

NEUKIRCHENER

Isolde Karle

Seelsorge in der Moderne

Eine Kritik der psychoanalytisch
orientierten Seelsorgelehre

Mit einem Geleitwort
von Joachim Scharfenberg

Neukirchener

© 1996

Neukirchener Verlag

Verlagsgesellschaft des Erziehungsvereins mbH,
Neukirchen-Vluyn

Umschlaggestaltung: Hartmut Namislow

Satz und Druckvorlage: Isolde Karle

Gesamtherstellung: Breklumer Druckerei Manfred Siegel KG

Die Deutsche Bibliothek - CIP-Einheitsaufnahme

Karle, Isolde:

Seelsorge in der Moderne: eine Kritik der psychoanalytisch
orientierten Seelsorgelehre / Isolde Karle. Mit einem Geleitw.
von Joachim Scharfenberg. - Neukirchen-Vluyn:

Neukirchener, 1996

ISBN 3-7887-1563-4

Vorwort

Die vorliegende Studie wurde im Sommersemester 1995 von der Theologischen Fakultät der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel als Dissertation angenommen. Prof. Dr. Joachim Scharfenberg hat meine wissenschaftliche Arbeit und die kritische Auseinandersetzung mit seinem Werk immer in überaus freundlicher Weise gefördert und begleitet. Ihm gilt zuerst mein Dank, nicht zuletzt für sein freundliches Geleitwort. Prof. Dr. Reinhard Schmidt-Rost hat mich in vielen Gesprächen immer wieder zu eigenständigen Interpretationen ermutigt und den Fortgang der Arbeit durch seine Anregungen, seine Kritik und nicht zuletzt durch sein großes Vertrauen entscheidend gefördert. Er übernahm auch das Erstgutachten. Ihm danke ich herzlich. Prof. Dr. Reiner Preul danke ich für seine konstruktive Kritik und das freundliche Zweitgutachten. Dr. Armin Nassehi danke ich für freundschaftlichen Rat bei soziologischen Fragestellungen. Meine Beschäftigung mit der Systemtheorie Niklas Luhmanns geht auf ein interdisziplinäres Colloquium bei Prof. Dr. Dr. Michael Welker in Münster zurück. Ich verdanke Prof. Welker darüber hinaus wichtige Impulse und Anregungen, die in die vorliegende Studie mitgeflossen sind. Danken möchte ich auch all denen, die das Entstehen dieses Buches in vielen Gesprächen begleitet und gefördert haben. Für einen Druckkostenzuschuß bin ich der Württembergischen Landeskirche zu Dank verpflichtet. Für ihre vielfältige und über die Maßen freundliche Unterstützung danke ich meinen Eltern sehr herzlich. Ganz besonderer Dank gilt meinem Mann, Dr. Christoph Dinkel. Er hat als kritischer Leser und als geduldiger und unermüdlicher Gesprächspartner das Entstehen der Arbeit nachhaltig und liebevoll unterstützt.

Reutlingen, im Advent 1995

Isolde Karle

Geleitwort von Joachim Scharfenberg

Seit der Praktische Theologe Friedrich Niebergall am Anfang unseres Jahrhunderts die Frage stellte: „Wie predigen wir dem modernen Menschen?“ hat die Frage nach den geschichtlichen Wandlungen in diesem nun zu Ende gehenden Jahrhundert die Praktische Theologie immer wieder beschäftigt. Dabei stellte sich zunehmend heraus, daß das „Moderne“ sich nicht von selbst versteht, sondern immer wieder erarbeitet sein will. Für das neuzeitliche Denken, das im Gefolge von Descartes Subjekt und Objekt reinlich voneinander zu scheiden vermochte, schien es mir konsequent, daß ein „psychologisches Zeitalter“ anbrechen mußte, das vor allem die Seelsorge prägte.

Nun scheint aber mit dem neuzeitlichen Christentum auch die neuzeitliche psychologisch-therapeutische Seelsorge die Forderungen nach epochaler Angemessenheit nicht mehr zu erfüllen. Die Moderne überholt sich selbst und neue „Zeitansagen“ sind notwendig im wahren Sinne des Wortes.

In einem solchen Kontext verstehe ich die hier vorgelegte Arbeit von Isolde Karle, die mein Kollege und Nachfolger Reinhard Schmidt-Rost vorbildlich betreute. Wenn mir als dem „Senior“ die Ehre zuteil wird, diesem Opus ein gutes Geleit zu geben, dann wohl einmal deshalb, weil ich schon längstens eine Überwindung der „individualistischen Einengung der Pastoralpsychologie“ gefordert, selbst aber nicht mehr mitvollziehen konnte. Zum anderen ist es mir auch ein Bedürfnis, mich zu der an mir geübten Kritik äußern zu dürfen. Ich empfinde sie insofern als äußerst konstruktiv, als die Verfasserin es sich wahrhaftig nicht leicht gemacht hat, die Entwicklungslinien meines Denkens nachzuzeichnen. Dazu gehört es meines Erachtens unabweichlich, daß man hier und da das Gefühl hat, mißverstanden zu sein. Es war aber kein Geringerer als Friedrich Schleiermacher, der es gerade als das „richtige“ Verstehen bezeichnete, einen Autoren besser zu verstehen, als er sich selbst verstand. In diesem Sinne traue ich Isolde Karle, vor allem auch, was die feministische Kritik betrifft, einiges zu! Was kann einem eigentlich Besseres passieren, als anderen zum Ausgangspunkt für eigene Gedanken und zum Anstoß für eigene Kreativität zu dienen?

In diesem Sinne hoffe ich, daß die Arbeit ihren Weg machen wird. Möge sie vielen zum Anstoß werden und zur fruchtbaren Weiterentwicklung eigener Gedanken! Auf alle Fälle löst diese Arbeit das Versprechen der Eröffnung eines fruchtbaren Dialoges zwischen Seelsorgetheorie und Soziologie punktuell an einer Stelle ein. Hoffentlich folgen dem, angeregt durch diese Arbeit, noch andere Untersuchungen! Wir wollen ihnen ein ehrenvolles Geleit geben, auch wenn es uns Älteren nicht mehr vergönnt ist, selber dabei mitzuwirken.

Es zeigt sich: Die Seelsorgebewegung ist nicht tot, aber sie wandelt sich; und das ist ja bekanntlich das Kennzeichen vom Leben in der Zeit. In diesem Sinne wünsche ich ihr noch viele anregende Bezüge und Wandlungen.

Bredenbek, im Advent 1995

Joachim Scharfenberg

Inhalt

Einleitung.....	1
I. Modernität	7
1. Funktionale Differenzierung	8
a) Von der stratifikatorischen zur funktional differenzierten Gesellschaftsform	8
b) Die Selbstgefährdung der modernen Gesellschaft.....	15
2. Individualisierung und Individualität.....	18
a) Das Individuum als Umwelt der Gesellschaft.....	18
b) Freiheitsgewinne und Kosten der Individualisierung	22
3. Das Arrangement der Geschlechter und die Ausdifferenzierung des Privatheitssystems.....	26
a) Die Ausdifferenzierung der Privatfamilie und die Polarisierung der Geschlechter im 18. und 19. Jahrhundert.....	27
b) Die nachholende Individualisierung von Frauen und ihre Auswirkungen auf das Privatheitssystem.....	33
c) Männer und Frauen in der Moderne.....	41
4. Identitätsprobleme in der Moderne	49
a) Zur Funktion von Intimität	49
b) Biographische Unsicherheiten und Formen ihrer Kompensation.....	54
II. Die Pastoralpsychologie Joachim Scharfenbergs	62
1. Die Praktische Theologie als Reflex der Moderne - eine historische Rückblende.....	62
2. Joachim Scharfenberg als Repräsentant der pastoralpsychologischen Bewegung	70
3. Theorievoraussetzungen: Das psychoanalytische Paradigma als Fundament der Pastoralpsychologie	74
4. Psychoanalytische Interpretation des Symbols	82
5. Anthropologische Prämissen: Zur Korrelation von Konflikt und Symbol	89
6. Pastoralpsychologische Diagnose der Gesellschaft.....	98

7. Seelsorge als Rekonstruktion von Lebensgeschichte	107
8. Kritische Würdigung.....	114
III. Identität als Konstruktion.....	127
1. Epistemologische Kritik: Kausalität und Unbewußtheit in der psychoanalytischen Denktradition.....	129
2. Zur Unterscheidung und strukturellen Kopplung von psychischen und sozialen Systemen.....	136
3. Plädoyer für ein realistisches Identitätsverständnis: Sozialpsychologische Erwägungen	144
4. Identität als Differenz - Selbstthematisierung und Selbstsimplifikation	151
5. Vom Archäologen zum Störenfried: Systemische Therapieformen.....	156
IV. Geschlecht als Konstruktion	166
1. Feministische Psychoanalysekritik.....	166
2. Zweigeschlechtlichkeit als soziale Konstruktion.....	173
a) Geschlecht als interaktive Konstruktion	176
b) Geschlecht - nur eine Konstruktion?.....	182
c) Dichotome Optik der Zweigeschlechtlichkeit - Kontinuitäten und Diskontinuitäten	189
3. Implikationen für die Frauen- und Geschlechterforschung.....	193
a) Paradoxien und theoretische Defizite in der feministischen Psychoanalyse.....	193
b) Methodische Konsequenzen	199
V. Seelsorge in der Moderne	206
1. Gesellschaftsstrukturelle Veränderungen als Herausforderung evangelischer Seelsorgetheorie.....	206
2. Seelsorge als religiöse Kommunikation.....	214
a) Seelsorge als „Störung“.....	214
b) Seelsorge als emergentes Kommunikationsgeschehen	219
3. Von der Rekonstruktion zur Konstruktion - Sensibilität für Differenzen	224
a) Identität und Seelsorge.....	224
b) Geschlecht und Seelsorge	231
4. Seelsorge als Funktion der Kirche.....	235
Literatur.....	245

Einleitung

Seelsorge in der Moderne ist ein Thema, das die Praktische Theologie schon des 19., insbesondere aber des 20. Jahrhunderts durchzieht und immer wieder neu zu wissenschaftlicher Reflexion herausgefordert hat. Die Seelsorgelehre ist dabei ausgeprägter als andere praktisch-theologische Teilgebiete im Spiegel gesellschaftlichen Wandels zu begreifen. Die wissenschaftliche Poimenik reagiert besonders sensibel auf gesellschaftliche Wandlungsprozesse und die Seelsorgepraxis kann geradezu als Schnittpunkt des Verhältnisses von Kirche und Gesellschaft gelten.¹ Erstaunlicherweise liegen trotz dieser weithin unbestrittenen Tatsache kaum poimenische Untersuchungen vor, die die moderne Seelsorge den gesellschaftsstrukturellen Veränderungen zuordnen und die strukturelle Kopplung von Seelsorgetheorie und gesellschaftlichem Wandel konzis bestimmen würden. Dem entspricht, daß die wissenschaftliche Poimenik sich bislang fast ausschließlich um das interdisziplinäre Gespräch mit der Psychologie, insbesondere psychoanalytischer Provenienz, bemühte, die Soziologie dagegen weithin unbeachtet ließ.² Seelsorge galt und gilt als die Domäne praktisch-theologischer Theoriebildung schlechthin, der es um „die Seligkeit des einzelnen“³, um das Individuum in seiner Singularität zu gehen hat.

Diese ausgeprägte Individuumzentrierung moderner Seelsorge hat bislang eine „soziologische Aufklärung“ (Luhmann) über die gesellschaftsstrukturellen Rahmenbedingungen individueller Lebenslagen weitgehend blockiert. So konzediert selbst Dietrich Stollberg als Ver-

1 Vgl. Klaus Tanner, Kirche und Beratungsarbeit, in: ThPr 27 (1992), 35.

2 Als ältere Ausnahme sei genannt: Eberhard Müller/Hans Stroh (Hg.), Seelsorge in der modernen Gesellschaft. Erfahrungen und Perspektiven, Hamburg 1961. In jüngerer Zeit ist hinzuweisen auf die Dissertation von Thomas Henke, Seelsorge und Lebenswelt. Auf dem Weg zu einer Seelsorgetheorie in Auseinandersetzung mit soziologischen und sozialphilosophischen Lebensweltkonzeptionen, Würzburg 1994 sowie auf die Dissertation von Uta Pohl, Individuum und Gesellschaft in der Seelsorge. Ansätze zu einer Neukonzeption der Seelsorgetheorie, Theologische Fakultät München 1995.

3 Dietrich Rössler, Grundriß der Praktischen Theologie, Berlin/New York, 2. Aufl. 1994, 73.

treter der therapeutischen Seelsorge in einem jüngst erschienenen Artikel, daß die Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Zusammenhängen, in die das Einzelschicksal eingebettet sei, zurecht angemahnt werde. „Systemisches und sozialpsychologisches Denken sind trotz vereinzelter Rezeption [...] noch kaum bekannt, geschweige denn aufgearbeitet.“⁴ Aber nicht nur an dieser Stelle ist ein empfindliches Forschungsdefizit moderner Poimenik zu verzeichnen. Die Wandlungsprozesse der letzten Jahrzehnte sind besonders augenfällig in bezug auf das veränderte Verhältnis der Geschlechter zu Tage getreten. Stollberg konstatiert: „Die Bedeutung geschlechtsspezifischer Faktoren für die Seelsorge ist noch kaum adäquat untersucht. Die Ablösung überkommener Rollenklischees und durch sie stabilisierter sexueller Identitäten der Geschlechter hat zu Verunsicherungen geführt, deren Auswirkungen bisher nicht erfaßt sind.“⁵

Der vorliegenden Studie geht es gezielt um die Aufarbeitung dieser Forschungsdefizite mit Hilfe soziologischer Theoriemittel. Methodisch orientiert sich die Studie dabei vorrangig an der Systemtheorie Niklas Luhmanns, die als makrosoziologische Rahmentheorie fungiert. Aufgrund ihrer hohen analytischen Kraft trägt die Gesellschaftstheorie Luhmanns zu einem besseren Verständnis der strukturellen Risiken, der Selbstgefährdungen und der evolutionären Unwahrscheinlichkeit der modernen Gesellschaft bei. Sie beleuchtet scharf, inwiefern die Funktionsweise der modernen Gesellschaft das Selbstverständnis und den Lebensstil von Menschen beeinflußt. Die sozialpsychologische und systemtherapeutische Literatur wird aus der Perspektive der Theorie selbstreferentieller Systeme rezipiert und verarbeitet. Andere soziologische Ansätze, insbesondere mikrosoziologische und ethnomethodologische Untersuchungen zur Geschlechterforschung, werden unter dem Oberbegriff des soziologischen Konstruktivismus der Theorie funktionaler Differenzierung zugeordnet.

Kapitel I versucht zunächst, mit Hilfe der System- und Gesellschaftstheorie Niklas Luhmanns in die Ambiguität der Moderne einzuführen. Die Entwicklung von der stratifikatorischen zur *funktional ausdifferenzierten* Gesellschaft wird skizziert, Freiheitsgewinne und Kosten dieser Entwicklung werden dargestellt und die Implikationen der modernen Gesellschaftsstruktur für das Selbstverständnis ihrer Individuen, für die kontingent gewordenen Privatheitsformen und das veränderte Verhältnis der Geschlechter aufgezeigt. Die komplexen Interdependenzen von sozialer Evolution und individueller Lebens-

4 Dietrich Stollberg, [Art.] Seelsorge, in: EKL, Göttingen, 3. Aufl. 1995, 185.

5 Ebd.

lage weisen dabei auf die sozialen Konstituentien jeder Identitätsbeschreibung hin und plausibilisieren zugleich, weshalb das *Identitätsthema* eine so herausragende und gleichzeitig prekäre Rolle in der Moderne spielt.

