

Simone Lindorfer

Befreiungspsychologie

Annäherung an die Realität von Traumatisierung in Ostafrika

Beinahe täglich sind wir in unseren Wohnzimmern mit Ereignissen konfrontiert, in denen Menschen sich inmitten lebensbedrohlicher Abgründe befinden – sei es durch Naturkatastrophen oder durch schwere Unfälle, sei es in Kriegen oder durch andere Formen von Gewalt. Was solche Erfahrungen miteinander verbindet, ist die ihnen innewohnende tiefe Erschütterung des Glaubens an die Selbstverständlichkeit des Lebens und der Vertrauenswürdigkeit der menschlichen Gemeinschaft. Die Psychologie hat das Wort „Trauma“ (griech. Wunde) für die möglichen psychischen Folgen solcher Erfahrungen geprägt. Mittlerweile ist die diagnostische Kategorie der sogenannten „Posttraumatischen Belastungsstörung“ als bekanntester (wenn auch nicht einziger) Störung als Folge traumatischer Ereignisse durchaus auch Nichtfachleuten bekannt. Die Worte „Trauma“ oder „traumatisiert“ gehören längst zum Katastrophen-Vokabular von Kommentatoren und Berichterstattern.

Vergewaltigung als Botschaft an die Unterlegenen

Die typischen Szenarien des Krieges haben sich in den vergangenen fünf Jahrzehnten deutlich verändert. In den „neuen“ Kriegen in Afrika steht gerade die Zivilbevölkerung im Mittelpunkt eines grausamen, von Massakern und ethnischen Vertreibungen geprägten Kriegsgeschehens. Ein besonders zerstörerisches Phänomen ist die damit einhergehende geschlechtsspezifische Gewalt, also Gewalt, die vor allem Frauen systematisch aufgrund ihres Geschlechts durch Männer erleiden. Diese Form der Gewalt existiert, seit es Krieg zwischen Menschen gibt. Doch scheint sie besonders endemisch in den neuen Kriegen zu sein. Die Frauen der „Feinde“ spielen dabei eine wichtige Rolle: Ihre Vergewaltigungen sind machtvoll kommunizieren unter kriegsführenden Männern. Ihre Körper sind „Briefkuverts“, die den Unterlegenen mit der vernichtenden Nachricht zugestellt werden, daß sie ihre Frauen nicht vor der Demütigung sexualisierter Gewalt beschützen können.

In Ostafrika, wo ich seit fast zehn Jahren als Beraterin für psychosoziale Traumarbeit tätig bin, sind viele kirchliche Organisationen mehr oder weniger professionisiert mit der Sorge um traumatisierte Menschen betraut. Klassischerweise suchen Menschen gerade in den existentiell bedrohlichsten Lebenserfahrungen Hilfe

bei Religion und Spiritualität – sei es im kirchlichen oder im traditionell-afrikanischen Umfeld. Der Abgrund traumatischer Erfahrungen, in dem die selbstverständlichen Grundsicherheiten über „Gott und die Welt“ einstürzen, und was die Traumapsychologie mit dem Begriff der „shattered assumptions“¹ (zerstörte Voraussetzungen) zusammenfaßt, kann ein Ort höchster Theologiegenerativität und ein inspirierendes „Zeichen der Zeit“ im Sinn der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“ des Zweiten Vatikanischen Konzils sein. Der systematische Theologe Hans-Joachim Sander definiert „Zeichen der Zeit“ in diesem Zusammenhang folgendermaßen:

„Es sind jene Ereignisse, in denen Menschen um die Anerkennung ihrer Würde ringen müssen; an ihnen entscheidet es sich, ob eine Situation humaner wird oder in inhumane Gewalt abgeleitet. Das ist in der Welt von heute signifikant für die Darstellung des Evangeliums.“²

Die neuen Kriege in Afrika und die damit verbundenen traumatischen Erfahrungen der Menschen sind als „Zeichen unserer Zeit“ also äußerst qualifizierte Orte der Theologie und für die Formulierung ihrer Botschaft von großer Bedeutung.

Psychologie aus der Perspektive der Unterdrückten

Die lateinamerikanische Befreiungstheologie entwickelte ab Ende der 60er Jahre des 20. Jahrhunderts aus der Reflexion ihrer Zeichen der Zeit wohl die bisher konsequenteste Umsetzung der Theologie des Konzils und nahm die fundamentale Erfahrung von Armut und Unterdrückung in Lateinamerika zum Ausgangspunkt ihres Theologietreibens. Der Jesuit Ignacio Martín-Baró entwickelte in El Salvador eine von den Grundintentionen der Befreiungstheologie inspirierte „Psychologie der Befreiung“. Martín-Baró, Theologe, Psychologe und Professor für Sozialpsychologie an der Zentralamerikanischen Universität José Simeón Cañas (UCA) von San Salvador, gehörte zu jenen sechs Jesuiten, die zusammen mit zwei Frauen am 16. November 1989 von der salvadorianischen Regierungsarmee brutal hingerichtet wurden³.

