse, damit wir anfangen, anders zu denken. Besonders die Politiker stellen gern die Länder, aus denen sie kommen, als eine kulturelle Einheit dar. Ich erinnere mich daran, daß jugoslawische Politiker argumentiert haben, Jugoslawien sei praktisch der Typ einer kulturell homogenen Gesellschaft. Es gibt wenige Leute, die das heute noch glauben, und manchmal braucht es wohl einen Krieg, um Menschen in ihrem Denken zu verändern. Polen hat den Ruf, eine kulturell homogene Gesellschaft zu sein. Wie ich schon gesagt habe, stimmt dies historisch nicht, denn für den größten Teil seiner Geschichte war Polen national und kulturell pluralistisch. Trotzdem versuchen viele in der Öffentlichkeit aktive Personen, Politiker wie auch Mitglieder der römisch-katholischen Kirche, dem Volk beizubringen, daß es so etwas gibt wie eine polnische Kultur, die katholisch ist, geprägt von Traditionen, woran alle Anteil haben. Wenn wir aber in den südöstlichen Winkel Polens kommen, merken wir, daß in vielen Dörfern und Regionen mehr als 50% der Einwohner der östlichen Orthodoxen Kirche angehören. Und wenn wir an Orte wie Ustroń kommen, wo Sie ja gewesen sind, dann müssen wir zugeben, daß auch dort die dominante Religion eben nicht die römisch-katholische ist.

Ich erinnere mich an einen meiner Studenten, der bei seinen Untersuchungen herausfand, daß die Einwohner im

tschechisch-schlesischen Teil, in Wizla und Ustroń, nicht nur einfach Protestanten sind, sondern daß sie ihre polnisch-nationale Identität eben gerade über ihren protestantischen Glaubens definieren, so wie die meisten anderen Polen ihre Identität durch den römischen Katholizismus definieren:
In anderen Teilen Polens waren Protestanten ja oft Leute mit deutscher ethnischer und nationaler Identität. Die Bauern waren katholisch, und ihre nationale Identität war mit dem römisch-katholischen Element verknüpft. Aber in diesem Teil Schlesiens, von dem ich spreche, war die Situation anders. Die Mehrheit der Bevölkerung dort war im 16. Jahrhundert protestantisch geworden. Als das Land von den Österreichern besetzt war, bewies die Tatsache, daß sie Protestanten waren, daß sie nicht etwa weniger, sondern eher mehr polnisch waren als andere. Diese polnischen Protestanten in Schlesien konstruierten ihre nationale Identität also unter Bezug auf andere Traditionen – wenigstens in religiöser Hinsicht – als Menschen in anderen Landesteilen das tun. Wir können sagen, daß kein Land völlig homogen ist – nicht nur, weil es überall Minderheiten gibt, wenn sie auch sehr klein sein mögen, sondern weil wir in einer modernen Gesellschaft so vielen Gruppen angehören und auch an verschiedenen Subkulturen teilhaben, und das macht das ganze Bild komplexer als es zunächst scheint.

In einer friedlichen Welt lernen wir offen und tolerant zu sein; wir lernen es, kulturelle Unterschiede zu akzeptieren und erkennen, wie verschiedene Menschen sich auf verschiedene Traditionen stützen. Wenn es allerdings zu sozialen Konflikten kommt, entsteht in uns die Tendenz, dies Bild zu polarisieren und zu vereinfachen. Selbst wenn die Menschen für sich dann nicht einfach wählen wollen, wer sie sind und wozu sie gehören, wird es immer ein paar Politiker und Ideologen geben, die ihnen sagen, wer und was sie sind. Dann werden Grenzen gezogen, die die verschiedenen Kulturgruppen auseinanderhalten, und zwar politische Grenzen, die sich zeigen in Ordnungen, Sittenordnungen, Ordnungen von Ritualen, Kleiderordnungen oder andere, die die verschiedenen symbolischen Elemente betrifft.

Menschen, die Angst vor Identitätsverlust haben, werden zur Assimilation gezwungen, aber manchmal schaffen sie sich wesentliche Dinge, schaffen sich symbolische Grenzen, die sie vor dem unerwünschten Einfall anderer Kulturen bewahren. In diesem Teil Polens ist das beste Beispiel für eine solche Strategie die chassidische jüdische Gemeinde. Die Chassidim schufen für sich eine symbolische Grenze die fast undurchdringlich war. Anders als Juden in Deutschland, England und auch in anderen Teilen Polens, die sich allmählich großenteils assimilierten, lebten die Chassidim getrennt von der polnischen Gemeinde. In vielen Städten, Kleinstädten und Dörfern im südlichen Polen war klar zu erkennen, daß auf einem gemeinsamen Territorium zwei völlig voneinander getrennte Gemeinschaften nebeneinander her lebten. Sie sprachen unterschiedliche Sprachen, ernährten sich anders, hätten also niemals gegessen, was ethnische Polen aßen, trugen unterschiedliche Kleidung, hatten ihre eigenen Rituale, die sie völlig unterschieden von der polnischen Gemeinschaft. Diese symbolischen Barrieren schützten sie vor der Überfremdung oder dem Aufgehen in der Bevölkerung. Auf tragische Weise haben dann allerdings diese schwer durchdringlichen Grenzen zu dem unglücklichen Schicksal während der Nazi-Besetzung beigetragen. Denn die Chassidim konnten sich vor der Verfolgung nicht verstecken. Sie konnten in der Mehrheitsbevölkerung nicht einfach verschwinden, weil sie so anders waren.

Wenn wir uns die polnische Geschichte in diesem Teil Polens anschauen, dann ist die jüdische Tradition mit Sicherheit eine sehr bedeutende Tradition, die kulturelle Basis einer Gemeinschaft, die nicht mehr existiert. In ihrer Opposition zum Nationalismus versuchen nun z.B. in Krakau viele Leute, besonders die Gebildeteren und die mit mehr Offenheit, diese Tradition wiederzubeleben. Wenn Sie am Nachmittag Gelegenheit haben, sich den früheren jüdischen Bezirk von Krakau anzuschauen, werden Sie merken, daß dieser Stadtteil – von der jüdischen Gemeinde verlassen, weil sie ermordet wurde – lange Jahre vernachlässigt worden ist. Jetzt werden mehr und mehr Gebäude renoviert, und immer mehr Elemente der jüdischen Tradition werden in das Leben der Gemeinschaft zurückgeholt. Also: Krakau versucht, den jüdischen Teil in seine Tradition wieder zu inkorporieren, was früher, als ich zur Schule ging, nicht der Fall war. Damals haben die meisten Leute in dieser Stadt, wenn sie über die Traditionen Krakaus nachdachten, die Herzstücke der Stadtgeschichte Krakaus, sich an die jüdischen Anteile nicht erinnert. Das hing zum Teil mit der nationalistischen Politik zusammen, zum Teil mit der kommunistischen Erziehung, die Wert darauf legte, Polen sei eine ethnisch homogene Gesellschaft. Die jüdische Tradition des Ortes und des Landes entschwand aus den Textbüchern, den Lehrplänen und den Medien. Aber die junge Generation will die alte Vergangenheit nicht in ihrer mythologisierten nationalen Form kennenlernen, sondern als die Vergangenheit einer pluralistischen Gesellschaft. Wir können annehmen, daß sie das nicht nur tun, um andere Menschengruppen besser zu versehen, wie z.B. die Juden, die früher in Polen lebten. Die junge Generation will vielmehr ihre eigene Identität, ihre eigene Tradition verstehen als eine, die viel reicher, komplexer und multinationaler ist als angenommen. Junge Leute müssen verstehen, wer sie als polnische Menschen wirklich sind. Und deshalb paßt die jüdische Tradition jetzt so gut in dieses Land. Wenn man heute irgend etwas zur jüdischen Kultur veröffentlicht, eine Ausstellung über jüdische Kunst zeigt – das ist äußerst populär. Jeder kauft die Bücher, jeder will die Ausstellung sehen. Und wenn man in den jüdischen Stadtteil, den früheren jüdischen Stadtteil geht, kann man Cafes und Restaurants sehen; die werden nicht von Juden frequentiert, die sind zu wenige – die kommen zwar auch, machen aber nicht die Mehrzahl der Besucher aus – sondern von Leuten, die sich selbst suchen anhand der jüdischen Ursprünge. Sie gehen hin, gehen auch zu Konzerten mit jüdischer Musik, kaufen die Bücher und gehen zu all diesen Kulturveranstaltungen, um ihr eigenes Erbe zu verstehen. Dabei bekommen sie das Gefühl, in einer reicheren, vielgestaltigeren und offeneren Gesellschaft zu leben. Auf diese Weise kommt die jüdische Tradition zurück zur Stadt, die sich als Stadt mit einer Infrastruktur versteht, und sie wird dort mit polnischer, ethnisch polnischer Kultur verbunden. Manche junge Polen lernen Jiddisch, ohne daß sie davon einen praktischen Nutzen hätten, und manche Leute mit jüdischer Herkunft sind praktizierende Juden geworden – im Gegensatz zu dem, was ihre Eltern waren. Dies ganze fällt zusammen mit der größer werdenden Präsenz anderer, Ausländer, die zur Zeit in Krakau leben. Vor einiger Zeit, vor zwei oder drei Jahren hatte ich die Gelegenheit, an der ersten traditionellen jüdischen Hochzeit

teilzunehmen, die in der faszinierenden Krakauer Synagoge stattfand, die erste seit dem Ende des zweiten Weltkriegs.

In einer kulturell pluralistischen Gesellschaft vermischen sich verschiedene Traditionen. Und je offener, friedvoller und ziviler eine Gesellschaft ist, desto größer ist die Wahrscheinlichkeit, daß sich eine solche Vermischung herausformt. Allerdings – natürlich – gibt es in den gesellschaftlichen Prozessen eine Tendenz, die in eine andere Richtung geht. Tradition wird oft in Opposition zur Modernität gesehen. Man sagt dann: Tradition schaut in die Vergangenheit, die Moderne in die Zukunft. So hat man gern im späten 19. und am Anfang des 20. Jahrhunderts gedacht. Die Moderne wurde verstanden als ein Prozeß der sozialen Fortentwicklung, der sich an bestimmten Kriterien des Fortschritts festmachte. Standards müssen erfüllt werden, und die eher hinterwäldlerischen Gesellschaften müssen sich Mühe geben, um die fortgeschritteneren einzuholen. Heute wissen wir, daß die Situation viel komplexer ist. Die soziale Entwicklung benötigt die Tradition als Bezugsgröße und als Basis, von der aus wir verschiedene Standards und Kriterien ableiten.

In unseren Tagen, wie Sie wissen, ist das Konzept der Postmoderne sehr beliebt. Darin wird die Meinung vertreten, daß es grundsätzlich keine festen Standards gibt, daß wir alle unterschiedlich sein müssen, denn jedes fixierte Kriterium, jeder genormte Standard beinhaltet die Dominanz des einem über den anderen. Die Leute, die sich heute für Tradition entscheiden, haben mit solch einer Vorstellung Schwierigkeiten. Für sie ist die Postmoderne relativistisch. Sie sagt, daß jedes Teil und Element so gut ist wie jedes andere, daß wir also nicht sagen können, ob ein bestimmter Wert oder ein bestimmter Lebensstil besser ist als ein anderer oder nicht. Deshalb gibt es das Moment des Fundamentalismus, nicht nur im Mittleren Osten, sondern überall, auch in Europa. Er stellt einen radikalen Typ des Traditionalismus dar, in dem man in die Vergangenheit schaut, um fixierte Standards zu finden, die man dann nur kopieren und im Leben verwirklichen muß. Eine Opposition dazu wäre Liberalismus, der Raum hat für Toleranz, Pluralismus und Offenheit. Dieser Streit wird sich fortsetzen, weil es Fundamentalisten geben wird, die in diesem Fall die Tradition berücksichtigt haben wollen bei der Gestaltung der modernen Gesellschaft.

In unserem Land gibt es zur Zeit einen Streit um die neue Verfassung: In welchem Ausmaß soll sie sich auf die Tradition gründen? Die Liberalen wollen, daß gar keine bestimmte Tradition, keine bestimmte nationale Tradition erwähnt wird. Konservative, auf der anderen Seite, besonders die Nationalisten und die römisch-katholische Kirche wollen, daß die Verfassung die Tradition der Mehrheit widerspiegelt. Die Gefahr eines solchen Hinweises auf die Tradition der Mehrheit ist, daß sie die Minoritäten verdrängt, die zwar Mitglieder der Bürgergemeinde aber nicht notwendigerweise Teilhaber an dieser besonderen Tradition sind. Das könnte der Fall sein bei der protestantischen Minderheit, die ich erwähnt habe, und die es ungern sieht, wenn der polnische Präsident ein Emblem mit der Jungfrau Maria trägt. Denn die Jungfrau Maria ist eher ein Symbol des Katholizismus als der gesamten Christenheit; es sähe ja dann so aus, als wäre er Präsident nur von Katholiken. Es ist eine richtige Kunst, die offizielle Symbol-Struktur einer bürgerlichen Gesellschaft so zu konstruieren, daß sie niemanden zum Fremden macht, vielmehr sich auf jene Elemente einer gemeinsamen Tradition bezieht, die jeder und jede akzeptieren kann. Also man muß nach gemeinsamer Tradition suchen, wie sie sowohl für radikal denkende römisch-katholische Bürger, wie auch für Orthodoxe, wie für die jüdische Minderheit, wie auch für Protestanten akzeptabel ist, und überhaupt für alle, die Mitglied dieser Gesellschaft sein wollen.

Die europäische Identität ist eine interessante Voraussetzung, denn sie bietet eine gemeinsame Struktur für wenigstens die meisten der verschiedenen Nationalitäten an. Das ist es, warum Fundamentalisten und Nationalisten über die europäische Integration nicht glücklich sind. ■

Józef Tischner

Tradition - aus römisch-katholischer Sicht

Vielen Dank für die Gelegenheit, hier in Ustroń zusammenzutreffen. Es ist sehr interessant, daß ich dank der Protestanten erstmals in Ustroń bin.

Was soll ich nun sagen über Tradition "aus katholischer Sicht"? Geschichtlich gesehen war die Frage der Tradition ein Grund für den Streit zwischen der katholischen Kirche und der protestantischen Bewegung. Die Protestanten sagten: Zurück zu den Quellen – und die Quellen waren vor allem die Heilige Schrift. Die Katholiken betonten damals: Zurück zu den Traditionen. So hatten wir damals eine klare dialektische Situation: These gegen Antithese. Heute hingegen ist die Lage geradezu paradox:

Vor drei Jahren erhielten wir in katholischer Kirche eine neue Instruktion der Biblischen Kommission. Das ist eine päpstliche Kommission, die von Zeit zu Zeit Instruktionen zu der Frage veröffentlicht, wie und in welcher Weise wir die Heilige Schrift lesen und interpretieren sollen. Und in dieser Instruktion kann man drei große Namen finden, die gewissermaßen als 'Meister der Interpretation' angeführt werden: Hans Georg Gadamer, der berühmte deutsche Philosoph – er ist nicht katholisch; ich glaube er ist Protestant, bin mir aber nicht ganz sicher. Jedenfalls ist er nicht katholisch. Dann Paul Ricoeur aus Frankreich, der auch nicht katholisch ist, sondern aus der hugenottischen Tradition kommt. Auch Martin Heidegger wird zitiert, sozusagen der Großvater der Hermeneutik für uns alle. Von französischer Seite wird, soweit ich mich erinnere, auch Henri de Lubac angeführt. Er ist katholisch, aber wir wissen, welch aufgeschlossene Position er hatte. Wir haben also eine Situation, in der der Unterschied zwischen der katholischen und der nicht-katholischen Sichtweise auf diesem Gebiet praktisch verschwunden ist. Man betont vor allem die Aspekte, die wissenschaftlich allgemein anerkannt sind. Die ganze Instruktion geht in diese Richtung: Katholische Exegeten und Theologen sollen die neuesten wissenschaftlichen Erkenntnisse nutzen, wenn es darum geht, die Heiligen Schriften auszulegen.

Was die konkrete Gemeindepraxis betrifft, so weiß ich über die Situation in anderen Kirchen nicht so genau Bescheid. In der Praxis der katholischen Kirche wird jedoch die Wichtigkeit des Lebens in Traditionen allgemein betont. Dabei geht es aber nicht nur um die "großen" kirchlichen Traditionen, sondern auch um "kleine", regionale und nationale Traditionen. Praktisch sieht das so aus: Die Mehrheit der Gläubigen befaßt sich nicht in wissenschaftlicher Weise mit der Heiliger Schrift. Die Theologen, die Dogmatiker ja – aber die katholische Mehrheit beschäftigt sich mit ihrer eigenen Tradition in der Region. Tradition gibt es eben nicht nur auf der Ebene der Theologie, sondern auch auf der Ebene der konkreten regionalen Geschichte. Was ich hier betonen möchte ist, daß dieses Wort 'Tradition' sehr viele Bedeutungen hat! Und in der konkreten Praxis wird in der katholischen Kirche eben auch die Wichtigkeit der kleinen Tradition betont, die Tradition bestimmter Gegenden, Nationen usw.

Ganz konkret: Morgen werden Sie ja Auschwitz besuchen. Weil aus katholischer Sicht Tradition wichtig ist, ist eben auch das Gedächtnis wichtig, auch das Gedächtnis an Auschwitz. Denn wie schon gesagt: Tradition ist nicht nur die Tradition auf der Ebene der Dogmatik, sondern auch die Tradition auf der Ebene des täglichen Lebens – und darum geht es bei der Frage nach Tradition also auch um solche Ereignisse wie Auschwitz. Darum meine ich, daß die katholische Kirche nach wie vor aus ihrer Geschichte lebt. Wir haben viele Feiern im Sinne von Gedenkfeiern, vor allem in Kraków (Krakau). Das ist etwas sehr Bedeutsames, denn man durchlebt mit diesen Feiern in gewisser Weise seine eigene Geschichte.

Aber auch hier gibt es wieder manche Paradoxien. Wenn man in der katholischen Kirche etwa über Dogmen spricht, dann besteht die Neigung, zu meinen, die Dogmen seien ewig und der Geschichte enthoben. Diese Tendenz gibt es in der katholischen Kirche. Wir stoßen damit auf das Paradox: Wenn es um das tägliche Leben geht, dann ist man sich der Geschichte und der Tradition sehr bewußt. Aber im Blick auf die Theorie herrscht ein starker Platonismus.

Allerdings ändert sich diese Situation heutzutage sehr stark. In der polnischen Kirche begannen die Veränderungen nach dem 2. Vatikanischen Konzil (1962-1965). Für die katholische Kirche in Deutschland und Frankreich begann der Wandel schon früher – ich erinnere nur an Henri de Lubac oder Bischof Danielou. Aber für die polnische Kirche war das Konzil der großer Anfang.

Nun könnte man sagen: Die entscheidenden Probleme der katholischen Kirche in Polen sind heute gar nicht dogmatischer Art. Freilich, es gibt immer irgendwelche dogmatischen Probleme, aber diese Probleme sind nun mal ewig, und was ewig ist, kann und muß auch heute nicht erledigt werden. Diese Probleme können also warten. Viel vordringlicher scheinen heute die Probleme der strukturellen Transformation unserer Gesellschaft zu sein: der Übergang von einem totalitären zu einem demokratischen politischen System, der Übergang von der Planwirtschaft zur Marktwirtschaft. Diese Übergänge sind sehr schwierige Probleme. Die französische Kirche lernte die Demokratie in einem Zeitraum von ungefähr hundert Jahren, wir dagegen müssen diese Schule in nur fünfzehn Jahren beendet haben. Polen ist ein Land, in dem die Ereignisse in gewisser Hinsicht sehr langsam, in anderer Hinsicht aber sehr schnell ablaufen; und auch das hat schon Tradition... Und doch kann man feststellen, daß nun allmählich, vor allem für die Intelligenz des Landes, auch fundamentalere Fragen wieder ins Bewußtsein treten. Dazu zwei Bemerkungen:

Prof. Dr. Józef Tischner:
Professor für Philosophie, Päpstliche Theologische Akademie im Institut der Polnischen Philologie, Kraków

· Erstens: Heidegger, Gadamer, Ricoeur, de Lubac – sie alle arbeiteten in einer ganz anderen intellektuellen Atmosphäre als wir sie heute hier in Polen haben. Wir haben bei uns einen sehr starken, zu starken Einfluß der Neothomisten. Denn wenn es um Hermeneutik geht, dann ist diese Rückkehr zur Theologie und Philosophie eines Thomas von Aquin nicht sehr hilfreich. Warum? Weil Thomas kein wirkliches Verständnis für Zeit hatte. Bei Augustin finden wir ein sehr lebendiges Verständnis für Zeit, doch durch die Theologie von Thomas wurde das später wieder ganz verdrängt. Aber man kann nicht verstehen, was Tradition ist, wenn man nicht versteht, was Zeit ist! Und hier stoßen wir auf ein neues Paradox: Seit dem Tridentinischen Konzil (1545-1563) wurde in der katholischen Kirche die kirchliche Tradition ganz stark betont. Doch zugleich hat man seit diesem Konzil gar nicht mehr verstanden, was eigentlich Zeit und somit auch Tradition bedeutet. Man hat betont, daß Tradition wichtig ist – aber durch den Einfluß der thomistischen Theologie ist zugleich der Sinn für Zeit verloren gegangen.
· Zweitens: Heidegger, Gadamer und Ricoeur – und schon früher etwa Schleiermacher und andere, unter den Philosophen z.B. Edmund Husserl – sich haben entdeckt, daß es so etwas wie Sinn/Bedeutung gibt. In der katholischen Kirche dominierte die Philosophie des Seins und des Seienden. Die Hermeneutik entdeckt nun, daß die Sinn/Bedeutung viel wichtiger ist. Entscheidend ist, welche Bedeutung etwas für uns hat. Nehmen wir z.B. einen Text: Der Text hat eine bestimmte Bedeutung, durch den Text gelangen wir zur Sache. Aber es gibt viele Wege durch den Text zur Sache. Für eine intellektuelle Mentalität, die keine Empfindung für Texte und ihre Bedeutung hat, kann auch Tradition nicht wichtig sein.

In Polen haben wir das Problem, daß unsere Theologiestudenten z.B. im Seminar in Lublin ganz in dieser thomistischen Mentalität ausgebildet worden sind. Diese Mentalität gilt nicht unwidersprochen, weil inzwischen viele Theologen auch schon im Ausland studiert haben. Aber im Priesterseminar oder in den theologischen Fakultäten gibt es noch viele ungelöste Spannungen, Spannungen etwa zwischen den Vorlesungen über die Heilige Schrift (der biblischen Theologie) und der Philosophie. Denn die Philosophie, die gelehrt wird, trägt nicht dazu bei, das Studium der Texte, das Studium von Tradition und Bedeutung zu begründen. Das ist ein Problem; aber vielleicht kann man dem auch etwas Gutes abgewinnen nach dem Motto: Je mehr Unordnung im Kopf, desto besser.

Noch ein paar Worte über Tradition, ganz allgemein. Warum hat sich Ricoeur eigentlich so eingehend mit den Fragen und Problemen der Tradition befaßt? Weil er entdeckt hat, daß wir die große europäische Mythologie nicht mehr verstehen. Wir verstehen nicht die griechische Mythologie, nicht die babylonische Mythologie, wir moderne Menschen verstehen aber auch nicht mehr die jüdische und christliche Mythologie. Ricoeur sagt, daß diese große (im wesentlichen religiöse) Mythologie in symbolischer Sprache spricht, doch ihre Symbole sind für uns geschlossen. Man muß also neue Wege finden, diese großen Symbole zu öffnen. Und Ricoeur hat dafür eine entsprechende Hermeneutik entwickelt. Ricoeur sagt: Wir haben längst unsere Naivität verloren, wir können diese Texte darum nicht mehr so lesen wie die Menschen der Vergangenheit sie gelesen haben. Wir sind inzwischen viel kritischer geworden. Aber trotzdem ist es möglich, die Brücke zu bauen, will sagen: Die Reflexion über Tradition kann für uns diese Symbole wieder öffnen. Und er hat eine wunderschöne Arbeit darüber geschrieben. Er beschäftigte sich darin vor allem mit den Symbolen des Guten und Bösen; und wenn wir die Texte von Ricoeur lesen, dann finden wir uns plötzlich in der Mitte der Symbolik vor.
Ricoeur arbeitet allerdings fast ausschließlich mit Texten, es gibt für ihn, so scheint es, gar keine unabhängige Wirklichkeit, es gibt nur Texte; und alles, was ist, muß man irgendwie in Text übersetzen. Die Sonne ohne das Wort und die Bedeutung von "Sonne" ist keine Sonne. (Da muß man Ricoeur aber fragen dürfen: Was essen Sie eigentlich – Brot, oder die Bedeutung von Brot?...)

Und auch einen Aspekt der Hermeneutik von Gadamer möchte ich noch nennen, den ich sehr wichtig finde, besonders für das Verständnis von Tradition: Es gab die Hermeneutiker, die fragten immer: "Was wollte der Verfasser eigentlich sagen". Ich habe einen Freund, der stottert, bei dem ich oftmals zurückfragen muß, was er eigentlich sagen wollte. Und viele Hermeneutiker entwickelten ihre ganze Arbeit tatsächlich unter so einem Gesichtspunkt! In gewisser Weise haben sie damit aber die Tradition abgeschafft, denn sie gingen von der Voraussetzung aus: je größer der Abstand zwischen Verfasser und Text ist, desto mehr Fehler und Irrtümer werden auftreten. Ja, die Distanz ist in dieser Sicht etwas Gefährliches. Nun hat aber vor allem Gadamer dem eine ganz andere Theorie entgegengestellt: Die Zeit, so sagt er, bringt auch eine Änderungen der Gesichtspunkte mit sich, und in diesem Sinne ist Zeit schöpferisch, schafft etwas Neues. Darum kann ich heute mehr in einem Text von Paulus finden, als Paulus selbst bewußt war!
Natürlich stellt sich dann das Problem, ob unsere Interpretationen nicht zu willkürlich sind – auch das gibt es natürlich. Aber Gadamers Gesichtspunkt ist doch sehr wichtig, weil er zeigt, wie entscheidend die Tradition für das Verständnis von Bedeutungen ist. Jeder Text hat gewisse Konsequenzen und Folgen in der Geschichte, und wenn man den Text durch diese Konsequenzen hindurch wahrnimmt, dann verbreitert sich dadurch unser Verständnis. Nehmen wir zum Beispiel den Satz Jesu aus der Heiligen Schrift: 'Das ist mein Leib'. Heute kann man diesen Text nicht interpretieren unter Absehung von der Geschichte, die dieser Text angestoßen hat.

Allerdings stellt sich dann als nächstes die Frage: Was ist nach solch einer hermeneutischen Sicht eigentlich Wahrheit? Das zu behandeln, wäre ein eigenes Thema. Ich habe dazu meine eigene Meinung; aber wenn Sie mich danach fragen, welche Haltung die katholische Dogmatik zu dieser Problematik einnimmt, dann kann ich etwa folgendes sagen: Man darf bei den Dogmen zwei Aspekte unterscheiden, nämlich die Bedeutung und den sprachlichen Ausdruck. Die Bedeutung ist dabei unveränderlich und gleichbleibend, aber es gibt verschiedene sprachliche Formulierungen. Das Tridentinum hat seine eigenen sprachlichen Formulierungen für die Dogmen; heute ist diese Sprache nicht mehr so gut verständlich und es besteht die Möglichkeit, die Sprache zu ändern, also anzupassen an die moderne Mentalität – unter der Voraussetzung, daß es ja immer um dieselbe Intention, also um dieselbe Bedeutung geht.

Wenn ich z.B. die Messe zelebriere und wiederhole: 'Das ist mein Leib', dann

verbinde ich mich mit der Intention von Jesus Christus, mit dem, worum es ihm bei diesem letzten Abendmahl in dieser Wohnung ging. Ich möchte diese Intention wiederholen. Ich verbinde mich nicht mit den Konzilsvätern des Tridentinum, sondern nur mit Christus. Das ist für mich sozusagen der praktische Aspekt der hermeneutischen Konzeption. ■

.

Janusz T. Maciuszko

Tradition und Religion -

aus Sicht eines protestantischen Religionswissenschaftlers und Kirchenhistorikers

Was ist Tradition?