Im zweiten Kapitel wird der theoretische wie praktische Bezug moderner Seelsorge zur funktional ausdifferenzierten Gesellschaftsstruktur reflektiert. Die vorliegende Studie setzt sich dabei vorrangig mit der *psychoanalytisch orientierten Seelsorgelehre* auseinander, die der poimenischen Diskussion der letzten Jahrzehnte ihr Gepräge gegeben hat. Als einer ihrer prominentesten Vertreter gilt Joachim Scharfenberg, der mit seiner Pastoralpsychologie eine theoretisch anspruchsvolle Vermittlung von Theologie und Psychologie zu erreichen versuchte. Joachim Scharfenberg kann aber noch in anderer Hinsicht als besonders geeigneter Repräsentant moderner, psychoanalytisch orientierter Seelsorgelehre gelten: An der Entwicklung seiner Theorie selbst lassen sich die Wandlungsprozesse ablesen, die die wissenschaftliche Poimenik in den letzten Jahrzehnten bestimmten. In der Auseinandersetzung mit Scharfenbergs Pastoralpsychologie zeigt sich aus der hier gewählten soziologisch-konstruktivistischen Perspektive schließlich, daß die psychoanalytische Theorie- und Denktradition über einen nur unzureichenden Gesellschaftsbegriff verfügt und die „individualistische Engführung“ der Pastoralpsychologie letztlich nicht, wie von Scharfenberg gefordert, zu überwinden vermag. Die Konzentration auf das Bewußtsein bzw. Unbewußte und damit auf die Seele des oder der einzelnen verstellt den Blick auf die gesellschaftliche Bedingtheit moderner Konfliktlagen und ist demzufolge eher als eine Verstärkung, denn als eine Relativierung moderner Personenzentrierung zu interpretieren. Die Implikationen dieser Kritik werden am Schluß des Kapitels angedeutet und in den folgenden Kapiteln vertieft und weitergeführt.

In Kapitel III wird ausführlich dargestellt, in welche *erkenntnistheoretischen* Aporien die psychoanalytische Denktradition führt. Kapitel III kann zugleich als eine erkenntnistheoretische Weiterführung des ersten Kapitels gelesen werden. Denn die soziologisch-konstruktivistische Perspektive geht über die phänomenorientierte Beschreibung der gesellschaftsstrukturellen Seite individueller Problemlagen hinaus, insofern sie aufzeigt, daß nicht nur die Lebensstile der *Individuen* mit der Funktionsweise der modern ausdifferenzierten Gesellschaft rückgekoppelt sind, sondern auch die *Theoriemittel* und *Semantiken* moderner Poimenik selbst. Das zu analysierende Problem liegt damit nicht nur auf der Gegenstandsseite - den „Objekten“ moderner Seelsorge -, sondern ist *selbstreflexiv* auch auf die Seelsorgetheorie und ihre Beobachtungsformen zu beziehen. Auch die *Be-*

grifflichkeiten, die moderne Seelsorgetheorie verwendet, sind gesellschaftliche Konstrukte, mithin historisch bedingt und soziokulturell erzeugt. Diese konstruktivistische Sichtweise wirkt sich auf das Verständnis von Identität und Biographie tiefgreifend aus und weist zugleich auf die Paradoxien jeder individuellen Selbstbeschreibung hin. Wie eine so gelagerte Erkenntnistheorie sich in der therapeutischen Praxis auswirkt, wird an der Vorgehensweise und Methodik systemischer Therapie beispielhaft gezeigt.

Kapitel IV widmet sich noch einmal intensiv dem Thema Geschlecht, ausgehend von der feministischen Kritik an der Psychoanalyse, die den psychoanalytischen Denkgewohnheiten gleichwohl verhaftet bleibt. In ausführlicher Rezeption der neueren, soziologisch-konstruktivistisch orientierten Frauen- und Geschlechterforschung wird dargestellt, daß Geschlecht grundsätzlich als *soziale Konstruktion*, als „doing gender“ zu begreifen ist. Geschlecht ist demnach nicht als ein Personmerkmal zu verstehen, sondern als ein soziales Konstrukt, das laufend *interaktiv* hervorgebracht wird und *in* sozialen Praktiken existiert. Die Eigentätigkeit bei der kommunikativen, interaktiven und gestischen Konstruktion von Geschlecht wird betont, die Zweigeschlechtlichkeit selbst zum umstrittenen Thema, das es zu analysieren gilt. Diese konstruktivistische Perspektive, die Geschlecht nicht mehr alltagsweltlich Personen zurechnet und infolgedessen nicht mehr von einer homogenen Gruppe „der Frauen“ oder „der Männer“ ausgehen kann, wirft nicht zuletzt kritische Fragen im Hinblick auf die Methodik feministischer Forschung auf. Ihr gilt abschließend die Aufmerksamkeit in Kapitel IV.

In einem letzten Kapitel werden die Ergebnisse der Untersuchung zusammengefaßt und auf die moderne Seelsorgetheorie bezogen. Es wird noch einmal deutlich, daß in der Moderne zwar alles dem Individuum zugerechnet wird, die Suggestion von individueller Unabhängigkeit und Freiheit aber, die mit dieser Zurechnung einhergeht, aufgrund der Eigendynamik sozialer Systeme als hochgradig *unrealistisch* zu beurteilen ist. Eine soziologisch sensible Poimenik hat diesem Sachverhalt Rechnung zu tragen und wird die Rede vom „selbstbestimmten Individuum“ schon allein deshalb nicht naiv übernehmen können. In diesem Zusammenhang wird auch die Frage erörtert, welche Konsequenzen aus der Theorie der Autopoiesis (der Theorie selbstreferentieller Systeme) für das Verständnis seelsorgerlicher *Kommunikation* zu ziehen sind. Dabei zeigt sich, daß die kirchliche Seelsorge Möglichkeiten ganz eigener Art hat, die Kontextvergessenheit moderner Seelsorge zu überwinden und gängige Deutungsmuster zu kontrastieren und zu „stören“. In diesem Zusammenhang werden die Implikationen des hier entwickelten konstruktivistischen Ver-

ständnisses von Identität und Geschlecht für die Seelsorge aufgezeigt und theologisch interpretiert.

Damit deutet sich schon an, daß nicht nur eine soziologische Aufklärung in seelsorgerlicher Theorie und Praxis in der Konsequenz dieser Studie liegt. Will Seelsorge in der funktional differenzierten und damit pluralen Gesellschaft nicht dysfunktional werden, muß sie die Deutungs- und Ordnungsmuster der Moderne durch das ihr eigene Potential, die Sprachkraft religiöser Texte und Kommunikation, zu relativieren suchen und die spezifisch *religiöse* Funktion christlicher Seelsorge deutlicher profilieren. Im Anschluß an Scharfenberg ist Seelsorge daher wieder stärker durch ihren spezifisch *christlichen* Inhalt zu qualifizieren und darüber hinaus ihr kirchlicher und gemeindlicher Bezug bewußt als Chance sui generis zu nutzen. Die Vorteile eines explizit *kirchlichen* Bezugs poimenischer Theoriebildung werden im Schlußteil dieser Studie herausgestellt und Implikationen für die Ausbildung evangelischer Theologen und Theologinnen angedeutet. Zugleich wird damit der populär gewordenen Empfehlung einer voranzutreibenden Ausdifferenzierung von Kirche und Beratungsarbeit eine Absage erteilt.

I. Modernität

Modernisierung der Moderne, Postmoderne oder auch radikalisierte Moderne - all diese im aktuellen Diskurs bekannten Wendungen weisen auf soziale Wandlungsprozesse, insbesondere der letzten Jahrzehnte, hin, die mit den klassischen Selbstbeschreibungsmitteln der Neuzeit nicht mehr adäquat erfaßt werden können. Der Glaube an die menschliche Vernunft und das optimistische Fortschrittsdenken der Aufklärung ist durch die Ablösung der Industriegesellschaft durch die „Risikogesellschaft“¹ in eine Krise geraten. Die Moderne versteht sich nicht mehr von selbst, sie ist erneut interpretationsbedürftig und damit zum Gegenstand wissenschaftlicher Reflexion geworden. Um dem schillernden und umstrittenen Begriff der Modernität schärfere Konturen abzugewinnen, möchte ich die Moderne im folgenden mit Hilfe der Systemtheorie Niklas Luhmanns analysieren und beschreiben.²

1 Vgl. den programmatischen Titel von Ulrich Beck, Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt a.M. 1986.

2 Grundlegend für Luhmanns Systemtheorie ist sein Hauptwerk: Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt a.M., 2. Aufl. 1988. Von den vielfältigen systemtheoretischen Arbeiten Niklas Luhmanns zum evolutionären Wandel der Gesellschaftsstruktur und den Implikationen für das Selbstverständnis der jeweiligen Gesellschaftsform sei darüber hinaus verwiesen auf: Niklas Luhmann, Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, 3 Bde., Frankfurt a.M. 1980, 1981 und 1989; ders., Soziologische Aufklärung, Bd. 1: Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme, Opladen 1970; Bd. 2: Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft, Opladen, 3. Aufl. 1975; Bd. 3: Soziales System, Gesellschaft, Organisation, Opladen 1981; Bd. 4: Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft, Opladen 1987; Bd. 5: Konstruktivistische Perspektiven, Opladen 1990; ders., Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?, Opladen, 3. Aufl. 1990; ders., Beobachtungen der Moderne, Opladen 1992. Zur Einführung empfiehlt sich: Georg Kneer/Armin Nassehi, Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme. Eine Einführung, München 1993; vgl. zur Einführung auch: Walter Reese-Schäfer, Luhmann zur Einführung, Hamburg 1992 und: Peter Fuchs, Niklas Luhmann - beobachtet. Eine Einführung in die Systemtheorie, Opladen 1992.

1. Funktionale Differenzierung

a) Von der stratifikatorischen zur funktional differenzierten Gesellschaftsform

In der soziologischen Gesellschaftstheorie, namentlich systemtheoretischer Provenienz, geht man davon aus, daß sich die Gesellschaft im Prozeß soziokultureller Evolution von der stratifizierten zur funktional ausdifferenzierten Gesellschaft entwickelt hat.³ Bis in die europäische Vormoderne des 15. und 16. Jahrhunderts war die stratifikatorische, nach Schichten differenzierte Gesellschaftsstruktur sozial dominant. Die verschiedenen Teilsysteme einer Gesellschaft standen zueinander in einer hierarchischen Beziehung, das heißt, „nicht *was* gesagt wird, sondern *wer* es sagt, ob *oben* oder *unten*, ist entscheidend.“⁴ Die soziale Position, ob man Bäuerin war, Kleriker oder adlig und nicht die Individualität von Personen entschied über den Grad der Achtung, der einem zuteil wurde. Nicht romantische Liebe, sondern der Stand führte Mann und Frau zusammen.

Zusammengehalten wurden die ungleichen Schichten „durch eine gesamtgesellschaftliche Grundsymbolik der Hierarchie“⁵, die durch die christlich-religiöse Seinsauslegung gegeben war: Gott hat jeden an seinen Platz gesetzt, jede hat sich in ihrem Stand zu bewähren.⁶ Damit galt gleichzeitig, daß eine jede und ein jeder unabhängig von der sozialen Position ein gottesfürchtiges Leben zu führen aufgefordert war. Die Sinnhaftigkeit der Welt als Gottes Schöpfung vermochte dem System im ganzen, über alle innergesellschaftlichen Systemgrenzen hinweg, einen Sinn zu geben. Durch die Generalisierung von Mo-

³ Vgl. Luhmann, *Ökologische Kommunikation*, 202ff.

⁴ Kneer/Nassehi, *Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme*, 126.

⁵ Niklas Luhmann, *Gesellschaftliche Struktur und semantische Tradition*, in: Ders., *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Bd. 1, 29.

⁶ Die gewählte Sprachform möchte Frauen sichtbar machen, muß aber zugleich konzedieren, daß gerade in der stratifikatorischen Gesellschaft die Repräsentation eines Standes Männern vorbehalten war und insofern die Kategorie Geschlecht nochmals eine weitere Differenzierung *innerhalb* des jeweiligen Standes erforderlich macht, zumal Frauen zu bestimmten Ständen, wie zum Beispiel zu den Klerikern, gar keinen Zugang hatten (und in der katholischen Kirche bis in die Gegenwart hinein nicht haben). Es sei in diesem Zusammenhang auf Luthers Ständeethik verwiesen: Wenn Luther von Bischöfen, Pfarrherrn und Predigern spricht oder von weltlicher Obrigkeit, sind tatsächlich immer ausschließlich Männer gemeint, und im Haus ist selbstredend der Mann derjenige, welcher Ehefrau, Kindern, Knechten und Mägden vorsteht. Vgl. zur Ständeethik: Martin Luther, *Der kleine Katechismus*, in: BSLK, 523ff und: Ders., *Kirchenpostille 1522*, WA 10/1, 317. Dort heißt es: „[...] ich meyne die stend, die gott gesetzt hatt odder ihr eynsatzung nit widder gott ist, als da sind: ehlich seyn, knecht, magd, herr, frau, ubirherrn, regirer, richter, amptleutt, baur, burger ec.“

ral und vor allem von Religion wurde die Gesellschaftsstruktur stabilisiert. „Die Religion leistet mehr, als nur Moral aus sich heraus zu entlassen; sie garantiert auch die Erhaltung der Ordnung nach Gottes Willen und damit die Placierung der Möglichkeiten zu handeln im System der Schichtung. Die Differenz selbst, die die Ränge trennt, hat einen religiösen Sinn, weil sie den Aktionsradius und den Pflichtenkreis konkretisiert, innerhalb dessen der Einzelne ein gottesfürchtiges Leben führen kann.“⁷ Dies verlieh eine kosmologische Sicherheit, eine Verortung in der Gesellschaft, die sich nicht von historisch-kontingenten Gegebenheiten und Bedingungen abhängig wähnte, sondern „mit dem Siegel des *Ewigen* und *Gottgewollten*“⁸ versehen war. Es ist naheliegend anzunehmen, daß diese gesellschaftliche Konstellation und Selbstbeschreibung stabile Identitäten beförderte: „Die weitgehende Kongruenz von sozialen und personalen Perspektiven, d.h. also die *Parallelisierung von Identität und Zugehörigkeit zu einem Teilsystem* bot eine ‚Sinn‘-Sicherheit stabiler Identitäten, die sich nur langsam im Prozeß gesellschaftlicher Modernisierung veränderte.“⁹

Mit der Zunahme gesellschaftlicher Komplexität wurde die Alternativlosigkeit dieses Weltbildes erschüttert. Der epochale Wandel von der stratifikatorischen Differenzierung zu modernen Sozialformen kann hier nur knapp skizziert werden. Seit dem 16. Jahrhundert beginnen sich gesellschaftliche Teilsysteme nach Funktionen auszudifferenzieren. Es entstehen eigene, „selbstreferentielle“¹⁰ Handlungs- und Kommunikationsbereiche. Dies gilt für die Politik, die sich von der Kirche zunehmend emanzipiert und sich an Staatsräson und Souveränität - und damit an sich selbst - orientiert. Es gilt für das Recht, das sich zunehmend von der Politik distanziert. Es gilt für die Wirtschaft, die ihre Beziehungen vollständig monetarisiert und nicht länger an Religion und Moral gekoppelt bleibt. Es gilt für die Herausbildung des Sozialsystems Familie, das einen eigenen Liebescode entwickelt, um sich auf sich selbst beziehen zu können. „Es entsteht so aus der semantischen Autonomisierung verschiedener Bereiche der

7 Luhmann, *Gesellschaftliche Struktur und semantische Tradition*, 132.

8 Kneer/Nassehi, *Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme*, 129.

9 Ebd. Hervorhebung I.K.

10 Soziale Kommunikations- und Handlungszusammenhänge sind selbstreferentiell, d.h. selbstbezüglich strukturiert. „Der Begriff Selbstreferenz bezeichnet die Einheit, die ein Element, ein Prozeß, ein System für sich selbst ist. ‚Für sich selbst‘ - das heißt: unabhängig vom Zuschnitt der Beobachtung durch andere.“ Luhmann, *Soziale Systeme*, 58. Ein System kann sich aber nur auf sich selbst beziehen, indem es sich auf anderes bezieht. „Reine Selbstreferenz, die nicht den Umweg über anderes geht, liefe auf eine Tautologie hinaus.“ Ders., *Ökologische Kommunikation*, 269. Ich komme darauf zurück.