Martín-Baró kritisierte eine Psychologie, die sich unkritisch und unter dem Deckmantel vermeintlicher wissenschaftlicher Objektivität in den Dienst bestehender Machtstrukturen stellte und wehrte sich vehement gegen die „sicheren und sterilen kleinen akademischen Schachteln“⁴, wie er diese entkontextualisierte Form des Wissenschaftstreibens nannte. Haben wir uns jemals ernsthaft gefragt, so Martín-Baró, wie Psychologie aus der Perspektive der Unterdrückten aussehen könnte; haben wir jemals daran gedacht, die Arbeitspsychologie aus der Perspektive der Arbeitslosen und die klinische Psychologie aus der Perspektive der Ausgegrenzten zu betrachten? Sein Anspruch an Wissenschaftlichkeit war, daß sich, wer Wissenschaft

treibt, bewußt werden muß, wie seine eigenen ethischen Entscheidungen seine psychologische Forschung beeinflussen, anstatt diese zu verleugnen und so zu tun, als gäbe es einen Standpunkt jenseits von ethischen Optionen.

Die drei theologischen Grundintuitionen der Befreiungstheologie, die Martín-Baró zur inspirierenden Basis für diese Neukonzeption der Psychologie erklärt, sind folgende: *Erstens* eröffnet das *ganzheitliche Befreiungsverständnis* der Befreiungstheologie (nämlich horizontal: aus sozio-historischer Unterdrückung und vertikal: aus sündhaften Zusammenhängen), getragen von einem Glauben an den Gott des Lebens, einen *neuen Horizont* für die Psychologie. Psychologie definiert sich fortan in diesem Horizont als Beitrag zur Befreiung aus gesellschaftlicher und persönlicher Unterdrückung. *Zweitens* entwickelt Martín-Baró aus der methodologischen Option des *Primats der Orthopraxie gegenüber* (einem bestimmten engen Verständnis von) *Orthodoxie* eine neue Erkenntnistheorie der Psychologie: So wie der erste Akt der Theologie der Befreiung im praktischen Tun begründet ist, aus dem heraus sich dann als zweiter Akt die Reflexion auf dieses Tun entwickelt, so forderte eine Psychologie der Befreiung als ersten Schritt das Engagement für die Armen und Unterdrückten, und daraus resultierend erst dann die psychologische Theoriebildung. *Drittens* inspiriert die *vorrangige Option für die Armen* die Psychologie der Befreiung, die, durch diese Option angeregt, eine neue Praxis entwickelt und eine inhaltliche Ausrichtung auf dieses „Woraufhin“ der Armen und Unterdrückten erhält.

Was heißt dies konkret? Martín-Baró forderte in seiner Konzeption von Universität, die Armen sollten ein Mitspracherecht an der Entwicklung der Unterrichtscurricula erhalten. Psychologiestudierende sollten sich ferner zunächst in die „beängstigende Realität der Mehrheit“ der in El Salvador lebenden Menschen hineinbegeben und erst dann nach den diese Erfahrung erhellenden Analysen und Theorien fragen⁵. Sein Qualitätskriterium für die Psychologie El Salvadors war somit ihre Relevanz und Signifikanz für die Geschichte eines unterdrückten Volkes, dessen Standpunkt, dessen Leid und dessen Hoffnung zum Ausgangspunkt einer Revision allen theoretischen und praktischen Handwerkszeugs der Psychologie werden sollte⁶. Martín-Baró traute einer Befreiungspsychologie ferner zu, daß sie Menschen bei ihrer Befreiung – im heutigen entwicklungspolitisch korrekten Sprachgebrauch würden wir dies „Empowerment“ (Ermächtigung) nennen – aus ungerechten gesellschaftlichen Strukturen, auch ungerechten Beziehungsstrukturen zwischen Männern und Frauen, unterstützen kann.