Tradition ist ein kulturelles Phänomen, das ständig und praktisch überall im Bereich der Kultur auftritt. Sie kann einzelne 'Akte' (z.B. die Art und Weise der einzelnen Durchführung von Zeremonien oder Feierlichkeiten), aber auch ganze 'Kulturkomplexe' umfassen. Als 'Komplexe' bezeichnen wir z.B. die Sitten der Kontaktaufnahme oder die Methoden des Kulturaustausches zwischen den menschlichen Gruppen. Wenn ich jetzt über Tradition spreche, beziehe ich mich auf diese 'Kulturkomplexe'.

Tradition hat ihre eigene, eigenartige Existenz. Sie bildet und baut sich auf durch die Jahre und Jahrhunderte, bisweilen aber auch spontan, sozusagen von Tag zu Tag. Sie berührt Sachen, die besonders von der natürlichen Umgebung der Menschen abhängen, wie z.B. die Weise der Verpflegung, aber sie berührt auch von der Umwelt unabhängige Bereiche, z.B. die Traditionen der persönlichen Hygiene (die sahen z.B. ganz verschieden aus in den europäischen Ländern im XIV.Jhdt.). Tradition umfaßt die menschliche Psyche, die Sprache, die Vorstellungskraft. Alle kulturellen Tabus werden durch Tradition bedingt. Die Normen der Sozialordnung gründen auf Tradition. Die Kenntnisse über die Welt sind auch oft eine Sache der Tradition. Die Tradition ist also das 'allgegenwärtige soziale Instrument'.

Der 'Motor' der Tradition

Was könnte man generell als den 'Motor' der Tradition bezeichnen?
Erstens den Erziehungs- und Ausbildungsprozeß. Er ist hier die wichtigste Sache, wie sich im Moment besonders zeigt. Hier liegt aber ein Problem: Erziehung und Ausbildung sind selbst eine Funktion der Tradition. Die Tradition verstärkt die Erziehung, und die traditionelle Erziehung kann sich praktisch unverändert in den kommenden Generationen rekonstruieren.
Ein zweiter solcher 'Motor' der Tradition ist das Gedächtnis. Es scheint, daß die Tradition am stärksten die Gesellschaften in der vorschriftlichen Ära bestimmt hat. Damals gründete das ganze soziale Gedächtnis – und damit auch das historische Gedächtnis – auf der Tradition. Auch die schriftlichen Kulturen wurden in ihrer langen Dauer sehr oft für die traditionellen 'Muster' (s.u.) empfänglich (z.B. Rom zur Zeit der Republik). Doch das historische Gedächtnis befreit sich von der Tradition, sobald sie aufgeschrieben worden ist. Die Tradition verliert in diesem Fall viel von ihrer Kraft. Sie verliert erstens ihre 'metaphysische Stimmung', und zweitens ihre gesellschaftliche und soziale Schutzfunktion für eine Gesellschaft, die ihr treu blieb. Das heißt: die Überzeugung, daß die Wahrung der Tradition die Gesellschaft vor allem schützt, was sie gefährden würde, geht verloren.
Ein dritter solcher 'Motor' ist das Recht. Das Recht formuliert ja das, was im Sinne der traditionelle Werte richtig und was falsch ist. Alle grundsätzlichen Veränderungen des Rechtes schwächen darum die Tradition ab und bilden gewöhnlich auf dem Platz der alten Tradition eine neue Tradition.
Ein vierter Motor der Tradition – und dies ist unter methodologischem Gesichtspunkt die wichtigste Sache – sind die "Muster" (patterns). Tradition ist gewissermaßen eine Funktion der Dauer und der langen Existenz von Kulturmustern. In der Tradition werden, wenn wir sie aus der dem Blickwinkel der Kulturanthropologie betrachten, solche Muster unabsichtlich übertragen – als die Dinge, die in einer Gesellschaft offenkundig und fraglos sind. Über diese Muster kann man nicht diskutie-

Prof. Dr. Janusz T. Maciuszko:
Professor für Religionswissenschaft, Christliche Theologische Akademie der Reformierten Kirche, Warschau.

ren. Sie müssen nicht attraktiv sein – es reicht aus, daß sie existieren. Dasselbe gilt im Fall der Tradition: In der historischen Perspektive wirkt Tradition einfach dadurch, daß sie existiert. Die Existenz der Tradition hängt weder vom Willen der Einzelnen ab, noch von einer launischen Konjunktur.

Was schadet der Tradition?

Hier zunächst zwei Dinge:
Erstens schaden der Tradition alle Revolutionen, d.h. alle gesellschaftlichen Revolutionen, auch die Revolutionen der Sitten und der Erziehungsformen. Es gibt Revolutionen, die auf dem Platz der zerstörten Tradition eine ganz neue einführen. Das muß aber nicht immer so sein. Manche Revolutionen balancieren zwischen dem Alten und dem Neuen, indem sie z.B. den alten sozialen Institutionen einen neuen Inhalt und eine neue Bedeutung geben.
Zweitens: der Tradition schadet die Entwicklung der Massenmedien. Die Verkürzung der Entfernung zwischen den verschiedenen Gesellschaften und Kulturen schwächt die traditionelle Überlieferung jeder einzelnen Kultur und Gesellschaft ab, sobald sie sich den bislang fremden Einflüssen gegenüber öffnen muß. Hier liegt einer der entscheidenden Unterschiede zwischen Europa und den Ländern des traditionellen Islams, der zu vielen Mißverständnissen führt. Eine traditionsgebundenen Kultur begünstigt im allgemeinen klare gesellschaftliche Beziehungen und eine klare soziale Struktur (Klassen, Stände usw.), dazu auch das Gefühl der nationalen Identität.

Eine Tradition muß man verstehen, wenn man sie gründlicher analysieren will und nicht bei bloßer Folklore und Touristik stehenbleiben will. Und zuerst muß man die eigene Tradition verstehen! Vielleicht zeigt sich hier am deutlichsten die Revolution im Nachdenken über den Traditionsbegriff: Es gab die Zeit, als ‘Tradition’ für alle eine Selbstverständlichkeit bezeichnete; heute muß man Tradition verstehen. Ohne dieses Verstehen kann man sie weder bewahren, noch über Bord werfen. Unsere Tradition, die wir nicht verstehen, wird für uns selbst auch nur noch zu ‘Folklore’, wie das ja bei manchen Festbräuchen der Fall ist.

Die religiöse Tradition

Ein besonderes Merkmal der religiösen Tradition ist zunächst, daß sie übernational präsent ist – auch wenn viele Nationen versuchen, die Religion als einen Mittelpunkt ihrer eigenen Tradition darzustellen, und das auch da, wo die Nachbarnationen sich zur selben Religion bekennen. Ein zweites Merkmal aber ist, daß die religiöse Tradition ihre bestimmende Rolle verliert. In den archaischen Gesellschaften hatte jedes Element der Tradition seine religiöse und mythologische Begründung. In der alten christlichen Tradition wurden viele heidnische Elemente mit einer bestimmten christlichen Bedeutung versehen: Die ursprüngliche Tradition veränderte sich, sie erlitt eine Metamorphose, aber es war keine Revolution. Die alte Bedeutung der Tradition geriet zwar aus dem Blickfeld, doch die Elemente, aus denen sie ursprünglich aufgebaut war, blieben bestehen. Die Kulturlandschaft blieb dadurch klar und erkennbar. Es gibt aber keine solche modernen Metamorphosen mehr. Die Selbstverständlichkeit religiöser Traditionen gehört längst der Vergangenheit an, ist selbst Geschichte geworden. Das geschah vor allem dadurch, daß das "Wissen" zur neuen Norm für die Menschen geworden ist. Man muß etwas rational erfassen und begreifen, um es zu befolgen. Die traditionellen Funktionen der Religion, nämlich durch ihre Traditionen Träger der kulturellen Überlieferung zu sein, sie sind abgestorben. Für die Mehrzahl der Menschen hat die Überlieferung der Kultur heute ihre religiösen Anerkennung verloren. Die religiöse Bestätigung von Überlieferungen gilt nur noch eingeschränkt auf den Bereich der Religion selbst; sie hat nur noch geringe Chancen, breiter in die ganze Kultur hinein zu wirken. In der modernen Welt beantwortet die religiöse Tradition nur noch ausgewählte metaphysische Probleme, und ihre Antworten sind nur in solch begrenztem Rahmen akzeptiert. Die 'Religion’ und das 'Leben’ sind zu verschiedenen Werten geworden!

Religion contra Wissenschaft?

Den Streit zwischen der Religion und dem Wissen oder der Wissenschaft hat das Christentum weitestgehend schon verloren. Zu oft waren Inquisition und Dogmen die einzige Antwort auf die Fragen des Geistes, der anfangs noch gar nicht Gott ablehnte, sondern nur nach der Art und Weise seines Handelns fragte. Man mag einwenden, daß die moderne Theologie und die Physik an vielen Stellen durchaus zusammenarbeiten; daß Luther und die moderne evangelische Dogmatik die Dogmen gar nicht als unbiegsame Normen verstehen, sondern als Versuche, den Glauben zu formulieren. Aber allzu oft haben die Kirchen eben doch nur auf ihre eigenen Normen gesetzt und auf die Macht, deren Ausdruck diese Normen waren. Die Folge war, daß wir heute anstelle einer gemeinsamen Tradition von Religion und den Geist zwei getrennte Traditionen haben: die Tradition des Glaubens und die Tradition des Geistes. In den modernen Zeiten können beide durchaus koexistieren; sie können sich auch in ihren Extremen abschwächen. Das ist möglich geworden, seit in den Wissenschaften der offensive Positivismus seine Überzeugungskraft verloren hat und die konservative Kirche begonnen hat, stärker auf die Realität zu reagieren. Es wird aber nicht möglich sein, die Verluste aus dieser "Zeit der zwei Mächte" je wieder nachzuarbeiten.
Vielleicht gibt es heute auch nur deshalb eine Art Waffenstillstand zwischen diesen beiden Traditionen, weil durch 'New Age' eine neue Front entstanden ist: New Age greift auf keine religiöse Tradition und auf keine wissenschaftliche Tradition direkt zurück, sondern versucht einen Kompromiß, der aber auf so unklarem Grund steht, daß weder die Religion noch die Wissenschaft diesen Kompromiß wollen. Vielleicht wird nach dem Ende von New Age der alte Streit zwischen Religion und Wissenschaft erneut ausbrechen. Und die Frage ist, in welcher Verfassung dann die Religion sein wird: Ob sie, als die geistige und seelische, die nicht-rationale Struktur nicht viel stärker entkräftet sein wird als der Rationalismus der Wissenschaft. So zahlt die Religion die Rechnung sowohl für den Sieg des Positivismus als auch für die Niederlage des Positivismus.
Daß die Tradition der religiösen Weltanschauung so tief abgeschwächt wurde, ist weitgehend die Schuld der Kirchen selbst, die die Leute vor die Wahl gestellt haben: Entweder die Kirchenlehre oder die Wissenschaft. Die Wissenschaft wurde so zu einer religiösen Häresie erklärt – und gerade in dieser Kleidung ist sie attraktiv geworden. Und nun hat sich diese Häresie emanzipiert! So wurde die Trennung zu einer Realität: Zwischen der 'Orthodoxie' einerseits, die nicht auf die Fragen der Vernunft hören konnte, und der 'Häresie' andererseits, die keine Fesseln der Tradition mehr dulden wollte, weil ihr die Tradition als dunkel und reaktionär galt.

Weltanschaulicher Pluralismus

Auch der weltanschauliche Pluralismus schwächt die religiöse Tradition. Manche Menschen versuchen, in ihrem Leben Elemente aus verschiedenen Weltanschauungen zu verbinden; andere sind einer einzigen Weltanschauung treu. Das Problem der Theologie besteht darin, die Leute mit der je anderen Auffassung nicht vom Gespräch auszuschließen. Das Problem der Theologie besteht darin, die Kluft zwischen dem wissenschaftlichen Denken der Theologen und dem Denken der einfachen Leute zu überbrücken. Das ist besonders wichtig, um die Gedanken und Ideen solcher Theologien zu verbreiten, die einer theologischen Analyse der Kultur nicht ausweichen. Nur so kann man versuchen, den alten Schaden zu heilen. Die Diskussionen über 'Wort Gottes' und 'Gericht Gottes', über 'Mensch' und 'Kultur', müssen ergänzt werden um eine positive Diskussion über das kulturelle Milieu. Wo dies fehlt, bleibt die Theologie – und in der Folge die ganze religiöse Tradition – den modernen Menschen fremd. Erst solch eine Theologie bietet die Möglichkeit für ein modernes Verständnis der religiösen Tradition und für die Wiederbelebung mindestens gewisser Elemente dieser Tradition. Wenn das nicht geschieht, wird die religiöse Tradition im Leben der Einzelnen wohl immer weiter eingeschränkt auf Gelegenheiten wie Hochzeit und Beerdigung.

Christliche Tradition und Schriftverständnis

Die christliche Tradition hat ihre Wurzeln in der heiligen Schrift. Für den modernen Mensch muß die Schrift aber verständlich werden. Wir sprechen von der 'Norm der heiligen Schrift', aber der Mensch soll sie auch akzeptieren können, und dazu muß er sie erst verstehen! Und verstehen heißt hier nicht, daß man als Folge davon nicht mehr glaubt.
Die Arbeit der Kirchen muß an der heiligen Schrift neu orientiert werden. Doch dabei sollte die Schrift so benutzt werden, wie die mündliche Tradition in der archaischen Gesellschaft: Die Schrift muß ein Instrument der Überlieferung werden, und das gegen ihre eigene instrumentelle Form; will sagen: die Schriftgelehrsamkeit muß sich vor der 'Erzählung' zurückziehen. Genau diesen Mechanismus benutzen heute die Sekten, und zwar mit großem Erfolg – und das heißt ja immerhin, daß sie es verstehen, Kontakt mit den modernen Menschen aufzunehmen. Deshalb hat eine Theologie, die sich nicht an das formale, buchstäblichen Verstehen der heiligen Schrift klammert, die beste Aussicht auf eine Wiederbelebung der religiösen Tradition.
Freilich, wo der buchstäbliche Umgang mit der heiligen Schrift heute noch als Selbstverständlichkeit praktiziert wird, da bleibt auch die alte religiöse Tradition lebendig. Doch solche Gruppen sind statistisch gesehen nicht sehr groß. Der Preis für solch eine Pflege der Tradition ist nämlich die Isolierung von der Welt. Weil die moderne Welt diese Art von Isolierung gerade aufheben möchte, werden solche Gruppen in ihrer Zahl nicht wachsen. Sie können nur noch tiefer in ihrer Tradition glauben und leben – mit der Überzeugung, daß genau sie auserwählt sind. Diese Gruppen bleiben taub gegenüber den hermeneutischen Fragen und der sprachwissenschaftlichen Kritik des biblischen Textes. Sie sind machtlos gegenüber anderen, modernen Traditionen – ihre eigene Tradition erzwingt von ihnen die Isolierung von der Welt der anderen Traditionen.
Einen ähnlichen Prozeß sehen wir dort, wo anstelle der kritiklosen Orientierung am formalen Schriftprinzip der 'Kultus der sichtbaren Kirche' den zentralen Platz einnimmt. Die religiöse Tradition spricht auch da nur zu den Leuten, die ihr auf alle Fälle treu bleiben. Alle anderen sind von der Partnerschaft der Tradition ausgeschlossen.
Um es mit einem Satz zu sagen: Die Kirche und die Schrift sind eigentlich dazu da, daß man ihnen Fragen stellt. Wenn die Theologie und die kirchliche Praxis das nicht bemerken, wird die Aufwertung der religiösen Tradition nicht möglich sein. Noch einmal sei betont: die Voraussetzung der modernen Traditionstreue ist das Verstehen der Tradition. Eine Tradition, die "von der Schrift" herkommt, muß auch verständlich sein!

Weitere Gefährdungen religiöser Tradition

In der Zukunft können noch manch andere Faktoren die religiöse Tradition und die organisierte Religion schwächen. Wir versuchen, einige davon zu benennen:
Erstens sind da die Bekenntnis- oder religiösen Konflikte, besonders solche, die sich auf die Vergangenheit beziehen, die also versuchen, sozusagen die Unanfechtbarkeit der Tradition für sich in Anspruch zu nehmen. Hier geht es um die schwierige Frage, ob die Religionen sich von solche einer Benutzung der Tradition distanzieren können. Man muß bedenken, daß die Kritik an der Religion aufgrund solcher Konflikte schon zu einer neuen Tradition geworden ist. Und damit wird das Fundament der positiven religiösen Tradition natürlich nur noch weiter zerstört. Die religiösen oder Bekenntnis-Konflikte haben in Wahrheit oft eine ganz andere Grundlage, und es ist tragisch, daß ihnen die Religion häufig das 'Asyl' über so lange Zeit gewährt. Die Gegenwart bietet uns die Chance des Ökumenismus an. Die ökumenische Bewegung kann aber nicht die Kosten solch schlimmer Traditionen zahlen. Diese Bewegung sollte – als der neue Wert – von solcher Tradition frei sein.
Zweitens: die Verknüpfung nationaler Konflikte und Anliegen mit religiösen Traditionen stört die religiöse Tradition. Es geht hier nicht nur um das Problem der nationalen Religionen. Es geht auch um die Verknüpfung der religiösen und nationalen Themen mit verschiedenen 'Stereotypen'. Es ist sehr unerwünscht, wenn die religiösen und nationalen Stereotypen vermischt oder gar gleichgesetzt werden. Die Stereotypen werden wahrscheinlich mit der Tradition vergehen. Weil wir aber in einer Zeit des Falles der alten Traditionen leben, kann man auch die schlechten Stereotypen fallen lassen! Und noch etwas: Es gibt Situationen, wo die religiöse Tradition mit historischen Streitigkeiten und Abrechnungen überlagert wird. Man muß fragen, ob die Versöhnung in der modernen Tradition von Kirchen und Nationen schon zu einer Tradition geworden ist.
Das letzte Problem, das ich signalisieren will, ist der Fanatismus. Die Fanatiker schaden nicht nur der religiösen Tradition, sondern der ganzen Religion im allgemeinen. Man muß Sorge tragen, daß der Fanatismus die religiöse Tradition nicht infiltriert. Zum Glück ist es gegenwärtig unmöglich, auf der Grundlage des Fanatismus eine religiöse Tradition aufzubauen, jedenfalls in einem breiten oder sogar allgemeinen Maßstab. Wie die Sache im lokalen oder nationalen Maßstab aussehen könnte, ist schwerer zu sagen. Das Problem des Verhältnisses zwischen verschiedenen lokalen Traditionen, zwischen lokalen und nationalen oder zwischen nationalen und allgemeinen Traditionen lasse ich hier aber beiseite – das sind Themen, die den Rahmen dieses Vortrages sprengen würden. ■

Jacek Leociak

Tradition als Dialog der Generationen

Aus der Perspektive der Holocaust-Erfahrung

Sehr geehrte Damen und Herren, wir sind heute hier, um uns über Tradition Gedanken zu machen. Lassen Sie uns über diese Situation nachdenken: Hier und jetzt wollen wir rückwärts blicken, um besser und klarer das zu sehen, was vor uns liegt. Das heißt, wir wollen unsere Gegenwart füllen mit dem, was vergangen ist und mit dem, was zukünftig ist; wir wollen uns mit der Kraft unseres Denkens vergegenwärtigen, was war und was sein wird. Tradition ist offenbar eine Art der Gegenwärtigkeit aller Zeitdimensionen in unserem Hier und Jetzt. Wie sieht unser Hier und Jetzt aus? Wir befinden uns etwa 80 km von Os,´wie,¸cim entfernt. Vor fünf Jahrzehnten hörten die Schornsteine der Krematorien im Lager Auschwitz-Birkenau auf zu rauchen. Dieses Hier und Jetzt soll der Ausgangspunkt unserer Reflexion sein, weil der Holocaust der Schatten der Vergangenheit ist, der mit dieser Rauchfahne immer noch über unserer Gegenwart und Zukunft hängt. Deswegen möchte ich das Nachdenken über die Tradition dem Nachdenken über die Holocausterfahrung unterordnen, über die Strategien, diese Ereignis anzunehmen und zu verstehen, über diese Erblast.
Die Beschäftigung mit der Tradition ist die unablässige Rückkehr zu den Quellen, um sie immer wieder neu zu entziffern. Meine Betrachtungen entspringen der Beschäftigung mit Zeugnissen des Holocaust, mit Texten, die von Opfern niedergeschrieben wurden. Diese aufbewahrten Texte werden die Hauptquellen meiner Überlegungen sein.

Die Symbolik vom Wort als Saatgut

Die von Juden in Ghettos und Lagern geschriebenen Tagebücher und Memoiren wurden sorgfältig versteckt, meist indem sie vergraben wurden. Denken wir nach, welche symbolische Bedeutung darin liegt. Das Papier, auf dem die Vernichtungschroniken geschrieben wurden, wurden der Erde anvertraut, nicht anders als das Saatgut für die zukünftige Ernte.
Der jüdische Dichter Abraham Suckewer hat im Wilnaer Ghetto im März 1943 diese Deutung gegeben. Sein Gedicht "Weizenkorn" ist ein Kommentar zu der Aktion, bei der die Bücher und Manuskripte aus der Bibliothek des jüdischen wissenschaftlichen Institutes in Wilna versteckt wurden. "Die Handschriften vergrabe und säe ich hier...", schreibt Suckewer und erzählt die Geschichte von der Saat, die einst im Inneren einer Pyramide im alten Ägypten versteckt wurde. Als man sie nach neuntausend Jahren an die Sonne herausholte und in die Erde legte, wuchsen aus den Körnern neue Weizenähren heran. "Vielleicht holt jemand auch diese Worte einst ans Licht hervor", schreibt der Poet, "und vielleicht blühen sie dann in der ihnen bestimmten Stunde auf – so überraschend wie jene uralte Saat...?"

Das Getreidekorn – das Grundnahrungsmittel in der jüdisch-christlichen Zivilisation – ist ein Symbol des Lebens. Die Symbolik des Wortes als Korn ordnet den Prozeß des Schreibens ein in die ewige Ordnung von Aussaat und Ernte, und der Text wird zur lebenspendenden Nahrung. Zu einem solchen Verständnis führt auch die Symbolik des Wortes als Brot, die tief in der Bibel verwurzelt ist. Die Kraft des Wortes vermögen wir mit anderen zu teilen wie Brot. Diese Teilhabe am Wort kennt keine Begrenzung durch Raum und Zeit.
Das Gedicht von Suckewer spricht von der ewigen Hoffnung im sich immer wieder erneuernden Rhythmus der Kultur. Das Korn widersteht der zerstörerischen Wirkung der Zeit, es trägt in sich die belebende Energie, die in der organischen Welt waltet. Eine solche Energie in der Welt der Kultur ist die Macht des aufgeschriebenen Wortes. Ein Text kann lange im Verborgenen bleiben, so wie ein Korn in der Erde, bis die Erntezeit kommt, bis er entziffert wieder zu leben beginnt und aufblüht.
Die Metapher vom Korn, das nach Tausenden von Jahren aus der ägyptischen Pyramide wieder hervorgeholt wird, markiert den Hoffnungshorizont für die Juden, die diese Texte schrieben und verstecken – in der Überzeugung, sie so als geistliche Nahrung für die Zukunft aufzubewahren.

Das Gedicht von Suckewer macht den Überlieferungsvorgang erkennbar als einen Prozeß der Weitergabe und Annahme dessen, was durch Worte hinterlegt worden ist. Dieses Depositum enthüllt unsere Identität und ihre Wurzeln, es formt die Gemeinschaft, es stiftet den Bund zwischen der Vergangenheit (als der unerschöpfliche Quelle des Neuen) und der Zukunft (die sich als Erhellung, Erfüllung und Erneuerung des Alten erweist). Dieser Bund entsteht dank der Erinnerung, die zusammenhält, aneinanderfügt und festhält. Die Erinnerung ist das erste Gebot der Tradition.

Lesen wir also aufmerksam die erhaltenen Zeugnisse vom Holocaust. Diese Texte – verstümmelte Handschriften, von Ruß bedeckte Papierblätter – mögen für uns, die wir im Hier und Jetzt leben, zu einer Quelle werden, aus der wir Mut und Selbsterkenntnis schöpfen.
Im Nachdenken über dieses Phänomen der Berichterstattung von der Ausrottung erschließen sich uns drei symbolische Dimensionen des Schreibens: 1) Schreiben als Zeugnis, 2) Schreiben als Prophetie, 3) Schreiben als die Liturgie der Erinnerung. Jede dieser Dimensionen stellt auf ihre Weise eine Verbindung her zwischen dem Vorgang des Schreibens, der Tradition und dem universalen Erbe der Vergangenheit.

Schreiben als Zeugnis

Schreiben als ein Akt, der die Vernichtung bezeugt, ist in der biblisch-talmudischen Tradition tief verankert. Die Thora und der Talmud enthalten das Gebot, Unrecht zu bezeugen. Im Buch Leviticus (3. Mose 5,1) lesen wir, daß der schwer sündigt, der bei einem ungeklärten Verbrechen sein Zeugnis zurückhält "über das, was er gesehen oder was er davon erfahren hat". Wissen bedeutet hier Verpflichtung. Der Zeuge hat die Pflicht, Zeugnis zu geben und die anderen darüber zu informieren, was geschehen ist. Diese Pflicht hat sowohl

Jacek Leociak, freier Journalist, Konstancin (Polen)

eine moralische als auch eine religiöse Dimension. Das Zeugnisablegen steht in der jüdischen Tradition in ganz enger Verbindung zum Verfahren der Beweisaufnahme im Gerichtsprozeß, durch die Wahrheit erlangt und Gerechtigkeit erzielt werden soll. Diese biblisch-talmudische Traditon des Zeugnis-Ablegens ist eins der Fundamente, auf dem die Autoren der Texte aus der Zeit der Vernichtung ihren Entschluß zum Schreiben fassen konnten. Im Licht dieser Tradition übt ein Tagebuch- oder Memoiren-Autor seine Rolle aus als Erfüllung des Pflichtgebots, Zeugnis zu geben. Die Tagebücher, Lebenserinnerungen, Berichte und anderen Überlieferungen über den Holocaust sind also Früchte einer Grundhaltung, die auf die Quellen des Judentums zurückzuführen ist.

Mehr noch: Auch der Gegenstand der Zeugnisse selbst führt auf biblische Urmuster zurück. Die Bibel und die rabbinische Literatur enthalten Modelle für diese Situation und für die Sprache, sie zu beschreiben. Die traditionellen Formen, über Unglück zu sprechen, über Leiden und den Triumph des Bösen, sind dort niedergeschrieben. Ein Text, der im Angesicht der Vernichtung geschrieben wurde, hat diese biblischen Beispiele als Muster. Unabhängig davon, ob der Autor sich bewußt darauf beruft oder sich auf die Chronik der laufenden Ereignisse konzentriert, scheint die Beschreibung der Wirklichkeit das biblische Vorbild zu erneuern – das Pradigma von Verschleppung, Vernichtung, Volkskatastrophe und individuellem Unglück des leidenden Juden. Ein Dichter der Vernichtung von archetypischer Größe ist Jeremia, der seine Klagelieder über das vernichtete Jerusalem, über die Zerstörung des Tempels, über Niederlage und Entwürdigung herausweint. Die Bibel bietet allen späteren Zeugen des Unglücks des Volkes eine ausformulierte "Rhetorik des Martyriums" und eine "Liturgie der Zerstörung".

Das Aufschreiben und Weitergeben von Berichten über das Unglück der Juden an die Nachkommen, um so die Erinnerung von der Qual des Volkes für zukünftige Generationen lebendig zu erhalten, hat eine lange Tradition. Die Zeiten der Kreuzzüge, der Vertreibung aus Spanien, des Kosaken-Aufstands von Bohdan Chmielnicki im Jahre 1648 – sie haben viele Chronisten der Pogrome und der Verfolgungen hervorgebracht.

Schreiben als prophetische Rede

Manche Zeugnisse des Holocaust, betrachtet aus der Perspektive der biblischen Tradition, lassen das Schreiben als eine Art Inspiration erscheinen – als Prophetie in einem besonderen Sinne. Prophetie nicht im Sinne einer Voraussage der Zukunft oder als Weitergabe einer göttlichen Botschaft oder Medium für die Stimme Gottes, sondern als kategorische, keinen Widerspruch duldende Pflicht zu schreiben und zu bezeugen. Der Autor schreibt im Gefühl, seine Mission zu erfüllen. Er soll im Namen derer reden, die selbst nicht reden können. Er soll die Wahrheit weitersagen, die die Welt erkennen muß. Der Imperativ zum Schreiben ist so stark und unumstößlich, daß es unmöglich erscheint, ihm zu widerstehen. Der Prophet wirkte trotz der Gefahren, die auf ihn lauerten und trotz seiner eigenen Verzweiflung und Mutlosigkeit; sogar gegen den eigenen, schwachen menschlichen Willen. In Holocaust-Zeugnissen können wir ein ähnliches Bestimmtsein wahrnehmen. Der Autor befindet sich in einer Zwangssituation, die er nicht er gewählt hat, sondern er ist erwählt, berufen. Eine so verstandene Haltung drückt am deutlichsten Chaim Aron Kaplan in seinem Tagebuch aus dem Warschauer Ghetto aus. Er schrieb u. a. "Ich bin sicher, daß die Vorsehung mich schickte, damit ich diese Mission erfülle."