Gesellschaft eine neue Form der primären gesellschaftlichen Differenzierung, deren Teilsystemgrenzen [...] nicht mehr an relativ undurchlässigen Schichten wie in der stratifikatorischen Gesellschaft verlaufen, sondern an gesellschaftlichen Funktionen, die je exklusiv sind und sich nicht gegenseitig ersetzen können.¹¹ Diese *funktionale Differenzierung*, die sich im 19. Jahrhundert als *primäre* Differenzierungsform der Gesellschaft durchsetzt, impliziert zugleich einen Bedeutungswandel der Religion, die nun ihrerseits gezwungen ist, ein eigenes Sozial- und damit *Teilsystem* auszubilden. Die neuzeitliche Verkirchlichung des Christentums und damit zugleich die Privatisierung von Religion stellt sich aus dieser Perspektive als Reflex auf die Umstellung der primären Differenzierungsform der Gesellschaft dar.¹²

Funktionale Differenzierung impliziert, daß eine Funktion für das Gesamtsystem in einem eigens dafür ausdifferenzierten Teilsystem erfüllt wird, in dem sie Orientierungsprimat erhält. Die einzelnen Teilsysteme orientieren sich mithin an einer ganz bestimmten Funktion, die für sie selbst unhintergebar ist. Sie operieren mit Hilfe von *beobachtungsleitenden Grundunterscheidungen*, mit Hilfe von binären Codes.¹³ Das bedeutet, daß zum Beispiel im Wirtschaftssystem, das durch den Code zahlen/nicht zahlen konstituiert ist, nichts anderes vorkommen kann als das, was mit dieser Unterscheidung erfaßt werden kann. Nur durch ein solches Differenzschema, das als Raster fungiert, kann ein System seine Umwelt „lesen“ und Informationen gewinnen.¹⁴ Ein binärer Code bildet durch seine ganz bestimmte, *funktionsspezifische Perspektive* gleichsam eine eigene Welt. Daraus folgt, daß die funktionale Differenzierung der Gesellschaft unterschiedliche, *nicht miteinander kompatible* Beobachtungsverhältnisse generiert. Denn jedes gesellschaftliche Teilsystem beobachtet seine Umwelt *systemrelativ* und operiert mit einer je unterschiedlichen Leitunterscheidung, mit der dann die Welt als ganze beobachtet wird. Die funktionalen Teilsysteme können folglich nur sehen, „was auf dem Bildschirm ihrer funktionsspezifischen Perspektive auftaucht.

11 Kneer/Nassehi, Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme, 131.

12 Vgl. zur Rolle der Religion bei der Umstellung der Differenzierungsform: Niklas Luhmann, Die Ausdifferenzierung der Religion, in: Ders., Gesellschaftsstruktur und Semantik, Bd. 3, 259-357; ders., Funktion der Religion, Frankfurt a.M., 3. Aufl. 1992; vgl. auch den Aufsatzband von Franz-Xaver Kaufmann, Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven, Tübingen 1989.

13 Vgl. Luhmann, Ökologische Kommunikation, 75ff und: Kneer/Nassehi, Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme, 131f.

14 Vgl. Luhmann, Ökologische Kommunikation, 44f.

Alles andere bleibt ausgeschlossen, da es schlicht nicht in die Kontextur der beobachtungsleitenden Unterscheidung paßt.¹⁵

Dies hat erhebliche Folgen für die Selbstbeschreibung der Gesellschaft. Es resultieren daraus *konkurrierende* Beschreibungen von Gesellschaft, und diese Konkurrenz impliziert zugleich, daß keine Beschreibung von Welt eine für alle verbindliche Gesamtbeschreibung mehr leisten kann. Die einheitsstiftende religiöse Grundsymbolik, die in der schichtorientierten Gesellschaft das Vertrauen vermittelte, daß hinter dem Horizont die Linien wieder zusammenlaufen, hat an gesamtgesellschaftlicher Plausibilität verloren und vermag diese Einheit für die Gesellschaft als ganze nicht mehr herzustellen. Die moderne Gesellschaft ist damit *multizentrisch* und *polykontextural* geworden, es gibt keinen privilegierten Ort mehr für eine für alle Perspektiven bindende Deutung der Welt.¹⁶ Jedes Teilsystem arbeitet mit seinem eigenen „godterm“, wie zum Beispiel Wahrheit (in der Wissenschaft), Zahlung (in der Wirtschaft) und Macht (in der Politik).¹⁷ Die christliche Religion ist nicht mehr für alle verbindlich und verbindend. Max Weber beschrieb diesen Sachverhalt treffend als „Entzauberung der Welt“. Es gehört zur Signatur der Moderne, „daß die vormalige Einheit der kulturellen, hier: religiösen Selbstbeschreibung, und die sinnhafte Einheit von Lebensformen in konkurrierende Selbstbeschreibungen und pluralisierte Lebensformen zerfallen.“¹⁸ Die Welt zerfällt in viele verschiedene Sozialsysteme mit ebenso vielen verschiedenen Perspektiven - eine gemeinsame Perspektive auf Welt hin ist nicht mehr möglich.

Jedes System sieht sich damit als Beobachter unter anderen Beobachtern.¹⁹ Primär interessant wird nun zu beobachten, *wie*, das heißt, mit welchen Unterscheidungen in der Gesellschaft jeweils beobachtet wird. Ein beobachtendes System kann mithin beobachten, welche Unterscheidungen ein anderes System in seiner Umwelt benutzt, was es damit sieht und was es nicht sieht. Diese Beobachtungsform nennt Niklas Luhmann *Beobachtung zweiter Ordnung*, es ist die typisch moderne Form des Beobachtens. Ein Beobachter eines Beobachters,

15 Kneer/Nassehi, Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme, 138.

16 Vgl. a.a.O., 142ff.

17 Vgl. a.a.O., 138.

18 Armin Nassehi, Differenz als Signum - Einheit als Horizont. Zur Zeitdiagnose posttraditionaler Vergesellschaftung, in: Sozialwissenschaftliche Literatur Rundschau (SLR) Heft 28, 17. Jg. (1994), 82.

19 „Beobachter“ können psychische *und* soziale Systeme sein. Da nicht primär an Personen zu denken ist, verzichte ich in diesem Zusammenhang weitgehend auf die „Beobachterin“ und die „Beobachterinnen“. Eine konsequent angewendete inklusive Sprachregelung würde den Sachverhalt unter den Bedingungen der gegebenen Sprachkonvention zu sehr personalisieren. Vgl. zu Luhmanns Systembegriff: Luhmann, Soziale Systeme, 30ff u. 242ff.

also ein Beobachter zweiter Ordnung, kann die strukturellen Beschränkungen, den blinden Fleck sehen, mit der der Beobachter erster Ordnung operiert. „Der Beobachter des Beobachters kann gewissermaßen hinter dessen Horizont blicken.“²⁰ Dies hat Konsequenzen für die *Selbstbeobachtung*: Der Beobachter zweiter Ordnung kann wissen, daß auch er selbst mit einem blinden Fleck operiert, er selbst tut schließlich nichts anderes, als zu beobachten, und das heißt: Er verwendet Unterscheidungen, die wieder nur in den Blick bekommen, was innerhalb eben dieser Unterscheidung Platz hat. Auch für den Beobachter zweiter Ordnung gilt also, daß er eine Unterscheidung verwendet, die er mit Hilfe dieser Unterscheidung nicht selbst beobachten kann.²¹ Auch dieses Beobachten kann die eigenen Horizonte nicht durchstoßen. „Auch es kann nicht sehen, was es nicht sehen kann. Es kann aber durch Einbau von Erfahrungen mit Beobachtung zweiter Ordnung Rückschlüsse auf sich selbst ziehen. *Es kann wenigstens sehen, daß es nicht sehen kann, was es nicht sehen kann.*“²² Ein Beobachter zweiter Ordnung weiß mithin um die Relativität der eigenen Beobachtungsoperationen.²³

Diese Art der Beobachtung bzw. des Erkenntnisvermögens beschreibt eine ganz entscheidende und einschneidende Veränderung in der Wahrnehmung und Beschreibung von Welt und Gesellschaft. Es kann als *das* Kennzeichen der Moderne gelten, daß, je nach Perspektive, *alles auch anders beobachtet werden kann*. Mit anderen Worten: auf der Ebene der Beobachtung zweiter Ordnung werden alle Aussagen *kontingent*. „Kontingent ist etwas, was weder notwendig ist noch unmöglich ist; was also so, wie es ist (war, sein wird), sein kann, aber auch anders möglich ist. Der Begriff bezeichnet mithin Gegebenes [...] im Hinblick auf mögliches Anderssein; er bezeichnet Gegenstände im Horizont möglicher Abwandlungen.“²⁴ Durch die Vielzahl der Perspektiven und Beobachtungsverhältnisse muß alles Sehen se-

20 Luhmann, Die Ausdifferenzierung der Religion, 333.

21 Zur Paradoxie und Entparadoxierung jeder Beobachtung vgl. Luhmann, Ökologische Kommunikation, 51-61. Vgl. zu den erkenntnistheoretischen Implikationen dieses Ansatzes: Armin Nassehi, Wie wirklich sind Systeme? Zum ontologischen und epistemologischen Status von Luhmanns Theorie selbstreferentieller Systeme, in: Werner Krawietz/Michael Welker (Hg.), Kritik der Theorie sozialer Systeme. Auseinandersetzungen mit Luhmanns Hauptwerk, Frankfurt a.M. 1992, 43-70. Auf theologischer Seite hat sich Eilert Herms mit den theologischen Implikationen dieser konstruktivistischen Epistemologie auseinandergesetzt; vgl. Eilert Herms, Gottes Wirklichkeit, in: Ders., Offenbarung und Glaube. Zur Bildung des christlichen Lebens, Tübingen 1992, 319-342.

22 Luhmann, Die Ausdifferenzierung der Religion, 334. Hervorhebung I.K.

23 Vgl. ausführlich zur Beobachtung zweiter Ordnung: Niklas Luhmann, Die Wissenschaft der Gesellschaft, Frankfurt a.M. 1992, 68-121.

24 Luhmann, Soziale Systeme, 152.

hen lernen, daß die Welt auch anders, mit anderen Leitunterscheidungen beobachtet werden kann. Es muß mithin lernen, daß sein jeweiliger Blick das Gesehene *miterzeugt*.²⁵ Keine Beobachtung bildet die Realität also einfach ab, vielmehr stellt jede Beobachtung die Realität aus einer ganz bestimmten Perspektive selbst mit her. Diese *konstruktivistische* Perspektive impliziert, daß alle Beobachtung *unterscheidungsabhängig* und alle Realität nur *beobachterabhängig* zugänglich ist.²⁶ Jede Beobachtung kann in der Folge mit der Frage konfrontiert werden, „welche Unterscheidungen sie verwendet und was für sie infolgedessen unsichtbar bleibt.“²⁷ Kontingenz wird damit zu einem Eigenwert der modernen Gesellschaft.²⁸

Um ein Mißverständnis auszuschließen: Kontingenz impliziert keineswegs Beliebigkeit, denn Stabilität wird dadurch erreicht, daß für alle Funktionen nur begrenzte Ersatzmöglichkeiten, nur begrenzt *funktionale Äquivalente* in Betracht kommen. Man kann zwischen verschiedenen Verkehrsmöglichkeiten wählen, man kann Auto, Zug oder Bus fahren, sich aber nicht stattdessen mit einem Schaukelstuhl begnügen.²⁹ Und eine Alternative zur Struktur funktionaler Differenzierung selbst, das heißt zu den Rahmenbedingungen des Wählbaren, ist im Moment kaum vorstellbar. Der Relativismus der Beobachtungen ist insofern nicht mit dem modernen Subjektivismus zu kombinieren, der suggeriert, daß Menschen die Unterscheidungen, mit denen sie beobachten und analysieren, frei wählen könnten. „Menschen sind durch Teilnahme an gesellschaftlicher Kommunikation in einem Maße sozialisiert, daß sie nur im Rahmen dafür freigegebener Möglichkeiten wählen können. Wenn man Einzelexemplare untersucht, verschwindet jede Vorstellung von beliebiger Wahl. Die Regel der

25 Vgl. Armin Nassehi, Zwischen Erlebnis, Text und Verstehen. Kritische Überlegungen zur erlebten Zeitgeschichte, in: *Bios, Zeitschrift für Biographieforschung und Oral History* 5 (1992), 171.

26 Vgl. Niklas Luhmann, Das Moderne der modernen Gesellschaft, in: Ders., *Beobachtungen der Moderne*, 44f; zur Bedeutung von Beobachtung bei der Konstruktion von Wirklichkeit vgl. auch Kapitel III, insbes. die einleitenden Ausführungen. Zugespitzt formuliert Luhmann: „Realität ist nur das, was beobachtet wird. Aber im Unterschied zum subjektiven Irrweg des Idealismus ist das empirische Beobachten von empirischen Beobachtern wesentlich für das, was letztlich als Realität akzeptiert wird.“ Ders., *Ich sehe was, was Du nicht siehst*, in: *Soziologische Aufklärung*, Bd. 5, 230.

27 A.a.O., 47.

28 Vgl. den Titel des Aufsatzes von Niklas Luhmann, Kontingenz als Eigenwert der modernen Gesellschaft, in: Ders., *Beobachtungen der Moderne*, 93-128.

29 Vgl. zu diesem Beispiel: Luhmann, *Das Moderne der modernen Gesellschaft*, 47. In diesem Zusammenhang ist der Strukturbegriff Luhmanns von erheblicher Bedeutung: Struktur schränkt Kontingenz ein; vgl. Luhmann, *Soziale Systeme*, 384ff.