Dabei spielt das Konzept der Bewußtwerdung („conscientização“) des brasilianischen Befreiungspädagogen Paulo Freire eine große Rolle. Bei seinem Konzept von Bildung geht es nicht darum, abstrakte Buchstaben erkennen und als Wörter lesen zu lernen, sondern ein kritisches Verständnis von sich selbst und seiner Welt zu entwickeln. Die Armen und Unterdrückten, so Martín-Baró in Anlehnung an Freire, internalisieren die ungerechten gesellschaftlichen Strukturen, glauben nicht an ihre

persönlichen Veränderungspotentiale und werden häufig selbst zu Unterdrückern beispielsweise gegenüber sozial Schwächeren, zu denen auch Frauen gehören. Dies bewußt zu machen mit Hilfe psychologischer Techniken, in denen Menschen die Mechanismen von Gewalt und internalisierter Unterdrückung verstehen und überwinden lernen, bedeutet Befreiung. Nur dadurch können sie zu Akteuren ihres eigenen Lebens werden und diese ungerechten Strukturen verändern.

Martín-Baró formulierte schließlich als zentrale Aufgabe der Befreiungspsychologie ihre de-ideologisierende Funktion, also die Entlarvung von Wissensproduktionen, die der Herstellung und Aufrechterhaltung gesellschaftlicher Macht dienen. Er de-ideologisierte neben Themen wie Religion und Fatalismus auch das Geschlechterverhältnis und die gesellschaftlichen Mythen von Männlichkeit und Weiblichkeit. Er nannte die Familie für Frauen einen „sicheren Hafen“ *und* gleichzeitig ein „Gefängnis“, entlarvte den Mythos vom „ewig Weiblichen“ als existentielle Sklaverei und forderte Optionenpluralität: Frauen sollten ihre Lebensform wählen können, ohne sich angesichts gesellschaftlich reproduzierter Geschlechterbilder rechtfertigen zu müssen, wenn sie nicht den traditionellen Weg von Ehe und Familie gehen. Der Priester Martín-Baró war durchaus konsequent mit seiner institutionellen Kritik: Auch die Kirche müsse ihre naturrechtlich fundierten Geschlechterbilder de-ideologisieren und aufhören, die Unterdrückung von Frauen als gottgegebene Ordnung pastoral zu sanktionieren⁷.

Die Forderung, Psychologie müsse eine neue Praxis mit den Armen in ihrem Zentrum entwickeln, definierte Martín-Baró zwar im Hinblick auf seine Disziplin, die Sozialpsychologie. Seine Aussagen lassen sich jedoch übersetzen in eine Methodologie der Traumarbeit, die sich von einer objektivierenden, a-historischen und unkritischen Form therapeutischer Praxis grundsätzlich unterscheiden muß: Er wehrte sich dagegen, Menschen mit Hilfe einer psychodiagnostischen Kategorie namens „Trauma“ als psychisch „krank“ zu definieren, während doch die politischen und sozialen „traumatogenen“ Strukturen verantwortlich seien. Er empfahl zudem, psychotherapeutische Methoden auf ihre Fähigkeit hin zu untersuchen, mit der vorherrschenden Kultur sozialer Beziehungen zu brechen und an ihre Stelle gesündere und menschlichere Beziehungsmuster setzen zu können. Traumatherapie müsse immer *psycho-soziale* Arbeit sein, da die traumatischen Wunden einerseits sozialer Herkunft seien, und andererseits eben diese Wunden nicht nur den einzelnen, sondern auch seine Beziehungen betreffen⁸.

Seine Forschungsthemen, die allesamt ihren Ausgang von der brennendsten psychosozialen Realität der salvadorianischen Bevölkerung nahmen, waren höchst machtsensibel und kritisch. Seine Arbeit hat Martín-Baró, den ein Rezensent einmal etwas pathetisch als ersten und bisher einzigen Märtyrer der Psychologen bezeichnet hat, das Leben gekostet.

Befreiungspsychologisch inspirierte Traumaarbeit in Uganda

Die Auseinandersetzung mit der salvadorianischen Befreiungspsychologie ermöglichte meiner Arbeit mit afrikanischen Kolleginnen und Kollegen im ostafrikanischen Uganda an einem Ausbildungszentrum der katholischen Kirche einen tieferen Zugang zur ugandischen traumatischen Realität. In Norduganda tobte bis vor kurzem ein 20 Jahre langer erbitterter Bürgerkrieg, geführt von einer Rebellenarmee namens „Lord's Resistance Army“ (Widerstandsarmee des Herrn), zu deren Repertoire an Grausamkeiten unter anderem die systematische Entführung von Kindern und Jugendlichen gehörte, die zum Töten ausgebildet und gezwungen wurden, gegen ihre eigenen Dörfer vorzugehen. Die Mädchen wurden zudem als Sexsklavinnen mißbraucht.