Schreiben als Liturgie der Erinnerung

Die Seiten beschriebenen Papiers widerstehen dem massenhaft zugefügten Tod und überwinden die vernichtende Wirkung der Zeit. Sie sind wie ein Denkmal aus Worten erbaut, in das die unsterbliche Mitteilung wie in Granit eingeritzt ist. Sie sind wie ein Heiligtum, das die Namen der Opfer aufbewahrt und verewigt. Die Registrierung der Leiden soll für die Nachkommen ein verpflichtendes Vermächtnis sein. Das Schlüsselwort dieser Pflichtstrategie ist die Erinnerung. Das Schreiben selbst nimmt die Gestalt einer Liturgie der Erinnerung an.

Eine solche liturgische Form feierlicher Erinnerung hat ein Essay von Rachel Auerbach mit dem Titel "Izkor 1943". Es ist im November 1943 entstanden, nachdem die Autorin aus dem Warschauer Ghetto fliehen konnte und auf der anderen, arischen Seite im Versteck lebte. *Izkor* – hebräisch: "du sollst dich erinnern" – ist das erste Wort des Gebetes, das viermal im Jahr für die allernächsten Toten in der Familie zum seligen Gedächtnis gebetet wird: Am letzten Passahtag, am Schawuot, am Ende des Hüttenfestes (Sche mini azärät) und am Jom Kippur. Während des Gebetes werden die Namen der Toten in Erinnerung gerufen. Rachel Auerbach erhebt diesen Gebetsruf zu Hauptachse ihres Textes. Sie beginnt mit einem Bild von der Sintflut, eine große Metapher für die Deportation der Juden aus dem Warschauer Ghetto, von der nur "ein stummer Schrei" und "Stille" übriggeblieben sind. Danach folgt eine Beschwörungszeremonie an die Erinnerung, die hineingeschrieben ist in eine Phrase aus Psalm 137: "Wenn ich die vergesse, die ich gesehen habe, soll ich selbst vergessen sein und mein Name verflucht werden."

Das eigentliche Gebet "Izkor" ist eine Kette von Anreden an die einzelnen Gruppen oder Schichten des jüdischen Volkes. Die einzelnen Gestalten in diesem Gruppenportrait des Volkes ziehen vor unseren Augen vorüber, in allen Einzelheiten konkret festgehalten: Kleine Kinder, Jungen und Mädchen, Rikshawfahrer und Lastenträger, Philanthropen, Väter, Mütter, Großväter und Großmütter, Wissenschaftler, Schauspieler, Musiker, Maler, Professoren und Schneider, Uhrmacher, Ärzte, arme Leute aus den Winkelgassen und kleine Beutelschneider, Schmuggler, Straßenhändler, Bettler und die hungrigen Umsiedler.

Rachel Auerbach endet ihre Gebetserinnerungen mit einer Deklaration, daß sie das Erinnerungsritual ununterbrochen zelebrieren wird, um die Namen des ermordeten Volkes im Gedächtnis zu halten. Diese Verpflichtung wird gleichzeitig ein an uns alle gerichteter Appell.

Schreiben - Erinnern - Bewahren

Wir sind beim Höhepunkt unserer Überlegungen angekommen. Die Lektüre der Holocaustzeugnisse hat uns in die Dimension der Tradition eingeführt, in der der Entschluß zu schreiben wurzelt und die im hohen Maß der Sprache der Beschreibung geformt hat.

Und wenn Rachel Auerbachs Gebetsappell, die Erinnerung zu Bewahren, an uns herankommt, dann geschieht dies eben dank des Phänomens des Fortdauerns, dem Tod und der Vernichtung zum Trotz, ungeachtet der Entfernung in Raum und Zeit.

Häuser im ehemaligen jüdischen Viertel in Krakau

Die Stimmen, die aus dem Abgrund der Vernichtung uns erreichen, enthüllen ein großes Geheimnis, das wir mit unseren Überlegungen ständig umkreisen. Der Schlüssel zu diesem Geheimis heißt Erinnerung. Die klassischen Metaphern stellen die Erinnerung als eine Aufschrift dar: eine Wachstafel, in der Ritzstiftabdrücke erhalten sind (Plato, Cicero. Die Aufgabe des Schreibens ist von Anfang an damit verbunden, dem Flüchtigen Beständigkeit zu verleihen und den Nachkommenden Spuren des Daseins zu erhalten. Die Erinnerung ist ein Fundament des Judentums, schreibt Rabbi Byron Sherwin, weil der Glaube der Juden sich nicht auf theologische Dogmen stützt, sondern auf die Erinnerung an Ereignisse (Erfahrungen). Die Geschichte ist Wirkungsarena des Bundes mit Gott. Juda Halewi, ein mittelalterlicher Dichter und Philosoph, betont, daß der Dekalog nicht mit der Feststellung eines Dogmas beginnt, sondern mit der Erinnerung: "Ich bin der Herr, dein Gott, der dich aus Ägyptenland geführt hat, aus der Knechtschaft" (Ex. 20,2).

Der Jude bekräftigt seinen Glauben durch die andauernde Erinnerung an die Ereignisse, an denen die Vorfahren beteiligt waren. Im Deuteronomium 4,9 (5. Buch Mose) befindet sich eine markante Warnung: "Hüte dich nun und bewahre deine Seele gut, daß du nicht vergißt, was deine Augen gesehen haben..."

Der Impuls zum Niederschreiben, um zu durchlebte Ereignisse zu bewahren, zu deuten und weiterzugeben, hat eine lange Tradition. Das Schreiben wurde, ungeachtet des katastrophischen Bewußtseins vieler Autoren, zum Widerstand im Angesicht von Vernichtung, zum Glaubensakt für eine bessere Welt von morgen, zum Hoffnungsakt, den die nachfolgenden Generationen erfahren, begreifen und in Genugtuung würdigen sollen.

Die aus den Ruinen herausgeholten Tagebuchblätter, Memoiren und Berichte von Zeugen der Vernichtung beanspruchen, gelesen zu werden. Durch das Lesen und Sprechen der Texte wird das Erbe angenommen und lebendig gemacht. Nur auf diese Weise kann das Geschriebene die Erinnerung an Leben bewahren und somit das Leben selbst.

Die Weitergabe der Erbschaft des Holocaust: Fallen und Gefahren

Wenn wir die Tradition als den Raum eines Dialogs – durch Texte – mit der Erinnerung verstehen, dann unterliegt der Dialog um das Erbe des Holocaust einer besonderen Erschütterung und Gefährdung. Wir wollen die Gefahren kurz skizzieren, die auf diesen Dialog lauern.

Hindernisse im Dialog

· Erstens ist es nicht leicht, den Dialog zu beginnen, weil sogar diese Texte, die überdauert haben, Schwierigkeiten haben, ihren Leser zu erreichen. Die Geschichte der Entdeckung von Handschriften, die in der Asche der von den Auschwitzer Sonderkommandos Ermordeten vergraben waren, ist geradezu symbolisch. Die Nachforschungen durften nicht gleich schon nach dem Krieg eingeleitet werden, weil auf dem Lagergelände in Birkenau ein russisches Lager für deutsche Kriegsgefangene eingerichtet wurde. Selbst noch in der Zeit nach dem Entstehen des Auschwitz-Museums mußte man die begonnenen Nachforschungen wieder einstellen, weil sie die sogenannten "Goldsucher" nach Auschwitz lockten. So hat man hauptsächlich im Jahre 1961 die Handschriften herausgeholt und gesichert, obwohl man von Anfang an durch Aussagen überlebender Zeugen etwas über den Ort der Verstecke wußte. Die letzte Handschrift wurde durch einen Zufall im Spätherbst 1980 entdeckt, als Schüler Bäume in der Gegend des Krematoriums von Birkenau gepflanzt hatten.

· Zweitens ist der Dialog in Widersprüche verstrickt, die mit der grundsätzlichen Frage nach der Möglichkeit der Weitergabe der Erfahrungen über die Vernichtung zusammenhängen. Der Imperativ, die Wahrheit über den Holocaust an die Welt weiterzugeben (jenes "Ihr müßt wissen") stößt auf Widerstand, der sich aus der Überzeugung ergibt, daß man diese Wahrheit gar nicht weitergeben kann, weil es keine Worte dafür gibt, die dies Geschehen auszudrücken vermögen. Die Welt wird ohnehin nicht in der Lage sein, es zu begreifen.

· Drittens passen die Rollen derer, die an diesem Dialog teilnehmen könnten, nicht richtig zusammen. Die Zeugen, die in der Tradition verwurzelt sind, glauben an den Wert der schriftlichen Zeugnisse. Sie sollen nicht nur eine Warnung sein, sondern eine Lehre für die zukünftige Generation. Sie sollen auch den Sinn des Daseins von Opfern und Zeugen bewahren. Dagegen sprechen die Adressaten dieser Zeugenschaft von einer großen Krise des Wortes nach Auschwitz. Sie proklamieren eher das Schweigen, denn die Sprache ist nicht in der Lage, die Bedeutung der Vernichtung auszudrücken.

Vielfalt der Erinnerung

Erinnerung an den Holocaust hat viele Dimensionen. Es gibt die kollektive und die individuelle Erinnerung. Die Erinnerung der Opfer, der Zeugen und der Henker. Die Erinnerung jener, die Hilfe, Fürsorge, Freundschaft erfuhren und die Erinnerung der Verstoßenen, Verratenen, Verkauften. Die Erinnerung an das Leiden und an den Haß, der aus dem Leiden wuchs. Die Erinnerung an die Erniedrigung, an die Scham, an die Ohnmacht und an den Stumpfsinn. Die Erinnerung der heroischen Auflehnung und des Kampfes. Die Erinnerung der Resignation und der Niederlage.

Wir sollten auch all die Zeugnisse berücksichtigen, die niemals zu uns gelangen werden. Die erstickten Stimmen all jener, denen es nicht vergönnt war durchzustehen, zu überdauern, denen es nicht gegeben war, Spuren der eigenen

Existenz mit ihrem Namen zu hinterlassen. Auch sie haben für uns ihre Botschaft übermittelt – auf den aschgrauen Blättern, die nicht mehr zu entziffern sind.
Der Schatz der Erinnerung ist daher zerstreut, schwer zugänglich und oft unwiderruflich verloren. Seine Vermittlung ist vielen Gefahren ausgesetzt und unterliegt vielfältigen Deformationen bis hin zur völligen Blockade.

Vergessen

Die Erinnerung, die das Fundament der Tradition bildet, formt das Bewußtsein. Das Vergessen ist Verrat an Vorfahren und Eltern, führt zum Bruch der Bindung und verurteilt uns selbst letztlich zur Nichtexistenz.
Was geschieht, wenn der Holocaust zur Domäne des Vergessens wird? Wird man sich in der heutigen, gegenwärtigen Welt wirklich an die Botschaft des Holocaust erinnern? Schützt sie uns vor der Wiederholung einer ähnlichen Katastrophe, vor Haß, der zum Völkermord führt? Indem wir heute die Kriege und Massenmorde, die Durchführung "ethnischer Säuberungen", die lebendigen Skelette hinter den Lagerdrähten und die Massengräber, die immer noch geschaufelt werden, betrachten, kommen wir zu der Schlußfolgerung, daß die Welt nichts weiß, sich nicht erinnert.
Der Schriftsteller Henryk Grynberg – ein Kind des Holocaust und einer der beharrlichsten Zeugen – behauptet, daß der Holocaust nichts Neues, nichts Bahnbrechendes lehrt. "Das große Böse, dessen Ausdruck der Holocaust war, kann uns lehren, daß es Werte gibt, ohne die die menschliche Welt nicht existieren kann, und Verbote, die nicht übertreten werden dürfen, wenn man Mensch bleiben will. Aber das wissen wir seit ein paar tausend Jahren", schreibt Grynberg. Ist dies Wissen durch Vergessenheit zugedeckt?
Die Erinnerung an den Holocaust kann auch zum Gegenstand von Lüge und Manipulation werden. Der Begriff "Auschwitzlüge" weist hin auf Bemühungen von Pseudohistorikern, die behaupten, daß die Gaskammern und Krematorien nie existiert hätten.

Die Wunden der Erinnerung - die Erinnerung an die Wunden

Holocaust ist nicht zu begreifen, das Grauen nicht auszudrücken. Aber eben diese Erfahrung bedarf, mit einer besonderen Kraft zur Sprache gebracht zu werden. Sie ist die Erfahrung von Schmerz und Leiden, auch von Einsamkeit, Verlassenheit, Verwerfung, Verurteilung zum Nicht-Leben, vom Verschwinden der Spur. Darum scheint der Kampf für die Erinnerung wichtiger zu sein als der Kampf für das Leben. Es ist eine Erinnerung vom Höllengrund: Die Erinnerung an die klaffende und niemals heilende Wunde.
Die Erinnerung an Holocaust ist Erinnerung an die Wunden, sie ist gleichzeitig aber gewissermaßen selbst verwundet. Sie ist verwundet, weil sie zerrissen ist zwischen Möglichem und Unmöglichem, zwischen Menschlichem und Unmenschlichem. Das Absurde der Massenvernichtung kann man nicht begreifen, aber man muß sich erinnern, d.h. den Nachkommen weitersagen, und sie mit diesem schrecklichen Wissen ausrüsten. Können die gewöhnlichen Maßstäbe menschlicher Erinnerung ein solches Erbe wie Holocaust erfassen?
Diese Verwundete Erinnerung an den Holocaust kann zum Nährboden von Plagen und Ängsten werden, die die moderne Welt bedrohen und uns selbst quälen. Es kann sein, daß wir durch die Überlieferung der Vernichtung nur unsere eigenen Vorurteile nähren und für uns bequeme Stereotypen fixieren wollen. Hieraus speist sich z.B. die andauernde Rivalität des Märtyrertums zwischen Polen und Juden, die seit dem Ende des Krieges besteht: Wer von den beiden Völkern mehr verfolgt war und mehr gelitten hat. Daraus entspringen z.B. manche Versuche in der polnischen Geschichtsschreibung und Publizistik, im Dienste der Ideologie den Holocaust und Auschwitz zu "Entjudaisieren". Der Streit geht über die realistische Zahl der Opfer und darum, ob die Juden nur ein Volk von vielen dahingemordeten Völkern in Auschwitz gewesen sind. Es geht auch um die Instrumentalisierung des Aufstandes im Warschauer Ghetto.
Die jüdische Wunde hat ihre Quellen in der Erfahrung von Gleichgültigkeit und Verrat durch Polen, in der Erinnerung an Polen, die Juden gegen Geld verrieten oder erpreßten. Dieses Denken transformiert sich dann zu Stereotypen wie etwa: daß die Polen den Antisemitismus mit der Muttermilch eingesogen hätten und daß das heutige Polen die größte Begräbnisstätte der Juden ist – Begräbnisstätte und sonst nichts.
Die polnische Wunde hat ihre Quellen in den Erfahrungen vom September 1939 und im Verhalten von Juden nach der Besetzung Polens durch die Rote Armee; in den Erfahrungen des kommunistischen Regimes in Polen und der landläufigen Überzeugung von der Alliance zwischen Juden und Kommunisten. Ein solches Denken transformiert sich zu Stereotypen von "Judenkommunismus" und von "Jude-ubek"

Aus einer Handschrift, die beim Aufgraben des Terrains vom Krematorium III in Auschwitz -Birkenau gefunden wurde. Der polnische Jude Salmen Gradowski hat den Text geschrieben - offenbar noch während des Transports nach Auschwitz.

"Bis zur letzten Station, bis zum Ziel unserer Reise lebten wir in Spannung. Dauernd kehrten die uns quälenden Fragen zurück: Wo befinden sich diejenigen, die hier vor uns ausgestiegen sind? Warum sind ihre Spuren verschwunden? Warum sind sie in die Ewigkeit zerflossen ohne ein Lebenszeichen für uns zu hinterlassen? Warum? Und nun sind auch wir schon beinahe ans Ziel gelangt und sollten sogleich unsere letzten Worte aufschreiben. Wir sind in das 'Land der Seufzer' gekommen - und was weiter? Alles ist unterbrochen, ist verschwunden. Warum? Vielleicht sind wirklich die grausamen Nachrichten wahr, die von den Warschauer Juden über das Schicksal ihrer Brüder in Treblinka gegeben wurden? Wer weiß, ob sie selbst noch eine Möglichkeit des Schreibens haben werden? Wer weiß, ob dies nicht ihr letzter Morgen ist? Wer weiß, ob ihre Augen noch die Welt ansehen werden? Wer weiß, ob sie noch ihre Kinder erziehen werden? Wer weiß, ob die Kinder noch eine Mutter haben werden und die Mutter ihre Kinder?..."

Zitiert aus:
C.Heubner, A.Meyer, J.Pieplow: Gesehen in Auschwitz - Lebenszeichen, Bornheim-Merten (Lamuv Verlag) 1979, S. 22.
Abdruck mit freundlicher Genehmigung des Lamuv-Verlags, Göttingen.

(Juden als Agenten der sowjetischen Geheimdienstes in Polen, durch den Polen unterdrückt und die Menschen dort gequält wurden).

Wir müssen die Herausforderung annehmen

Das Erbe von Holocaust ist äußerst schwierig anzunehmen, es entzieht sich einem letzten Urteil und Verstehen, weil es ein moralischer und theologischer Skandal ist. Es ist ein Schrei, der nicht besänftigt werden kann. Das Grauen dieses Erbes kann als eine Bürde empfunden werden, die nur erdrückt und in gewissem Sinne unsere Hilflosigkeit entschuldigt und uns davon freistellt, das Risiko des Verstehens auf uns zu nehmen. Das führt zur Erschaffung verschiedener Selbstberuhigungstherapien.

Zygmunt Baumann kritisiert in seinem Buch "Die Neuzeit und die Vernichtung" die Art der Holocaustforschung, die sich eher auf die Erzeugung von Verteidigungsmechanismen zu konzentrieren scheint, als auf die Erforschung des Wesens dieses Phänomens. Die These, der Holocaust sei eine ungeheure Aberration, eine grundsätzliche Bruch mit jeder Kontinuität der Kultur und Zivilisation, sei ein frommer Wunsch der Historiker und Soziologen. Stattdessen erscheint der Holocaust für Baumann geradezu als Frucht der Moderne. Die Schattenseite unserer modernen Zivilisation, die nicht wirklich wahrgenommen wird und sich hinter dem Horizont unseres Wissens verbirgt, stellt immer wieder eine wirkliche Gefahr dar. Keine feierlichen Gedächtnistage im Jahresablauf sind in der Lage, sie erfolgreich abzuwehren, auch keine Mahnungen, die Tragödie dürfe sich nie wiederholen.
Das Böse zu verurteilen, das wir irgendwo weit weg von uns ansiedeln, ist leicht; die Herausforderung anzunehmen, die das Böse für uns selbst darstellt, ist aber etwas anderes. "Die erschreckendste Einsicht, die uns durch Holocaust zuteil wurde," schreibt Zygmunt Baumann, "ist nicht die Erkenntnis, daß auch uns das hätte passieren können, sondern daß auch wir das hätten tun können."

Ein Saatkorn, vergraben in der Asche

Kommen wir zum Schluß noch einmal zurück auf die Symbolik der Wort-Saat, die Symbolik der Aussaat von Manuskripten, die in die Erde vergraben werden in der Hoffnung, daß sie einst eine große Ernte bringen. Mit einer solchen Hoffnung haben die Mitarbeiter des konspirativen Archivs im Warschauer Ghetto Kästen voller Dokumente und Handschriften vergraben. Mit einer solchen Hoffnung versteckten die Gefangenen des Sonderkommandos von Birkenau (die die Krematorien zu bedienen hatten) Manuskripte in Gläsern, in deutschen Feldflaschen und Kochgeschirren und vergruben sie in der Asche von Menschen. Die Gruben, in die die Asche aus den Verbrennungsöfen hinausgeworfen wurde, erschien ihnen der sicherste Aufbewahrungsort zu sein. Die Geschichte des ausgelöschten Volkes wurde verborgen in seiner eigene Asche. Auf einem Bündel Papier, von der Feuchtigkeit durchfressen, hat Zehman Leovental zu den von ihm vergrabenen Handschriften einen Kommentar hinzugefügt. Trotz der Beschädigung läßt sich die einfache Botschaft entziffern: "...wir verstecken alles, was interessant ist, nützlich, Wort, Schrift... Wir wollen das für die Welt bewahren..."
In den Handschriften kehrt immer die Bitte wieder, die die Gestalt einer Litanei annimmt: "Werte Finder, sucht überall..., in jedem Zoll der Erde..., sucht gut und ihr werdet finden... Sucht das noch reichlich versteckte Material..., sucht in den Gruben... Sucht weiter...! Ihr werdet noch mehr finden."

Verehrte Damen und Herren, gestern sind Sie die Wege in Auschwitz-Birkenau nachgegangen. Denken sie an die Handschriften, die durch die Gefangenen des Sonderkomandos vergraben wurden! Im Pathos von feierlichen Reden und Kränzen, inmitten von Verwundung und Mißtrauen, im Gewühl von Hader und Zank, in der Hitze von Streit, Vorwürfen, bösem Willen, Dummheit und Ignoranz – in diesem ganzen Chaos und Getümmel darf sich das Saatkorn nicht verlieren, das – aus den Ruinen der Krematorien so, wie aus den Überresten der ägyptischen Pyramiden – Frucht bringen will.

Wir sollten heute den Mut aufbringen, die Bitten auf den wiedergefundenen Papierresten zu vernehmen. Wir sollten den Mut aufbringen, eine Antwort zu geben auf die Hoffnung, die wie ein Saatkorn in der Menschenasche vergraben wurde. ■

4

Seelsorge und Beratung

im Spannungsfeld von Tradition und Veränderung

Daniel Susanto

Familienleben in Indonesien

zwischen Tradition und Veränderung

Indonesien ist ein Entwicklungsland in Südostasien mit nicht weniger als 13.667 Inseln. Die Bodenfläche von Indonesien beträgt 735.000 Quadratmeilen. Sie ist 5,3 mal so groß wie Deutschland und 6 mal so groß wie Polen. Die gesamte Boden- und Wasserfläche von Indonesien beträgt fast 4 Millionen Quadratmeilen.
Als ein stark bevölkertes Land hat Indonesien z.Zt. ungefähr 190 Millionen Einwohner. Sie sind sehr heterogen. Es gibt mehr als 300 verschiedene ethnische Gruppen, und mehr als 50 Sprachen werden gesprochen. Übrigens leben Chinesen, Araber, Inder und Eurasier in Indonesien, und viele von ihnen leben seit mehreren Generationen hier. Der größte Teil der Bevölkerung, etwa 88 % ist Moslem. Christen (Katholiken und Protestanten) sind etwa 9 % der Bevölkerung. Die übrigen sind Hindus, Buddhisten etc.
Obwohl die Indonesier heterogen und unterschiedlich sind, bilden sie auch eine Einheit. Sie haben ein nationales Motto*: "bhinneka tunggal ika"*, d.h. "verschiedenartig, aber eins; unterschiedlich, aber vereint." Als ein Mitglied einer ethnischen Gruppe hat ein Indonesier eine bestimmte Subkultur und eine Regionalsprache. Trotzdem lebt er oder lebt sie als Indonesier oder Indonesierin in der indonesischen Kultur und spricht die Nationalsprache, *bahasa Indonesia*, und hält sich an die nationale Ideologie des Landes, *Pancasila*.
Für die Indonesier ist *Pancasila* sehr bedeutsam, weil sie die Einheit und die Verschiedenartigkeit Indonesiens manifestiert, unterstützt und beschützt. Diese nationale Ideologie dieses Landes besteht aus 5 grundlegenden Prinzipien, nämlich: 1) Glaube an den Einen Gott, 2) gerechte und zivilisierte Humanität, 3) nationale Einheit Indonesiens, 4) Regierung des Volkes im Geist der Weisheit und der Bedachtsamkeit, 5) soziale Gerechtigkeit.

Daniel Susanto:
Pfarrer aus Indonesien, z.Zt. Doktorand in Kampen (Niederlande)

Tradition und Veränderung

Seit langer Zeit haben die Menschen in Indonesien ihre eigene Tradition und Kultur. Sie bewahren die Tradition ihrer ethnischen Gruppe genau so wie ihre nationale. Menschen, die auf den Dörfern leben, und ältere Menschen bewahren ihre Tradition oftmals getreuer als Menschen, die in den großen Städten leben, und junge Menschen.
Obwohl die Menschen in Indonesien ihre eigene Tradition bewahren, bedeutet das nicht, daß es dort nicht auch Veränderungen gibt. Einflüsse vom Ausland, die nach Indonesien kamen, haben das indonesische Volk in gewissem Sinn verändert. Die indische Kultur, der Islam und die westliche Kultur haben die Menschen in Indonesien beeinflußt.
Vor langer Zeit kam die indische Kultur durch den Hinduismus nach Indonesien und beeinflußte das indonesische Volk, vor allem die Oberschicht. Im 13. Jahrhundert kam durch Kaufleute aus Gujarat der Islam nach Indonesien und beeinflußte die Mehrheit des indonesischen Volkes. Der Islam wurde von den Massen schnell aufgenommen. Vor mehreren 100 Jahren kam durch die Portugiesen, Spanier, Engländer und Holländer die westliche Kultur nach Indonesien. Obgleich die Holländer Indonesien etwa 350 Jahre lang kolonisierten, blieb der Einfluß der westlichen Kultur meist beschränkt auf Außenstehende.
Heutzutage haben Modernisierung, Globalisierung, moderne Information und Kommunikation Menschen in aller Welt beeinflußt, und auch in Indonesien. Das verursacht Veränderungen in mancherlei Hinsicht, eingeschlossen das Familienleben. Das nationale Entwicklungsprogramm von Indonesien erleichtert auch die Veränderung. Natürlich wird diese Veränderung nur akzeptiert, solange sie nicht der indonesischen Kultur schadet.

Heirat [1]

Heirat ist ein bedeutendes Ereignis für Indonesier. Entsprechend der javanischen Tradition [2] ist es der Natur gemäß eine Verpflichtung gegenüber der Ordnung des Lebens, zu heiraten und Eltern zu werden. Diese Aufgabe nicht zu erfüllen, wird als fremd und nicht-javanisch angesehen. Bei den Javanern ist es tadelnswert für einen Mann, nicht zu heiraten, für eine Frau ist es noch schlimmer und wird als eine Schande (*isin*) für die Familie betrachtet.
Eine junge Frau erklärte Niels Mulder: "Ich muß heiraten, damit ich nicht in Schande falle. Was die Heirat bringt, das weiß ich nicht, aber die Selbstachtung erfordert es, daß ich verheiratet werde, und die meisten Männer haben kein Verständnis für Fortbildung. Ich möchte mein Studium beenden, aber dies kann es erschweren, einen Mann zu finden. Die Männer möchten nicht, daß wir auf dem gleichen Niveau stehen wie sie. Sie möchten weiter von ihren Frauen bedient werden. Aber ich hoffe, daß ich einen modern denkenden Mann finde, der mich respektiert, der mich als seinen Partner ansieht entsprechend den Bedingungen der Gleichberechtigung".[3]
Diese junge Frau lebte in einer traditionellen Gesellschaft und wollte frei sein von der Tradition.
Der Tradition entsprechend ist die Heirat nicht nur ein Vorgang zwischen zwei Personen sondern auch zwischen zwei Familien. Früher trafen die Eltern die Entscheidung für ihre Kinder, was die Heirat betrifft. Viele Eltern suchten die Gatten für ihre Kinder aus. Aber heutzutage gibt es diese Tradition nicht mehr. Junge Leute sind frei, ihre Gatten zu wählen.
Folgendes ist das Forschungsergebnis von Diana L. Wolf in einem ländlichen Bezirk von Java im Jahr 1986. Eltern verheirateter Frauen wurden gefragt: "Wer sucht in Java den Gatten für die Tochter: die Eltern, die Tochter oder andere Personen?" 12 von 19 Eltern meinten, daß die Töchter ihre Ehemänner wählen sollten; zwei meinten, es sei abhängig von den Töchtern: manche würden selbst wählen, und andere brauchten mehr Hilfe von den Eltern. Nur zwei meinten, daß die Töchter von den Eltern verheiratet werden sollten, und drei Eltern meinten, daß Eltern und Töchter die Entscheidung gemeinsam treffen sollten.[4]

Üblicherweise machen die Indonesier ein Hochzeitsfest, wenn Sohn oder Tochter heiraten. Die religiöse Zeremonie ist bis heute wichtig. Daneben gibt es auch traditionelle Zeremonien.