Beobachtung zweiter Ordnung besagt dann: beobachte die Konditionierungen ihres Unterscheidens und Bezeichnens.“³⁰

Für diese Untersuchung sind die Folgen interessant, die sich aus dieser knapp skizzierten soziologisch-konstruktivistischen Gesellschaftsanalyse ergeben, insbesondere im Hinblick auf die soziale Lagerung von Individuen. Die strukturelle Dezentrierung der Gesellschaft hat erhebliche Konsequenzen im Hinblick auf *die Semantik*, das heißt die Selbstbeschreibungsversuche der Gesellschaft.³¹ Es ist nun nicht mehr möglich, einen einheitlichen, für alle verbindlichen Abschlußgedanken, ein „meta récit“ (Lyotard) zu formulieren, die der modernen Gesellschaft Form und Maß vorschreibt. „Und in genau diesem Sinne ist die klassische Semantik der Moderne gescheitert.“³² Unsere gesamte Tradition hat sich bislang vornehmlich auf *Einheit* konzentriert. Es ist aber zu fragen, ob die soziale Welt und die Probleme und Möglichkeiten ihrer Individuen nicht besser erfaßt werden können, wenn die Beobachtungspriorität nicht allein auf die Einheit des Differenten gerichtet ist, sondern dem *Differenten in seiner Differenziertheit* gilt.³³ Diesem Vorschlag von Armin Nassehi möchte ich in dieser Studie folgen. Meines Erachtens vermag die soziologisch-konstruktivistische Perspektive gerade im Hinblick auf Problemlagen von Menschen unserer Tage ein genaueres und realistischeres Bild zu vermitteln, als die neuzeitliche theologische und philosophische Anthropologie dies weithin zu tun vermochte.³⁴ Die Chancen und Ge-

30 Niklas Luhmann, Identität - was oder wie?, in: Soziologische Aufklärung, Bd. 5., 29.

31 Luhmann beschreibt sinnhafte Formen, die eine Gesellschaft selektiv aus einem Horizont von Möglichem auswählt, als *Semantik*. „Die Gesamtheit der [...] benutzbaren Formen einer Gesellschaft [...] wollen wir die Semantik einer Gesellschaft nennen, ihren semantischen Apparat, ihren Vorrat an bereitgehaltenen *Sinnverarbeitungsregeln*. Unter Semantik verstehen wir demnach einen höherstufig generalisierten, relativ situationsunabhängig verfügbaren Sinn.“ Luhmann, Gesellschaftliche Struktur und semantische Tradition, 19. Ändern sich Sprachstile, läßt sich daraus vieles über den Sinnhaushalt einer Gesellschaft ablesen. Man denke nur an die sich immer mehr durchsetzende sogenannte „inklusive Sprachform“, die die weibliche Form explizit mitnennt und der männliche Form, z.B. Leser, nicht mehr generalisierende Bedeutung zumißt. „Die Unterscheidung von *Gesellschaftsstruktur* und *Semantik* soll dazu beitragen, zum einen die Beschreibung der soziokulturellen Evolution von der Fixierung auf bloße Ideenrevolution zu befreien und zum anderen die gesellschaftsstrukturell eingeschränkten Formen auch sinnhaft unterscheiden zu können.“ Kneer/Nassehi, Niklas Luhmanns Theorie der sozialen Systeme, 121.

32 Luhmann, Das Moderne der modernen Gesellschaft, 30.

33 Vgl. Nassehi, Differenz als Signum - Einheit als Horizont, 84.

34 Als ein Beispiel für fehlende Wirklichkeitsnähe und eine typisch neuzeitliche Fixierung auf Einheit als Leitbegriff von Erkenntnis sei die Anthropologie Wolfhart Pannenberg's genannt: Wolfhart Pannenberg, Anthropologie in theologischer Perspektive, Göttingen 1983. Pannenberg bemüht sich zwar intensiv um ein interdisziplinäres Gespräch mit den Sozialwissenschaften, geht dabei aber so normativ vor, daß er Differenzen kaum wahrnimmt bzw. diese systematisch ausblendet. Dies liegt

fahren, insbesondere die unkalkulierbaren Risiken, die die moderne Gesellschaft mit sich bringt, erschließen sich womöglich erst, „wenn die Differenziertheit der Moderne nicht mehr nur als defizienter Seinsmodus angesehen wird, sondern als ungeplantes und nicht steuerbares, aber ohne Zweifel reales Strukturmerkmal der modernen Welt.“³⁵

b) Die Selbstgefährdung der modernen Gesellschaft

Zu den unkalkulierbaren Risiken der Moderne gehört, daß sich die moderne Gesellschaft durch die funktionale Differenzierung selbst in tiefgreifender Weise gefährdet.³⁶ Durch die Ausdifferenzierung der Funktionssysteme blockiert sich die Gesellschaft gegen wirklich tiefgreifende Veränderungen ihrer operativen Strukturen. Die verschiedenen Teilsysteme wie Wirtschaft, Recht, Wissenschaft, Politik, Religion und Erziehung haben eigene, gegeneinander stabilisierte Codierungen und Programmierungen entwickelt. Das heißt, die verschiedenen Funktionsbereiche haben eine *Eigendynamik* und *Eigenlogik* entwickelt, die es schwer vorstellbar machen, wie diese noch aufeinander abgestimmt werden sollten. Eine konzertante Reaktion auf geballte Effekte, wie wir sie zum Beispiel im Zusammenhang der ökologischen Gefährdung kennen, ist nur schwer denkbar. Darin liegt „der Schlüssel für das Problem der gesellschaftlichen Resonanz auf Gefährdungen durch die Umwelt.“³⁷ Denn das jeweilige, selbstreferentielle Funktionssystem ist immer auf seine Selbsterhaltung aus - es bleibt auf seine *Autopoiesis* angewiesen.³⁸

an Pannenburgs Interesse, eine „allgemeine“ Anthropologie auf der Grundlage einer Synthese aller Human- und Sozialwissenschaften zu entwickeln. In der Konsequenz wird Gesellschaft auf Bewußtsein und Institutionentheorie auf Anthropologie reduziert. Die mit der Moderne verlorengegangene Einheit der Gesellschaft wird geradezu gebetsmühlenartig wieder heraufbeschworen. Pannenberg ist programmatisch so auf die Einheit des Wissens und die Einheit von Mensch und Gesellschaft konzentriert, daß historisch höchst kontingente Sachverhalte unablässig als allgemein menschliche Phänomene ausgegeben werden.

35 Nassehi, Differenz als Signum - Einheit als Horizont, 89.

36 Vgl. hierzu ausführlich: Luhmann, Ökologische Kommunikation; vgl. auch die Analyse von Beck, Risikogesellschaft, insbes. 67ff.

37 Luhmann, Ökologische Kommunikation, 91.

38 Vgl. a.a.O., 46. Das Konzept der Autopoiesis verweist darauf, daß Systeme zunächst und vor allem ihre eigene Fortsetzung organisieren müssen, um als Systeme in Beziehung zu ihrer Umwelt treten zu können. Ein autopoietisches System reproduziert sich selbst aus den Elementen, aus denen es besteht. Es ist operativ geschlossen und selbstreferentiell. Gerade dies ist jedoch Voraussetzung seiner Offenheit: Ein autopoietisches System bleibt an seine Struktur, an seinen Code gebunden, um mit dessen Hilfe Informationen aus seiner Umwelt zu gewinnen; vgl. Luhmann, Soziale Systeme, 59ff und die Ausführungen zur Theorie der Autopoiesis in Kapitel III, 1.

Unterschätzt wird diese Selbstblockierung moderner Gesellschaft aus der Perspektive des common sense, der unterstellt, daß in allen Funktionssystemen Menschen, „also vernünftige [...] Wesen, am Werke seien und daß gemeinsam ausgelöste Probleme und Gefahren doch auch wieder entschlossen gemeinsam bearbeitet, beseitigt, zurückgenommen werden könnten.“³⁹ Doch moralische Appelle und einfache Schuldzuweisungen, die in der Person-zu-Person-Kommunikation sehr wirksam sein können, erweisen sich im Zusammenhang gesellschaftlich erzeugter und zu lösender Probleme als unzureichend, wenn nicht gar kontraproduktiv. Auf diese Weise werden nur Angstzustände, unnütze Aufregung und eine Werteflation erzeugt.⁴⁰ Denn moralische Kommunikationen erzeugen in der Regel nur störendes „Rauschen“, wie Luhmann formuliert, keine *spezifischen Resonanzen* in den einzelnen Funktionssystemen.⁴¹ Und selbst wenn dies einmal in einem Funktionssystem gelänge, ist es doch aufgrund der Selbsterhaltungsinteressen der einzelnen Teilsysteme höchst unwahrscheinlich, daß es zu einer gemeinsamen Koordination, zu einer gemeinsamen Orientierung kommt.

Es ist deshalb damit zu rechnen, daß die Dynamik der „Selbstabgrenzung und Selbsterhaltung der Funktionssysteme sich vor die Wahrnehmung auch offenkundig sinnvoller gesamtgesellschaftlicher Interessen“⁴² schiebt. Die Eigenlogik moderner Funktionsdifferenzierung erweist sich damit als nicht zu unterschätzende, ökologische Selbstgefährdung der Gesellschaft. „Da diese Gesellschaft nicht mehr gesteuert wird durch einen gemeinsamen metaphysischen oder moralischen Code, da ihr die Regeln eines multiperspektivisch abgestimmten, konzertanten Reagierens ihrer Teilsysteme auf die die gesamte Gesellschaft bedrohenden Umweltentwicklungen verborgen sind, fehlt es derzeit an Möglichkeiten, die von der Gesellschaft ausgelösten komplexen Entwicklungen gezielt zu beeinflussen oder zurückzunehmen.“⁴³ Die Realprobleme sind nur zu lösen, wenn die Dynamik funktionaler Differenzierung in Rechnung gestellt und gesehen wird, daß die hohe Elastizität, die Realisierung anderer Möglichkeiten in-

39 Michael Welker, Kirche ohne Kurs? Aus Anlaß der EKD-Studie ‚Christsein gestalten‘, Neukirchen-Vluyn 1987, 33.

40 Vgl. Luhmann, Ökologische Kommunikation, 212 u. 237ff. Vgl. dazu auch: Reiner Preul, Die sogenannten Überlebensprobleme als Herausforderung für die Kirche, in: WzM 43 (1991), 2-18.

41 Vgl. zum Begriff der Resonanz bei Luhmann: Ders., Ökologische Kommunikation, 40ff u. 96ff u. 218ff. „Der Begriff Resonanz weist darauf hin, daß Systeme nur nach Maßgabe ihrer eigenen Struktur auf Umweltereignisse reagieren können.“ A.a.O., 269.

42 Welker, Kirche ohne Kurs?, 34.

43 A.a.O., 35. Es bleibt hinzuzufügen: Selbst ein gemeinsamer metaphysischer oder moralischer Code könnte die Probleme schwerlich lösen.

nerhalb eines Funktionssystems, an die relativ starren Rahmenbedingungen der Struktur funktionaler Differenzierung gebunden bleibt. Es wäre dann zu fragen, inwieweit „die Gesellschaft die Rückwirkungen ihrer Auswirkungen auf die Umwelt auf sich selbst in Rechnung stellen könnte.“⁴⁴

Dies weist auf einen weiteren, wenig erfreulichen Sachverhalt hin. Es wird in diesem Zusammenhang oft und gern von der *Krise* der Moderne geredet. Es geht bei den angesprochenen Problemlagen jedoch nicht um krisenhafte Phänomene, die über kurz oder lang wieder verschwinden. Es geht nicht um scheinbar vorübergehende „Fehlentwicklungen“ der Industrialisierung und des Fortschritts, die leicht zu korrigieren wären. Die Krisenphänomene sind nicht einfach auf falsches Bewußtsein oder falsche Politik zurückzuführen. „Es handelt sich vielmehr um *strukturelle Effekte der modernen Gesellschaft selbst*, die gerade durch die Modernität der modernen Gesellschaft, also durch das Prinzip der funktionalen Differenzierung ausgelöst werden.“⁴⁵

Es gehört zu den Stärken der Theorie funktionaler Differenzierung Luhmannscher Provenienz, diese Ambiguität der Moderne plausibel beschreiben zu können und damit ganz bewußt auf eine Attributierung der Moderne als „Post-Moderne“ verzichten zu können. Die sogenannte Postmoderne als Krise der Moderne ist nicht etwas, was über die Moderne hinaustreibt, sondern lediglich typischer Ausdruck und konsequente Durchführung von Modernität selbst.⁴⁶ Es gilt mithin, die *Ambivalenz der Moderne* zu erfassen und nicht kontrafaktisch an einem normativen Begriff der Modernität als „unvollendetem Projekt“ (Habermas) festzuhalten. Im Modernisierungsprozeß haben positive und negative Aspekte, Chancen und Risiken gleichermaßen zugenommen. „Wie nie zuvor ist deutlich, daß positive und negative Aspekte in einer unauflösbaren Weise verknüpft sind und durch ein und dieselben Strukturbedingungen reproduziert werden. Der technische Fortschritt führt zu Umweltschäden, die nur durch weiteren technischen Fortschritt mit einer immer stärkeren Technologieabhängigkeit der Gesellschaft abgeschwächt werden können [...]. Die hohe Organisationsabhängigkeit der Funktionssysteme führt zu einer Abhängigkeit von der ‚bürokratischen‘ Logik der Selbstreproduktion von Organisationen, die die Offenheit und Flexibilität der Funktions-

44 Luhmann, *Ökologische Kommunikation*, 247. Vgl. zu diesem Themenkomplex auch: Niklas Luhmann, *Soziologie des Risikos*, Berlin/New York 1991.

45 Kneer/Nassehi, *Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme*, 192. Hervorhebung I.K.

46 Vgl. auch: Franz-Xaver Kaufmann, *Religion und Modernität: Zum Stand der Diskussion*, in: Ders., *Religion und Modernität*, 48.

systeme erheblich einschränkt und ein ständiges Nichtausnutzen von Chancen erzeugt. Entsprechend wächst die Diskrepanz zwischen Erwartungen und Wirklichkeiten, zwischen dem, was man als möglich sieht, und dem, was dann faktisch geschieht.⁴⁷

Damit komme ich zu den für diese Untersuchung zentralen Fragen, wie sich die Ambivalenz der Moderne, die positiven *und* negativen Aspekte der Gesellschaftsstruktur funktionaler Differenzierung, in den Chancen und Problemen von *Individuen*, ihren Lebenslagen und -stilen, ihrem Selbstverständnis, ihren Selbstdeutungsmustern und Biographien spiegeln. Fragen dieser Art wird im folgenden nachzugehen sein.