Neben solch extrem traumatisierenden Erfahrungen hat der chronische Konflikt aber auch zu massiver Destruktivität im Alltag der Zivilbevölkerung und zu einer „Militarisierung“ der Familienbeziehungen geführt, vor allem in Form grassierender familiärer Gewalt: Das jahrelange Überleben in psychosozialer Verelendung in den vielen nordugandischen Vertriebenencamps, in denen auf dem Höhepunkt der Gewaltausschreitungen bis zu 80 Prozent der Bevölkerung gelebt hatte, gehört zum Soziogramm dieses Krieges. Gelitten haben darunter nicht nur, aber auch und in besonderer Weise die Männer, die im klassischen Verständnis von „Vulnerabilität“ oft vergessen werden. Meist sind es Kinder und Frauen, die als besonders schutzbedürftig gesehen werden – und zweifellos sind sie es.

Die psychosoziale Verletzlichkeit der Männer ist dagegen subtiler und ambivalenter. Männer in Norduganda – wie auch in vielen anderen der sogenannten modernen Kriege, in denen die Trennungslinie zwischen Zivilisten und Kombattanten aufgelöst ist – können die klassischen Attribute dessen, was im hegemonialen kulturellen Diskurs über Männlichkeit „ein richtiger Mann ist“ ist, nicht mehr erfüllen. Sie können ihre Frauen nicht vor den Vergewaltigungen der Rebellen schützen und ihre Töchter nicht vor der Prostitution mit Soldaten. Sie sind mittellos und angewiesen auf die Zuwendungen internationaler Hilfsorganisationen und den vermeintlichen Schutz der nationalen Armee. In den Augen ihrer eigenen Kultur sind die nordugandischen Männer „Schwächlinge“ – und werden so nicht selten auch von ihren Frauen und Kindern gesehen. Die vielschichtigen Erfahrungen der Machtlosigkeit führen zu einem Zusammenbruch von Selbstwert und lassen die Männer gewalttätig werden: gegenüber ihren Familien und sich selbst. In einer Studie zu Selbstmordfällen in diesen Vertriebenencamps zeigte sich zum Beispiel, daß 72 Prozent derer, die Suizid versucht oder verübt hatten, Männer mit großen Familien oder vielen abhängigen Familienmitgliedern waren⁹.

Wie sieht in einem solchen Kontext befreiungspsychologisch inspirierte Traumaarbeit aus? Wir bildeten Menschen auf dem Land in den Kriegsgebieten und in Vertriebenencamps aus, die in ihren Dorfgemeinschaften wichtige vertrauensschaf-

fende Funktionen und natürliche Autorität hatten. Die einfachen Techniken psychosozialer Traumaarbeit mit Hilfe von Bildern und Geschichten, die wenig alphabetisierte Menschen besser verstehen, waren mehr als nur kognitive Wissensvermittlung. Wir bezeichneten sie als „psychosocial literacy“ (psychosoziale Alphabetisierung). Es ging darum, die Erfahrungen von Gewalt existentiell „lesen und schreiben“, d.h. psychische Verwundungen verstehen zu lernen, gerade dann, wenn sie besonders schambehaftete Erlebnisse beinhalten wie die endemische sexuelle Gewalt. In vielen afrikanischen Kulturen werden zudem die mit traumatischer Gewalt einhergehenden belastenden und plötzlich auftauchenden Erinnerungen (sogenannte „flashbacks“) häufig als Zeichen von „Zauberei“ gedeutet. Traumatisierte Menschen gelten nicht selten als „verhext“ oder „verrückt“ und werden aus Angst und Unwissenheit aus dem Sozialverband der Dorfgemeinschaft ausgeschlossen. Psychosoziale Arbeit bedeutet hier: das Schweigen über kulturell sanktionierten Tabus zu brechen, wodurch die Ausgegrenzten wieder Zugang zu ihren Gemeinschaften erhalten können.

Wir arbeiteten an den Bildern von Weiblichkeit und Männlichkeit und suchten gemeinsam mit Männern und Frauen in Seminaren nach neuen Modellen von Beziehungen zwischen den Geschlechtern. Gerade neue Bilder für „richtige Männer“, in denen sie sich kompetent, schützend und machtvoll inmitten der Begrenzungen der Camps erleben konnten, ohne gewalttätig zu werden, waren eine große Herausforderung für die konventionellen Angebote psychosozialer Unterstützung. Solch ein Ansatz gehört nicht zum Mainstream der Interventionen von Helfer-Institutionen, die sich vor allem auf Frauen und Kinder konzentrieren. Eine befreiungspsychologisch inspirierte Traumaarbeit kann insofern also auch bedeuten, den führenden westlichen Hilfsdiskurs zu de-ideologisieren. Dieser wird im wesentlichen von der Definition des „Opfers“ genährt, das per definitionem „unschuldig“ und „hilflos“ sein muß, um sich für Hilfsmaßnahmen zu qualifizieren. Männer in den Vertriebenencamps sind eben keine in diesem Sinn „unschuldigen“ Opfer, weil sie auch zu Tätern gegenüber ihren eigenen Familien geworden sind. Hilfsmaßnahmen jedoch ausschließlich auf Frauen und Kinder zu richten, entmächtigt weiter, verstärkt letztlich die Destruktivität innerhalb der Familien und schneidet damit alle Beteiligten von der wichtigsten Ressource zur Stabilisierung ab, die Menschen in solch einer anhaltend destruktiven Situation zur Verfügung steht: Unterstützung durch ein stabiles, verstehendes soziales Umfeld.