Die Beziehung zwischen Eltern und Kindern

Traditionsgemäß basiert die Beziehung zwischen Eltern und Kindern auf dem vertikalen Beziehungsmuster. Bei diesem Muster sind die Eltern "paternalistisch" in dem Sinne, daß ihre Führung von den Kindern ohne Diskussion angenommen wird. In der javanischen Tradition sind die Eltern sittlich und moralisch den Kindern überlegen. Die Kinder sind von den Eltern abhängig nicht nur in der materiellen Fürsorge sondern auch in Vergebung und Segnung. In dieser Tradition sollen die Kinder ihre Eltern respektieren (ngajeni) und ehren. Der Sitte entsprechend erweisen die Kinder den Eltern Ehre und erhalten ihre Segnung beim "Lebaran-Fest" am Ende des muslimischen Fastenmonats.
Die Verpflichtung, die Eltern zu ehren, wird unterstützt durch die weitverbreitete Ansicht, daß "die Eltern Strafen senden" (walat), auch gegen ihren eigenen Willen. Solche Strafe erfolgt bei Störung der elterlichen Gefühle und wird verursacht durch Kritik und Ungehorsam der Kinder oder andere Taten, die Schande über sie bringen, wie Arroganz und Widersetzlichkeit. Wenn die Opposition der Kinder sehr stark ist, mag das als sündig und rebellisch angesehen werden. Solche Kinder können verstoßen werden, so daß sie nicht länger als zur Familie gehörig angesehen werden.
So bekannte ein modern lebender Mann (Alter: Mitte 40) gegenüber Niels Mulder: "Vor ein paar Jahren, als mein Vater starb, mußte ich seinen Leichnam für das Begräbnis vorbereiten. Da begriff ich, daß dies das erste Mal war, daß ich seinen Kopf berührte, und ich war davon schockiert. Er war ein wirklich altmodischer javanischer Vater, ein wenig unnahbar und distanziert von seinen Kindern, und wir verehrten und respektierten ihn sehr. Aber nun hat sich dies alles verändert; in meiner Familie stehen meine Frau und ich den Kindern sehr nahe; sie sprechen uns in indonesisch an, ich spiele und rede mit ihnen, und wir sind wirklich vertraut miteinander."[5] Dieses Bekenntnis ist ein Beispiel für die Veränderung, die sich im Familienleben Indonesiens vollzogen hat, speziell bei gebildeten Leuten, die in den großen Städten leben.
Ein Universitätsdozent in Yogyakarta berichtete: "Wir alle bewundern meinen Vater und respektieren ihn; alle Kinder, auch die jüngsten, reden ihn in *krama* an (eine höfliche Form der Sprache). Wenn ich mit meiner Mutter rede, benutze ich auch *krama*, wie auch die ältesten von meinen jüngeren Geschwistern; die andern sprechen *ngoko* (Jovialsprache) mit Mutter. Mir persönlich ist es gleich; meine Kinder sprechen *ngoko* mit mir, obgleich sie ihre Großeltern in *krama* anreden. Nun, die Dinge haben sich verändert."[6] Was diesen Mann angeht, so war die Beziehung zu seinen Kindern vertrauensvoll und entspannt, und als Vater sollte er der Beschützer ihres Wohlergehens und geistigen Entwicklung sein.
Eine Akademikerin bekannte "Die Beziehung zu unseren Kindern zu Hause ist sehr verschieden von meiner Beziehung zu meinen Eltern; wir stehen uns nahe, sind offener zueinander und sehr viel weniger autoritär. Wir schlagen unsere Kinder nie, sondern versuchen, gegenseitiges Vertrauen zu entwickeln und ihre Initiative zu fördern. Sie sprechen ihren Vater in *ngoko* an, aber da ich ihre Stiefmutter bin, sprechen sie mich an in der höflichen Sprache (*krama*)."[7]
Heutzutage wollen viele bürgerliche und gebildete Eltern den hierarchischen Abstand durchbrechen, der zwischen ihnen und ihren Kindern besteht. Sie möchten eine engere Beziehung zueinander haben. Andererseits wagen die Kinder es auch, ihre Meinung zu sagen und manchmal auch, ihren Eltern zu widersprechen.
Niels Mulder beschreibt den Fall seines indonesischen Freundes in Jakarta, der nicht zufrieden ist mit seinen Eltern und ihnen offen widerspricht. Dieser Mann ist hochgebildet und kennt die Welt, ein Nachkomme einer wohlbekannten Familie, dessen Vater in Kolonialzeiten eine hohe Position innehatte. Für ihn war der Vater stets eine distanzierte Person, die er nicht verstand. Als er jung war, hat er Familienleben nicht kennengelernt. Er wurde erzogen., sich als ein Mitglied der weitverzweigten Familie zu fühlen, und im Alter von 5 Jahren wurde er in die Obhut einer holländischen Familie gegeben zum Zweck der Erziehung. Als der Krieg in Indonesien ausbrach, kam er zurück "nach Hause" und absolvierte in Surabaya die Mittelschule, wo er von nationalistischen Ideen beeinflußt wurde. Seine Eltern jedoch blieben überzeugte Anhänger der Holländer und konnten die Zeichen der Zeit nicht verstehen. Seiner Meinung nach war die Erfahrung eines warmen Familienlebens eine rare Angelegenheit in den Kreisen seines Herkommens, und er sieht es als sein Ideal an, mehr spontane und intime Beziehungen zwischen den Gliedern seiner Familie zu entwickeln, als er in seiner Jugend erfahren hatte. Lange Zeit blieb er unverheiratet und lehnte eine von den Eltern in Betracht gezogene Heirat aus guter Familie ab Als er sich endlich entschloß. eine Familie zu gründen, heiratete er ein "Batak"-Mädchen, womit er den Bruch zwischen ihm und seinen Eltern bekräftigte. Nur dadurch, daß er Kinder hatte, wurde ein gewisser Grad von normaler Beziehung wieder hergestellt. Gefühlsmäßig jedoch lehnt er das Milieu seiner Herkunft ab und hat eine Abneigung bezüglich dieser Kultur entwickelt. Obgleich seine Mutter noch lebt, lehnt er es ab, zum Grab seines Vaters zu gehen.[8]
Natürlich sind nicht alle Indonesier wie dieser Mann. Viele von ihnen passen sich besser an, wenn es um die Spannung zwischen Tradition und den Anforderungen der Moderne geht.

Die Aufgabe von Seelsorge und Beratung

Die Aufgabe von Seelsorge und Beratung im Familienleben ist sehr wichtig, speziell für den Prozeß des Wechsels vom traditionsgebundenen zum modernen Leben. Zu diesem Zeitpunkt brauchen die Menschen Hilfe, ihre eigene Identität zu entwickeln und ihrer Situation entsprechend zu handeln, Auf diesem Gebiet ist die Funktion der Seelsorge als Führung wichtig.
Was die Heirat anbetrifft, haben junge Leute zwei Probleme: 1) Wenn sie die Freiheit haben, den Gatten (die Gattin) zu wählen, sind sie manchmal innerlich noch nicht dazu fähig. In diesem Fall ist die Rolle der Führung und der vorehelichen Beratung wichtig. 2) Wenn die Eltern noch auf die traditionellen Werte achten, und nicht einverstanden sind mit dem Ehegatten (der Ehegattin), die die Kinder gewählt haben, kann es zum Konflikt kommen. Wenn dies geschieht, ist die Funktion der Seelsorge als Führung und Schlichtung sehr wichtig.
Spannung und Konflikt zwischen Eltern und Kindern können auch dann in der Familie entstehen, wenn auf anderen Gebieten des Lebens entgegengesetzte Perspektiven und Meinungen da sind. Obgleich heutzutage die Eltern die

hierarchische Distanz zu durchbrechen suchen, halten sie sich oft noch an traditionelle Werte, während die Kinder die modernen bevorzugen. In diesem Fall sind Seelsorge und Beratung nötig, und die Funktion der Seelsorge ist als Führung und Schlichtung notwendig.

Anmerkungen

[1] Dieser und der folgende Teil (zur Eltern-Kinder-Behiehung) stützen sich auf die Ergebnisse der Forschungsarbeit des Ethnologen Niels Mulder 1979 in Yogyakarta. Siehe: Niels Mulder, *Individual And Society in Java: A Cultural Analysis*, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1994.

[2] Die Javanesen bilden die größte ethnische Gruppe in Indonesien. 1984 stellten sie etwa 47% der Gesamtbevölkerung Indonesiens.

[3] Mulder, a.a.O., S.33.

[4] Diane L. Wolf, "Industrialization and the Family: Women workers as mediators of family change and economic change in Java", in *Women and Mediation in Indonesia*, ed. Sita van Bemmelen u.a., Leiden: KITLV Press, 1992, S.102.

[5] Niels Mulder, a.a.O., S.78-79.

[6] Ebd., S.81-82.

[7] Ebd., S.83-84.

[8] Ebd., S.79.

■

George I. Euling

Auswirkungen westlicher Einflüsse auf die traditionellen Werte in Papua Neuguinea

Diese Darlegung über den Einfluß der westlichen Kultur und Wirtschaft auf die Traditionen und Familienwerte in den städtischen Gebieten von Papua Neuguinea wurde aus einer seelsorgerlichen Sicht geschrieben. Sie stellt die Probleme dar, mit denen Mitarbeitende in der Kirche in Beratungssituationen zu tun haben.

Einige einleitende Informationen sind zunächst nötig, um mit der Situation dieses Landes etwas vertraut zu werden:

Zur Geographie

Papua Neuguinea (PNG, wie es kurz genannt wird) ist ein sehr faszinierendes Land, wahrscheinlich das faszinierendste im ganzen südpazifischen Becken. Innerhalb des Landes gibt es alleine 800 unterschiedliche Sprachen, wie erst kürzlich bestätigt wurde. Seine unterschiedlichen Kulturen und Traditionen, die von Stamm zu Stamm und in den ethnischen Gruppen verschieden sind – diesen großen kulturellen Reichtum droht PNG durch den Druck des westlichen Einflusses zu verlieren.

Papua Neuguinea hat die größte Landmasse (960.000 Quadratkilometer) aller Länder Melanesiens. Es hat 4 Millionen Einwohner. Es ist ein Land mit reichen Naturschätzen (mit großen Kupfervorkommen, Gold, Öl, Wäldern, Fisch, Kaffee und anderen landwirtschaftlichen Produkten zur Ausfuhr) und wird von so manchen Ländern beneidet. PNG versucht sehr intensiv, die verschiedenen ethnischen Gruppen zusammenzuhalten und eine nationale Einheit zu bilden.

Kolonialverwaltung

Die Regierung des Landes ist demokratisch gewählt, 109 Mitglieder vertreten das Volk im Parlament. Das politische System ist eine Synthese aus traditionellen demokratischen Strukturen, z. B. der gemeinsame Besitz von Land durch die Stämme, und modernen demokratischen Institutionen, wie etwa das föderale parlamentarische System.

Papua Neuguinea wurde durch zwei europäische Länder kolonisiert: Die Deutschen hatten den nördlichen Teil und die Inseln des Gebietes, das Neuguinea genannt wird, unter ihrer Verwaltung, während die Briten den südlichen Teil verwalteten – das Papua Gebiet. Die Briten übergaben ihren Teil der Kolonie 1902 an Australien, 1919 folgten die Deutschen mit der Übergabe, ebenfalls an die australische Verwaltung. Papua Neuguinea erhielt seine Unabhängigkeit von Australien 1975 ohne Blutvergießen. Es war eine Zeremonie, bei der ein Flagge eingeholt und eine andere gehißt wurde. Am 15. September 1975 begann ein Baby seinen eigenen politischen Weg zu gehen. Die Vollmachten wurden an die Bewohner Papua Neuguineas übergeben. Bei vielen gab es damals gemischte Gefühle. Der westliche Teil des geographischen Landes, was wir als Irian Jaya kennen und heute ein Teil Indonesiens ist, wurde von den Holländern von 1928 bis 1962 verwaltet. Er wurde 1963 indonesisch.

Papua Neuguinea ist ein tropisches Land, mit Hochländern, die ein subtropisches Klima haben, mit Berggebieten und schneebedeckten Gipfeln. Die Küstengebiete und die Inselregionen rühmen sich, einige der besten Stellen in der Welt zum Tauchen und Fischen zu bieten. Das Land ist stolz darauf, das zweitgrößte Gebiet in der Welt mit solch einer reichen Flora und Fauna zu sein.

Die sehr fruchtbare und reiche Umwelt ermöglichte den Menschen in der Vergangenheit, vom Sammeln, Jagen und Fischen zu leben. Heute bauen die meisten Menschen in Papua Neuguinea vor allem Wurzelfrüchte an, was sie sowohl von den australischen Aborigines unterscheidet, die südlich von ihnen lebten und die immer noch Jäger und Sammler sind, als auch von den Indonesiern im

George I. Euling:
Baptistischer Pfarrer und Berater,
Lae (Papua-Neuguinea)

Westen, die vor allem Reis anbauen. Sie ernten abwechselnd Taro, Kakao, Bananen und andere Wurzelfrüchte das ganze Jahr hindurch. Reis und Fisch, der in Japan verarbeitet wird, bilden die Hauptnahrung in den Familien – über die Nahrung später mehr.

Ein kurzer Blick in das Land

Nahezu 80% der Menschen leben in ländlichen Gebieten. Ländliche Gebiete in Papua Neuguinea sehen allerdings anders aus als in Europa. Es gibt dort kaum ausreichende Gesundheits- und Erziehungseinrichtungen, und es gibt kaum Energie. Es ist normal, daß Menschen an Malaria, Masern usw – also an Krankheiten, die zu vermeiden sind – sterben. Inmitten enormen Reichtums fragen sich die Menschen in Papua Neuguinea, warum ihnen lebensnotwendige Dienste nicht zur Verfügung stehen. Der Staat besitzt nur 3% des Landes in PNG. Die große Mehrheit, 97 %, ist im Besitz der Stämme. Das Vertrauen ausländischer Investoren wird gebremst, weil sie sich Entschädigungsforderungen von Landbesitzern gegenübersehen. Manchmal gehen diese Entschädigungsforderungen nicht nur in die Millionen, sondern in die Milliarden US-Dollar! In vielen Fällen kam es zu Kompensationsforderungen, weil notwendige und angemessene Vorkehrungen zum Schutz der Umwelt schlecht geplant waren und das Aufsichtssystem des Staates versagte (die Investoren beuten die natürlichen Ressourcen aus, sind aber von sich aus nicht umweltbewußt). Umweltstandards sind niedriger als in westlichen Ländern. Das Versagen des Staates, die Wichtigkeit des Schutzes von Flora, Fauna und der marinen Lebenswelt wahrzunehmen, hat das Land in die Knie gezwungen. Bei Aufständen in Bouganville wurden Tausende von Menschen getötet; in den letzten Wochen wurden elf Soldaten von Landbesitzern getötet, die zu Rebellen wurden.

Die Gesellschaft "Bouganville-Kupfer", die zu CRA-Australien gehört, hat ihren Abbau in Bouganville aufgegeben, weil es ihr nicht möglich war, 5 Milliarden US $ (bei jetzigem Umtauschwert) als Kompensation für die Umweltschäden an die Landbesitzer zu zahlen, vor allem aber, weil wegen der Rebellen die Situation für die Angestellten lebensbedrohlich wurde. Ganz klar, daß keine Regierung oder Firma irgendwo bereit wäre, so viel Geld zu zahlen. Für die Landbesitzer ist Gewalt dann das letzte Mittel.
Die OK Tedi Mining Ltd. mußte sich durch die Company BHP Ltd. einem teuren Gerichtsverfahren in Australien unterziehen wegen der Verschmutzung des Flusses Fly über 1500 km. An Stelle einer Verurteilung von 2 Milliarden australischen Dollar kam es zu einem teuren Schlichtungsverfahren außerhalb des Gerichts. Die Regierung kam dann der Abbaufirma zur Hilfe, indem sie gegen das Recht der Landbesitzer ein Gesetz erließ, das ermöglichte, die Angelegenheit außerhalb des Landes zu verhandeln.
Beide Fälle treiben das Land nahezu in den Ruin.

Papua Neuguinea wollte seine großen natürlichen Ressourcen dazu benützen, um Mittel für Entwicklungen zu erhalten. Um das zu erreichen, übergab das Land die Ausbeutung der Bodenschätze an ausländische Firmen, die mit Kapital und Technologie kamen. Das Land bekam dann Teile der Gewinne von den Ausfuhren und verwendete sie zur Entwicklung. Die Einheimischen, vor allem aber die Landbesitzer, machten dann Geschäfte, die mit diesen großen Projekten in Verbindung standen. Die Situation in Bouganville brachte es mit sich, daß die nationale Währung abgewertet wurde und dann ab Ende 1994 frei flotierte. Dies war die Quelle von Schwierigkeiten einer jungen reichen und doch armen Nation im Süd-Pazifik.

Landrechte und die Position der Landbesitzer

Während nahezu 97% des Landes in Papua Neuguinea nach traditionellem Recht besessen werden, gehören alle Naturschätze, die darauf oder darin vorhanden sind, dem Staat. Die faktische Situation ist allerdings anders. Der Staat hat Schwierigkeiten, seine legalen Forderungen zugunsten der Entwicklung des Landes durchzusetzen. Dies hat damit zu tun, daß Land für Melanesier ein Recht durch Geburt ist und ohne langwierige Verhandlungen und Besprechungen zwischen Staat, den Investoren und Landbesitzern nicht für Entwicklungsmaßnahmen verwendet werden kann. Die kulturellen Wurzeln der Melanesier lassen sich deutlich an der Frage des Landbesitzes erkennen. Dazu kommt noch der Konflikt zwischen diesem kulturellen Hintergrund und dem westlichen Einfluß. Die Verfassung des Landes wurde unter einer starken australischen Präsenz vorbereitet. Die Papua Neuguinesen, die bei den Entwürfen der Verfassung mithalfen, waren meist im Westen oder von Menschen aus dem Westen erzogen worden. Wegen dieses westlichen Einflusses durch die Verfassung finden es die meisten Menschen Papua Neuguineas unmöglich, ihre Kultur in Grundsätzen darzustellen, die älter sind als die Regierungserfahrungen des Landes. Dies hat zusätzliche Gewalt ins Land gebracht.

Pastorale Herausforderungen:
Mitarbeitende in der Kirche befinden sich normalerweise in einem Dilemma zwischen den Landbesitzern, die sagen, daß für das Land nicht genügend Entschädigung gezahlt wurde, und dem Staat und den Investoren, die das Gegenteil behaupten.

Im folgenden möchte ich nun darstellen, welchen Einfluß die Verwestlichung und die Ökonomie auf die traditionellen werte und Familienstrukturen ausgeübt hat:

Der Verlust der Identität

Westliche Kultur hat durch Erziehung und Wirtschaft unvermeidbar Einzug gehalten, die Urbanisierung in PNG wächst schnell – und ahnungslose Menschen sind von beidem überrollt worden. In einigen Teilen des Landes wurden die sozialen Gruppierungen, die Werte und Verhaltensnormen nicht nur geschwächt, sie wurden gänzlich zerstört. Viele Menschen haben ihr Gefühl für Identität verloren. Sie haben kein Ziel und sie sind unsicher, was richtig und falsch ist. Dies kam dadurch, daß traditionelle soziale Mechanismen, die über Generationen ihren Ort hatten, allmählich zerstört wurden. Traditionelle Rollen und Beziehungen, die die Mitglieder von Gemeinschaften anleiten, sind verlorengegangen und machen neuen Dingen und Lebensstilen Platz. Viele Gemeinschaften in PNG zerbrechen am "Konsumismus", an der Ideologie mit der Botschaft "je mehr Dinge man sich leisten kann, desto glücklicher wird man". Dies hat zu vielen Spannungen geführt und hat die Menschen zugleich hilflos gemacht, sich dagegen zu wehren. Früher galt das nur für diejenigen, die in städtischen Gebieten lebten, aber jetzt trifft es im allgemeinen auch für die ländlichen Gebiete zu, weil immer mehr Menschen dort im Bergbau, in der Erdöl- und Holzindustrie beschäftigt sind. So ist sicherlich die

Mehrzahl der Menschen, die in Dörfern in ländlichen Gebieten leben (und deren Leben noch durch strenge traditionelle Verhaltensregeln bestimmt wird) durch die, die aus den Städten zurückkehren, oder durch die einschneidenden Entwicklungen, die auf ihrem eigenen Land stattfinden, bedroht, denn diese Entwicklungen führen zur unmittelbaren Infragestellung der traditionellen Normen und Werte. Die meisten Menschen fangen mit dem Trinken oder Spielen an oder werden aggressiv, weil sie sich leer fühlen und keine Wurzeln mehr spüren, mit denen sie sich identifizieren könnten.
In vielen Kulturen in Papua Neuguinea haben traditionellerweise die zwischenmenschlichen Beziehungen einen hohen Wert. Dies fördert personales Wachsen und Entwickeln. Wenn jemand in einer Gemeinschaft einen bestimmten Status erreicht, dann macht dies allen Mitgliedern der Gemeinschaft gemeinsame Freude und gereicht allen zur Ehre. Unabhängigkeit und persönlicher Erfolg ist nicht der traditionelle Weg, in vielen Fällen würde jemand für solch ein Verhalten im traditionellen Lebenskontext oder im Dorf zurückgewiesen.

Pastorale Probleme, denen sich kirchliche Mitarbeitende zu stellen haben:
Der/die kirchliche Mitarbeiter/in im Dorf hat keine entsprechende Ausbildung, kennt sich mit der neuen, sich aufdrängenden Weltsicht nicht aus und versteht darum auch nicht die Prozesse und Kräfte, die die bestehenden vertrauten sozialen Rollen und Beziehungen zerstören. Er ist selbst in die Spannungen innerhalb einer Gruppe verwickelt und zieht sich viele Male auf Gewalt gegen den Staat oder gegen Firmen zurück, anstatt Antworten zu suchen. Es geht bei dieser Antwort ja nicht so sehr um Fragen der persönlichen Moral. Wäre dies der Fall, dann hätte er eine Antwort. Die Antwort liegt aber in den sozialen und ökonomischen Strukturen, von denen der kirchliche Mitarbeiter im Dorf nicht die geringste Ahnung hat. Gewalt gegen den Staat kann als eine Form der Rebellion gegen die Autorität verstanden werden, die es versäumt hat, ein Erziehungsprogramm zu schaffen und zu ermöglichen, das eine Antwort auf die Frage gibt: "Was geschieht hier?"

Ehe und Familie

Die Auswirkungen der Urbanisierung sind im Bereich von Ehe und Familie sehr deutlich zu sehen und werden dort auch sehr intensiv gefühlt.
In Papua Neuguinea und auch in anderen melanesischen Ländern ist das traditionelle Leben durch die Trennung der Geschlechter geprägt. Physische und emotionale Bedürfnisse werden in den meisten Fällen durch das gleiche Geschlecht erfüllt. In der ländlichen Umgebung leben Männer und Frauen ziemlich getrennt voneinander. Die Männer leben in "Männerhäusern", während die Frauen und Kinder in "Familienhäusern" zusammenleben. Männer treffen ihre Frauen im allgemeinen nur zur Fortpflanzung.
Diese traditionelle Form verschwindet immer mehr, da Männer und Frauen (besonders in den Städten) unter einem Dach leben und sogar in einem Bett schlafen müssen. Als Folge der größeren physischen Nähe, und weil sie sich von der ländlichen Gesellschaft und ihren Erwartungen an das Verhalten von Eheleuten entfernen, haben Männer und Frauen die Chance, eine neue, engere Beziehung als Freunde und Partner zu entwickeln. Einigen städtischen Paare ist dies gelungen, die meisten jedoch befinden sich immer noch in einem schwierigen Anpassungsprozeß.

Die Rollen der Eheleute haben sich ziemlich dramatisch geändert. In den traditionellen Strukturen rodeten die Männer den dichten tropischen Regenwald für den Anbau. Sie übernahmen auch die schweren Arbeiten. Die Früchte wurden gewöhnlich von beiden, Männern und Frauen, angepflanzt. Die Rolle der Frauen war es, das Angebaute zu pflegen und die Ernte einzubringen. Man sah den Ertrag als gemeinsame Anstrengung und beide Seiten freuten sich darüber und waren zufrieden. Beide Seiten betrachteten es als ihren gleichwertigen Beitrag, für die Bedürfnisse der Familie zu sorgen. Die Frau wurde als maßgebliche Ernährerin angesehen. "Wenn eine Frau regelmäßig arbeitet, erhält sie die Familie."
Da nun die "Entwicklung" in den Städten Einzug gehalten hat, verläßt man sich nicht mehr auf den Anbau, sondern auf den 14-tägigen Lohn. In den meisten Fällen haben sich die Rollen geändert und die Frau hat ihre Rolle als Ernährerin verloren. Der Mann verdient alleine. Von daher ergeben sich mehrere Probleme, wie Brian Schwarz ausgeführt hat:

a) "Die Frau leidet unter dem Verlust ihres Selbstwertgefühles, weil es ihr nicht möglich ist, zum Unterhalt der Familie beizutragen;
b) Der Mann, der jetzt Alleinversorger ist, fühlt manchmal Unmut gegenüber seiner Frau, die jetzt eher eine wirtschaftliche Last ist als daß sie zum Erwerb beiträgt;
c) Wenn beide, Mann und Frau Einkommen haben, wie es bei den gut Ausgebildeten üblich ist, dann wird die Frau unabhängig von ihrem Mann. Sie ist nicht mehr auf ihn angewiesen; sie kann sich, wenn sie will, allein durchbringen. Diese Situation kann ebenfalls eine Quelle für Spannungen sein. Der Mann fühlt sich dadurch möglicherweise von seiner Frau gefährdet, denn sie kann mit ihm konkurrieren oder ihn sogar im Einkommen überflügeln; dies kann zu Gefühlen von Unsicherheit führen, da sie in keiner Weise mehr auf ihn angewiesen und so nicht mehr an ihn gebunden ist."

Eins der Hauptprobleme für Eheleute in Städten (die Familieneinheiten sind im Vergleich zu den ländlichen Gebieten viel unabhängiger; dort sind sie viel stärker miteinander verbunden, und das Wohlbefinden einer jeden Familie liegt in der Hand von anderen Mitgliedern der Großfamilie und des Dorfes) ist die schwere Trunksucht, der sich die meisten Männer in den Städten hingeben. Männer vertrinken ihren ganzen Lohn und kommen mit leeren Taschen nach Hause – es bleibt nichts für die Familie. In vielen, wenn nicht in allen Fällen nehmen Frauen die Kinder von ihren Männern weg und gehen mit ihnen zu ihren Verwandten. Sie sind über lange Zeit von ihren Männern getrennt, und in den meisten Fällen endet dies in der Scheidung. Dies geht auf Kosten der Kinder und ist für sie schwer zu ertragen.
Die Gerichte sind alarmiert durch die zunehmenden Todesfälle, die dadurch verursacht werden, daß Mann und Frau alkoholisiert streiten. Es ist bekannt, daß Männer durch Stichwunden gestorben sind, weil sich Frauen gegen Vergewaltigung gewehrt haben. In den meisten Fällen aber sympathisieren die Gerichte mit den Männern und schicken die Frauen ins Gefängnis wegen Mord. Es gab Fälle, wo Männer in alkoholisiertem Zustand ihre Frauen zu Tode geprügelt haben.
In der letzten Woche hat mein Nachbar die Schulter seiner Frau so verletzt, daß er beinahe die Schulterknochen durchschnitt. Gleichzeitig schlug er eine Frau, die bei ihnen wohnte, mit einem schweren Holz in die Rippen. Es war

Zufall, daß keine Knochen gebrochen wurden. "Ich war betrunken, als ich das tat" war seine Entschuldigung, als er gefragt wurde, sein Verhalten zu erklären.