2. Individualisierung und Individualität

a) Das Individuum als Umwelt der Gesellschaft

In der schichtorientierten Gesellschaft verliefen die Grenzen der gesellschaftlichen Teilsysteme *parallel* zu den Grenzen zwischen einzelnen Menschen. Man war *entweder* Bauer *oder* Adliger *oder* Kleriker und identifizierte sich alternativlos mit seinem jeweiligen Stand. Nicht individuelle Einzigartigkeit entschied über Identität, sondern die Einordnung in die gegebene Ordnung. Die Identität einer Person beruhte mithin auf ihrem jeweiligen Stand. Diese Zuordnung einer Person zu sozial differenzierten Strukturen bezog sich auf ihre gesamte Existenz. Die Menschen waren als ganze eingebettet in Haushalte, Klöster oder Zünfte und hatten dort ihren sicheren Ort, ihre feste Lebensform. Mit dem Übergang zur funktional differenzierten Gesellschaft ändern sich die Prämissen dieser Ordnung radikal: Was früher als normal erschien, ist jetzt nicht mehr möglich. Eine Einzelperson kann nicht mehr einem und nur einem Teilsystem zugeordnet werden, „das in Form von multifunktionalen Einheiten Stabilität und Sicherheit spendet. Die moderne Gesellschaft verlangt von Personen die *gleichzeitige* Zugehörigkeit zu *verschiedenen* Teilsystemen.“⁴⁸

Individuen können in der modernen Gesellschaft nicht auf Funktionssysteme verteilt werden, wie ehemals in der ständischen Gesellschaft Personen Schichten zugeordnet waren. Das Individuum kann folglich nicht mehr durch Inklusion in ein gesellschaftlichen Teilsystem defi-

⁴⁷ Niklas Luhmann, Die Differenzierung von Politik und Wirtschaft und ihre gesellschaftlichen Grundlagen, in: Ders., Soziologische Aufklärung, Bd. 4, 36. Hervorhebung I.K.

⁴⁸ Kneer/Nassehi, Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme, 158.

niert werden, sondern, wie Luhmann formuliert, nur noch durch *Exklusion*.⁴⁹ Das heißt, Individualität entsteht nicht über Mitgliedschaft zu *einem* Teilsystem, Individualität wird von der funktional differenzierten Gesellschaft vielmehr vorausgesetzt, um an den *verschiedenen* Funktionssystemen in je unterschiedlicher Form partizipieren zu können. Psychische Systeme sind also nicht Teil, sondern vielmehr *Umwelt* der Gesellschaft.⁵⁰ Während Personen in der vormodernen Gesellschaft aus der Ordnung herausfielen, wenn sie Individualität in Anspruch nahmen, wird Individualität in funktional differenzierten Gesellschaften zur Grundbedingung für eine Verortung innerhalb der Gesellschaft.⁵¹ Das heißt aber nichts anderes, als daß die *Ich-Identität* einer Person nun von dieser selbst hergestellt werden muß. „Die Gesellschaft bietet dem einzelnen zwar immer noch Definitionsmerkmale, semantische Beschreibungsfolien und vorstrukturierte Wirklichkeitsbereiche an, sie kann aber die Ich-Identität des Menschen nicht mehr *von außen* bestimmen. Das Individuum wird zunehmend auf sich selbst zurückgeworfen und muß eigene Ressourcen mobilisieren, um auf die Frage zu antworten: *Wer bin ich?*“⁵² Identität kann damit nur noch über die je individuelle Selbstbeschreibung einer Person im Wirkungsfeld verschiedenster gesellschaftlicher Ansprüche erreicht werden.⁵³ „Dem Individuum wird zugemutet, in Selbstbeobachtung und Selbstbeschreibung auf seine Individualität zu rekurrieren. Das heißt aber nicht zuletzt: sich selbst in einer Weise zu verstehen, die für ein Leben und Handeln in pluralen, nicht integrierten Kontexten geeignet ist.“⁵⁴

Der Aufgliederung der Gesellschaft nach Funktionsbereichen entspricht insofern die Aufforderung an das Individuum, sich selbst zu individualisieren. Das Individuum kann sich nicht mehr fraglos nach allgemein verbürgten Deutungsmustern und Verhaltensstandards, nach bestimmten festgefügtten und alternativlosen Lebensformen richten, sondern ist darauf angewiesen, *sich selbst* zum Maß aller

⁴⁹ Vgl. Niklas Luhmann, Individuum, Individualität, Individualismus, in: Ders., Gesellschaftsstruktur und Semantik, Bd. 3, 158.

⁵⁰ Vgl. Luhmann, Individuum, Individualität, Individualismus, 158ff. Psychische Systeme sind als Umwelt sozialer Systeme durchaus an deren Konstitution beteiligt, „sie sind Bedingung der Emergenz sozialer Systeme“ (a.a.O., 162), indem sie ihre Komplexität zum Aufbau sozialer Systeme zur Verfügung stellen. Aber sie sind nicht Teil der sozialen Systeme und damit nicht Teil der Gesellschaft, denn die Gesellschaft bietet „dem Einzelnen keinen Ort mehr, wo er als ‚gesellschaftliches Wesen‘ existieren kann.“ A.a.O., 158.

⁵¹ Vgl. Armin Nassehi, Die Zeit der Gesellschaft. Auf dem Weg zu einer soziologischen Theorie der Zeit, Opladen 1993, 349.

⁵² Kneer/Nassehi, Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme, 160f.

⁵³ Vgl. Nassehi, Die Zeit der Gesellschaft, 348.

⁵⁴ Luhmann, Individuum, Individualität, Individualismus, 215.

Dinge zu machen. Das Individuum erfährt sich als das „ganz Andere“ gegenüber der Gesellschaft.⁵⁵ „Was immer das Individuum aus sich selbst macht und wie immer Gesellschaft dabei mitspielt: es hat seinen Standort in sich selbst und außerhalb der Gesellschaft. Nichts anderes wird mit der Formel ‚Subjekt‘ symbolisiert. Damit steht das Individuum auch außerhalb aller Funktionssysteme.“⁵⁶ Zugespitzt formuliert: Die funktional differenzierte Gesellschaftsform bringt „das Individuum“ als Implikat seiner Funktionsweise allererst hervor. Und die Individualität des Individuums besteht vor allem darin, nun selbst, d.h. individuell, zu entscheiden, wie mit den konkurrierenden Ansprüchen der verschiedenen Sozialsysteme an Zeit, Geld und Moral umzugehen ist.

Jeder und jede ist den konkurrierenden Ansprüchen und verschiedenen Eigenlogiken der Teilsysteme ausgesetzt, die er oder sie in der Regel nicht mehr zu durchschauen vermag, aber in der eigenen Biographie zu einer *Synthese* zu bringen hat. Ulrich Beck hat diesen Sachverhalt treffend auf den Punkt gebracht: „*Alles, was in systemtheoretischer Perspektive getrennt erscheint, wird zum integralen Bestandteil der Individualbiographie: Familie und Erwerbsarbeit, Ausbildung und Beschäftigung, Verwaltung und Verkehrswesen, Konsum, Medizin, Pädagogik usw. Teilsystemgrenzen gelten für Teilsysteme, aber nicht für Menschen in institutionenabhängigen Individuallagen. [...] Die Teilsystemgrenzen gehen durch Individuallagen hindurch.*“⁵⁷ Das Individuum ist gleichsam „*dividuiert*“ in die verschiedenen Teilsysteme, die ihrerseits selektiv auf das Individuum zugreifen und nie ganze Menschen in den Blick bekommen, sondern nur Wähler, Patientinnen, Konsumenten, Lehrerinnen usw. Von der gesellschaftlichen Struktur her gesehen dekomponiert die Moderne die klassische Vorstellung der Einheit des Subjekts „in die Dividualität eines multiplen Selbst.“⁵⁸ Es ist nun Aufgabe des *Individuums*, die verschiedenen Selbst wieder zu einer Synthese, zu einer Identität zu bringen.⁵⁹ Das moderne, multiple Selbst findet seine Einheit mit-

55 Vgl. Nassehi, *Die Zeit der Gesellschaft*, 350.

56 Luhmann, *Individuum, Individualität, Individualismus*, 212.

57 Beck, *Risikogesellschaft*, 218.

58 Armin Nassehi, *Gesellschaftstheorie, Kulturphilosophie und Thanatologie. Eine gesellschaftstheoretische Rekonstruktion von Georg Simmels Theorie der Individualität*, in: *SI 31* (1993), 15.

59 Luhmann formuliert treffend in bezug auf das Individuum: „Es benötigt ein musikalisches Selbst für die Oper, ein strebsames Selbst für den Beruf, ein geduldiges Selbst für die Familie. Was ihm für sich selbst bleibt, ist das Problem seiner Identität.“ Luhmann, *Individuum, Individualität, Individualismus*, 223.

hin nicht mehr vor, sondern muß sie selbst herstellen und konstruieren.⁶⁰

Es stellt sich die Frage, inwieweit moderne Individuen tatsächlich fähig sind, mit dieser „Mischexistenz“⁶¹ umzugehen. Nicht selten fühlen sich moderne Selbst durch die multiplen Ansprüche der Gesellschaft bedroht, fragmentiert und zerrissen. Sie stellen nun ihrerseits den Anspruch, Individuum sein zu können: Identität und Individualität fallen in diesem Sinn zusammen.⁶² Der Wunsch nach *Selbstverwirklichung* und Selbstbestimmung reflektiert auf genau diese Situation. Insofern kann man Individualität im Anschluß an Luhmann tatsächlich als Unzufriedenheit interpretieren.⁶³ Denn die Reflexion eigener Identität verdankt sich einem Defizit, das darin besteht, daß nicht mehr eindeutig ist, wer und was man ist.

Individualisierung und insbesondere Individualität wurde oft dahingehend mißverstanden, als man darunter einseitig die Autonomie- und Freiheitsvorstellungen moderner Menschen begriff. Es soll hier aber noch einmal eigens betont werden, daß Individualität in diesem Zusammenhang nicht eine bestimmte Bewußtseinsform bezeichnet, sondern ein *gesellschaftliches Muster*, das aus der funktionalen Differenzierung resultiert. Die Situation ist paradox zu beschreiben: Moderne Individuen bezeichnen sich selbst zwar als selbstbestimmt und einzigartig, verwenden dazu aber ein gesellschaftliches, strukturelles - und damit nichtindividuelles - Muster: Alle „kopieren“ und richten sich nach der Mode.⁶⁴ „Denn in dem Maße, als das Individuum in Reflexionsstellung gedrängt wird und sich damit als kontingent erfährt, liegt nichts näher als der Vergleich mit anderen. Andersseinkönnen heißt dann eben: so sein können wie ein anderer.“⁶⁵ Individualität ist *das* moderne Muster individueller Selbstbeschreibungen und Konsequenz einer individualisierenden Gesellschaftsform. Individualität darf mithin nicht nur als psychisches Phänomen betrachtet werden, sondern ist gleichzeitig als Erfordernis und Resultat der hochkomplexen, funktional ausdifferenzierten Gesellschaft zu begreifen.⁶⁶ Dieser paradoxe Sachverhalt deutet die Ambivalenzen, die Möglichkeiten und Grenzen moderner Individualisierung schon an.

⁶⁰ Vgl. ausführlich zum Konstruktcharakter jeder Form von Identitätsbeschreibung: Kapitel III, Identität als Konstruktion.

⁶¹ Kneer/Nassehi, Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme, 159.

⁶² Vgl. a.a.O., 162.

⁶³ Vgl. Luhmann, Individuum, Individualität, Individualismus, 243.

⁶⁴ Vgl. a.a.O., 222f. Der Gedanke der paradoxalen Struktur jeder individuellen Selbstbeschreibung wird unten in Kapitel III, 4 vertieft.

⁶⁵ A.a.O., 221.

⁶⁶ Vgl. Kneer/Nassehi, Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme, 163.

b) Freiheitsgewinne und Kosten der Individualisierung

Die Herauslösung aus historisch vorgegebenen Sozialformen und -bindungen, aus den Vorgaben von Stand, Klasse und Geschlecht impliziert im Vergleich zur schichtorientierten Gesellschaft enorme individuelle Freiheitsgewinne. *Alle* sollen Zugang zu den Funktionssystemen haben, unabhängig von Stand, Herkunft, Religion oder Geschlecht. Gerade in bezug auf das Geschlechterrollenverständnis hat sich die Freisetzung aus traditionellen Vorgaben in den letzten Jahrzehnten besonders eklatant ausgewirkt. Betrachtete die bürgerliche Industriegesellschaft des 18. und 19. Jahrhunderts es als selbstverständlich, daß Frauen Hausarbeit und Kindererziehung übernehmen, gilt diese Lebensform heute als kontingent, das heißt wählbar. Ehe und Mutterschaft sind als Strukturmerkmale weiblicher „Normalbiographie“ nicht mehr notwendig. Die Familie, einst beinahe ausweglose Erlebensform, ist heute eines der wenigen Funktionssysteme, auf das man verzichten kann.⁶⁷

Gleichzeitig zu den größeren Freiheitsspielräumen entstehen jedoch neue und zum Teil verschärfte Abhängigkeiten: „Der einzelne wird aus traditionellen Bindungen und Versorgungsbezügen herausgelöst, tauscht dafür aber die Zwänge des Arbeitsmarktes und der Konsumexistenz und der in ihnen enthaltenen Standardisierungen und Kontrollen ein.“⁶⁸ Jeder und jede ist nun abhängig von ökonomischen, medizinischen, politischen, rechtlichen, pädagogischen Institutionen und Funktionen, auf deren Leistungen kaum verzichtet werden kann. Der Einfluß der massenmedialen Kommunikation ist nachhaltig und prägt unseren Geschmack, unsere Lebensstile, Meinungen und Gewohnheiten. Die Individualisierung greift mithin unter gesellschaftlichen Rahmenbedingungen, die eine individuell verselbständigte Existenzführung weniger denn je zulassen.⁶⁹ Aus dieser Perspektive folgert Ulrich Beck sogar: „Individualisierungen liefern die Menschen an eine Außensteuerung und -standardisierung aus, die die Nischen ständischer und familialer Subkulturen noch nicht kennen.“⁷⁰

Die Herauslösung aus traditionellen Lebenszusammenhängen führt also nicht einlinig zu mehr Originalität und Unabhängigkeit, sie geht zugleich einher mit einer *Vereinheitlichung* und *Institutionalisierung*

67 Vgl. Luhmann, Individuum, Individualität, Individualismus, 170.

68 Beck, Risikogesellschaft, 211.

69 Vgl. Monika Wohlrab-Sahr, Institutionalisierung oder Individualisierung des Lebenslaufs? Anmerkungen zu einer festgefahrenen Debatte, in: Bios, Zeitschrift für Biographieforschung und Oral History 5 (1992), 6.

70 Beck, Risikogesellschaft, 212.

individueller Existenzformen. Sozialstaatliche Regelungen und globale Massenkultur vereinzeln und standardisieren *gleichzeitig*. Individualisierung und Institutionalisierung ist mithin in einem unmittelbaren Zusammenhang zu sehen. Aus der Freisetzung aus kollektiven Bindungen bei gleichzeitig verstärkter Abhängigkeit von institutionellen Vorgaben resultiert ein verändertes *Zurechnungsschema*, das die einzelnen zwingt, ihre eigene Biographie zu organisieren.⁷¹ „In der individualisierten Gesellschaft muß der einzelne [...] lernen, sich selbst als Handlungszentrum, als Planungsbüro in bezug auf seinen eigenen Lebenslauf, seine Fähigkeiten, Orientierungen, Partnerschaften usw. zu begreifen.“⁷² Keine Institution kann Menschen heute mehr die umfassende Orientierung geben, die vormoderne Versorgungs- und Sinnbezüge vermittelten. Die *Entkoppelung von Individuum und Gesellschaft* zwingt das Individuum dazu, sein Leben selbst zu meistern. Der funktionalen Differenzierung entspricht insofern eine *strukturelle Individualisierung* der Lebensvollzüge,⁷³ die dazu nötigt, unter den vorgegebenen Bedingungen, selbst zu wählen und zu entscheiden.