Wir führten in unserer befreiungspsychologisch inspirierten Arbeit ebenfalls Bedürfnisanalysen durch, deren Forschende nicht internationale Fachkräfte waren, sondern einfache gebildete Menschen aus Dorfgemeinschaften, die kulturell und sozial einen guten Zugang zur Zielgruppe hatten. Leitende Prinzipien waren die Partizipation aller an diesem Vorgang Beteiligten, der Forschenden und der „Erforschten“, sowie die Demokratisierung von und Teilhabe an psychologischem Spezialwissen zugunsten von Menschen, die von diesem Wissen für sich und ihre

Beziehungen profitieren können. Die Erfahrungen mit den partizipativen Forschungsmethoden waren nicht selten verblüffend bewußtseinserhellend: Die „Laien-Forschenden“ erlebten die positive Qualität des Kontakts mit ihrem Gegenüber in den partizipativen Methoden; und diejenigen, die befragt wurden, erlebten eine Wertschätzung in ihrem „Fachwissen“ bezüglich ihrer eigenen Probleme. Sie waren nicht nur Verletzte und Überlebende von Gewalt. Sie wurden als Handelnde in ihrer Kompetenz wahrgenommen und als wichtige Ressource für ihre Dorfgemeinschaft genutzt.

Wir bildeten kirchliches Personal – vor allem Katecheten und Ordensfrauen – aus, die in ihrer pastoralen Arbeit durch die chronische Traumatisierung der Bevölkerung immer wieder an ihre Grenzen gekommen waren, denn sie hatten kein traumapsychologisches Handwerkszeug dafür. Das Ergebnis war durchaus ambivalent: Einerseits erlebten die Ausgebildeten großen Zulauf, weil ihre pastorale Arbeit existentiell relevant wurde und sie das empathische Zuhören lernten – anstatt die Gläubigen ohne Erfahrungsbezug katechetisch zu belehren. Andererseits aber gab es durchaus auch Angst und Einwände, zum Beispiel von Seiten der Priester, die spürten, daß in dieser Arbeit emanzipatorisches Potential steckte. Machtfragen einer politischen Diakonie sind in der afrikanischen katholischen Kirche selten willkommen.

Interkulturelle und interdisziplinäre Kontextualität

Welche Lektionen lassen sich aus dieser scheinbar zufälligen Begegnung eines lateinamerikanischen Konzepts von außerordentlicher Originalität mit den Realitäten Ostafrikas festhalten? Die erste lautet schlicht: Solche Begegnungen lohnen sich und stimulieren die Entwicklung neuer Zugänge zur eigenen Realität! Es geht dabei nicht um die Nivellierung von regionalen und historischen Unterschieden zwischen den beiden Kontexten, im Gegenteil: Die Methodologie der Befreiungstheologie wie -psychologie besteht ja gerade in einer vorgängigen Kontextualisierung ihres Gegenübers. Deshalb hat Befreiungspsychologie im Sinn ihrer Grundprinzipien eine kriteriologische Funktion und kann Interventionen in jedem Kontext von diesen Prinzipien und der ihnen zugrundeliegenden Option „für die Unterdrückten“, die immer wieder neu definiert werden müssen, beurteilen und schärfen.

Die zweite Lektion: Aus dem interdisziplinären Gespräch zwischen der Befreiungstheologie mit der Psychologie, das Ignacio Martín-Baró noch eher im Sinn einer Einbahnstraße beschrieb, nämlich daß die Theologie die Psychologie inspiriere, wurde durch die Reflexion auf unsere Praxis in Ostafrika eine mehrspurige Schnellstraße in beide Richtungen. Die Befreiungspsychologie kann nämlich auch die Befreiungstheologie bereichern, von der manche glauben, sie hätte sich aufgrund methodischer Schwächen und historischer Paradigmenwechsel ohnehin bereits erledigt. Sie kann die Befreiungstheologie unterstützen, ihre nach wie vor aktuelle

Option für die Armen konkreter zu fassen, die psychosozial wirksamen Mechanismen von Unterdrückung in differenzierter Weise zu bestimmen und Ansatzpunkte für diese horizontale Form von „Befreiung“ zu schaffen.