Es gibt hier eine Reihe von pastoralen Problemen, denen sich kirchliche Mitarbeitende stellen müssen, wenn es zur Beratung kommt:
a) Manchmal ist die Situation sehr schwierig wegen der Sprachschwierigkeiten. Manchmal wird die "Handelssprache Pidgin" gesprochen, aber viele der Menschen, die in einer solchen Lage verfangen sind, sind auch in ihren Verständigungsmöglichkeiten sehr begrenzt. Sehr oft mißverstehen sich die Menschen wegen der geringen Sprachfähigkeiten.
b) In anderen Fällen sind die betroffenen Frauen zurückhaltend, mit kirchlichen Mitarbeitenden über ihre Probleme zu sprechen, einmal wegen des Altersunterschiedes, dann auch wegen der unterschiedlichen Sichtweise (ein ausgebildeter kirchlicher Mitarbeiter/Mitarbeiterin gegenüber einer Analphabetin oder umgekehrt); dies macht es schwer, auf die Nöte derer seelsorglich einzugehen, die in Not sind.
c) Wenn kirchliche Mitarbeitende schon älter sind und ihr Klientel gut ausgebildet ist, wird es für sie sehr schwierig sein, Beziehungen aufzubauen.
d) Der kulturelle Kontext erlaubt es einem männlichen Mitarbeiter nicht, Frauen zu beraten.
e) In der Vergangenheit haben die Menschen nah zusammengelebt (Dorfleben). Die Probleme wurden ohne weiteres erkannt und es wurde darüber gesprochen. Alle wußten von den Problemen, da sie zusammen waren, und die Aufgabe des kirchlichen Mitarbeitenden war es, eine christliche Antwort darauf zu finden. Die Leute mußten nie lernen, wie man darüber mit einem Fremden (kirchlichen Mitarbeiter) spricht. Jetzt werden die Menschen unabhängiger voneinander (Stadtleben) und die Probleme werden geheim gehalten (privatisiert). Kirchliche Mitarbeitende haben nun zwei Schwierigkeiten: Erst einmal herausfinden, welches die Probleme sind und wie darüber gesprochen werden kann; und dann eine christliche Antwort darauf finden.

Manchmal möchten weder Ehemann noch Ehefrau, daß kirchliche Mitarbeitende nach ihrer Gesundheit fragen – geschweige denn das Schlagen durch Alkoholmißbrauch ansprechen.

Glücksspiel und Familienleben

Die Einführung des Glücksspiels im Lande hat den negativen Trend auf das Leben der Randgruppen in den Städten verstärkt. Die Regierung hat (neben anderen kommerziellen Dingen) auch das Glücksspiel legalisiert und eingeführt, um dadurch Einnahmen zu erhalten. Sehr zum Bedauern der Regierung haben aber viele, die sich unter schwierigen Bedingungen etwas erarbeitet und erspart haben, ihr gesamtes Geld in die Spielautomaten geworfen. Es wird eine Geschichte von einer Frau aus dem Hochland, aus der Stadt Goroka, erzählt, die ihre ganzen Ersparnisse in einer Stunde verspielt hat. Sie hatte sich über Jahre hinweg zweitausend australische Dollar angespart, indem sie Gemüse anbaute und auf dem Markt verkaufte. Sie hatte das Geld eigentlich als Schulgeld für ihre Kinder gespart. Zu ihrem großen Bedauern konnte sie das Geld nicht wieder mitnehmen. Sie verlor alles.

Der Einfluß der elektronischen und der Druckmedien auf das Familienleben

Elterliche Autorität nimmt immer mehr, und zwar sehr rasch, ab. In der Vergangenheit war elterliche Autorität sehr wichtig für die Erziehung und das allgemeine Wohlergehen der Kinder. Magazine, Videos und Fernsehprogramme haben die Kraft der elterlichen Autorität verändert. Kinder werden dazu gebracht, eher das zu glauben, was gedruckt wird und was in den elektronischen Medien gesagt wird, als den Eltern.
Ich habe Männer gekannt, die sich von ihren Frauen scheiden lassen und eine andere Frau nehmen wollten oder die sich zwei Frauen hielten, weil ihre Frauen sich nicht nach dem Modell von Frauen in Filmen und Magazinen zurechtmachten.
Die Druck- und elektronischen Medien haben viele Eheprobleme verursacht. Viele Ehen brechen jedes Jahr auseinander bei der Fernsehübertragung der populären australischen Rugbyspiele. Wenn Mann und Frau unterschiedliche Teams unterstützen und das eine Team gewinnt, gibt es sehr angeheizte emotionale Auseinandersetzungen zwischen ihnen.

Eßgewohnheiten in den Familien

In der Vergangenheit lebten die Menschen von Gemüse, und sie hatten gelegentlich Protein als Ergänzung: Fleisch oder Fisch wurde gejagt oder gefangen, und dies machte die Nahrung aus. Die Menschen waren frei von Herz- und Nierenerkrankungen. Da die Nahrung sich ändert und mehr und mehr Menschen von ungesundem Essen leben, kommen unter jung und alt immer mehr Krankheiten auf, die in der Vergangenheit nicht als tödlich bekannt waren. Es wird nicht darauf geachtet, was gegessen wird.
Hautlappen vom Lamm, in Öl eingetaucht und dann gebraten, ist ein Lieblingsessen Vieler in PNG. Hautlappen von Lämmern sind aber wegen des hohen Fettgehaltes von 30% nicht zum menschlichen Verzehr geeignet und in Australien verboten. Das Büro für Verbraucherschutz ist jetzt dabei, dies auch in PNG zu verbieten.
Ich hatte Gespräche mit einem Patienten, der wegen Nierenversagens starb. Die Ärzte erzählten mir, die Krankheit sei durch unkontrolliertes Essen verursacht.
Menschen, die an der Küste leben, essen Reis und Dosenfisch, anstatt daß sie selbst fischen. Ich hatte Schwierigkeiten, Menschen in einer großen Gemüsefarm davon zu überzeugen, nicht alles Gemüse zu verkaufen, sondern einiges selbst zu essen und den Rest zu verkaufen. Die Leute verkaufen lieber ihr Gemüse, so daß sie Geld haben, um Reis zu kaufen. Ebenso die Leute in den Dörfern: sie gehen fischen und verkaufen ihren Fang und kaufen dann von diesem Geld Dosenfisch, der in Japan hergestellt wurde. Von vielen Papua Neuguinesen wird der Tod durch schlechte Eßgewohnheiten oder durch schlechte Herstellung von Nahrung nicht als ein reines Gesundheitsproblem gesehen. Zauberei und Geister der Ahnen werden als Ursache des Todes verdächtigt.

Pastorale Schwierigkeiten:
a) Kirchliche Mitarbeitende haben Schwierigkeiten, Hinterbliebenen zu erklären, daß solche Todesfälle durch unverantwortliches und schlechtes Essen verursacht wurden. Viele tödliche Krankheiten, die mit der Nahrung zusammenhängen, wurden in das Land durch westliche Kultur und Wirtschaft eingeführt.
b) Ein junger kirchlicher Mitarbeiter wird als jemand angesehen, der keine Ahnung hat von dem alten melanesischen Leben und der keine Weisheit und Einsicht in die Zusammenhänge des Todes hat. Man traut ihm nicht, noch viel weniger zieht man ihn ins Vertrau-

en. Dies hat damit zu tun, daß traditionellerweise die Ältesten im Dorf Heiler waren. Die Säuglings- und Kindersterblichkeit war sehr hoch, die Lebenserwartung sehr niedrig. Die Einführung der modernen Gesundheitsversorgung wurde normalerweise mit Argwohn betrachtet.

Zusätzliche Gründe für Scheidungen

Scheidungen und das Zerbrechen von Familien werden ein echtes Problem in PNG, da die traditionellen Mechanismen, die die Familien zusammenhalten, nicht mehr greifen. Ehen wurden in der Vergangenheit gehalten – aus Verehrung und Verbindlichkeit nicht nur gegenüber der unmittelbaren Familie, sondern gegenüber dem Dorf als Ganzem. Erfolg, Wohlstand und gutes Leben im Dorf hing neben anderen Erfordernissen auch davon ab, wie die Eheleute ihre ehelichen Verantwortlichkeiten erfüllten.
Polygamie, die es in den Hochländern seit Generationen gibt, ist jetzt überall in PNG auf dem Vormarsch. Junge Männer werden ausgebildet und beziehen Einkommen. Die Gerichte sind alarmiert, wie häufig Frauen ihre Männer bzw. Frauen ihre Nebenfrauen töten. Im traditionellen Melanesien lebten die Frauen bescheiden zusammen und ihr einzige Aufgabe war, dem Mann darin zu helfen, Reichtum zu erwerben. Im modernen PNG heute streiten Frauen über den Reichtum des Mannes.

Die pastorale Schwierigkeit ist hier: Wenn Männer mehr als eine Frau haben, dann wenden sie sich von der Religion ab. Keine Beratung würde helfen.

Die Schwierigkeit wird dadurch noch größer, daß viele Parlamentarier sich mehrere Frauen genommen haben. Der Generalgouverneur hat mehr als zwei Frauen. Polygamie ist zur gesellschaftlichen Norm und zu einem akzeptierten Lebensstil geworden. Es gibt ein Gesetz gegen Bigamie, vom Parlament erlassen, aber diesem Gesetz wird, wie anderen auch, nicht Geltung verschafft. Status und Geld in den Taschen – das sind die zwei Gründe, wodurch Männer für zusätzliche Frauen attraktiv werden.

■

Charles K. Konadu

Die Auswirkungen gesellschaftlicher Veränderungen auf das matrilineare Familiensystem bei den Ashanti in Ghana

Zur Zeit lebe und arbeite ich in Accra, der Hauptstadt von Ghana, etwa 300 km entfernt von meiner Heimatstadt in Ashanti. Ich lebe zusammen mit meiner Frau und drei Kindern. In dem Kompound, in dem ich aufgewachsen bin, lebte meine Mutter zusammen mit ihren Kindern und folgenden Personen: ihre Mutter, zwei Schwestern der Mutter und ihre Kinder, die Schwester ihrer Mutter mit deren Tochter und ihren Kindern. Mein Vater lebte etwa 100 Meter entfernt mit folgenden Personen: seine Mutter, zwei Brüder, zwei Frauen, die jeweils in ihren Häusern mit ihren Kindern wohnten. Mein Vater starb als Heide, meine Mutter wurde eine Christin als ich 15 Jahre alt wurde. Ich bin das achte von neun Kindern meiner Mutter. Mein Vater hatte 15 Kinder. Meine Eltern hatten keine Schulausbildung.
Gegenwärtig leben meine Mutter und meine Schwestern nicht zusammen. Zwei Schwestern wohnen jeweils für sich mit einer Tochter in Kumasi, der Hautstadt von Ashanti. Eine andere lebt mit ihrer Tochter in den USA. Meine Geschwister sind nicht zusammen. In meinem Heimatdorf ist nur noch eine Kusine mit ihren Kindern.
Was ich hier beschreibe ist für die Gegend, aus der ich komme, nicht ungewöhnlich. Es stellt die Aufsplitterung der Ashanti dar.
Was jetzt folgt gibt einen kleinen Einblick in das Leben der Ashanti und die Änderungen, die in ihrem matrilinearen System vor sich gehen.

Die Ashanti in Ghana

Ashanti ist eine der 10 Regionen von Ghana. Ghana liegt an der Westküste von Afrika mit einer Einwohnerzahl von 18.06 Millionen Menschen (nach den Angaben der UNFPA im Oktober 1996) und hat eine Größe von 238.000 Quadratkilometer. Ashanti nimmt den mittleren Teil von Ghana ein mit 25.123 Quadratkilometern. Die Bevölkerungszahl der Ashanti war 1984 2.1 Mill. für 1996 rechnet man mit 3.2 Mill.
Früher als Goldküste bekannt wurde Ghana 1957 als erstes Land Schwarzafrikas unterhalb der Sahara unabhängig von Britannien. 1960 wurde es eine Republik. Das Land ist durch mehrere Militärregierungen gegangen. Januar 1993 wurde die vierte Republik seit 1960 als eine Demokratie mit einem Mehrparteiensystem errichtet.
In dem Buch *Asante and its Neighbours. 1700 – 1807* schreibt J.K. Fynn, daß die Geschichte der Goldküste im 18. und 19. Jahrhundert "vor allem eine Geschichte der Vereinigung und des Aufstiegs des Ashanti-Königreiches und seiner Beziehungen zu den benachbarten afrikanischen und europäischen Völkern ist".
Die Ashanti bilden einen Teil der Völker in Ghana, die als Akans bekannt sind.
Während der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts schlossen sich mehrere Völker, die Akan sprachen, zu einem Militärbündnis zusammen, um politisch und wirtschaftlich expandieren zu können. Im frühen 19. Jahrhundert war das "Ashanti Königreich unfraglich die größte und aufsteigende Kraft in Westafrika", stellt Fynn fest.
Das Gebiet ist reich an Wäldern, an Bodenschätzen und an Lebensmitteln. Die Gegend ist die reichste im ganzen Land. Landbau ist die vorrangige Beschäftigung der Bevölkerung. Es wird vor allem Kakao produziert. Holzabbau ist ebenfalls weit verbreitet.
Eine andere Hauptindustrie ist der Goldabbau. Der Reichtum an Gold war

Charles K. Konadu: Pfarrer, Koordinator des Familienwohlfahrtsprogramms des Ghanaischen Christenrats, Accra.

der Hauptgrund für das Ansehen, das die Führer der Ashanti genossen.
Es gibt Handwerker, Gold- und Silberschmiede, außerdem Weber, Korbmacher und Holzschnitzer. Die Schnitzer können Holztrommeln herstellen und Goldornamente schnitzen.
Die Ashanti erfreuen sich einer Geschichte mit mächtigen Königen und erfolgreichen militärischen Unternehmungen.
Ashanti war vor allem ein Militärbündnis. Militärische Macht war die Grundlage des Königreiches und es wurde vor allem deshalb respektiert. So errang Ashanti politischen und wirtschaftlichen Erfolg nicht durch Verträge.
Einer der erwähnenswerten Könige der Ashanti war Osei Tutu. Er war auch das politische und spirituelle Oberhaupt der Ashanti-Nation. Zusammen mit einem befreundeten Priester, Anokye, arbeiteten sie daran, Ashanti zu einem mächtigen Königreich zu machen. Der Priester war sein königlicher Ratgeber, Seher und Gestalter. Er verkündete die geheimnisvolle Erscheinung des Goldenen Stuhls der Ashanti. Er wurde das Zeichen des neuen Königreiches, das Symbol seiner Autorität und die "Seele der Nation". Man glaubte, daß der Goldene Stuhl den Geist der ganzen Ashanti-Nation enthalten würde und daß Stärke und Mut von der Sicherheit des Stuhles abhinge.
Das Ashantireich war im frühen 19. Jahrhundert auf der Höhe seiner Macht und wurde zu einer großen Gefahr für den britischen Handel an der Küste bis es dann 1873 von den britischen Streitkräften geschlagen wurde. Ashanti wurde schließlich 1902 von den Briten besetzt und der britischen Kolonie Goldküste einverleibt.
Das Alltagsleben der Ashanti wie das der meisten Menschen in Ghana ist Gemeinschaftsleben. Jeder Haushalt ist eine eigene Einheit als Gemeinschaft. Alle Güter werden gemeinsam geteilt. Die Ashanti tragen von ihrer Tradition her die Lasten der anderen so wie ihre eigenen und durch Sitte und Übung sind sie ihres Bruders Hüter. Dies konnte man an der Disziplin der Kinder ablesen und daran, daß alle, Männer wie Frauen im Haushalt, aus einer Schüssel aßen.
Gäste erhalten besondere und vorrangige Aufmerksamkeit. Die Sitte schreibt vor, daß man einen Gast gut behandelt und man sich Zeit nimmt, um es ihm angenehm zu machen.
Die Ashanti glauben an einen Ewigen Schöpfer von allem. Er ist der Unveränderliche Eine. So aber wie Könige Sprachrohre haben, so hat der Mächtige König untergeordnete Götter, die ihm dienen, als Sprachrohre. Die Religion der Ashanti schließt nicht nur die Lebenden, sondern auch die Toten und die, die noch geboren werden, mit ein. Man glaubt, daß göttliche Kräfte in Flüssen, Steinen oder Felsen und Bäumen leben und man opfert ihnen.
Für die Ashanti sind Leben und Religion unteilbar. Die Alltagsgeschäfte gelingen oder mißlingen, nicht weil dahinter natürliche Kräfte stehen, sondern es sind universelle Geistkräfte, von denen der Erfolg kommt.
Deshalb müssen die Menschen in Zeiten von Unglück, etwa bei Krankheit, Tod, schlechten Vorzeichen, göttliche Personen befragen, die die Gründe hinter dem Unglück kennen. Nochmals, man betrachtet das Leben unter dem Schutz und unter dem Urteil der Ahnengeister und der Götter. Die Ashanti glauben an die Fortdauer des Lebens nach dem Tod.

Dieser Teil endet mit dem Status der Frauen bei den Ashanti. Die Ashanti haben große Ehrfurcht vor den Frauen. "Wir gehen und befragen die alte Frau" gibt einer Frau das letztgültige Urteil in allen Entscheidungen in der Ashantigemeinschaft. Die Frau ist die Hüterin aller Weisheit und aller Schätze der Gemeinschaft. Die Mütter von Königen hatten machtvolle Positionen. Tatsächlich hat man Kriege begonnen auf den Befehl von Königsmüttern, obwohl die Männer und der Häuptling eine andere Wahl vorgezogen hätten. Die letzte Schlacht zwischen Briten und Ashanti, die dann dazu führte, daß Ashanti in die Goldküste eingegliedert wurde, wurde von einer Frau geleitet. In Ashanti gibt es wenig Unterschiede im sozialen Bereich oder in den Organisationen auf Grund des Geschlechts.

Einige kulturelle und traditionelle Praktiken in Ghana sind bei vielen Stämmen und ethnischen Gruppen ähnlich. Andere allerdings sind so unterschiedlich wie Tag und Nacht. Dafür sind matrilineare und patrilineare Familiensysteme ein Beispiel. Danach wollen wir jetzt schauen.

Abstammungssysteme in Ghana

In einer sich schnell wandelnden Gesellschaft wie Ghana sehen sich die Menschen vielfältigen Herausforderungen gegenüber, besonders im Bereich von Ehe und Familie.
Die Menschen sind von verschiedenartigen Seiten Druck ausgesetzt: Druck durch die Tradition, Druck durch das moderne Leben und Druck durch den religiösen Glauben. Die Gesellschaft bleibt weiterhin heterogen, auch wenn ethnische Gruppen mit ihren besonderen kulturellen Normen und Verhaltensweisen sich durch Heirat und andere Verbindungen vermischen.
Grundsätzlich gibt es zwei Formen von Familiensystemen, die patrilineare und die matrilineare. Das patrilineare System bestimmt die Abstammung durch die männliche Linie und die Menschen erhalten ererbte Mitgliedschaft in der Gruppe durch den Vater, während das matrilineare System die Abstammung durch die weibliche Linie bestimmt und ererbte Mitgliedschaft in der Gruppe durch die Mutter gegeben wird.
Wenn nun etwa durch Heirat Stammesgrenzen oder ethnische Grenzen überschritten werden, kann dies von der Tradition her Probleme ergeben, vor allem in Bezug auf Erbe und Nachfolge. Industrialisierung, Urbanisierung und Erziehung haben das demographische Muster in Ghana geändert. Urbane Zentren und Städte sind ethnisch sehr heterogen. Wie gehen die Ghanaer damit um?
In der traditionellen Gesellschaft Ghanas sicherte die Zugehörigkeit zu einer Linie die Rechte zu, Land zu erhalten und an anderen Mitteln der Großfamilie Anteil zu bekommen. Diese Rechte waren unterschiedlich, ob man zu einer matrilienaren Familie gehörte oder nicht.

Wir wollen nun etwas genauer auf diese Abstammungssysteme schauen: patrilinear und matrilinear. Wir konzentrieren uns dann auf das matrilineare System und betrachten, wie die modernen Änderungen in der Gesellschaft solch ein System beeinflussen.

Die patrilineare Familie

Beispiele für patrilineare Gesellschaften in Ghana sind die Ewes an der Ostgrenze, die Ga an der Küste, die Tallens im Norden und viele andere Stämme im Norden.
Der gemeinsame Vorfahre bei der patrilinearen Abstammung ist ein Mann. Die Familie besteht aus folgenden Personen:
1. Die Kinder des Mannes – männlich und weiblich;
2. Brüder und Schwestern väterlicherseits;
3. die Kinder der Brüder väterlicherseits;

4. der Großvater väterlicherseits;
5. die Brüder und Schwestern dieses Großvaters väterlicherseits;
6. die Nachfahren der Onkel väterlicherseits in der direkten männlichen Linie.

Der männliche Elternteil gehört also zur selben Familie wie seine Kinder.
In patrilinearen Gesellschaften ist die Wohnung in der Regel beim Vater. Ein Paar lebt nach der Heirat entweder auf dem Compound des Vaters des Mannes oder in einem eigenen Haus, das von ihm gebaut wurde. Die Gas in Ghana bieten dazu eine Ausnahme, obwohl sie eine patrilineare Gruppe sind. Das Paar wohnt an zwei Orten, Mann und Frau bleiben nach der Heirat in ihren ursprünglichen Häusern wohnen.
Nachfolge und Erbe werden in patrilinearen Gesellschaften in der männlichen Linie weitergegeben.
Einzelheiten des patrilinearen Systems das Erbe betreffend unterscheiden sich von Ort zu Ort erheblich, die Grundregeln in bezug auf Vorfahren und Besitz sind aber ziemlich gleich. Erbbesitz aus der Linie ist nur den Mitgliedern der Familie vorbehalten, persönlicher Besitz wie Land oder anderes geht auf Söhne und Töchter über.
Üblicherweise heirateten Menschen jemanden aus dem eigenen Stamm oder der eigenen ethnischen Gruppe, denn es gab kaum Mobilität und die Arbeit wurde vor Ort getan.

Das matrilineare Abstammungssystem

Wie schon erwähnt wird im matrilinearen System die Abstammung durch die weibliche Linie festgelegt, eine Person erhält ihre Zugehörigkeit zu einer Gruppe durch die Mutter.
Dieses System gibt es bei den akansprachigen Menschen in Ghana, der größten Gruppe in Ghana, unter ihnen die Ashanti. Prof. Nukunya von der Universität Ghana hat richtig festgestellt, daß "der Schlüssel zum Verständnis der Ashantigesellschaft die matrilineare Abstammung ist, die die Grundlagen der Abstammungsgruppen und der personalen Beziehungen bildet".

Die matrilineare Familie besteht grundsätzlich aus folgenden Personen:

1. Die Kinder einer Frau – männlich und weiblich;
2. die Brüder und Schwestern mütterlicherseits;
3. die Kinder der Schwestern der Mutter Die Großmutter mütterlicherseits;
4. die Brüder und Schwestern der Großmutter mütterlicherseits;
5. die Nachkommen der mütterlichen Tanten in direkter weiblicher Linie.

Man sieht, ein Vater gehört nicht zur selben Familie wie seine Kinder.
Ein wichtiger Aspekt des matrilinearen Systems ist, daß der Bruder der Mutter normalerweise die Vaterfunktionen, die im patrilinearen System dem Vater vorbehalten sind, übernimmt. Oft wohnt der Vater mit *seiner* matrilinearen Gruppe, während die Mutter mit den Kindern in ihrer Abstammungsgruppe lebt. Da Vater und Kind nicht zur selben Abstammungsgruppe gehören und auch nicht zusammen wohnen, spielt der Vater als Autorität und in bezug auf Disziplin eine sehr begrenzte Rolle.
Gibt es Begründungen für das matrilineare System mit seiner Form von Erbe und Nachfolge? Gewöhnlich führt man drei – allerdings nicht festgelegte – Begründungen an, um das matrilineare System zu stützen:
a) Die Küken folgen nicht dem Hahn. Von daher ist es natürlich, daß die Kinder ihrer Mutter folgen.
b) Es sind nur die Mütter, die den Vater ihrer Kinder kennen. Es gibt also keinen Beweis für einen Mann, wenn er sagen würde, daß die Frau von ihm schwanger sei. Und schließlich:
c) Es gibt eine Geschichte über einen Häuptling, der von einer schlimmen Krankheit heimgesucht wurde. Als die Götter des Landes befragt wurden, forderten sie ein Menschenopfer zur Besänftigung. Der Häuptling besprach sich mit seiner Frau und sagte, daß eines ihrer Kinder geopfert werden sollte, aber sie widersetzte sich und wollte kein Kind hergeben. Die Schwester des Häuptlings gab eines ihrer Kinder freiwillig als sie befragt wurde. Er wurde geheilt und als er im Sterben lag verfügte er, daß sein Besitz an seine Schwester und ihre Kinder gehen sollte als Dank dafür, was sie für ihn getan hatte.
d) Das Konzept, wie man "Person" bei den Ashanti versteht, wird benützt, die matrilineare Abstammung zu erklären. Man glaubt, daß eine Person bei der Geburt die Familienbande durch *mogya* (Blut) der Mutter und *sumsum* (Geist) des Vaters erhält. Nun meint man, daß das Blut etwa 85% der Person ausmacht. Deshalb die Mutterbindung. Zusätzlich zu Blut und Geist wird der Person die Seele vom Höchsten Sein verliehen.

Wir wollen nun einige Aspekte des Familienlebens im matrilinearen System anschauen.

Die Auffassung von Ehe

Wie in vielen anderen ethnischen Gruppen in Ghana ist man bei den Ashanti der Auffassung, daß die Ehe vor allem eine Verbindung zwischen zwei Verwandtschaften oder Familiengruppen ist. Erst in zweiter Linie wird sie als eine Verbindung zwischen zwei einzelnen Personen verstanden. Normalerweise sind alle Erwachsenen in der Ashantigesellschaft verheiratet. Man erwartet, daß fast alle heiraten, wenn sie erwachsen werden, es sei denn sie sind physisch oder geistig krank.

Partnerwahl

Heirat – wie oben erwähnt – als gemeinschaftliches Ereignis ist eine viel zu wichtige Entscheidung als daß man sie den Kindern alleine überlassen könnte. Traditionellerweise wurde die Wahl innerhalb des selben Wohnortes getroffen. Eine Ehe, die auf romantischer Liebe, intimer Freundschaft oder Bekanntschaft vor der Ehe beruhte, gab es nicht.

Die Aufgaben der Ehe

Die Fortpflanzung ist die Hauptaufgabe der Ehe. Sowohl im patrilinearen wie matrilinearen System ist Fortpflanzung und Besitz von Kindern lebensnotwendig. Unfruchtbarkeit oder Sterilität sind schlimm. Sie sind ein gültiger Grund für Scheidung. Oft setzen Familien einen Mann unter Druck, die Scheidung einzugehen oder zusätzlich eine Frau zu nehmen, wenn die erste Frau keine Kinder haben kann. Viele Kinder in einer Ehe sind ein Zeichen dafür, daß man stolz sein kann, ganz egal wie die Kinder beschaffen sind. Die Geburt des 10. Kindes einer Frau hält man für ein heroisches Ereignis. Der Vater erhält von der Familie der Frau einen Bock als Geschenk und er wird für seine Errungenschaften von Gleichaltrigen beneidet.

Das Gemeinschaftsleben der Ashanti

Das matrilineare Abstammungssystem bildet eine Großfamilie. Die einzelne Person findet ihre wahre Identität innerhalb dieses Systems und dieser Gemeinschaft. Die matrilineare Familie

wird als Quelle zur Unterstützung ihrer Mitglieder betrachtet. Wie wir schon gesehen haben ist diese Unterstützung weit gefächert und jedes Mitglied hilft mit, dieses System zu tragen.
Die einzelne Person hat Aufgaben und Verantwortung den Familienmitgliedern gegenüber. Die Familie ist Stärke und Sicherheit für die Einzelnen, auf sie kann man sich jederzeit in Schwierigkeiten verlassen. Illegitime Kinder gibt es bei den Ashanti nicht. Kinder, die durch eine außereheliche Verbindung oder Ehebruch geboren werden, gehören immer noch zur mütterlichen Verwandtschaft und haben eine gewisse Zugehörigkeit. Und da die Väter gewöhnlich sowieso nicht für ihre Kinder sorgen, haben außereheliche Kinder Onkeln, die dies tun.