In diesem Sinne läßt sich im Anschluß an Beck formulieren, daß die Anteile der entscheidungsverschlossenen Lebensmöglichkeiten abnehmen und die Anteile der entscheidungsoffenen, selbst herzustellenden Biographie zunehmen.⁷⁴ „Biographien werden ‚selbstreflexiv‘; sozial vorgegebene wird in selbst hergestellte und herzustellende Biographie transformiert.“⁷⁵ Ein Individuum in der funktional differenzierten Gesellschaft kann mithin sehr viel mehr entscheiden, planen und wählen, als Menschen in der schichtorientierten Gesellschaft dies konnten. Die damit verbundenen Freiheitsgewinne, die Pluralisierung und Demokratisierung der Lebensformen sind unverzichtbare Gewinne dieser Entwicklung. Zugleich gilt, daß das Individuum nicht mehr entscheiden kann, *nicht* zu entscheiden: Der gesellschaftliche Zwang zum Selbstzwang (Elias), der Zwang zu einer subjektiven Lebensführung (Kohli) inmitten einer institutionalisierten Gesellschaft ist dem und der einzelnen vorgegeben, - ob er oder sie mit diesem Orientierungs- und „metaphysischen Heimatverlust“⁷⁶ zurecht kommt oder nicht.

71 Vgl. Wohlrab-Sahr, *Institutionalisierung oder Individualisierung?*, 6f.

72 Beck, *Risikogesellschaft*, 217.

73 Vgl. Franz-Xaver Kaufmann, *Über die Schwierigkeit des Christen in der modernen Kultur*, in: Ders., *Religion und Modernität*, 217.

74 Vgl. Beck, *Risikogesellschaft*, 216.

75 Ebd.

76 Vgl. Peter L. Berger/Brigitte Berger/Hansfried Kellner, *Das Unbehagen in der Modernität*, Frankfurt a.M./New York 1975, 74.

Der Begriff Entscheidung impliziert demzufolge nicht, daß dieselbe frei, autonom und unabhängig von der Umwelt getroffen würde, mit vollem Bewußtsein und nach Abwägen aller Alternativen. Entscheidungsoffen bedeutet vielmehr, daß der und die einzelne lernen muß, seine und ihre eigene Biographie selbst zu konstruieren. Individualisierung meint demzufolge „Auflösung und Ablösung industriegesellschaftlicher Lebensformen durch solche [...], in denen Individuen ihre Lebensformen, ihre sozialen Bindungen unter sozialstaatlichen Vorgaben selbst herstellen, inszenieren, zusammenbasteln müssen.“⁷⁷ Dieser Wandel von der Normal- zur Wahlbiographie muß keinesfalls von den einzelnen Individuen gewollt sein. Er steckt voller Unsicherheiten und Risiken. Die daraus resultierenden Entscheidungsdilemmata liegen auf der Hand, denn die verschiedenen Funktionsbereiche sind in ihren Konsequenzen für die Individuen schlecht koordiniert.⁷⁸

So wird die gleichzeitige Bündelung von familiären und beruflichen Bedürfnissen und Ansprüchen, vor allem für Frauen, zum schwierigen Spagat und kaum lösbares Problem. Mit widersprüchlichen Erwartungen und Anforderungen konfrontiert, ist eine Entscheidung oft alles andere als frei, aber in jedem Fall in ihren Konsequenzen individuell zu tragen. Dies gilt auch für Entscheidungen, die sukzessive aufeinander aufbauen: Welche Ausbildung soll man wählen, um hinterher einen Arbeitsplatz zu bekommen? Die desolante Situation auf dem Arbeitsmarkt gilt für viele als wesentlicher Faktor der Verunsicherung. Soll man bei der Arbeitssuche und beruflichen Karriereplanung das erstbeste Angebot annehmen oder lieber warten, ob sich nicht etwas Besseres, den eigenen beruflichen und geographischen Vorstellungen und Präferenzen Angemesseneres findet? Gerade in den neuen Bundesländern ist deutlich spürbar, wie sehr die Angst um den Arbeitsplatz scheinbar ganz persönliche Entscheidungen wie die, eine Familie zu gründen, beeinflusst und ganz offensichtlich erschwert.⁷⁹

77 Ulrich Beck/Elisabeth Beck-Gernsheim, Nicht Autonomie, sondern Bastelbiographie. Anmerkungen zur Individualisierungsdiskussion am Beispiel des Aufsatzes von Günter Burkart, in: ZfS 22 (1993), 178. Der Aufsatz geht ausführlich auf die Mißverständnisse ein, die das Individualisierungstheorem von Beck auslöste. Zur Verhältnisbestimmung von Institutionalisierung und Individualisierung vgl. auch den instruktiven Aufsatz von Wohlrab-Sahr, Institutionalisierung oder Individualisierung?

78 Vgl. Kaufmann, Über die Schwierigkeit des Christen in der modernen Kultur, 217.

79 In den neuen Bundesländern ist die Zahl der Geburten seit der Wende 1989 um fast die Hälfte (!) zurückgegangen. Auch die Zahl der Eheschließungen hat sich im Osten seither dramatisch verringert; vgl. Statistisches Bundesamt (Hg.), Statistisches Jahrbuch 1993 für die Bundesrepublik Deutschland, Wiesbaden 1993, 75.

Viele Menschen haben aus den genannten Gründen Angst davor, die Risiken selbstverantworteter Biographieorganisation zu übernehmen. „In der individualisierten Gesellschaft nehmen also nicht nur, rein quantitativ betrachtet, die Risiken zu, sondern es entstehen auch qualitativ neue Formen des persönlichen Risikos: Es kommen, was zusätzlich belastend ist, auch neue Formen der ‚Schuldzuweisung‘ auf.“⁸⁰ Denn was früher als Schicksalsschlag interpretiert werden konnte, ist heute zumindest *auch* Konsequenz eigener Entscheidungen, die als solche getragen und verarbeitet werden muß.⁸¹ „In der Gegenwart werden Irreversibilitäten geschaffen, die die Möglichkeiten der Zukunft einschränken, sie aber auch erweitern können. Das geschieht im übrigen, ob man will oder nicht, durch Handeln und durch Unterlassen - wenn man heiratet und wenn man nicht heiratet.“⁸² Zum Zeitpunkt des Entscheidens ist die Zukunft immer riskant. „Sicher ist nur, daß es keine absolute Sicherheit gibt.“⁸³ Eine Vermeidung von Risiken in der Risikogesellschaft ist insofern gar nicht möglich. Dies bedeutet nicht, daß das Leben in der schichtorientierten Gesellschaft weniger riskant gewesen wäre. Aber während die Unsicherheit der Zukunftserwartung heute als *Risiko* erlebt wird, insofern das, was in der Zukunft passiert, auf eigene Entscheidungen in der Vergangenheit zugerechnet wird, kannte die vor-moderne Gesellschaft eine solche individuelle Zurechnung nicht und erlebte die *Gefahren* der Zukunft eher als Schicksal oder Prüfung Gottes, unabhängig von eigenen Entscheidungen und Verantwortlichkeiten.⁸⁴

Ich fasse zusammen: Die vielfältigen, gesellschaftlich erzeugten Ansprüche und Widersprüche sind *individuell* zu bewältigen und zu lösen. Individualisierung in diesem Sinn bezeichnet primär die realen, strukturbedingten Veränderungen von Lebenslagen und Biographiemustern, nicht die individuelle Verfügbarkeit des Lebenslaufs.⁸⁵ „Die Gesellschaft mutet dem Individuum gewissermaßen zu, daß sich in ihm die sozialen Differenzen zu einer Einheit bündeln, die sinnhaft zu integrieren allein Sache des Bewußtseins geworden ist. In Individuen bündeln sich die sequentiellen Muster der verschiedenen sozia-

80 Beck, Risikogesellschaft, 218.

81 Vgl. ebd.

82 Niklas Luhmann, Risiko und Gefahr, in: Ders., Soziologische Aufklärung, Bd. 5, 142.

83 Nassehi, Die Zeit der Gesellschaft, 372.

84 Vgl. zur Unterscheidung von Risiko und Gefahr: Luhmann, Risiko und Gefahr. Diese Unterscheidung schließt die Frage mit ein, ob heute nicht gerade die Risikohaftigkeit der modernen Gesellschaft erneut zur Gefahr wird; vgl. dazu Nassehi, Die Zeit der Gesellschaft, 370ff.

85 Vgl. Wohlrab-Sahr, Institutionalisierung oder Individualisierung?, 7.

len Systeme, in die sie inkludiert sind, zu konkreten Lebensläufen.“⁸⁶ Das Individuum oszilliert gleichsam zwischen autonomer Lebensführung und gesellschaftlichen Vorgaben und Lebenslaufmustern, in die es verstrickt ist. Die Institutionalisierung des Lebenslaufs muß sich das Individuum selbst zu eigen machen und, den gelebten Lebenslauf reflektierend, zu einer Biographie verdichten.⁸⁷

Auf die Frage, wie sich die angedeuteten Folgeprobleme funktionaler Differenzierung und struktureller Individualisierung in den Konstitutionsbedingungen der Identitätsbildung moderner Individuen niederschlagen, komme ich am Ende dieses Kapitels zurück.⁸⁸ Doch zuvor soll der Verlust von klar vorstrukturierten Lebensformen und verbindlichen Handlungsmustern und die gleichzeitig damit verbundenen Freiheitsgewinne im Zusammenhang privater Lebensformen und -stile verdeutlicht und vertieft werden. Dabei interessiert vor allem die widersprüchliche Entwicklung des Geschlechterarrangements in der Moderne und ihre vielfältigen Auswirkungen auf das Privatheitssystem.

3. Das Arrangement der Geschlechter und die Ausdifferenzierung des Privatheitssystems

Die Struktur der funktionalen Differenzierung, die die Moderne kennzeichnet und als ihr dominantes Strukturprinzip gilt, hat nicht nur Demokratisierungsprozesse evoziert und die Bedeutung von Schicht, Klasse und Stand in den Hintergrund treten lassen. Sie hat sich gleichzeitig bestimmter Asymmetrien bedient, die der funktionalen Differenzierung der Gesellschaft mindestens zunächst dienlich zu sein schienen. In besonders markanter Weise ist dies in bezug auf die Geschlechterdifferenz zu beobachten, die durch die Trennung von öffentlicher und privater Sphäre im 18. und 19. Jahrhundert und damit zusammenhängend durch eine geschlechtlich differenzierte Arbeitsteilung in der uns vertrauten Form erst eigentlich hervorge-

⁸⁶ Nassehi, *Die Zeit der Gesellschaft*, 355.

⁸⁷ Vgl. ebd.

⁸⁸ Vgl. Abschnitt 4 in diesem Kapitel und ausführlich Kapitel III, 3 und 4.

bracht wurde.⁸⁹ Es soll im folgenden geklärt werden, inwiefern sich die Geschlechterrollen und -identitäten erst zu Beginn der Moderne *bipolar* ausdifferenzierten und „Geschlecht“ damit zu einem sozialen Bedeutungsträger *par excellence* heranwuchs. Zugleich gilt es zu beschreiben, daß die Geschlechterdifferenzierung mit dem Fortschreiten der Moderne wiederum an Stabilität verliert und sich heute *Entdifferenzierungsprozesse* bezüglich der Geschlechterunterscheidung andeuten, die als Auslöser einer neuen Dynamik in der Privatheitsentwicklung zu interpretieren sind.⁹⁰

a) Die Ausdifferenzierung der Privatfamilie und die Polarisierung der Geschlechter im 18. und 19. Jahrhundert

Mit der funktionalen Ausdifferenzierung im Übergang zur Moderne verlieren die traditionellen lokalen und familialen Gemeinschaften bestimmte Aufgaben. Nicht mehr die Zugehörigkeit zu einer Familie entscheidet nun über die Partizipationsmöglichkeiten in der Gesellschaft, sondern die sich entwickelnden Funktionssysteme, vor allem die politischen und wirtschaftlichen, die nur noch selektiv auf Individuen zugreifen. Komplementär dazu differenziert sich eine privatisierte Familienform heraus, die heute in der Regel als „Normalfamilie“ bezeichnet wird mit den für sie spezifischen Funktionen „der So-

⁸⁹ Ulrich Beck hat im Zusammenhang „ständisch“ geprägter Arbeitsteilung von der „halbierten Moderne“ der Industriegesellschaft gesprochen, die bislang unreflektiert mit der Moderne (die Beck als Risikogesellschaft bezeichnet) gleichgesetzt worden sei. Diese Sprachform legt nahe, daß wir uns im Vergleich zum 19. Jahrhundert erst jetzt in der „richtigen“ Moderne befänden. Im Anschluß an die systemtheoretische Gesellschaftsanalyse sei hier dagegen betont, daß zur Moderne *von Beginn an* die *gleichzeitige* Steigerung von Gleichheit und Ungleichheit gehört. Gerade die Relevanz, die z.B. der Ethnie in der Moderne zukommt, verdeutlicht, daß „Nationalität“ ein Konstrukt *der Moderne*, der funktionalen Differenzierung, ist und nicht ein Restbestand aus vormoderner Zeit; vgl. Armin Nassehi, Zum Funktionswandel von Ethnizität im Prozeß gesellschaftlicher Modernisierung. Ein Beitrag zur Theorie funktionaler Differenzierung, in: Soziale Welt 41 (1990), 261-281. Ein ähnliches Phänomen ist, wie im folgenden gezeigt werden soll, auch in bezug auf den „Strukturgeber“ Geschlecht zu beobachten. Die funktionale Differenzierung von Erwerbs- und Familienleben, wie sie zum Durchbruch der Moderne gehört, ist „strukturell gravierend verkoppelt mit der Durchsetzung einer neuartigen Figuration der geschlechtlichen Arbeitsteilung“ (Hartmann Tyrell, Überlegungen zur Universalität geschlechtlicher Differenzierung, in: Jochen Martin/Renate Zoepffel [Hg.], Aufgaben, Rollen und Räume von Frau und Mann, Freiburg/München 1989, 77f) und verstärkt damit zunächst einmal die geschlechtliche Differenzierung, bevor sie zur Relativierung dieser Leitunterscheidung beiträgt.