Drittens stellt schließlich die Befreiungspsychologie ein wertvolles Korrektiv gegenüber einer pastoralen Praxis dar, die trauma-insensitiv mit den Wunden von Gewalt umgeht und deren faktisches Woraufhin meist eben nicht das Empowerment der Unterdrückten ist, vor allem dann nicht, wenn diese „Unterdrückten“ Frauen sind.

Der „Mehrwert“ befreiungspsychologischer Traumaarbeit

Kann man nun davon ausgehen, daß eine befreiungspsychologische Traumaarbeit mehr „kann“ als eine „nur psychologische“? Gibt es so etwas wie einen „Mehrwert“ eines auf die Befreiungstheologie zurückgehenden Konzepts von Psychologie, der im derzeitigen Traumadiskurs fehlt? Zwei Antwortrichtungen lassen sich ausmachen: Zum einen befragt die befreiungspsychologische Perspektive kritisch jede Intervention auf ihr zugrundeliegendes „commitment“ (Verpflichtung) und fordert ein politisches Engagement der Intervenierenden zugunsten der Unterdrückten. In bezug auf Traumaarbeit ist ohnehin leicht festzustellen, daß sie immer parteiisch ist, denn in ihrem Raum werden die Definitionen von Opfer- und Tätersein berührt. Sie spielt sich ferner ab in einem gesellschaftlichen Umfeld, das diese Kategorien sozial sanktioniert oder politisch unterbindet.

Aus eigener Erfahrung in Postkonfliktländern weiß ich: Die Geschichten traumatisierter Menschen enthalten geschichtlichen Schmerz. Nicht alle traumatischen Geschichten sind politisch legitimiert durch aktuelle Regime. Gerade in dieser Situation sozialer Fragilität von Traumaarbeit muß sie sich – als befreiungspsychologisch inspirierte – bewußt ihrer politischen Verantwortung stellen und Abschied nehmen vom Mythos der Allparteilichkeit, die sich nicht in „die Politik“ einmischen möchte. Jede Intervention ist *per effectum* politisch, selbst jene, die sich *per intentionem* als apolitisch erklärt. Es geht darum, sie bewußt mit einer ethisch legitimierten Option zu gestalten. Dieses Bewußtsein fehlt leider häufig internationalen Interventionen traumatherapeutischer Provenienz.

Darüber hinaus sehe ich noch einen weiteren Mehrwert einer Psychologie, die sich aus ihrer Inspiration von der Theologie der Befreiung her versteht, nämlich gerade dort, wo Empowerment und therapeutische Arbeit an ihre Möglichkeitsgrenzen kommen. Beim Thema Trauma gibt es ja durchaus Berührungspunkte der Disziplinen Psychologie und Theologie: daß zum Beispiel Spiritualität eine der wichtigsten Ressourcen in der Therapie traumatisierter Menschen darstellt, wird in der Traumapsychologie mittlerweile allenthalben anerkannt und genutzt. So sehr zu begrüßen ist, daß die Psychologie Spiritualität als wichtige „Ressource“ entdeckt, so sehr ist allerdings auch davor zu warnen, daß sie im Zug eines therapeuti-

schen Aktionismus instrumentalisiert wird und damit ihre wesentlich transzendente Qualität zu einem bloßen Vehikel „guter“ Emotionen oder „heilender“ Kognitionen verkommt. Es braucht, soll es eine wirkliche Begegnung jenseits therapeutisch instrumentalisierter Formen von Spiritualität werden, auch die Reflexion darauf, wie eine Spiritualität aussehen muß, die der Argumentation der theologischen Vernunft *und* dem nötigen Respekt vor dem Unsagbaren entspricht.

So wie sich die Psychologie der Spiritualität nicht im Sinn einer Wellness-Aktivität bedienen sollte, so darf auch die Theologie angesichts der Abgründe von Menschlichkeit, die sich bei diesem Thema auftun, nicht als eine Art intellektueller Airbag gegen die Ohnmacht mißbraucht werden. Theologie darf sich gerade nicht aus der argumentativen Affäre ziehen, indem sie auf das Kreuz und auf die Auferstehungsbotschaft als theologischen Joker rekurriert, durch den am Schluß, wenn nicht diesseitig, so doch jenseitig „alles wieder gut wird“. Die ghanaische feministische Theologin Mercy Amba Oduyoye wehrt sich sogar gegen eine (gleichwohl mißbräuchliche) Verwendung des Kreuzsymbols als „unverschämte patriarchal“ und als eine Art theologisches Hilfsmittel zur Zähmung von Frauen, damit diese in gewaltvollen Beziehungen still bleiben. Die Realität des Kreuzes, so Oduyoye, ist viel zu ernst für Afrikanerinnen¹⁰.