Polygamie

Bei den Ashanti wird Polygamie nicht nur toleriert, sondern gefördert. Eine Ehe nach den Gesetzen und den Sitten der Ashanti hat die Möglichkeit der Polygamie. Es gibt kein gesetzliches Hindernis für den Ehemann, eine weitere Ehe einzugehen. Der Besitz einer Anzahl von Frauen ist normalerweise ein Zeichen von Bedeutung und von Erfolg im Leben.

Sexualität in der Jugend

Voreheliche Keuschheit wurde bei den Ashanti als wertvoll angesehen. Voreheliche Schwangerschaft betrachtete man häufig als sehr beschämend. Von Mädchen wurde erwartet, daß sie keine sexuellen Beziehungen vor ihren Pubertätsriten hatten. Diese Riten wurden bald nach ihrer ersten Menstruation vollzogen. Mädchen heirateten gewöhnlich bald nach dieser Zeremonie und hatten so ihren ersten Geschlechtsverkehr als Jungfrauen. Voreheliche Keuschheit wurde hoch eingeschätzt.

Das Gesagte beschreibt einige der grundlegenden Merkmale des Familienlebens, wie es bei den Ashanti anzutreffen ist. Wir wollen nun einige Änderungen betrachten, die durch den modernen Einfluß eingetreten sind. Wir werden Faktoren untersuchen, die das matrilineare Familiensystem beeinflußt haben wie Christentum, Geldwirtschaft, Urbanisierung, Erziehung und anderes.

Die direkte und systematische Ausübung der Kolonialverwaltung führte zu bleibenden Änderungen in der Gesellschaft in Ghana im allgemeinen und bei den Ashanti im besonderen. Man kann es auch so betrachten: Die Kolonisation hat andere Ursachen des Wandels unterstützt, nämlich Christentum, Schulerziehung und Geldwirtschaft.
Im folgenden einige Bereiche, in denen Veränderungen stattfanden:

Formen der Eheschließung

Von der Tradition her gab es eine Grundform, eine gültige Ehe in Ashanti zu schließen. Die Besonderheit dieser Eheschließung war die Darbringung von Geschenken der Familie des Mannes für das Mädchen, das er heiraten wollte, und seine Familie. Die Eheriten wurden durch Sitten festgelegt und sie legalisierten die Ehe. Die Geschenke konnten aus Getränken (Whiskey, Gin), Kleidung, Geld oder Schmuck bestehen. Heute werden Ehegaben und Geschenke von Familien mißbraucht, besonders wenn das Mädchen eine gute Erziehung hat. Wie schon erwähnt war die traditionelle Ehe polygam. Um Polygamie einzudämmen und die Ehe für die koloniale Regierung und die Kirche akzeptabel zu gestalten, wurde die Eheschließung unter amtliche Verordnung gestellt. Eine Ehe wird legal, wenn sie nach den Vorschriften der Eheverordnung geschlossen wird. Am wichtigsten dabei ist, daß diese Ehe monogam sein muß und daß sie nicht gelöst werden kann, es sei denn durch einen gültigen Richtspruch zur Scheidung. Viele ausgebildeten Frauen mögen diese Form der Eheschließung, weil sie ihnen und ihren Kindern Sicherheit bietet. Einige Männer nehmen davon Abstand, weil sie monogam ist und wegen der hohen Kosten, die eine Eheschließung nach westlichen Mustern mit sich bringt. Einige Christen ziehen es vor, die amtliche Eheschließung in der Kirche durch den Pastor zu vollziehen, so daß sie mit der Segnung im Namen des Herrn Jesus Christus verbunden ist. Der Pastor, der dazu die amtliche Erlaubnis hat, vollzieht so eine zivile und kirchliche Amtshandlung während der Feier.

Es gibt neben der Monogamie einen anderen Grund, warum einige Leute nicht die amtlich vorgeschriebene Eheschließung vollziehen, nämlich weil Ashanti und andere das Gefühl haben, daß dies eine fremde Einrichtung ist und Folgen hat, die dem Geist und der Tradition der Ashanti entgegenlaufen. Dabei bezieht man sich darauf, daß die amtliche Eheschließung die Kleinfamilie hervorhebt und nicht die matrilineare Großfamilie. Durch die amtliche Eheschließung wird der Mann direkt für seine Frau und Kinder verantwortlich. Dies wiederum wird auch von der christlichen Lehre unterstützt, die von der ehelichen Vereinigung als "einem Fleisch" spricht und dadurch der Treue zueinander großen Wert gibt. Dies betrachtet man eindeutig als gegenläufig zu dem matrilinearen System.

Wie schon erwähnt werden Kinder und Frauen im matrilinearen System nicht als Mitglieder der Familie des Vaters oder des Ehemannes betrachtet was die Besitzrechte angeht. Die überlieferten Gesetze der Ashanti geben Witwen, Söhnen und Töchtern keine Rechte, außer wenn der Verstorbene entscheidet, sie in seinem Testament zu bedenken. Es ist nicht unüblich, daß die Familienoberhäupter und die Schwestern des Verstorbenen Witwen und deren Kindern das Haus verbieten, nur um den Besitz ihres verstorbenen Verwandten zu schützen.
Wenn sich Kinder eines verstorbenen Vaters gut verhalten, kann ihnen das Recht zugestanden werden, sich zeitweise im Haus des eigenen Vaters aufzuhalten oder dort zu wohnen. Die amtliche Heirat mit ihren christlichen Einflüssen und andere neueren Gesetze (die später dargelegt werden) versuchen das beschriebene Problem zu lösen.

Partnerwahl

Es wurde schon ausgeführt, daß die Wahl der Partner gewöhnlich von den Eltern oder Ältesten der Großfamilien ausgeführt wurde. Ehe wurde als gemeinschaftliche Sache angesehen, zu gewichtig als daß man sie alleine den Kindern überlassen könnte. Jetzt allerdings entstehen Konflikte zwischen einigen jungen Leuten und ihren Familien wegen der Wahl der Partner und Partnerinnen. Urbanisierung, Schulerziehung, leichte Möglichkeiten der Kommunikation und des Transports haben die Kontrolle der Familien über die jungen Menschen sehr eingeschränkt. Die Vermischung der Bevölkerung hat eine ethnisch gemischte Gesellschaft entstehen lassen. So treffen sich junge Menschen in Städten, etwa in Hochschulen oder auf dem Gelände der Universitäten und verlieben sich. Oft sind Eltern über solche Beziehungen nicht erfreut, weil sie Ehen in ihrer eigenen ethnischen Gruppe haben möchten. Ein anderer Faktor für die Änderungen der Partnerwahl in moderner Zeit ist die unterschiedliche Form

der Abstammungssysteme in Ghana. Wegen der fehlenden Mobilität heiratete man traditionellerweise bei den Ashanti untereinander. Jetzt ist es anders und es gibt Probleme, wenn man jemanden von einer anderen ethnischen Gruppe heiratet.

Leben in der Stadt

Das Wachstum der Städte hat viele Veränderungen im Gemeinschaftsleben und vielfältige soziale Schwierigkeiten, die in den traditionellen sozialen Organisationen unbekannt waren, mit sich gebracht. Der moderne Lebensstil in Städten und Großstädten und die damit verbundenen Auswirkungen haben den Zusammenhalt der Großfamilien und ihren Einfluß auf die Menschen geschwächt. Ein Beispiel für große Veränderungen ist das Zusammenleben in den Städten. Hier haben die meisten Paare eine gemeinsame Wohnung, anders als sie es von der jeweiligen Familie gewohnt sind. Man kann feststellen, daß auf solch einem neutralen Boden die Kleinfamilie zu einem stärkeren sozialen Zusammenhalt gezwungen wird. Und weil die Väter mit ihren eigenen Kindern zusammen sind, sind sie verantwortlich für deren Erziehung und Wohlergehen. Die andere Seite ist, daß in urbanen Zentren Ehen leichter auseinanderbrechen, weil das traditionelle System der Unterstützung und der Verbote nicht vorhanden ist.

Einige Ergebnisse des urbanen Lebens sind:
a) Die Zunahme vorehelicher und außerehelicher sexueller Beziehungen. Hier gibt es die traditionellen Hindernisse und Verbote nicht mehr. Dazu trägt auch die Geldwirtschaft bei.
b) Es gibt mehr Fälle von Heiraten aus verschiedenen Stämmen und ethnischen Gruppen; die Anzahl derer, die zur Auswahl stehen, hat enorm zugenommen. Dies schafft in den Großfamilien Probleme.
c) Die Möglichkeiten in Kommunikation, Erziehung und Gesundheit sind besser geworden.
d) Probleme unter Jugendlichen sind verbreitet, besonders Arbeitslosigkeit und Drogenkonsum. Im traditionellen System war sicher, daß die Erziehung des Kindes eine gemeinschaftliche Aufgabe war, bei der alle Mitglieder der Großfamilie einbezogen wurden. In Städten kennt man die jungen Menschen nicht und die Leute sorgen sich nicht darum, was mit ihnen geschieht.

Die Rolle von Mann und Frau

In Ashanti und bei den meisten Stammesgesellschaften in Ghana und Afrika gibt es von der Tradition her geschlechtsspezifische Aufgaben bei der Arbeit. So wird z. B. von Frauen verlangt, daß sie Kinder austragen und pflegen, Essen kochen, Wasser holen und das Haus sauber halten. Männer müssen jagen, Häuser bauen, die schweren Arbeiten auf dem Feld leisten, wie etwa das Fällen der Bäume, um neues Land zum Anbau vorzubereiten. Probleme entstehen, wenn durch bessere Ausbildung und durch veränderte ökonomische Verhältnisse Frauen selber Karriere machen und eine Anstellung finden. In einer Ehe mit einem Paar, wo beide Karriere machen, wer tut da was?
Viele Paare haben jetzt Haushaltshilfen, um die Familie in den häuslichen Aufgaben zu unterstützen. Diese Hilfen werden die neuen Vermittler für die Sozialisation des Kindes. Oft haben diese Hilfen wenig oder keine Schulerziehung. Sie sind einen großen Teil des Arbeitstages mit dem Kind zusammen. Durch diese Verhältnisse hat es viele Fälle des Kindesmißbrauchs gegeben.
Karriereanforderungen an das Paar sowie große ökonomische Veränderungen in sich entwickelnden Ländern haben viele Paare gezwungen, die Zahl ihrer Kinder so zu begrenzen, daß man für sie gut sorgen kann. Diese Begrenzung der Kinderzahl durch künstliche Empfängnisverhütung ist der traditionellen Auffassung, daß eine Familie viele Kinder haben sollte, entgegengesetzt.

Das Papier endet mit einer Diskussion darüber, was von Staat, Kirche oder anderen getan wird oder getan werden könnte, um die Änderungen in der Ashantigesellschaft zu bewältigen.

Die Bewältigung der modernen Veränderungen

Änderungen in der Gesellschaft sind ein unvermeidlicher und nötiger Teil des Lebens. Die Änderungen bestehen in vielfältigen Herausforderungen und Spannungen für Einzelne, Familien und Gemeinschaften. Regierungen, religiöse Organisationen und andere Gruppen setzen sich fortlaufend mit den Ergebnissen des Wandels auseinander, um zu sehen, wie ihre negativen Auswirkungen verringert, vermieden oder bewältigt werden können. Folgende Maßnahmen sind dabei erwähnenswert:

Staatliche Gesetzgebung

In der Geschichte von Ghana, angefangen in kolonialer Zeit bis zur Unabhängigkeit und dann seit der Unabhängigkeit, hat es vor allem vier Systeme von Regeln und Gesetzen gegeben, die das Erbe von Eigentum regulieren, wenn eine Person gestorben ist.
Die Regeln, die angewendet wurden, hingen davon ab, wie die Person verheiratet war: Ob eine Person unter amtlichem Gesetz, unter muslimischem Familiengesetz oder nach Sitte des patrilinearen oder matrilinearen Erbsystems geheiratet hatte.
Nach dem Sittenrecht des patrilinearen oder matrilinearen Systems wurde eine zurückgebliebene Partnerin kaum beschützt, wenn der Mann starb. Weder Frau noch Mann hatten ein Anrecht auf Besitz des anderen. Kinder waren im matrilinearen System noch schlechter dran. Sie hatten weder das Recht zu bleiben noch zu erben.

Die Regierung von Ghana hat deshalb 1985 ein Erbgesetz verabschiedet, in dem die Erbfolge geregelt wird. Die Idee war, ein einheitliches Gesetz zu schaffen, das überall im Land angewendet werden kann, ganz gleich ob die verstorbene Person aus einer patrilinearen oder matrilinearen Gemeinschaft kommt, in der die Ehe geschlossen wurde.
Das Gesetz sieht vor, daß ein größerer Teil des Besitzes des Verstorbenen an Ehegattin und Kinder geht als es davor der Fall war.
Die Kirche hat dies Gesetz begrüßt und unterrichtet ihre Mitglieder darüber. Zusätzlich werden einzelne Familienmitglieder ermutigt, Testamente zu machen.

Erziehung und Beratung zu Familienfragen durch die Kirche

Der Christenrat der Kirchen (*Christian Council)* von Ghana ist eine ökumenische Einrichtung von 14 Mitgliedskirchen und zwei angeschlossenen Organisationen. Durch all die Jahre hat der Christenrat versucht, die Kirchen anzuregen, auf die sozialen Fragen zu antworten. Er hat dies durch besondere Abteilungen getan, nämlich Kirche und Gesellschaft, Entwicklung und Umwelt, Beziehungen der Kirchen, Theologie und Forschung. Die allgemeine Aufgabe des Rates ist neben der geistlichen Zurüstung der Kirchen, bei Einzelnen Bewußtsein zu fördern und sie mit Fä-

higkeiten auszustatten, so daß sie andere stärken, fördern und zu ihrer Veränderung beitragen können. Einige der Hauptpunkte sind, sich mit den Wandlungen auseinanderzusetzen, Streß und Armut zu reduzieren und die Lebensqualität der Menschen zu verbessern.

Der Christenrat von Ghana hat in den vergangenen 30 Jahren versucht, die Integrität der christlichen Familie zu stärken und einige der angesprochenen Fragen durch Erziehung in Familienfragen, durch Familienberatung und Programme in Familienplanung zu behandeln. Einige der Probleme des matrilinearen Abstammungssystems müssen durch die genannten Programme weiter angegangen werden.

Folgende Punkte können ebenso weitergeführt und gestärkt werden:
a) *Bewußtseinsbildung* durch Seminare, Workshops und die Einführung von Beratungsdiensten und Erziehungsmaßnahmen in den Kirchen.
b) *Ausbildung* in Beratungsprogrammen, um grundlegende Fähigkeiten hilfreicher Kommunikation und konstruktiver Maßnahmen bei Konflikten in der Ehe und in anderen Fällen zu vermitteln.
c) Angebote an *Literatur*, die auf die angeführten Probleme eingeht.
d) *Zum Anwalt werden*: Kirchen und andere Gemeinschaften sollen bewegt werden, gegen Praktiken einzutreten, die Menschen entwürdigen. Es ist notwendig, für die Menschenrechte von Kindern und Frauen einzutreten.
e) *Voreheliche Beratung* muß eingerichtet werden und soll zu einer Voraussetzung für die kirchliche Trauung werden. Auf diese Weise können einige der Fragen, wie etwa Ehe zwischen Personen aus unterschiedlichen Stämmen oder ethnischen Gruppen, Schwangerschaft, Erbe und Nachfolge und Änderungen im Verständnis der Geschlechter angesprochen werden bevor die Eheschließung vollzogen wird.
f) *Stützende Familien- und Paargruppen*: Solche Gruppen könnten zum Ersatz für die Großfamilie werden, die durch den modernen Wandel die meisten ihrer Funktionen verloren hat.

Ergebnis

Was hier über die Ashanti gesagt wurde, eine ethnischen Gruppe, die 18% der Bevölkerung von Ghana ausmacht, kann auf das gesamte Land bezogen werden. Die Ashantigesellschaft wie die Gesamtgesellschaft Ghanas, befindet sich in einem raschen Wandel.
Was bei diesem Wandel Individuen, Familien und Nation beschäftigt, ist oft vielschichtig und ist nicht durch einfache Lösungen zu bewältigen. Die Menschen in den Kirchen und Gemeinschaften brauchen Kenntnisse und Verständnis, mit den Änderungen umgehen zu können. Die Kirche kann die Probleme genau betrachten und von der Bibel her nach Lösungen suchen, um den Menschen bei der Bewältigung ihrer Lebensfragen zu helfen.

Literatur

Asamoah-Gyedu J., "Social change and its effects in the Family", noch unveröffentlicht; soll in Kürze erscheinen in: Christian Council of Ghana, *Handbook on Family Life Education* (1996).

Birmingham W. / Neustadt I. / Omaboe E.N., *A study of Contemporary Ghana. Vol. 2,* North-western University Press, Evanston, USA (1967).

Boateng E.A., *A Geography of Ghana,* Cambridge University Press (1970).

Busia K.A., *Some Implication of Industralization and Urbanization of Africa South of the Sahar.* Prepared under the Auspices of UNESCO by the International African Institute, London.

FIDA, *Intestate Succession*, Women and the law series, FIDA Ghana Legal Literacy Project (1991).

Fynn J.K., *Asante and its Neighbours. 1700-1807*, Legon History Series, North-western University Press, Evanston.

Konadu C. K., *Perception of Ghanaian College Student Regarding Marriage as Foundation to Pre-marriage Programme.* Unveröffentl. Magisterarbeit für: Graduate School, Wheaton College, Illinois (1987).

Konadu C. K., "Pastorale Seelsorge und Beratung in Afrika. Das Beispiel Ghana", in: Atkins U. / Federschmidt K. (Hg.), *Menschenbilder und Lebensgeschichten in der Vielfalt der Kulturen,* Interkulturelle Seelsorge und Beratung Nr. 1, Düsseldorf (1996), S. 40-43.

Kwarteng Kwaku, *Matrilineal Inheritance in Ghana: A case study of the Akan and some Ga Communities*, Unveröffentl. Aufsatz (1996).

Lenman Bruce P. (Ed.), *Chambers Dictionary of World History*, Chambers Bath Press (1993).

Mensa-Bonsu H.J.A.N. / Downme-Hammond C., *The Child within the Ghanaian Family. A Legal perspective*, Family & Development Programme Technical Series, University of Ghana (1994).

Munro David (Ed.), *Oxford Dictionary of the World*, Oxford University Press, London (1995).

Nukunya G.K., *Tradition and Change in Ghana. An Introduction to sociology*, Ghana University Press, Accra (1992).

Philip Arthur (Ed.), *Survey of African Marriage and Family Life*, Published for the International African Institute, Oxford University Press, London (1953).

Rattray R.S., *Religion and Art in Ashanti*, Oxford University Press, London (1959).

Tufuo J.W. / Donkor C.E., *The Ashantis of Ghana*, Anownu Educational Publication, Accra (1989). ■

John Snehadass / Ulrich Fritsche

Konflikt und Versöhnung im Spannungsfeld zweier Kulturen

Eine Fallstudie

Im sozialen, politischen, kulturellen und religiösen Kontext von Fiji haben die beiden großen ethnischen Gruppen (die Fijianer als Ursprungsbevölkerung und die Inder, die von den Briten vor 150 Jahren ins Land gebracht wurden) verschiedenartige Anliegen und Konflikte. Rassische Spannungen bestehen und brechen gelegentlich sogar in politischen Aufständen aus.
Viele denken, daß Heiraten zwischen Menschen verschiedener Kulturen nicht der beste Weg sind, Harmonie zwischen Rassen zu schaffen. Meine Fall-Studie zeigt aber, daß es möglich ist. Gegenseitiger Respekt und ernsthafte Anstrengungen, einander zu verstehen und die kulturellen Traditionen und religiösen Werte des anderen zu würdigen, haben zu glücklichen Ehen und Familienleben geführt. Wie können christliche Kirchen und Seelsorgeeinrichtungen davon lernen und Hilfestellung geben?
Wenn zwei Kulturen aufeinandertreffen, ganz gleich woher sie kommen, entsteht eine dritte Kultur an der "Schnittstelle". Die Begegnungen und Erfahrungen machen einen zu einem Kind einer neuen Welt. Er/sie hat eine einzigartige Sicht. Er/sie kann seine/ihre wahren Wurzeln entdecken, sich darüber wundern und dadurch bereichert werden, wenn auch nicht ohne Schmerz.

(John Snehadass)

John Snehadass:
Röm.-kath. Priester, CPE-Supervisor, Suva (Fiji).

Ulrich Fritsche, D.Mn:
Evang. Pfarrer, KSA-Seelsorgeberater, Recklinghausen.

Ulrich Fritsche: Bericht aus der Studiengruppe

John Snehadass, Krankenhauspfarrer in Suva und CPE-Supervisor auf den Fiji-Inseln, stellt einen Fall vor, in dem nicht nur indische und Fiji-Kultur aufeinandertreffen sondern auch unterschiedliche religiöse und soziale Prägungen. Ein Ritual der Versöhnung weist den Weg aus einer ansonsten unlösbaren Situation.
Eines Tages bekommt John Snehadass überraschend Besuch. John Snehadass ist römisch-katholischer Priester, in Indien aufgewachsen, war zunächst auf den Fiji-Inseln als Gemeindepfarrer tätig, arbeitet jetzt als Klinikpfarrer und Koordinator des Programms für Seelsorge und Beratung der Vereinigung für Seelsorge und Beratung im Pazifik. Sein Besucher ist Vinod, ein 26-jähriger junger Mann, den John aus seiner früheren Gemeinde kennt. Vinod hat eine 2-stündige Busfahrt unternommen, um bei Father John Rat zu suchen. "Ich habe Probleme," fängt er an.

Vinod ist das fünfte von acht Kindern (zwei Jungen, 6 Mädchen) einer Familie indischen Ursprungs. Beide Eltern sind schon auf den Fijis geboren; der Vater Hindu (Brahmane), die Mutter Katholikin. Vinods Vater war früher englischer Polizeioffizier, ist zu der Zeit in angesehener kommunaler Stellung. Trotz seiner Zugehörigkeit zu traditionellen Priesterkaste als Brahmane achtet er den Glauben seiner Frau. In der Familie dringt er auf Disziplin, Gehorsam und das Einhalten von Regeln.
Die Mutter fühlt sich den indischen Traditionen verpflichtet. Sie ist eine starke Persönlichkeit, hat die Kinder streng erzogen und erwartet, daß ihre Kinder Partner indischer Abstammung heiraten. Die indischen Familientraditionen sollen auch in der nächsten Generation ihre Fortsetzung finden. Sie zeigt wenig von ihren Gefühlen, zeigt Geduld, die aber auch Züge von Hartnäckigkeit annehmen kann.
Vinod hat es als Kind nicht leicht gehabt. Er ist zwar der ältere der beiden Söhne, aber der jüngere Bruder war immer der Liebling der Familie. Vinods Zwillingsschwester ist eine dominante Persönlichkeit und viel kontaktfreudiger als er, der eher zurückhaltend, sogar scheu wirkt. Er hat eine starke Mutterbindung. Gelegentlich trinkt er; er hält sich nicht für besonders religiös.

Als Problem schildert Vinod folgendes: Er arbeitet als Elektriker in einer größeren Firma. Seine Aufträge erhält er meist telefonisch über eine Telefonistin, Tokasa, 32 Jahre alt, in die er sich verliebt hat und die nun von ihm schwanger ist.
Tokasa gehört zu den Fijianern, der Urbevölkerung dieser Pazifikinseln. Ihre Familie lebt auf einer der entfernteren Inseln. Tokasa ist das zweite von sieben Kindern (drei Jungen, vier Mädchen). Ihr Vater entstammt einer Häuptlingsfamilie und ist so etwas wie ein Gemeindevorsteher. Auch die Mutter entstammt einer angesehenen Familie. Die Eltern haben bereits Vorbere itungen getroffen, Tokasa auf traditionelle Weise mit einem Fijianer zu verheiraten. Beide Elternteile sind Zeugen Jehovas.
Tokasa war auf der Insel geboren, hatte aber eine weiterführende Schule auf der Hauptinsel besucht und hatte dort in der Stadt (bei auswärtiger Unterbringung) wesentlich mehr Freiheit genossen als Vinod. Sie ist sehr kontaktfreudig, gebildet, sprachbegabt und hat ihr Leben gut im Griff. Eine ihrer Schwestern ist mit einem Engländer verheiratet. Wie viele andere rechnet sie sich zu den "Besseren".

Die Situation ist komplex. Beide Herkunftsfamilien haben schon erste Schritte unternommen, ihre Kinder nach traditionellem Muster zu verheiraten. Voreheliche Beziehungen werden nicht toleriert. Die "normale" gesellschaftliche Lösung in einem solchen Fall sieht folgendermaßen aus: Tokasa und Vinod können nicht heiraten. Um ihr Kind großzuziehen, reichen Tokasas Mittel nicht aus; sie kann aber zu ihrer Familie nicht zurück. Vinod wird aus seiner Familie ausgestoßen. Mit der Lösung der familiären Bande werden beide beziehungslos und verlieren den tragenden Halt in der Gesellschaft, geraten an deren Rand. Denn konstitutiv für ein gedeihliches Leben sind in beiden Kulturen, der indischen wie der traditionell fijianischen, die Familien.

Vinod hatte seine Situation eine Zeit vor seiner Familie verheimlicht, dann aber eine Tante gebeten, die Eltern zu informieren. Daraufhin hatten sich Geschwister und Eltern von ihm abgewandt, und es blieb ihm nichts anderes übrig, als mit Tokasa in ihrer kleinen Wohnung zusammenzuziehen. In dieser Situation war ihm dann John Snehadass eingefallen, und er hatte sich auf den Weg zu ihm gemacht. John verspricht, nach besten Kräften zu helfen.

Bei seinem nächsten Besuch bringt Vinod Tokasa mit. Sie vereinbaren, daß – als ersten Schritt – John einen Besuch bei Vinods Familie macht. John fährt einige Tage später zu Vinods Familie, in das Haus, in dem er in seiner Zeit als Gemeindepfarrer häufig zu Gast gewesen war. Er wird freundlich aber etwas distanziert empfangen. Als der Grund seines Besuchs offenbar wird, verlassen Vinods Schwestern den Raum, und es wird John unmißverständlich deutlich gemacht, daß er in diesem Hause nicht mehr willkommen ist. Vinods Vater, mit dem John früher häufig gute Gespräche gehabt hat, sagt: "Es tut mir leid. Sie kennen meine Familie. Wir können das nicht akzeptieren."
John berichtet zunächst nur Vinod von der Abfuhr, die er bei seiner Familie erfahren hat: "So bin ich bei deiner Familie aufgenommen worden." Tokasa ahnt wohl etwas, wird dessen aber erst sicher, als sie die Pfarrgemeinde besucht, zu der Vinods Familie gehört. Ihr wird bedeutet, daß man sie hier nicht sehen will. Selbst John, weil er sich weiter für die beiden einsetzt, wird von der Familie und einigen anderen gemieden. Für Tokasa und Vinod gibt es also keinen Ort, an dem sie trgende und schützende Gemeinschaft erfahren können. Sollte einem von ihnen oder beiden ein Unglück zustoßen, gäbe es niemanden, der dann Verantwortung für die Kinder übernähme. Inzwischen ist klar, daß Tokasa Zwillinge erwartet.
In dieser Zeit zieht es Vinod mehr und mehr in Johns Nähe, und beide suchen Kraft und Weisung durch das Gebet. Dann unternimmt John einen weiteren Versuch. Er spürt: Wenn überhaupt einer in Vinods Familie Offenheit zeigen kann, ist es Vinods Vater, der Hindu-Brahmane. So nimmt John zu ihm Kontakt auf und trifft ihn heimlich. Bei dem Treffen zeigt sich Vinods Vater bereit, wenigstens einmal Tokasa zu treffen und mit ihr zu reden.