⁹⁰ Vgl. Thomas Meyer, Der Monopolverlust der Familie. Vom Teilsystem Familie zum Teilsystem privater Lebensformen, in: KZSS 45 (1993), 34.

zialisierung des Nachwuchses sowie der Regeneration, emotionalen Stabilisierung und Motivation der Familienmitglieder.“⁹¹

In der bürgerlichen Industriegesellschaft des 19. Jahrhunderts übernahmen Frauen die Hausarbeit und Kindererziehung, um ihren Männern im „harten“ Berufsalltag den Rücken freihalten und die Mobilitäts- und Flexibilitätsanforderungen des Marktes abfedern zu können.⁹² Das heißt, die *Ausdifferenzierung von Erwerbs- und Familienleben* in der Moderne ist strukturell gekoppelt mit der Durchsetzung eines neuartigen Zuschnitts geschlechtlicher Arbeitsteilung, die Männer in die Außenwelt des Berufs und Frauen in die Innenwelt der Familie verwies.⁹³ Diese Dissoziierung von Erwerbs- und Familienleben setzte eine *Polarisierung der Geschlechter* in Gang - mit dem von Männern repräsentierten Zentrum der Gesellschaft auf der einen und der von Frauen gestalteten Privatheit, Intimität und familialen Fürsorge auf der anderen Seite.⁹⁴ Die Industriegesellschaft des 19. Jahrhunderts basierte damit auf einem *asymmetrischen Geschlechterverhältnis*, das den aufklärerischen Idealen von Gleichheit und Mündigkeit zwar widersprach, aber mit dem Prinzip funktionaler Differenzierung weitgehend korrespondierte. „Die Zuweisung zu den Geschlechtscharakteren ist *Basis* der Industriegesellschaft und nicht etwa

91 Franz-Xaver Kaufmann, Familie und Modernität, in: Kurt Lüscher/Franz Schultheis/Michael Wehrspau (Hg.), Die „postmoderne“ Familie. Familiäre Strategien und Familienpolitik in einer Übergangszeit, Konstanz, 2. Aufl. 1990, 403.

92 Dies gilt nicht in gleicher Weise für die Arbeiterinnen, deren Rolle eigens zu untersuchen wäre. Sehr eindrücklich berichtet Wilhelm Heinrich Riehl davon, daß auch für bäuerliche Unterschichten aufgrund ökonomischer Notwendigkeit eine entsprechende Trennung von innen und außen nicht galt (und man darf wohl hinzufügen: weithin bis heute nicht gilt): „Bei dem bäuerlichen Tagelöhner und dem armen Kühbauern schafft die Frau ganz das Gleiche wie der Mann. Auch die geistige Bildungsstufe Beider wird völlig gleichartig sein. Beide arbeiten am Acker, lenken Pflug und Wagen gemeinsam, säen, ernten und verkaufen gemeinsam oder in zufälliger Abwechslung. Das Walten im Haus ist nur eine gelegentliche Zugabe für die Frau. Ja, männlicher und weiblicher Beruf findet sich auch hier oft ebenso ausgetauscht, wie die Bezeichnung von Kappe und Haube. So bewacht der Hirt vielleicht, Strümpfe strickend, die Herde, während seine Frau hinter dem Pfluge geht. Es ist selbst oft, als wäre der alttestamentliche Fluch, daß das Weib mit Schmerzen gebären solle, von solchen Weibern genommen; denn sie gebären wohl gar ‚hinter den Hecken‘, packen den neugeborenen Wurm auf, tragen ihn eine Stunde Wegs weit nach Hause und stehen nach drei Tagen wieder an ihrer gewohnten Arbeit.“ Wilhelm Heinrich Riehl, Die Familie, Stuttgart 1861, 31ff.

93 Zur Ausdifferenzierung der Familie vgl. Hartmann Tyrell, Geschlechtliche Differenzierung und Geschlechterklassifikation, in: KZSS 38 (1986), 480 und ausführlich: Hartmann Tyrell, Probleme einer Theorie der gesellschaftlichen Ausdifferenzierung der privatisierten modernen Kernfamilie, in: ZfS 5 (1976), 393-417. Vgl. zur geschlechtsdifferenzierten Arbeitsteilung: Elisabeth Beck-Gernsheim, Das halbierte Leben. Männerwelt Beruf, Frauenwelt Familie, Frankfurt a.M., 2. Aufl. 1990.

94 Vgl. Ursula Pasero, Wandlungsprozesse im Arrangement der Geschlechter, in: Ursula Pasero/Friederike Braun (Hg.), Frauenforschung in universitären Disziplinen. „Man räume ihnen Kanzeln und Lehrstühle ein...“, Opladen 1993, 28.

ein traditionales Relikt, auf das zu verzichten ein leichtes wäre.“⁹⁵ Die Unterschiede der Geschlechter sind also *Produkt* und *Grundlage* des funktional ausgerichteten Industriesystems, insofern Erwerbsarbeit Hausarbeit voraussetzt und beides nicht mehr gleichzeitig an einem gemeinsamen Ort vollzogen werden konnte.⁹⁶ Die Geschlechterrollendifferenzierung wird damit maßgeblich als Produkt des 18. und 19. Jahrhunderts und damit als Produkt der *Moderne* erkennbar, die die Gegensätze wissenschaftlich zu etablieren und zu rechtfertigen suchte und die Differenzierung einer öffentlichen und privaten Sphäre mit dem „Wesen“ des Mannes respektive der Frau verband.⁹⁷ Das Erstaunliche an diesem Befund ist, daß sich die ständisch geprägte Geschlechterhierarchie des Mittelalters in der Moderne nicht etwa auflöste, wie es die Semantik der Aufklärung nahelegen würde. Die Geschlechterasymmetrie wurde vielmehr „auf bemerkenswerte Weise erneuert, erweitert und generalisiert.“⁹⁸ Um diesen Sachverhalt etwas genauer zu beleuchten, sei an dieser Stelle auf eine Untersuchung von Thomas Laqueur hingewiesen.⁹⁹ Laqueur legt anhand historischer Untersuchungen über das Verständnis der Geschlechter von der Antike bis Freud dar, wie sehr sich das Verständnis der Geschlechter im Laufe der Geschichte verändert hat. Der Standard des menschlichen Körpers und seiner Repräsentation war von der Antike an bis ins späte Mittelalter so selbstverständlich der männliche Körper, daß die Frau als „umgedrehter Mann“, als defizitärer Mann im Rahmen eines „Ein-Geschlecht-Modells“ interpretiert werden konnte.¹⁰⁰ Ein Mann oder eine Frau zu sein, hieß bis zum 17. Jahrhundert vor allem, *eine soziale Stellung innezuhaben* und eine kulturelle Aufgabe zu übernehmen, nicht jedoch biologisch-organisch das eine oder andere von zwei Geschlechtern zu sein. „Geist und Leib sind derart eng miteinander verbunden, daß die Empfängnis verstanden werden kann wie ein gedanklicher Einfall und der Leib wie ein Schauspieler auf der Bühne, bereit, die Rollen zu übernehmen, die ihm die Kultur zuweist.“¹⁰¹

95 Beck, Risikogesellschaft, 174.

96 Vgl. a.a.O., 177.

97 Vgl. Beck, Risikogesellschaft, 180.

98 Pasero, Wandlungsprozesse im Arrangement der Geschlechter, 26. Vgl. dazu auch: Doris Adler, *Die Wurzel der Polaritäten. Geschlechtertheorie zwischen Naturrecht und Natur der Frau*, Frankfurt a.M./New York 1992.

99 Vgl. Thomas Laqueur, *Auf den Leib geschrieben. Die Inszenierung der Geschlechter von der Antike bis Freud*, Frankfurt a.M./New York 1992.

100 Vgl. a.a.O., 39ff u. 80ff. Man beachte auch die bei Laqueur abgebildeten anatomischen Bilder und Aufzeichnungen aus der Renaissance, in denen die Vagina als umgedrehter Penis abgebildet wurde; vgl. a.a.O., 100.

101 A.a.O., 78.

Erst im Übergang zur Moderne entwickelt sich mit dem aufkommenden wissenschaftlichen Weltbild die Vorstellung von *zwei biologisch grundsätzlich zu unterscheidenden Geschlechtern*.¹⁰² Eine Frau ist demnach nicht minderer Mann, wie Aristoteles meinte, sondern eben eine Frau. Ihre Kultur wurde fortan von ihrem *Körper* abgeleitet. Die Entdeckung der Wissenschaft als dem neuen Garant für Wahrheit reduzierte alles auf die Grundlegung im physischen, biologischen Geschlecht.¹⁰³ „Der weibliche Schoß [...] wurde zum Uterus - zu einem Organ, dessen Gewebe, Nerven und Gefäßsystem für eine naturalistische Erklärung und Rechtfertigung des sozialen Status‘ der Frau sorgten.“¹⁰⁴ Die Wissenschaft definierte die Geschlechter neu und behauptete, „daß der Körper für die Bedeutung von männlich und weiblich eine solide Grundlage und einen kausalen Ort liefere.“¹⁰⁵ Zu einer Zeit, als Begründungsfiguren prekär wurden, die sich auf eine präexistente transzendente Ordnung oder das schon immer Gültige bezogen, verschob sich die Perspektive hin zur „überprüfbar“ Natur, zur Naturwissenschaft, und konzentrierte sich damit auf das biologische Geschlecht, das nun universalen Geltungsanspruch für sich reklamierte. Aussagen jeglicher Art über das Geschlechterverhältnis - in sozialen, ökonomischen, politischen, kulturellen Kontexten - wurden in der Folge mit Rekurs auf die „natürlichen“ biologischen Voraussetzungen begründet.¹⁰⁶

Die universalistischen Forderungen nach menschlicher Freiheit und Gleichheit während der Aufklärung schlossen von sich aus die weibliche Hälfte der Menschheit nicht aus. Man brauchte die Natur, um die Dominanz der Männer in der Öffentlichkeit zu rechtfertigen, „deren Unterscheidung von der privaten Welt zunehmend in Begriffen des sexuellen Unterschieds beschrieben wurde.“¹⁰⁷ Denn die Schaffung einer bürgerlichen Öffentlichkeit warf die Frage auf, welches Geschlecht diese nun legitimerweise in Beschlag nehmen sollte.¹⁰⁸ So sehr die Grenzen zwischen Klassen und Schichten aufweichen mochten - die Trennung der Geschlechter war in jedem Fall sichtbar und präsent zu halten. Frauen wurde unterstellt, daß sie aufgrund ihres Geschlechts nicht fähig seien, bürgerliche Verantwortung zu übernehmen,¹⁰⁹ und die Geschichte des Familienrechts zeigt bis in die jüngste Vergangenheit hinein, wie zählebig sich diese Vorstellung

102 Vgl. a.a.O., 164ff.

103 Vgl. a.a.O., 174.

104 A.a.O., 175.

105 A.a.O., 187.

106 Vgl. a.a.O., 175.

107 A.a.O., 221.

108 Vgl. ebd.

109 Vgl. a.a.O., 223.

hielt.¹¹⁰ Bis 1900 galten Frauen als geschäftsunfähig und wurden wie Unmündige behandelt. Erst 1957 wurde der sogenannte Stichtscheid des Ehemannes in gemeinschaftlichen Angelegenheiten, wie auch das Kündigungsrecht des Ehemannes von Arbeitsverhältnissen seiner Frau, das dieser auch gegen ihren Willen nutzen konnte, abgeschafft. Und bis 1976 blieb die Frau juristisch verpflichtet, den Namen des Mannes bei der Heirat anzunehmen, den Haushalt zu führen und die Kinder zu erziehen. Der Verfassungsauftrag der Gleichberechtigung von 1949 wurde also bis in die jüngste Vergangenheit hinein mit dem Argument der *Geschlechtsverschiedenheit* eingeschränkt und unterlaufen.¹¹¹

Die Logik der Verschiedenheit der Geschlechter, ja ihrer Inkommensurabilität, wurde im 19. Jahrhundert mit allem Nachdruck sowohl von Feministinnen wie Antifeministen und Antifeministinnen dieser Zeit verwendet, freilich mit entsprechend unterschiedlichen Intentionen.¹¹² Entscheidend war, daß man nun versuchte, das Verhältnis von Männern und Frauen primär nicht als ein Verhältnis von Gleichheit oder Ungleichheit zu interpretieren, sondern als eines des *Unterschieds*, der in der Biologie begründet lag und der Interpretation bedurfte.¹¹³ Gerade in dieser Begründung liegt das spezifisch Moderne dieser Geschlechterkonstruktion, die beinahe durchweg von Aufklärern und Modernisierern verwendet wurde.¹¹⁴ Zusammenfassend läßt sich im Anschluß an Ursula Pasero sagen, daß sich im

110 Vgl. Heike von Malottki, Die Stellung der Frau im Familienrecht. Entwicklung und Maßnahmen zur Gleichstellung, in: Pasero/Braun (Hg.), Frauenforschung in universitären Disziplinen, 231-252.

111 Vgl. a.a.O., 240.

112 Vgl. Laqueur, Auf den Leib geschrieben, 224f.

113 Die Darwinsche Vorstellung vom Prinzip der geschlechtlichen Zuchtwahl bildet wohl einen der Höhepunkte der radikalen Naturalisierung der Frau und ihrer Reduktion auf den „biologisch wissenschaftlich“ zu erforschenden Körper. Darwin meinte, daß die Folgen der körperlichen Differenzierung Ergebnis einer geschlechtlichen Zuchtwahl sei. Dies bezog er auch auf den Menschen: Bei Frauen werde Züchtigkeit, bei Männern Tüchtigkeit selektiert. Da Männer nur immer die züchtigsten Frauen wählten, hätten sich im Laufe der Zeit Männer immer deutlicher von Frauen differenziert - an Körper und Geist. Derselbe Prozeß wirke auch bezüglich rassischer Unterschiede, was sich daran zeigen ließe, daß der Europäer die Europäerin als die vollkommenere Rasse weit mehr überrage, „als der Neger die Negerin“. Vgl. a.a.O., 236f.

114 Vgl. a.a.O., 78: „Eine einzige und in sich konsistente Biologie als Ursprung und Grundlage von Männlichkeit und Weiblichkeit zu fordern, ist ein Zeichen der Moderne.“ Vgl. zum Bedeutungswandel der Kategorie „Geschlecht“ vom Mittelalter bis in die Neuzeit auch: Karin Hausen/Heide Wunder (Hg.), Frauengeschichte - Geschlechtergeschichte, Frankfurt a.M. 1992. „Die Kategorie ‚Geschlecht‘ ist eindeutig eine Erfindung der Moderne und als Begriff mit dieser Bedeutung in der Sprache des späten Mittelalters und der beginnenden Neuzeit [...] nicht auffindbar.“ Heide Wunder, Geschlechtsidentitäten. Frauen und Männer im späten Mittelalter und am Beginn der Neuzeit, in: a.a.O., 132f.

18. und 19. Jahrhundert die „Codierung der Geschlechter“¹¹⁵ änderte, die nun nicht mehr die Semantik der Ungleichheit, sondern der Verschiedenheit benutzte. Die Merkmale von Stand und Herkunft wurden gleichsam *von außen nach innen*, in die Natur des Menschen hinein verlagert. Den Frauen wurde bei diesem *Umdeutungsprozeß* Natur und Geschlecht, den Männern Kultur und Charakter zugewiesen. Damit wurde „ein partikulares, je nach Herkunft geltendes Zuordnungsprinzip durch ein *universell geltendes* ersetzt.“¹¹⁶ Die „natürliche Sphäre“ der Männer war ihr sichtbares Engagement in den Funktionssystemen der Gesellschaft: Sie gestalteten Politik, Kultur, Wissenschaft, Ökonomie. Die „natürliche Sphäre“ der Frauen verblieb in den eher unsichtbaren Grenzen der Mütterlichkeit und Fürsorglichkeit.¹¹⁷ Die Männer stifteten Gesellschaftlichkeit, die Frauen sorgten für Gemeinschaftlichkeit in der neu entstandenen Privatfamilie.