Wie also könnte eine in diesem Sinn kritische Spiritualität in der Befreiungspsychologie aussehen? Ich bekam auf diese Frage einen wichtigen Impuls bei einer Begegnung, die im März 2004 in Ruanda im Rahmen einer Studie stattfand. Ich sprach dort mit einer sehr erfahrenen Therapeutin einer ruandischen Organisation namens Jeanne. Sie erzählte mir die Geschichte einer 16jährigen Klientin, die ich Rose nennen möchte. Rose war sechs Jahre alt gewesen, als Milizen in ihr Haus kamen und vor ihren Augen ihre Eltern und ihre Geschwister dahinmetzelten. Schließlich packten sie auch Rose, rissen ihr die Kleider vom Leib und vergewaltigten sie, bis sie vor Schmerzen das Bewußtsein verlor. Sie wurde gefunden, ins Krankenhaus gebracht und wäre beinahe an den Blutungen und inneren Verletzungen gestorben.

Ein Teil von ihr war es auch – denn als sie zu sich kam, sprach sie nie wieder über das, was sie erlebt hatte. Sie sprach meistens überhaupt nicht und lächelte nur vor sich hin. Sie aß, trank und wuchs, aber sie war nicht mehr ansprechbar für Beziehung und hatte ihre Psyche in eine andere Welt exiliert. Dieses Mädchen wurde kurze Zeit später HIV-positiv diagnostiziert – eine Folge der Vergewaltigungen. Nun, zehn Jahre später, war sie trotz anti-retroviraler Medikamente dem Tod nah. Die Therapeutin Jeanne beendete diese Geschichte sehr bewegt:

„Weißt Du, ich frage sie seit Jahren, wie es ihr geht und sie lächelt immer nur und sagt ‚gut‘, und sieht durch mich hindurch. Sie nimmt die Medikamente und geht wieder. Aber ich bleibe zurück und halte es nicht aus, daß ich ihr nicht helfen kann, daß ich sie nicht erreiche, daß niemand sie mehr erreicht. Nichts, weder Liebe noch Mitleid noch etwas anderes kann sie erreichen.“

Mich hat diese Szene berührt, weil ich diese Wunde traumatischer Ohnmacht, wie viele Kollegen und Kolleginnen auch, kenne. Wir alle kommen dabei in Kontakt mit Transzendenz, ob wir das so nennen oder nicht: nämlich der Entzogenheit von verwundetem Leben und der Nichtmachbarkeit von Heilung. Diese Ohnmacht „brennt aus“, sozusagen eine professionelle Nebenwirkung der Traumatherapie, die die Fachsprache „sekundäres“ oder „stellvertretendes“ Trauma nennt. Der Grund dafür ist Empathie, der heilende Schlüssel im therapeutischen Gespräch, und zugleich jene verletzlich machende Öffnung des Herzens. Der jüdische Psychoanalytiker Dori Laub sagt vom Zuhören Überlebender von Gewalt, daß erst dadurch ihre Geschichte überhaupt zu existieren beginnt und sie in ihrer Echtheit anerkannt wird. Doch dieses Zeuge-Sein – hier zeigt sich nochmals die innewohnende politische Dimension der Traumatherapie – bedeutet eben auch Anteilnahme am Schmerz, an der Niederlage und am Schweigen des Opfers¹¹.

Compassio Gottes und Demut in der Traumatherapie

In diesen Erfahrungen der Helfenden selbst wird somit deutlich: Trauma ist der Ort, an dem wir aufhören, gut ausgebildete Professionelle als Therapeuten und Menschenrechtlerinnen zu sein mit unseren therapeutischen Techniken und objektivierenden Forschungsmethoden. Trauma ist nicht ein Anlaß zu therapeutischen Triumphen, sondern häufig ein Ort des Scheiterns und eine ständige Lektion der Demut.

Wir kommen in dieser Arbeit jedoch auch in Berührung mit Leidensgeschichten von Menschen, die ihre eigene Würde haben. Diese Geschichten konvergieren aus christlicher Perspektive – wenn man sich für diese Sichtweise entscheidet – mit den Geschichten der Bibel, mit Geschichten von Verzweiflung und Ausweglosigkeit, ja auch der Gottesferne in jener Geschichte von Golgotha. Das biblische Zeugnis ist dieses: Gott ist mit seinem Volk unterwegs, er hört seine Klage und stellt sich in Jesus Christus auf die Seite der Ohnmächtigen. Das aber gibt therapeutischer Arbeit, bei allem Scheitern, das wir darin oft erleben, eine Würde, die über Psychodiagnostik und therapeutisches „Engineering“ (Technik) hinausgeht: Sie hat Anteil an der *Compassio* Gottes mit den Ohnmächtigen.