Die entscheidende Begegnung und das Ritual

Als Vinods Vater zu dem verabredeten Besuch kommt, begrüßt Tokasa ihn in seiner Sprache, nennt ihn "aypa" (d.i. eine Ehrenbezeichnung für den Vater), fällt vor ihm nieder und streicht mit den Händen über seine Füße. Weil sie weiß, wie tief er in seiner Tradition verwurzelt ist, übernimmt sie Elemente seiner Tradition, die ihn als das Haupt der Familie ansprechen und ihn bei der ihm wichtigen Rolle behaften. Er ist angerührt, läßt dies mit sich geschehen und antwortet dann: "Du bist meine Tochter." Es folgt ein langes Schweigen.
Daraufhin bereitet John eine Zeremonie vor, die sowohl bei den heimischen Fijis als auch bei der indischen Bevölkerungsgruppe ge-übt wird: Yaqona-Trinken, der Ritus des gemeinsamen Tranks aus der Yaqona-Schale.
Die Yaqona-Schale ist ein halbkugelförmiges Gefäß aus dunklem Hartholz. Die äußere Schale und der Rand sind verziert, und das ganze ist umschlossen von einem kunstvollen Flechtwerk, das in einer ca. ein Meter langen, geflochtenen Schnur endet. Für das Ritual stellt der Gastgeber die Schale vor sich hin und plaziert die Schnur so, daß sie auf den ihm gegenüber sitzenden Gast weist. Der Gastgeber bereitet das Getränk, und ein auf seiner linken Seite sitzender Helfer reicht es mittels einer kleinen Trinkschale weiter.
Das Ritual beginnt, indem der Gastgeber die Kräfte des Himmels und der Erde anruft und ein Gebet spricht, in dem er für das Wohl der Gemeinschaft betet. Dann nimmt er aus einem Gefäß ein Pulver, hergestellt aus der Wurzel des Kawastrauchs, füllt davon in ein Seidentuch, das er zudreht und taucht es in die mit Wasser gefüllte Yaqona-Schale. Tuch und Pulver saugen sich voll Wasser, und die Masse wird so lange gedrückt und geschwenkt, bis sich aus dem Pulver genügend Substanz im Wasser gelöst hat. Das so entstandene Getränk wird abgeschmeckt, der Gastgeber füllt davon in eine hölzerne Trinkschale, und der Helfer auf seiner rechten Seite reicht sie dem Gast – mit allen Zeichen der Ehrerbietung. Der Gast klatscht einmal in die Hände, nimmt die Trinkschale in beide Hände, trinkt sie in einem ganz aus und reicht sie – wieder mit beiden Händen – dem Helfer zurück. Dann klatscht er dreimal in die Hände und verneigt sich. Das ganze geschieht ohne Worte. Die Trinkschale wird erneut gefüllt und dann dem gereicht, der in der Rangfolge dem Gast am nächsten ist usw.
Die Zeit des Rituals ist heilige Zeit. Niemand spricht, steht auf oder bewegt sich von seinem Platz. Sind Kinder anwesend, werden sie strikt angewiesen, sich an die Regeln zu halten. Niemand geht auf der Seite des Gastgebers an der Yaqona-Schale vorbei. Wenn jemand den Raum verlassen muß, geht er rückwärts, sich verneigend. Geht man bei informellen Anlässen an der (gefüllten oder ungefüllten) Yaqona-Schale vorbei, beugt man sich herunter und berührt ihren Rand ehrfürchtig mit den Fingern der rechten Hand.

Kunstvolles traditionelles Yaqona-Geschirr, Fiji.

Mit dem Ritual bietet John dem Vater, dem Sohn und der jungen Frau die Chance der Versöhnung an. Sie sind zu viert. John bereitet das Gefäß und die Zutaten vor. Die geflochtene Schnur der Yaqona-Schale zeigt auf Vinods Vater, nach gegenüber. Links von John sitzt Tokasa, rechts Vinod, der John assistiert. Bereits mit der Einwilligung zur Teilnahme am Ritual hat der Vater seine Bereitschaft zur Versöhnung signalisiert. Mit Johns Anrufung der Kräfte des Himmels und der Erde beginnt die Versöhnung sich zu realisieren. Dadurch daß er, als Familienoberhaupt, Vinod wieder annimmt und Tokasa akzeptiert, bindet Vinods Vater die ganze Familie in die Versöhnung ein.
Wenige Wochen nach dem Versöhnungsritual gebiert Tokasa zwei Mädchen. Vinods ältere Schwester, die an seiner Ausstoßung maßgeblichen Anteil hatte, ist die erste, die zum Besuch in die Klinik kommt. Sie bringt Baby-

Sachen mit. Die nun vierköpfige junge Familie bekommt in Vinods Elternhaus Wohnraum zugewiesen.

In der Studiengruppe führt John Snehadass ein vor kurzem aufgenommenes Video vor, das die Familie zehn Jahre nach diesen Ereignissen zeigt. John befragt die Familienmitglieder zur damaligen und zur gegenwärtigen Situation, nicht nur Tokasa und Vinod sondern auch deren Eltern, Geschwister und Kinder. Noch einmal wird deutlich, wie belastend die Situation damals war und wie froh die Beteiligten waren, daß sie so gelöst werden konnte, daß die Beziehungen der einzelnen zueinander und zur Familie bzw. den Familien geklärt werden konnte. Fast stereotyp zunächst die Fragen: "Wie fühlten Sie damals?" und "Wie fühlen Sie heute darüber?" – dann werden die Fragen spezifischer, auf die einzelnen Personen bezogen. Und die Antworten? "Gut!" "Ich fühle mich gut." "Ich bin froh, zufrieden." Eines wird jedenfalls an den Fragen und Antworten deutlich: die zentrale Bedeutung der Familie und der Familienbeziehungen auf den Fijis. Die Familie ist die Quelle persönlicher und sozialer Sicherheit, sie ist der Ort, an dem die Identität des Einzelnen formuliert, genährt und geheilt wird.

Perspektive: Seelsorge

Anhand dieses Fallberichts fragen wir: Auf welche Weise geschieht hier Seelsorge?
Sicher durch das Ritual, das den Kristallisationspunkt in dieser helfenden Beziehung bildet. Weil das Yaqona-Trinken in beiden Kulturen, der Fiji- und der indischen Kultur, dafür steht, daß Menschen geachtet und geehrt werden, daß sie das einander Verbindende erfahren, ist das Ritual ein Weg zur Versöhnung. In beiden Bevölkerungsteilen sagen die Menschen: "Wir fühlen uns während unsrer traditionelle Zeremonien in tiefer Weise miteinander verbunden." Aber das Ritual allein tut es nicht. An diesem Fallbericht wird deutlich, daß Seelsorge dadurch geschieht, daß John in sehr persönlicher Weise Anteil nimmt am Schicksal von Tokasa und Vinod, daß er sie anhört, sein Verstehen und Annehmen deutlich zu erkennen gibt und Partei ergreift für die, die aus der Gemeinschaft herauszufallen drohen. John initiiert in Absprache mit Tokasa und Vinod Lösungsversuche, in denen er selbst aktiv wird und das Risiko von Demütigungen und den Verlust von Beziehungen in Kauf nimmt.
Die seelsorgerliche Beziehung zwischen John und dem jungen Paar ist die einer gemeinsamen Suche nach einer Möglichkeit der Versöhnung und des Ausgleichs – unter Wahrung der ordnenden Strukturen in der indisch-fijianischen Gesellschaft. Es geht hier nicht nur um das individuelle Glück und die Verwirklichung individueller Möglichkeiten, sondern um Lebensmöglichkeiten unter den Bedingungen traditioneller Sozialstrukturen. ■

Ursula Pfäfflin / Gesa Jürgens

Die Macht des Schweigens

Aus Liebe schweigen?
Im Nebel schweigen.
Schweigen - um weiterleben zu können?

- ***Wie kann ich hinschauen und fühlen ohne zu erstarren?***
- ***Wie kann ich alte Muster und Bilder auflösen?***
- ***Wie geht der Heilungsprozeß?***

Ursula Pfäfflin:

Seit Jahren arbeite ich als Hochschullehrerin für Theologie und Seelsorge in interkulturellen Seminaren. Aus diesen internationalen Konferenzen hatte ich seit Jahren Kontakte mit den polnischen Kollegen aus Warschau, Belchatow und Ustron. Während die Konferenz für Ustron vorbereitet wurde, fiel mir auf, daß zwar eine Reihe von Studiengruppen mit Fällen aus Indien, Südafrika, Barbados, ja sogar den Fiji-Inseln geplant wurde, aber keine zur Situation der Seelsorge im Gastland Polen selbst. Ich schlug daher vor, eine deutsch-polnische Studien-

Prof. Dr. Ursula Pfäfflin: Professorin für Praktische Theologie und Supervisorin, Evang. Fachhochschule Dresden.

Gesa Jürgens: Familientherapeutin und Supervisorin, Wustrow.

Gesa Jürgens:

Ich arbeite seit 20 Jahren als Familientherapeutin und Ausbilderin mit Menschen aus verschiedenen Kulturen. Wenn ich mich getraut habe, in Polen, im Kontext dieses Seminars, mit Gruppenmitgliedern und mit Hilfe der Methode der Familienrekonstruktion mich dem großen Thema Deutschland und Polen zu nähern, so hat das viel mit meiner persönlichen Geschichte zu tun.

Frage 4: Wie kann ich es wagen, mich mit diesem Thema zu beschäftigen – auch gesehen aus meiner beruflichen Rolle -, wo ich doch als Mensch überhaupt keinen Abstand zu diesem Thema habe?

Ermutigt wurde ich durch Ursula Pfäfflin, bei der ich (in ihrem Pfarrbezirk vor ca. 25 Jahren) Supervision machte und der ich 1995 auf dem Kirchentag in Hamburg wiederbegegnete. Ebenfalls ermutigt, an diese große Aufgabe heranzugehen, wurde ich von der Pastorin Elisabeth-Christa Markert aus Kiel. Sie leistete "Erinnerungsarbeit" mit deutschen Frauen in Auschwitz.
(Vgl. ihre Dokumentation: "Wir Frauen in der Kirche", in: Der Anfang der Erlösung heißt Erinnerung, hrsg. v. Nordelbisches Frauenwerk, Neumünster 1995.)

Frage 5: Wann ist im Seminar oder auf der Konferenz der richtige Zeitpunkt,

Gruppe durchzuführen, in welcher anhand der Arbeit mit Familiengeschichte das Thema der Tagung aufgenommen werden sollte. Mit Gesa Jürgens als Familientherapeutin und Supervisorin gewann ich eine Kollegin, die auch an einer Erinnerungsarbeit interessiert war.
Nach einer Zusage des polnischen Vorbereitungsteams erwies es sich dennoch als schwierig, eine Präsentation zu finden.

Frage 1: Wie kann in einer interkulturellen Arbeit genug Vertrauen entstehen, so daß schmerzhafte und beschämende Erinnerungen einen Raum des Schutzes und des Heilens finden?

Im März vor der Konferenz fuhr ich nach Polen, um die Arbeits- und Lebenssituation eines Kollegen besser kennenzulernen, einen Workshop zu halten und über die Studiengruppe zu sprechen. Im Rahmen dieser Begegnung konnte ich die schwarze Madonna in Tschenstochau besuchen und erfuhr auf dem Weg dorthin vieles aus der Verfolgung und Traumatisierung der Bevölkerung, besonders durch die Nazis, die das Kloster besetzten. Das Singen der vielen Gläubigen vor dem Gnadenbild berührte mich tief. Mir wurde wieder bewußt, daß die Familie meines Vaters katholisch war, während ich lutherisch erzogen und protestantische Pfarrerin wurde. Die Familie meines Vaters war nicht nur katholisch, sondern auch sehr reich. Über Jahrhunderte produzierten sie Glas im Isergebirge in Dörfern ganz nah an der Grenze nach Polen. 1942 fiel der neunzehnjährige Sohn meines Vaters aus erster Ehe im Krieg im Kaukasus. Mein Vater, so erfuhr ich erst dieses Jahr, war in der Sport-SS.

Frage 2: Wie kommt es, daß ich erst fünfzig Jahre alt werden mußte, um Einzelheiten über die Zeit des zweiten Weltkrieges und der Flucht aus meiner Heimat von meiner Mutter zu erfahren? Wie kann es sein, daß es noch heute tabu ist, über die Haltung und das Verhalten in der NS Zeit zu sprechen? Was tragen die Generation der Kinder und EnkelInnen von Tätern, Opfern und Mitläufern in ihren Biographien aus?

Ich fuhr zur Konferenz in dem Wissen, daß es hart sein würde, den Verbrechen unserer Väter und Mütter und der vielen Mitmachenden ins Auge zu sehen; daß es aber auch heilsam sein würde, das Schweigen und Verleugnen aufzuheben

Frage3: Wurde das Schweigen über die Taten und TäterInnen der Vergangenheit und der Gegenwart aufgehoben?
daß ich mich mitteilen darf, mit meinen Ängsten und me iner Geschichte?
Wie kann ich mich einbringen ohne daß ich die Zeit und den Raum von dem Schicksal eines polnischen Menschen wegnehme?

Marek Izdebski als Leiter / Facilitator des Seminars, der Ursula Pfäfflin lange bekannt war, sagte uns seine Unterstützung für diese schwierige Situation zu.

Frage 6: Wie kommt es, daß ich bei meinen vielfältigen Bildungsmöglichkeiten so wenig an die geschichtlichen Quellen von Polen herangekommen bin?
Wie kommt es, daß ich einen großen Teil meiner Energie in die Erforschung und die Verwandlung von Familien und Systemen eingegeben habe?
Wie kommt es, daß ich noch heute, wenn ich deutsche Geschichtsbücher in die Hand nehme, mich nach kurzem Entsetzen von meinen Gefühlen trenne, den Atem anhalte, in eine Lähmung verfalle und mein Körper erstarrt?

Ich bin im Juni 1944 in Lodz geboren, als Tochter von Eltern, die damals in dem nationalsozialistischen Irrglauben gefangen waren. Mein Vater war als Jurist von November 1942 bis September 1944 in der deutschen Zwangsverwaltung beschäftigt. Seine Aufgabe war es, gebürtigen Polen einen Nachweis ihrer Abstammung aus "deutscher Herkunft" zu bescheinigen. Was diese Tätigkeit für die als "Deutsche" klassifizierten und die in diesem Sinne abgelehnten Menschen für Auswirkungen hatte, kann ich heute immer noch nicht einschätzen.

Frage 7: Wie kann es angehen, daß ich – trotz vieler Eigentherapie – mich heute noch so gelähmt und blind fühle und bei meinem Wunsch zur Klärung mich immer noch fühle wie "zwei Schritt vor und eins zurück"?

Frage 8: Wenn es mir bei so viel Unterstützung, die ich privat und beruflich bekomme, immer noch so schwer fällt, wie schwer muß es dann für die Polen sein, sich mit dieser Geschichte zu beschäftigen und uns Deutschen in dem Seminar in Ustron zu begegnen?

Sehr hilfreich war es für mich, daß ich in dem Vorbereitungsseminar der Referenten meinen persönlichen Hintergrund offen aussprechen konnte und nicht ausgegrenzt wurde.
Sehr berührt war ich darüber, wie die polnischen Frauen aus der Kirchengemeinde für uns sorgten und die polnischen Männer von der Kongreß-Leitung uns einen Rahmen geschaffen haben, in dem wir Deutschen Raum und Schutz erhielten.
Tief bewegt war ich, als ich im ersten Gottesdienst, die Pastorinnen und Pastoren auf der Kanzel sah, in ihren kulturellen Unterschieden und mit ihrer Kraft. Sie drücken ihren Glauben in ihren verschiedenen Mutter- und Vatersprachen aus.

Einige Tage später erfuhr ich auf persönliche Nachfrage, daß die Nazis damals die ganze Oberschicht der Region umbringen wollten und dabei alle protetantischen Pastoren ermorden ließen. Ich war erschüttert und konnte es nicht glauben, daß dieses vermutlich auch durch protestantische deutsche Soldaten geschehen ist.

Frage 9: Wie konnten die polnischen Menschen das verkraften ?
Wie überwanden sie all diese Greuel?
Wie konnten sie uns Deutsche empfangen in ihrer Kirche?

Auf mein Nachfragen hörte ich von dem polnischen Pastor Adrian Korczago, daß sie u.a. durch Singen in ihrer Gemeinde diese Verwandlungsarbeit machen konnten. Tatsächlich gab es in dieser kleinen Gemeinde vier Chöre, die alle sangen und uns während der Konferenz zweimal eingeladen haben. Ich sah diese Menschen mit Scham und Erlösung an. Und ich war erschüttert, daß wir am Anfang verschont worden waren von all diesen grauenhaften Tatsachen. Wir wurden durch Krakau geführt und genossen den wunderschönen Saal der Universität. In einem Vortrag hörten wir einiges über die dortige Tradition und Geschichte. Auch dort verschonten unsere polnischen

Ich erlebte es sehr hilfreich, daß nicht nur deutsche und polnische Frauen und Männer auf dieser Konferenz waren, sondern unsere KollegInnen aus Indien, Indonesien, Ghana, aus den USA und Barbados, aus Südafrika, England und Holland. Sie stellten Fragen ganz anderer Art, sie gaben ihr eigenes Zeugnis ihrer Geschichte hinein. Als wir nach Auschwitz kamen, nahm meine tschechische Kollegin meine Hand in ihre und so wanderten wir vorbei an den Vitrinen, in denen die Namen und Habseligkeiten der Opfer genauestens aufgelistet und verwaltet wurden. Die Namen der Täter und Täterinnen jedoch sind bis heute nicht faßbar und so werden Untaten weltweit weiterwirken.

GastgeberInnen uns von den schlimmsten Informationen: Die Nazis hatten alle Professoren zu einer Versammlung in diesen Saal antreten lassen, transportierten sie ab und richteten sie hin. Diese Ungeheuerlichkeiten muß ich heute aussprechen, sonst blende ich sie weiter aus und erstarre wieder im Schweigen.
Für mich schrecklich die Erfahrung in Auschwitz, die vielen deutschen Texte und furchtbaren Listen in deutscher Sprache über die Vernichtung.

Frage 10: Wie konnte es auf der Konferenz geschehen, daß mehr deutsch als polnisch gesprochen wurde? Ist das eine beabsichtigte Geste unserer GastgeberInnen gewesen, für uns?

Frage 11: Wir konnten wir es zulassen, daß auf der Konferenz mehr deutsch als polnisch gesprochen wurde, ohne eine öffentliche Reflexion dieser Zusammenhänge?

Zur Durchführung der Studiengruppe:

Wir hatten vor, die Entwicklung einer polnischen Familie, die in ihrer Verwandtschaft auch deutsche und österreichische Wurzeln hatte, durch Aufzeichnen eines Genogramms und durch Stellen einer Familienskulptur darzustellen. Dabei war es uns sehr wichtig, dieses Geschehen durch verschiedene kulturelle Sichtweisen zu reflektieren, insbesondere war es uns wichtig, ein polnisches reflektierendes Team einzusetzen, die die Kenntnisse der regionalen Geschichte und der Kulturbesonderheiten einbeziehen konnten. Ziel war, etwas mehr zu verstehen, wie die Frauen und Männer einer Familie über Generationen hinweg gelebt, gearbeitet und geglaubt haben, um besser verstehen zu können, was möglicherweise die Geschichte vieler anderer widerspiegelt.

In unserer Studiengruppe "Familienrekonstruktion" hatten sich merkwürdigerweise überwiegend TeilnehmerInnen getroffen die sich als "deutsch" bezeichneten oder die sich in einem Zusammenhang zum "Deutschen" erlebten.
Wir waren erschrocken darüber, weil wir in einer von Deutschen dominierten Gruppe nicht die Möglichkeit sahen, eine Rekonstruktion eines polnischen Schicksals zu leiten. So veränderten wir spontan unser Konzept: Wir baten jeden TeilnehmerInnen in der Gruppe, sich auf die eigenen familiären Wurzeln zu besinnen (über mehrere Generationen hinweg) und auf die in den jeweiligen Familien gesprochenen Sprachen. Wir baten sie, diese Informationen auf ihre Namensschilder zu schreiben und sich damit zu zeigen. Zu unserer großen Freude stellten wir überrascht fest, daß wir uns plötzlich in einer großen multikuturellen Gruppe befanden. Viele TeilnehmerInnen mußten jedoch vorher durch Ängste gehen und Geheimnisse lüften, bis sie herausfanden und darstellen konnten, daß sie auch jüdische, polnische und andere Wurzeln hatten.
Im Seminar hatten wir leider nicht genügend Zeit, um die Bedeutung dieses Reichtums in unserer Gruppe auszuschöpfen. Die Erfahrung der verschiedenen Wurzeln und die Bedrohung der eigenen Identität, die mit diesen geschichtlichen Tatsachen einhergeht, sind viele Familienrekonstruktionen wert.
Nachdem in der Gruppe doch eine multikulturelle Tradition zum Ausdruck kam, sahen wir uns doch in der Lage, uns der polnischen Familie zu nähern. Neben der Betroffenheit über das persönliche Schicksal setzten wir uns mit folgenden Themen auseinander:

· **Namenswechsel**

Durch die Veränderungen in der politischen Situation wurden etliche Familienmitglieder gezwungen, ihre Vornamen mehrmals vom Polnischen zum Deutschen und umgekehrt zu wechseln.

Frage 12: Wann war welche Sprache üblich und sicher? Wie wirkte sich der Wechsel auf die Identität aus?

· **Konfessionen**

Es gab katholische, reformierte und lutherische Wurzeln in der Familie.

Frage 13: Was bedeutete die Konfession für das persönliche Überleben, was bedeutet sie für die Minderheit? Welche Bedeutung haben die Konfessionen heute?

· **Nationalitäten**

Die verschiedenen Wurzeln führten nach Österreich, in die Mitte Polens und in Grenzgebiete, wo sich deutsche, polnische und österreichische Kultur trafen.

Frage 14: Welche Auswirkung hatten diese verschiedenen Wurzeln auf die Beziehungen der Familienmitglieder? Wie wandelten sich die Bewertungen in den verschiedenen Zeiträumen?

· **Verwirrung**

Die historischen Ereignisse vor, während und nach dem Krieg und die Teilnahme von Teilen der Familie an diesen Ereignissen stellte sich als eine sehr verwickelte Geschichte dar. In der Gruppe wurde das nur in Bruchstücken deutlich.

Frage 15: Inwieweit führten die Konflikte, die zwischen deutschen Nationalsozialisten und Polen herrschten, auf dieser Ebene jedoch nicht ausgetragen werden konnten, zu einer Konfliktverschiebung auf die familiäre Ebene oder auf nachbarschaftliche Beziehungen, z.B. zu jüdischen MitbürgerInnen?

· **Muster**

Es war schwierig, über bestimmte Mitglieder der Familie und ihr Verhalten zu sprechen. Es gab eine Tendenz, sich nicht ihnen zu beschäftigen. "Gewalt" war ein Thema, das kaum thematisiert werden konnte.

Frage 16: Spiegelt das Schweigen über Verletzungen in der eigenen Ursprungsfamilie das Schweigen über die größere

Geschichte der nationalen Traumatisierungen?
Wie können chronische Krankheiten, Trennungen und Todesfälle verarbeitet werden, ohne daß es zu einer Wiederholung der Muster über Generationen hinweg kommt?

Wir haben in dieser Arbeit begriffen, daß es zunächst eines genauen Zuhörens und Eingehens auf der persönlichen Ebene aller TeilnehmerInnen bedarf, bevor es möglich ist, die Einbettung in größere politische Zusammenhänge anschauen und reflektieren zu können. Auch unsere gemeinsame Arbeit lebte davon, daß wir uns jeden Tag in detaillierter Weise aufeinander bezogen und miteinander alle Erlebnisse dieser Tagung besprochen haben.

Wir danken den TeilnehmerInnen für ihre Offenheit und Risikobereitschaft! Frau Elisabeth Stoll danken wir für die Unterstützung beim schreiben! ■

Urias H. Beverly

Die Tradition des Rassismus in den USA

Rassismus in Amerika

Es ist eine sehr schwierige Aufgabe für mich, einen Workshop zum Thema "Rassismus in Amerika" zu leiten. Schwierig deshalb, weil es so viele Facetten dieser furchtbaren sozialen Krankheit gibt, daß man fast verrückt wird, wenn man versucht, sie unter einer bestimmten Perspektive zu beschreiben. Schwierig auch deshalb, weil ich glaube, daß eine 90-minütige Diskussion wenig zur Lösung dieses Problems beitragen wird. Schwierig schließlich auch deshalb, weil der Rassismus kein historisches Problem ist, das vor langer Zeit einmal bestand, sondern eine gegenwärtige Situation, mit der ich und viele andere täglich zu tun haben. Darüber zu reden bedeutet eigentlich: Sich bewußt machen, daß wir die rassistische Umweltverschmutzung bei uns jeden Tag neu hören, sehen, riechen und erleben. Manchmal spüre ich nur dann Erleichterung von diesem Übel, wenn ich der Realität entfliehen kann, indem ich mich nicht damit beschäftige und nicht darüber nachdenke. Deshalb war es jetzt eine enorme Herausforderung für mich, meine Überlegungen in Form eines Vortrags zu ordnen.
Nicht, daß ich mich darauf nur widerwillig einließe; aber ich lasse mich dabei eben auch auf eine Erfahrung ein, die ich schon öfters erlebt habe und die mich demütig werden läßt: In dem Zwischenraum zu stehen zwischen den Unterdrückern (den Rassisten) und den Zielobjekten (den Opfern des Rassismus). Weil ich mich dazu berufen fühle und ich hier meine Aufgabe sehe und weil ich mich entschieden habe, Leitungsverantwortung in der Gesellschaft zu übernehmen, fühlte ich mich nun auch verpflichtet, diese Gelegenheit wahrzunehmen und andere für diese elende Krankheit zu sensibilisieren, die uns, so oder so, alle betrifft. Die Krankheit, die ich meine (und die in den Vereinigten Staaten jahrhundertelang epidemische Ausmaße hatte) ist keine andere als die entmenschlichende, demoralisierende und entehrende Krankheit "Rassismus".

Urias H. Berverly,
Methodistischer Pfarrer, Krankenhaus-Seelsorger und CPE-Supervisor,
Indianapolis, USA

Was ist Rassismus?

Was ist Rassismus? Wie auch immer wir Rassismus definieren, als Haß und Verachtung, die eine Rasse gegenüber einer anderen hegt, als Gefühl, überlegen und etwas Besseres zu sein, ein Element ist in jeder echten Definition von Rassismus immer vorhanden: daß eine Rasse zugleich Macht hat über die andere. Ohne die Fähigkeit, eine andere Rasse zu kontrollieren, sie gering zu machen, ihr Schaden zuzufügen, gäbe es keinen Rassismus. Neben den negativen Einstellungen, den negativen Gefühlen, dem philosophischen Konzept, den moralischen Vorstellungen, ja, auch den theologischen Konstruktionen auf diesem Felde, ist dieser eine Faktor für den Rassismus konstitutiv: Daß diejenige Rasse, die solch abwertende Gefühle und Haltungen einer anderen Rasse gegenüber hat, zugleich die Macht hat, das, was sie verachtet, auch zu kontrollieren.

Dr. George Kelsey gibt in seinem tiefgründigen Buch *Racism and the Christian Understanding of Man* folgende Antwort auf die Frage, was denn Rassismus sei: "Rassismus ist ein Glaube. Er ist eine Art Götzendienst... Aber in seinen ersten modernen Anfängen war der Rassismus ein Mittel der Rechtfertigung. Er entstand nicht als ein Glaube. Er tauchte auf als ideologische Rechtfertigung für die politischen und wirtschaftlichen Machtkonstellationen, die im Kolonialismus und der Sklaverei zum Ausdruck kamen. Doch nach und nach gewann die Vorstellung von einer überlegenen Rasse immer mehr Bedeutung, sie verstärkte und überhöhte sich so sehr, daß sie sich auch unabhängig von den historischen Beziehungsstrukturen, aus denen sie entstanden war, auf das Menschsein als solches bezog."[2] In ihrem Buch *Race: Science and Politics*

behandelt Ruth Benedict ausführlich die Frage der Definition des Rassismus und kennzeichnet ihn als "das Dogma, daß eine ethnische Gruppe von Natur aus zu erblicher Minderwertigkeit und eine andere Gruppe zu erblicher Höherwertigkeit bestimmt ist. Das Dogma, daß die Hoffnung der Kulturwelt davon abhängt, manche Rassen zu vernichten und andere rein zu erhalten. Das Dogma, daß eine Rasse in der gesamten Menschheitsgeschichte Träger des Fortschritts war und als einzige auch künftigen Fortschritt gewährleisten kann."[2]
Martin Luther King jr. schreibt dazu in seinem Buch *Where do we go from there – chaos or community*: "Da der Rassismus auf dem Dogma basiert, 'daß die Hoffnung der Kulturwelt davon abhängt, manche Rassen zu vernichten und andere rein zu erhalten', ist seine logische Folgerung der Völkermord. In seinem wahnsinnigen und grausamen Versuch, die Juden zu vernichten, trieb Hitler die Logik des Rassismus bis zur äußersten tragischen Konsequenz." King fährt fort: "Der Rassismus ist eine Ideologie, die sich auf Lebensverachtung gründet. Er beinhaltet die arrogante Behauptung, daß eine Rasse das Zentrum aller Werte und Objekt der Verehrung ist, vor dem andere Rassen unterwürfig auf die Knie gehen müssen."[3]
So verstehen wir Rassismus also als eine Ideologie, ein Dogma, einen Glauben, den Menschen leben. Bis zur letzten Konsequenz praktiziert, wurden Millionen von Menschenleben gnadenlos vernichtet und noch mehr Millionen werden täglich in Ketten gehalten und zu Opfern gemacht durch das, was in den Köpfen derer vorgeht, deren Rasse in der dominanten Position ist.

Rassismus ist etwas anderes als ein Vorurteil. Vorurteile sind erlernte Haltungen und Gefühle, die eine Person einem anderen oder einer Gruppe anderer Leute gegenüber hat. In mancherlei Hinsicht scheinen Vorurteile und Rassismus das gleiche zu sein; aber Vorurteile entstehen aus inneren Gefühlen, und der, der Vorurteile hat, muß deshalb nicht unbedingt Macht über den anderen haben. Das Vorurteil existiert in den Herzen und Köpfen beider, der Unterdrücker und der Unterdrückten. Der Rassismus dagegen existiert oft bar jeder Gefühle. Bei einer Ideologie ist es nicht unbedingt nötig, daß die, die sie vertreten, irgendwelche persönlichen Gefühle mitbringen. Es ist nichts Ungewöhnliches, daß rassistisches Verhalten und rassistische Praktiken ausgeübt werden, ohne daß der, der sich rassistisch verhält, irgendwelche besonderen Neigungen oder Böswilligkeiten damit verbindet.
Der Lehrer sagt zum afroamerikanischen Kind: "Du solltest als Fach allgemeine Mathematik und nicht Algebra nehmen. Algebra wird für dich zu schwierig werden." Vielleicht versucht er dem Kind so wirklich Hilfestellung zu geben – aber er nährt damit eine rassistische Einstellung. Wenn ein Freund sagt: "Ich habe dich wirklich gern und würde dich auch gern zu mir mit nach Hause nehmen, aber meine Nachbarn würden Zustände kriegen" – intendiert er wohl kaum eine Kränkung, aber er ist rassistischem Verhalten und rassistischer Taktik gegenüber nachgiebig. Der Repräsentant einer Institution, die jemanden abweist, erklärt: "Das ist nicht meine persönliche Einstellung, und ich meine auch, daß es falsch ist; aber das ist nun mal die Linie, die hier verfolgt wird" – er ist Rassist, obwohl er keine persönlichen Vorurteile als primäres Motiv seines Verhalten haben mag.

Dr. Valerie A. Batts ist Psychologin und hält Workshops zu einem Thema, das sie den "neuen Rassismus" nennt. Sie meint, der neue Rassismus sei gefährlicher als der alte. Denn früher habe man die Einstellungen und Gefühle der anderen gekannt – ihre Ideale und Philosophien. Wollte man ein Problem angehen, wußte man wenigstens, woran man war: zu wem man gehen mußte und mit wem man es zu tun kriegte. Im "neuen Rassismus" lassen sich kaum noch bestimmten Personen identifizieren, der "neue Rassismus" ist institutionell. Er wird entwickelt und aufrecht erhalten durch ein Komitee, einen Vorstand oder irgendeine andere Gruppe, die die Politik der jeweiligen Institution bestimmt. Ist diese Politik erst einmal festgelegt, kann sich das Komitee auflösen, und niemand ist mehr verantwortlich für das, was er/sie geschaffen hat. Will jemand, diese Unternehmenspolitik in Frage stellen, dann gibt es niemanden, der überhaupt kompetent und einflußreich genug wäre, sie zu revidieren, geschweige denn über die in ihr enthaltene Ethik, Moral oder Ungerechtigkeit zu diskutieren. Die Personen, die eingestellt wurden, um die Politik des Unternehmens umzusetzen, tun das ohne persönliche Überzeugungen in der einen oder anderen Richtung. Ihnen geht es nur darum, daß die Organisation, die ihr Gehalt zahlt, mit ihnen zufrieden ist. Deshalb geht es mit dem Rassismus weiter und weiter, er führt sich selbst fort, endlos und unkontrolliert.
Über den "neuen Rassismus" werde ich später noch sprechen. Lassen Sie mich jetzt etwas über die Geburt des Rassismus sagen:

Der Rassismus, so wie wir ihn bisher in den Vereinigten Staaten erlebt haben, ist ein relativ neues Phänomen in der Weltgeschichte. In der ganzen Welt hat es, so weit man zurückdenken kann, immer so etwas wie Sklaverei und Klassensysteme gegeben. Doch die entmenschlichende und demoralisierende Art von Sklaverei und Rassismus, wie wir sie in den Vereinigten Staaten erlebt haben, hat ihren Ursprung im 15. Jahrhundert. Wenn es vor dieser Zeit so etwas gegeben hat wie ein Bewußtsein, das sich an Rasse und Hautfarbe orientiert hat, dann wurde es eher gebraucht, um Menschen zu identifizieren und ihre Herkunft zu beschreiben, als sie herabzuwürdigen und zu unterstellen, sie seien weniger wert als irgend jemand anderes. Die meisten biblischen Gestalten kamen aus Afrika (obwohl man immer wieder versucht hat, die Menschen glauben zu machen, die biblischen Gestalten seien Angehörige einer anderen Rasse gewesen), aber in biblischen Zeiten war Rassismus nie ein Thema. Vor fünfhundert Jahren dann schrieb man Kolumbus zu, er habe Amerika entdeckt. Dies Verdienst wurde ihm zugeschrieben, so als sei dies ein völlig unbewohntes Land gewesen. Das ist selbst schon eine rassistische Bemerkung, daß nämlich ein Land, das von amerikanischen Ureinwohnern und Menschen mit afrikanischer Abstammung bewohnt wurde, von irgend jemand anderem entdeckt werden konnte. Die wirkenden Gewalten (die rassistischen Mächte) entschieden aus politischen und wirtschaftlichen Gründen, daß die Tatsache, daß dort Menschen lebten, als Kolumbus kam, einfach nicht zählt. Man schreibt also Kolumbus zu, ein Land entdeckt zu haben, das Tausende von Jahren bereits bekannt war.

Der Beginn des Rassismus

Der Beginn des Rassismus hängt unauflöslich mit dem Kolonialismus zusammen. Lange vor der Kolonialzeit haben Europäer immer wieder Afrika besucht, um dort etwas zu lernen: Mathematik, Naturwissenschaften, Kunst, Astrologie und Medizin. Alle diese Wissenschaften waren in Afrika vor der Neuzeit hoch entwickelt. Am Beginn der Kolonialzeit

beobachteten Europäer, die Afrika besuchten, die afrikanische Kultur viel distanzierter. Aus dem, was sie sahen und hörten, zogen sie ihre Schlüsse und schrieben nach ihrer Rückkehr darüber. Wenn die Besucher Afrikas zum Beispiel aus der Distanz heraus bei einer Heilung zuschauten, interpretierten sie das Tanzen, Schreien und die lebhaften Bewegungen des Heilers als verrückten Unsinn. Sie nannten die Heiler "Hexer". Als Leute, die von außen her auf das Geschehen schauten, waren sie sich dessen nicht bewußt, daß diese "Hexer" wirklich heilige Männer und Frauen waren, die eine mindestens zwanzig Jahre dauernde harte, aufopferungsvolle und disziplinierte Ausbildung durchlaufen hatten. Erst dann waren sie in der Lage, die Heilungsmethoden auszuüben, wie sie von den Europäern beobachtet wurden. Diese Art Falschinformation und negativer Interpretation afrikanischer Erfahrungen führte Journalisten und Wissenschaftler dazu, extrem herabwürdigende Beschreibungen afrikanischen Lebens, afrikanischer Kultur und Religion zu liefern.
Vieles von dem, was da geschrieben wurde, wurde nicht ernst genommen – bis einige religiöse Führer dann zu den verunglimpfenden Berichten noch theologische und christologische Dogmen lieferten, die jene Ideologien unterstützten, wonach die afrikanischen Menschen untermenschlich seien, von Affen abstammten und keine Seele hätten, die sie unter den Schirm der rettenden Gnade Gottes hätte bringen können. Als die Geistlichkeit einmal angefangen hatte, Afrikaner als eher tier- als menschenähnlich zu bezeichnen – und wenn überhaupt menschlich, dann sicher nicht im selben Maße wie z.B. Kaukasier -, war der Rassismus geboren und im Namen der Überlegenheit und Habsucht getauft worden.

Die Notwendigkeit für den Rassismus in Amerika

Es war nötig, ein Volk auszumachen, das einerseits untermenschlich, andererseits aber intelligent genug war, den Anweisungen eines Landbesitzenden zu folgen, der mit Hilfe seines Besitzes Wohlstand schaffen wollte. Durch die koloniale Expansion wurde ein neues Land reif für den Anbau von Baumwolle und anderen Produkten, mit deren Hilfe in den Vereinigten Staaten ein weltweites Textil-Geschäft anfing. Interessant ist, daß sich der Rassismus nicht auf Menschen der afrikanischen Diaspora beschränkte, sondern auch Chinesen, amerikanische Eingeborene und Iren betraf. Alle diese Rassen waren in der enormen Textilindustrie beschäftigt, die sich im Süden der Vereinigten Staaten entwickelte. Der Rassismus machte die Arbeitskraft verfügbar, die für die Arbeit erforderlich war.
Was die Afrikaner betrifft, wurde der Sklavenhandel ein internationaler Erwerbszweig. In dem Maße, wie der Baumwollanbau wuchs und die Textilindustrie blühte, wuchs auch der Bedarf an Arbeitskräften. Obwohl Sklaven die billigste Form von Arbeitskraft darstellten (keine Lohnkosten), gab man sich größte Mühe, zum Transport so viel Sklaven wie nur möglich auf jedes Schiff zu packen. Sie wurden wie Sardinen in den unteren Teil des Schiffes gepfercht. Die Lebensbedingungen waren so unmenschlich, daß Millionen von ihnen die Reise nicht überlebten. Es gibt Schätzungen, die besagen, daß im Sklavenhandel 30 Millionen Sklaven starben.

Die Tradition des Rassismus

Der Rassismus wurde erschaffen, weil das Wirtschaftssystem billige Arbeitskräfte brauchte. Nur mit Hilfe der Ideologie, daß die eine Rasse der anderen überlegen war und Menschen afrikanischer Herkunft nicht wirklich menschlich waren, konnte die Sklaverei weiterbestehen und sich ausbreiten. Mit der Zeit gab es auch Widerspruch gegen die Sklavenhaltung – von Menschen, die sie für barbarisch, unmenschlich, unmoralisch und sündig hielten. Aber je mehr diese die Sklaverei bekämpften, umso nötiger mußte der Rassismus in den Köpfen der Menschen verankert werden, um das zu rechtfertigen, was vor sich ging. Der Rassismus wurde zu einem Werkzeug, das weit mehr bot, als nur die Sklaverei zu stützen: Ein Werkzeug, mit dessen Hilfe eine bestimmte Rasse ihr eigenes Selbstgefühl stärkte. Rassismus wurde Teil des Erziehungssystems und der kulturellen Ausrichtung der ganzen Gesellschaft. Rassismus wurde zur Tradition im Süden der Vereinigten Staaten und in der ganzen Welt. Selbst die Leute, die nie persönlich einer Person afrikanischer Herkunft begegnet waren, hatten die infamen Berichte gehört, die über farbige Menschen verbreitet wurden. Die Rückschlüsse, die gezogen und die Kommentare, die abgegeben wurden, wurden der Weltöffentlichkeit als Tatsachen und nicht als Ideologien präsentiert. Es wurden Gesetze gemacht, die die Tradition des Rassismus schützten, und jeder Rassist betrachtete es als seine Pflicht, die eigenen Kinder zu lehren, gute Rassisten zu sein.

Als 1865 der Bürgerkrieg endete, gab es eine leichte Veränderung im Wirtschaftssystem, vom Sklaverei-System zum "Serfismus" (Knechtschafts-System). In den Vereinigten Staaten bezeichnet man den Serfismus als System der "Sharecropper" (Farmpächter). Der Sharecropper arbeitete auf dem Land, das einem Mitglied der anderen Rasse gehörte; er baute auf den Feldern eigene Erzeugnisse an. Während der Pflanzzeit bekam er Saatgut und Gerät geliehen. Manchmal mußte er auf Pump auch Nahrungsmittel leihen, bis die Ernte eingefahren war. Bei der Ernte durfte er dann einen bestimmten Teil des Ertrags als Eigentum behalten. Allerdings mußte er, bevor er irgend etwas für sich und seine Familie einbrachte, zuerst den ganzen Kredit zurückerstatten, der aufgelaufen war, weil er während der Pflanz- und Wachstumszeit Geräte und Vorräte brauchte. In den meisten Fällen blieb nichts übrig, und der Pächter mußte das Land im nächsten Jahr wieder bearbeiten, nur um seine Schulden zu bezahlen. Dieser Kreislauf setzte sich ohne Ende fort.

Die Zeit des "Reconstruction"

Es gab die Periode des "Umbaus" ("Reconstruction"). In dieser Zeit schickte die Regierung Truppen in den Süden, um die Rechte der früheren Sklaven und anderer Schwarzer im Süden zu schützen. Als die Schwarzen einmal das Wahlrecht hatten, konnten sie Gesetze erlassen, die ihnen für eine kurze Zeit Gerechtigkeit brachten. Aber zu dieser Zeit war der Rassismus schon so weit verwurzelt, daß die Weißen nicht bereit waren, die Schwarzen als gleichwertig zu akzeptieren. Innerhalb von zehn bis fünfzehn Jahren wurden die Truppen wieder zurückgezogen und das politische System war korrumpiert genug, um die meisten der Schwarzen vom Wahlrecht auszuschließen und konsequenterweise damit die Macht bei den Weißen im Süden zu belassen. Obwohl die Schwarzen bei weitem die Mehrheit stellten, trafen sie auf Widerstand, wenn sie ihre politischen Rechte ausüben wollten.
Eine der Methoden, mit denen die Weißen das System beherrschten, war die Einführung einer Wahlsteuer. Konnten

die Schwarzen die Wahlsteuer nicht entrichten, konnten sie sich als Wähler nicht registrieren lassen. Eine andere Methode war, von den Schwarzen die Beantwortung eines Fragebogens zu verlangen, mit dessen Hilfe man dann bestimmen konnte, ob sie ausreichende Bildung hatten um zu wählen. Da ihnen während der Sklaverei aber das Recht vorenthalten worden war, lesen und schreiben zu lernen, konnten viele von ihnen das Formular gar nicht lesen, geschweige denn ausfüllen. Selbst die Gebildeten unter den Schwarzen konnten die Formulare oft nicht ausfüllen, weil die Fragen zum Teil nicht zu beantworten waren. Eine solche Frage z.B. war: "Wie viele Blasen sind in einem Seifenstück?"

Zwar erschien die Phase des Reconstruction eine kurze Zeit lang für die Schwarzen sehr verheißungsvoll, aber um die Jahrhundertwende waren die Errungenschaften ihnen wieder genommen, und es waren genug Sicherungen dafür da, die Tradition des Rassismus in Amerika beizubehalten. "Jim Crow – Gesetze" wurden verabschiedet, um den Rassismus fortzuführen.

Wo die Weißen ihren Vorteil nicht mit Hilfe legaler, politischer und wirtschaftlicher Mittel erreichen konnten, stützten sie sich auf schlimme Formen der Gewalt. Der Ku-Klux-Klan, eine Organisation von Menschen, die sich in weiße Tücher und Kapuzen hüllten und nachts umherzogen, setzten sich mit Waffengewalt allen Bemühungen der Schwarzen entgegen, in den Vereinigten Staaten Gleichberechtigung zu erlangen. Der KKK wuchs zu einer nationalen Organisation heran, und weil die Identität seiner Mitglieder nicht bekannt war, waren in seinen Reihen hochangesehene Bürger und Menschen in hoher politischer Stellung. Ihr Terrorsymbol war das Verbrennen von Kreuzen in den Gärten der Schwarzen, aber sie haben auch ihre Häuser niedergebrannt, sie kaltblütig niedergeschossen, sie an Baumgabeln aufgehängt und gelyncht, in Teichen und Flüssen ertränkt, ihre Körper verstümmelt – besonders durch Kastration -, die Frauen vergewaltigt und ganz allgemein auf alle erdenklicher Weise terrorisiert. Wenn Schwarze für ihre Rechte eintreten wollten, wurden sie zu Opfern des Netzes von Lügen, das die weiße Gemeinde zur Einheit zusammenband und viele Schwarze in den Tod führte. Bis in die 1950er Jahre hinein haben die meisten Grausamkeiten an Schwarzen in diesem Land zu keiner oder kaum einer Strafverfolgung gegen die Übeltäter geführt.

Zeit der Industrialisierung

Im frühen 19. Jahrhundert begann für die Vereinigten Staaten das Industriezeitalter. Jetzt wurde die Arbeitskraft nicht mehr auf den Baumwollfeldern im Süden sondern in den Fabriken des Nordens gebraucht. Viele Schwarze wanderten vom Süden in die Städte des Nordens, wo sie Arbeit unter erbärmlichsten Umständen fanden. Sie arbeiteten ganztags in den Fabriken, nicht anders als sie vorher auf den Feldern gearbeitet hatten, aber sie bekamen Lohn, und das Gesetz schützte sie davor, von ihren Familien getrennt zu werden. Während der Zeit der Industrialisierung paßte sich die Tradition des Rassismus den veränderten Umständen an. Zwar hatte sich die Frage erledigt, ob ein Schwarzer in den Augen des Gesetzes ein echter Mensch war. Aber zurückgeblieben war die Frage, ob ein Schwarzer einem Weißen unterlegen war. Da die meisten diese Ansicht vertraten, führten die Schwarzen nur die untersten, unwürdigsten Tätigkeiten aus. Nur unter ganz außergewöhnlichen Umständen war es ihnen möglich, ihren Weg nach oben, zu angeseheneren Positionen zu machen. Während im Süden der Rassismus sich weiterhin offen zeigte, war er im Norden verdeckt. Aber wo auch immer ein Schwarzer hinging, eine rassistische Einstellung begegnete ihm überall.

Während der Weltwirtschaftskrise nahmen viele Menschen, die aus Reichtum in die Armut stürzten, sich das Leben. Die Schwarzen, die daran gewöhnt waren, nichts zu haben, gingen weiterhin ihren niederen Tätigkeiten nach und haben die Krise überlebt. Zu Beginn des 1. Weltkriegs wurde entschieden, den Schwarzen im Feindesland keine Waffen zu geben, weil sie sich mit den Feinden verbünden könnten. Das ist eine Vorstellung, die Rassisten immer gehabt haben: Wenn die Schwarzen irgendwann einmal Macht bekämen, würden sie sich sofort gegen ihre weißen Unterdrücker wenden – als Antwort auf all den Haß und die Zerstörungen, die sie erlitten haben. Aber weil man viele Soldaten brauchte, wurden Einheiten von Schwarzen aufgestellt, die im ersten Weltkrieg tapfer gekämpft haben. Im zweiten Weltkrieg hatten wir nicht nur Bodentruppen von Schwarzen, es wurde auch eine schwarze Luftwaffeneinheit aufgestellt. Dann dauerte es nicht mehr lange, bis das ganze Militär der Vereinigten Staaten integriert wurde, aber auch mit der Integration bestand der Rassismus weiter.

Integration

Während der 1950er Jahre gab es aus der NAACP heraus eine starke Bewegung für die Integration in ganz Amerika. Viele Schwarze in diesem Land sahen es so, daß das gesamte Problem des Rassismus auf der Segregation (Rassentrennung) aufbaute. Wenn jeder und alles integriert würde, müsse der Rassismus aussterben. Es war auch in den 1950er Jahren, als Martin Luther King Jr. seinen Feldzug gegen den Rassismus und für die Integration begann. Diese Integrationsbewegung reichte weiter bis in die 60er Jahre, in denen sich dann eine liberale Ordnung entwickelte. Mit solch einer liberalen Ordnung meinte man alles erreichen zu können: Von einer rückwirkenden Bezahlung der Sklavenarbeit (durch Jahrhunderte!) bis zur totalen Gleichwertigkeit der Schwarzen im Lande und ihrem Zugang zu allen Dingen. Sie kennen die Fernsehbilder und wissen, auf welchen Widerstand die Bemühungen der Bürgerrechtsmärsche und ihre Forderungen stießen: Wasserwerfer, Hundestaffeln, der Brutalität von Polizei und des Ku-Klux-Klan. In den 70er Jahren dann taten sich eine Menge Türen und Fenster in der Gesellschaft auf – für alle, auch (und in einigen Fällen insbesondere) für Schwarze. Es gab freien Zugang zu Bildungsinstitutionen, zu beruflichen Laufbahnen, man konnte auch dort Häuser kaufen, wo der Hauskauf vorher für Schwarze verboten war; es gab den Zugang zu politischen Ämtern, und eine Zeitlang konnte man von der Zukunft träumen.

In den 1980er Jahren dann gab es eine konservative Gegenbewegung, die versuchte, alle Errungenschaften wieder abzuschaffen, die von den Schwarzen in Amerika seit den 1960er erreicht worden waren. Die Bemühungen, den Schwarzen entgegenzukommen, denen in früheren Jahren ungerechterweise so viele Privilegien vorenthalten worden waren, sie wurden jetzt wieder zurückgefahren von denen, die meinten, die früheren Ungerechtigkeiten seien längst wettgemacht worden. In dieser Zeit entwickelte Dr. Batts ihre Theorie vom neuen Rassismus.

Das neue Gesicht zerstörerischer Ideologien

Dr. Valerie Batts nimmt an, daß der Rassismus nur eine der zerstörerischen Ideologien und "ismen" in unserm Land ist. Genauso zerstörerisch sei die Trennung der gesellschaftlichen Klassen ("classism"), der Sexismus, die Ideologie des Lebensalters ("ageism") und der Ethnozentrismus. Sie meint: Weil die neuen "ismen" nicht personal sondern institutionell sind, gibt es drei Probleme, die den Rassismus heute zu einem schlimmeren Übel machen als noch vor einigen Jahren. 1) Es ist schwerer, den Verbrecher zu identifizieren; 2) es gibt keine persönliche Schuld oder Verantwortlichkeit, und 3) das ganze ist viel schwerer zu verändern.

Valerie Batts vermutet, daß der neue Rassismus ein kooperatives System ist, in dem beide, die Unterdrücker und die Unterdrückten, dazu beitragen, das System am Leben zu erhalten. Und es ist wirklich so: Weil der Rassismus so lange das Normale gewesen ist, halten auch viele Opfer des Rassismus ihn für wahr. Weil sich so viele Ideologien den neuen Rassismus umgeben, kann man leicht sehen, wie dies System sich selbst fortführt – mit Hilfe sowohl der Zielobjekte als auch der Unterdrücker. Batts nimmt fünf Dynamiken der Unterdrückung an, denen auf der Gegenseite fünf ensprechende Kräfte korrespondieren:

UNTERDRÜCKER	ZIELOBJEKT
· dysfunktionale Rettungsversuche	· Schläge gegen das System
· dem Opfer die Schuld zuschieben	· dem System die Schuld zuschieben
· Kontakt vermeiden	· gegen "die Wießen"; Kontakt vermeiden
· Bestreitung kultureller Verschiedenheit	· Bestreitung der "Schwarzen" Identität
· Bestreitung der politischen Bedeutung kultureller Unterschiede	· Nichtverstehen oder Bagatellisieren der politischen Bedeutung rassistischer Unterdrückung

Was wir zu tun haben

Was wir tun können, sei unter drei Gesichtspunkten zusammengestellt: 1) individuell, 2) institutionell, 3) gesellschaftlich.

Als Individuum können wir zweierlei tun. Zum einen, unsre persönliche Haltung verändern. Allerdings ändert eine veränderte persönliche Haltung noch nicht das System des Rassismus. Es ist darum zum andern wichtig, daß jede/r Einzelne nicht nur die eigenen Einstellungen ändert, sondern auch auf Veränderungen in der Institution hinwirkt, mit der er/sie zu tun hat, z.B. in der Schule, in der Kirche, am Arbeitsplatz, in der Verwaltung, im Bereich der Kommune und anderen gesellschaftlichen Bereichen.

Was *die Institutionen* betrifft, geht es hier um Veränderungen institutionalisierter Verfahrensweisem, um die Änderung oder Stärkung der "Politik" einer Institution. Eine weitere Veränderung institutioneller Art, die nötig ist, um den Rassismus auszurotten, ist die "affirmative Aktion". Oft wird die affirmative Aktion so definiert, als sei sie ausschließlich eine Möglichkeit für Schwarze, etwas zu erreichen, was ihnen bisher vorenthalten wurde. Das stimmt nur zum Teil. Eine allgemeinere Definition von affirmativer Aktion heißt: Ein System für alle zu öffnen und dann die am besten qualifizierte Person zu nehmen. Die affirmative Aktion ist nötig, wenn man den Rassismus und das System der Seilschaften (der "guten alten Kameraden") bekämpfen will. In diesem System werden verfügbare Arbeitsstellen nicht öffentlich bekanntgemacht, sondern nur wenige ausgesuchte Leute wissen überhaupt etwas davon, welche Stellen existieren. Und selbst wenn andere von den Chancen erfahren und sie zu nützen versuchen, geht das nicht, denn im System "gute alte Kameraden" nimmt man die Freunde – Leute, denen wir noch Dank schulden, oder Leute, die sind wie unsereins – und ganz sicher keinen, der ein Schwarzer ist. Die affirmative Aktion korrigiert diese Art Systeme, macht sie unparteiischer und sorgt für mehr Fairneß.

Wenn wir den *Rassismus in unserer Gesellschaft* verändern wollen, müssen wir alle Macht, die uns in dem politischen System zur Verfügung steht, einsetzen und die Einführung von Gesetzen fordern, die den Rassismus ausschließen. Die Vereinigten Staaten sind ein System, das auf Gesetzen beruht, und Personen ändern sich nicht, solange das Gesetz das nicht von ihnen fordert. Trotz aller Pädagogik, mit der man sich bemüht hat, die Vorteile der Sicherheitsgurte beim Autofahren deutlich zu machen, haben viele Menschen, mich eingeschlossen, die Sicherheitsgurte nicht regelmäßig angelegt, bis das zum Gesetz wurde. Ähnlich ist es mit dem Rassismus. Menschen ändern ihr Verhalten nicht, wenn nicht ein Gesetz sie dazu nötigt.
Als nächstes gilt es dann, uns selbst und besonders auch unsre Kinder zu erziehen. Der Rassismus hatte deshalb fortwährend Bestand, weil er von den Eltern auf die Kinder, von Lehrern auf die Schüler, von Pastoren auf ihre Gemeinden und von Politikern auf ihre Anhänger übertragen wurde. Wir müssen unsre Gesellschaft umerziehen, angefangen bei uns zu Hause, in einer Zeit, in der die Kinder noch jung genug sind, um den Unterschied von Liebe und Haß zu begreifen.

Vor 500 Jahren entstand der Rassismus, weil es Menschen gegeben hat, die durch ihn wirtschaftlich profitierten. Es gibt ihn noch heute, weil es immer noch Menschen gibt, denen der Rassismus Vorteile einbringt. Plato hat gesagt, daß das, was in einem Land geachtet wird, dort auch gepflegt wird. Der Rassismus wird so lange weiterleben, wie unsre Habgier größer ist als unsre Moral.

Fokus-Fragen:

1. Erinnern Sie sich an Ihre früheste Erfahrung von Rassismus.
2. Über welche (andere)- Kultur haben Sie Macht?
3. Gegen welche Person oder Personengruppen hegen Sie Vorurteile?
4. Wie gehen Sie in Ihrer Beratungspraxis mit den Gefühlen um, die mit Vorurteilen und Rassismus zu tun haben?

Amerkungen

[1] G.Kelsey, *Racism and the Christian Understanding of Man*, 1966, S.1.
[2] R.Benedict, *Race: Science and Politics*, revised edition 1947, S.98.
[3] M.L.King, zit. nach der deutschen Ausgabe: *Wohin führt unser Weg? Chaos oder Gemeinschaft*, Wien u. Düsseldorf 1968, S. 60. ■

TeilnehmerInnen am Seminar für Interkulturelle Seelsorge und Beratung 1996 in Ustron,´