Eine kritische Spiritualität in der Befreiungspsychologie ist nicht distanziert oder apathisch. Sie beinhaltet vielmehr leidenschaftliches und mitfühlendes Mit-Klagen mit den Überlebenden von Gewalt. Sie will die theologischen Abgründe nicht wegerklären, sie erlebt sie paradoxerweise noch schmerzlicher. An einen Gott zu glauben, „der alles so herrlich regieret“, macht das Gespräch mit Rose aus Rwanda nicht einfacher. Gott bleibt uns immer auch entzogen und der ganz Andere, gerade in der Begegnung mit den Wunden des Leids; er bleibt nahe *und* abwesend zugleich. Aber dort, wo wir das Fragmenthafte der Hoffnung in dieser Erfahrung bewußt an-

erkennen, wächst auch die Sehnsucht nach einer Welt, in der – wie der marxistische Philosoph Max Horkheimer (1895–1973) es ausdrückt – der Mörder nicht ewig über sein unschuldiges Opfer triumphiert¹². Ohne diese zerbrechliche Hoffnung scheint mir Traumaarbeit kaum möglich, wenn nicht das Ausbrennen und der Zynismus gegen die „böse Welt“ die Oberhand gewinnen sollen.

Es sind also die Stimmen des Bewußtseins einer politischen Verantwortung und *gleichzeitig* des Potentials therapeutischer Demut und „stellvertretender“ Hoffnung in einer Spiritualität der Befreiungspsychologie – wie auch immer sie Intervenierende konkret definieren und mit Leben füllen –, die derzeit im Chor internationaler Traumaarbeit schmerzlich fehlen. Beides würde sicherlich den therapeutischen Machbarkeitswahn schwächen und paradoxerweise sogar deutlich machen, daß wir als Intervenierende eine viel größere Verantwortung haben als unsere therapeutischen Settings uns glauben machen; es würde aber dem Leid von Menschen wieder mehr echten Raum geben.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. R. Janoff-Bulman, The aftermath of victimization. Rebuilding shattered assumptions, in: Trauma and its wake: The study and treatment of Post-traumatic Stress Disorder, hg. v. C. R. Figley (New York 1985) 15–35.

² H.-J. Sander, Die Zeichen der Zeit erkennen u. Gott benennen. Der semiotische Charakter von Theologie, in: ThpQ 182 (202) 27–40, 38.

³ Zum folgenden vgl. v. a. Towards a Society that Serves its People. The Intellectual Contribution of El Salvador's Murdered Jesuits, hg. v. J. Hassett u. H. Lacey (Washington, DC 1991); sowie: Writings for a Liberation Psychology. Ignacio Martín-Baró, hg. v. A. Aron u. S. Corne (Cambridge 1996).

⁴ Vgl. bes. Towards a Society that Serves its People (A. 3).

⁵ Vgl. I. Martín-Baró, La Liberación como Horizonte de la Psicología, in: ders., Psicología de la liberación (Madrid 1998) 303–341, 313.

⁶ Martín-Baró (A. 3) 17–32, 25.

⁷ Vgl. z. B. I. Martín-Baró, La imagen de la mujer en El Salvador, in: ECA (Estudios centroamericanos) 35 (1980) 557–568; ders., La ideología familiar en El Salvador, in: ECA 41 (1986) 291–304; ders., La familia, puerta y cárcel para la mujer salvadoreña, in: Revista de psicología de El Salvador 9 (1990) 265–277.

⁸ Vgl. v. a. I. Martín-Baró, War and Mental Health, in: Writings for a Liberation Psychology (A. 3) 108–121; ders., Political Violence and War as Causes of Psychosocial Trauma in El Salvador, in: International Journal of Mental Health 18 (1990) 3–20.

⁹ Unveröffentlichte Studie: „Report on suicidal tendencies in IDP camps in Northern Uganda“ (2007), im Auftrag von Caritas Gulu.

¹⁰ Vgl. M. A. Oduyoye, Alive to What God is Doing, in: The Ecumenical Review 41 (1989) 194–200, 199.

¹¹ D. Laub, An event without a witness, in: Testimony. Crisis of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History, hg. v. S. Felmann u. d. ems. (London 1992) 79.

¹² M. Horkheimer, Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen. Ein Interview mit Kommentar von H. Gumnior (Hamburg 1970) 61f.