Die Komplementarität der Geschlechter, die zu deren gegenseitiger Ergänzung gedacht war, wurde zwar „nur“ als Verschiedenheit, nicht als Ungleichheit interpretiert. De facto aber zeitigte die Polarisierung der Geschlechtscharaktere *asymmetrische* Folgen.¹¹⁸ Die individualisierende Wirkung der funktionalen Ausdifferenzierung der Gesellschaft blieb exklusiv Männern vorbehalten. „Während die soziale Sphäre der Männer vor allem die Möglichkeiten der Individualisierung, die Herausbildung von Persönlichkeiten eröffnet (durch Teilhabe an gesellschaftlichem Handeln), stiftet die soziale Sphäre der Frauen eine eher homogenisierende Wirkung: Frauen werden als Gattungswesen festgeschrieben, als *undifferenziertes Geschlecht par excellence*.“¹¹⁹ Was sich geändert hatte, war vor allem die Art der Begründung der Asymmetrie, die nicht mehr in der göttlichen, sondern in der natürlichen Ordnung der Dinge wurzelte¹²⁰ und eine erstaunlich ausgeprägte, *bürgerliche* „*Geschlechtermetaphysik*“¹²¹ entfaltete, mit deren Revision wir immer noch befaßt sind.

Das die Geschlechter in Mentalität und Habitus Trennende wird damit in erster Linie als Resultat ihres unterschiedlichen Verhältnisses zur Arbeitsteilung in der Moderne sichtbar. Die Männer haben sich ausdifferenziert in einer arbeitsteilig-sachlichen Spezialisierung, wäh-

115 Pasero, Wandlungsprozesse im Arrangement der Geschlechter, 26.

116 Ebd. Hervorhebung I.K.

117 Vgl. ebd.

118 Vgl. a.a.O., 27.

119 Ebd.

120 Vgl. Claudia Honegger, Die Ordnung der Geschlechter. Die Wissenschaften vom Menschen und das Weib 1750-1850, Frankfurt a.M./New York, 2. Aufl. 1992.

121 Tyrell, Geschlechtliche Differenzierung, 480. Hervorhebung I.K.

rend die Frauen das ganzheitlich-undifferenzierte Geschlecht geblieben sind.¹²² Elisabeth Beck-Gernsheim hat als eine der ersten darauf aufmerksam gemacht, daß die jüngere Frauengeneration ihre „evolutionäre Verspätung“ nun aufzuholen versucht und sich ein „nachholender Individualisierungsschub“ von Frauen seit Mitte der sechziger Jahre signifikant beobachten läßt.¹²³ Auch die Frauen beginnen nun, *individuell*, nicht als homogene und festgelegte Gruppe, an der funktional differenzierten Gesellschaft zu partizipieren. Auf diese Individualisierungs- und Ausdifferenzierungsprozesse gilt es im folgenden ausführlicher einzugehen.

b) Die nachholende Individualisierung von Frauen und ihre Auswirkungen auf das Privatheitssystem

Das normative Konstrukt der Kleinfamilie mit seinen bipolaren Geschlechtscharakteren wurde bis in die sechziger Jahre hinein so verbindlich gelebt, daß es wie ein Naturereignis erschien.¹²⁴ Der seit dem 19. Jahrhundert wachsende Erfolg der Institutionen Ehe und Familie erreichte in den fünfziger und sechziger Jahren einen Höhepunkt mit über 90% Verheiratetenanteils in der Erwachsenenpopulation - es ist das „golden age of marriage“. Bedenkt man, daß dies auf einem freien Heiratsmarkt möglich war, bei dem niemand gezwungen wurde zu heiraten und jeder und jede einen Partner oder eine Partnerin erst finden mußte, wird deutlich, als wie wenig wahrscheinlich diese Entwicklung zu bewerten ist.¹²⁵ Seither jedoch zeichnen sich deutliche Wandlungsprozesse im Privatheitssystem ab. Diese Veränderungen sind zunächst in bezug auf die nachholende Individualisierung von Frauen und damit die Ausdifferenzierung weiblicher Lebenszusammenhänge zu beschreiben, bevor die Folgen für die Institutionen von Ehe und Familie und für die Entstehung neuer Privatheitstypen noch einmal eigens reflektiert werden.

Welche Faktoren sind zu nennen, die zu einer zunehmenden Individualisierung auf Seiten der Frauen geführt haben? Zunächst ist auf die *Bildungsexpansion* Ende der sechziger Jahre hinzuweisen, die für

122 Vgl. a.a.O., 450.

123 Vgl. Elisabeth Beck-Gernsheim, Vom „Dasein für andere“ zum Anspruch auf ein Stück „eigenes Leben“. Individualisierungsprozesse im weiblichen Lebenszusammenhang, in: Soziale Welt 34 (1983), 307-340. Die Individualisierungsprozesse begannen schon deutlich früher, vor allem um die Jahrhundertwende herum, sie blieben aber bis in die sechziger Jahre hinein einer marginalen Gruppe von Frauen vorbehalten und galten als Ausnahme von der Regel.

124 Vgl. Pasero, Wandlungsprozesse im Arrangement der Geschlechter, 30.

125 Vgl. Hartmann Tyrell, Ehe und Familie - Institutionalisierung und Deinstitutionalisierung, in: Lüscher u.a. (Hg.), Die „postmoderne“ Familie, 153.

Frauen eine revolutionäre Angleichung in den Bildungschancen brachte und dies auf allen Ausbildungsstufen bis hin zu den Universitäten. In den achtziger Jahren strebten sogar mehr weibliche als männliche Jugendliche das Abitur an und waren mehr männliche als weibliche Jugendliche bei den niederrangigen Schulabschlüssen zu finden.¹²⁶ Diese „Bildungsrevolution“ schlug sich zwar nicht unmittelbar auf dem Arbeitsmarkt und im Beschäftigungssystem nieder. Vor allem in den Spitzenpositionen von Politik, Justiz, Wirtschaft, Hochschulen, den öffentlich-rechtlichen Anstalten und nicht zuletzt den Kirchen bilden Frauen immer noch eine kleine Minderheit. Doch gehört Lohn- und Erwerbsarbeit für die meisten Frauen inzwischen selbstverständlich zu ihrer Biographieplanung dazu, und bei jungen Frauen rangiert die Verwirklichung des Berufswunsches sogar an erster Stelle.¹²⁷ Nur noch wenige junge Frauen können sich vorstellen, jenseits der Erziehung von Kindern auf ein Hausfrauendasein beschränkt zu bleiben.

Neben der starken Motivation zur Beteiligung am Berufsleben, die das deutlich gestiegene Ausbildungs- und Bildungsniveau evoziert, ist in diesem Zusammenhang auch an die Umstrukturierung der Hausarbeit in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg zu denken. So hat die *soziale Isolierung* der Hausarbeit als Ergebnis der Enttraditionalisierung und Modernisierung in den letzten Jahrzehnten deutlich zugenommen. Die Bedeutung von Nachbarschaften und Klassenkulturen hat gleichzeitig abgenommen und die Grenzziehung zwischen „persönlicher“ Kleinfamilie und „unpersönlicher“ Umwelt radikalisiert. Die technische Rationalisierung der Hausarbeit führte zusätzlich zu einer „Dequalifizierung der Hausarbeit“, die die außerhäusliche Berufsarbeit immer attraktiver machte.¹²⁸ Auch auf die zunehmende Brüchigkeit der Ehe- und Familienversorgung ist in diesem Kontext unbedingt hinzuweisen. Wachsende Scheidungszahlen signalisieren, daß Frauen sich finanziell auf eine lebenslange Versorgung durch ihre Ehemänner nicht mehr verlassen können und legen es einmal mehr nahe, sich ökonomisch unabhängig zu machen.

Als weiterer wesentlicher Faktor sind die *demographischen Veränderungen* zu nennen. Seit Beginn der Moderne hat sich die Lebenser-

126 Vgl. Beck, Risikogesellschaft, 166. Allerdings ist zu bemerken, daß sich 1992 signifikant weniger Abiturientinnen als Abiturienten mit einer Studienabsicht trugen und der männliche Anteil unter den Hochschulabsolvierenden 1991 deutlich höher war als der weibliche Anteil; vgl. Statistisches Bundesamt (Hg.), Statistisches Jahrbuch 1993, 417 u. 420f. u. 433.

127 Vgl. Beck, Risikogesellschaft, 168f.

128 Vgl. a.a.O., 182f.

wartung von Frauen signifikant erhöht.¹²⁹ Zugleich ist die Zahl der Geburten rückläufig. „Beide Tendenzen schleifen die verbindlichen Konturen einer weiblichen Normalbiographie erheblich ab. Vor allem entstehen Zeiten, die nicht mehr durch Kinderbetreuung ausgefüllt werden.“¹³⁰ Das Dasein für Kinder ist für viele Frauen zu einem vorübergehenden Lebensabschnitt geworden. Damit entsteht zugleich „disponible Zeit“, das heißt, von Arbeit freie Zeit, die überhaupt erst die Ressourcen bereitstellt, um über alternative Lebensformen nachdenken und ein größeres Repertoire von Entscheidungsmöglichkeiten entwickeln zu können.¹³¹ Die Kommunikationen zwischen den Geschlechtern und Generationen werden damit zugleich reflexiver¹³² und die traditionellen Lebensformen legitimationsbedürftiger.

Die traditionale Frauen- und Mutterrolle wurde nicht zuletzt durch die Umbrüche Ende der sechziger Jahre, die empfängnisverhütende Mittel sowie die abnehmende Sanktionierung des Schwangerschaftsabbruches mit sich brachten, zur Diskussion gestellt. Als Implikat dieser Umbrüche ist die veränderte Einstellung vor allem zur weiblichen *Sexualität* hervorzuheben, die Frauen vom Zwang zur Mutterschaft befreite und erstmals eine Differenzierung zwischen Ehe und Familie oder auch Liebe und Ehe ermöglichte. Frauen verfügten wie nie zuvor über ihren eigenen Körper. „Kinder und damit Mutterschaft (mit all ihren Konsequenzen) sind nicht mehr ‚Naturschicksal‘, sondern - im Prinzip - *Wunsch*kinder, *gewollte* Mutterschaft.“¹³³ Die entstehende Pluralität der Lebensformen und die sich entwickelnde Vielfalt privater Ziele boten insbesondere Frauen neue Möglichkeiten der Biographieorganisation. Der Umbruch Ende der sechziger Jahre, der gemeinhin als entscheidende Zäsur gilt und auch im Zusammenhang der internationalen Studentenbewegung zu sehen ist,¹³⁴ eröffnete für Frauen nie gekannte Optionen. „Frauen vollziehen den seinerzeit im 18. und 19. Jahrhundert fast ausschließlich den Männern vorbehaltenen Individualisierungsschub in die Moderne und holen auf ihre Weise nach: Erwerbsarbeit, Ausbildung, Berufe, Bildung, Al-

129 Bekanntlich erkannte Ignaz Semmelweis im 19. Jahrhundert die Ursache und Ansteckungsweise des Kindbettfiebers und trug damit nicht unerheblich zu einer signifikant höheren Lebenserwartung von Frauen bei.

130 Pasero, Wandlungsprozesse im Arrangement der Geschlechter, 32.

131 Vgl. Ursula Pasero, Soziale Zeitmuster, Kontingenzerfahrung und das Arrangement der Geschlechter, in: Geschichte und Gegenwart 13 (1994) 97.

132 Vgl. Pasero, Wandlungsprozesse im Arrangement der Geschlechter, 32.

133 Beck, Risikogesellschaft, 183; vgl. auch: Kaufmann, Familie und Modernität, 401.

134 Vgl. Kaufmann, Familie und Modernität, 401.

leinleben, Alleinerziehung, ebenso wie Scheidung, Verzicht auf Kinder, Verzicht auf Ehe und Verzicht auf Heterosexualität.“¹³⁵

Die nachholende Individualisierung von Frauen und ihre Inklusion in die Teilsysteme der Gesellschaft haben einen Prozeß in Gang gesetzt, der nicht mehr rückgängig zu machen ist.¹³⁶ Die biographische Selbstverständlichkeit von Ehe und Mutterschaft ist Sache der Entscheidung geworden und darauf zu verzichten, bedeutet heute weithin nicht mehr, dafür diskriminiert oder gar pönalisiert zu werden. „Während traditionelle Lebensformen geradezu riskant werden, weil sie keine lebenslangen Sicherheiten mehr gewähren, bilden sich historisch völlig neue Muster heraus.“¹³⁷ So leben heute viele Menschen in einem Alter selbstverständlich allein, in dem früher Familien gegründet wurden.¹³⁸ Die „Singles“ werden von manchen geradezu emphatisch als Pioniere der Moderne gefeiert, die den „Individualitätsauftrag“ der Moderne erfüllten und bessere Möglichkeiten des Erwachsenwerdens hätten, als Menschen in herkömmlichen Formen des Zusammenlebens.¹³⁹

Zugleich hat die Vielfalt der Formen des Zusammenlebens deutlich zugenommen. Dabei ist nicht nur an die erheblich gestiegene Zahl

135 Pasero, Geschlechterforschung revisited: konstruktivistische und systemtheoretische Perspektiven, in: Theresa Wobbe/Gesa Lindemann (Hg.), Zur theoretischen und institutionellen Rede vom Geschlecht, Frankfurt a.M. 1994, 287.

136 Vgl. Kaufmann, Familie und Modernität, 402.

137 Pasero, Geschlechterforschung revisited: konstruktivistische und systemtheoretische Perspektiven, 287.

138 Die Zahl der Singlehaushalte von Personen zwischen 25 und 45 Jahren hat sich Schätzungen zufolge zwischen 1957 und 1989 *verfünffacht*. Einer Analyse von 1987 zufolge leben 12,5% der 18-60jährigen allein, dabei ist die Zahl der „Langzeitsingles“ steigend; vgl. Meyer, Der Monopolverlust der Familie, 31.

139 Vgl. Eva Jaeggi, Ich sag' mir selber Guten Morgen. Single - eine moderne Lebensform, München, 4. Aufl. 1993, 257ff. Von solch euphorischen Interpretationen der neuen Singlekultur ist ebenso Abstand zu nehmen, wie von einer emphatischen Verfallsdiagnose, die die neue Singlegesellschaft als Ego-Gesellschaft par excellence charakterisiert, eine Kultur, die ohne Rücksicht auf Verluste nur noch auf die Erfüllung eigener Wünsche ausgerichtet sei. Vgl. den Titel „Die Ego-Gesellschaft. Jeder für sich und gegen alle“ des Wochenmagazins: Der Spiegel 48 (1994), Nr. 22 und den Artikel „Tanz ums goldene Selbst“, in: Der Spiegel 48 (1994), Nr. 22, 58-74. Ausdrücklich wird dort der Werteverfall, das „Vergehen von Traditionen“ (a.a.O., 64f) beklagt und ursächlich mit der „Ich-Sucht“ und dem „Zwang zur ständigen Selbstbespiegelung“ (a.a.O., 69) in Verbindung gebracht. Inwiefern solche Erklärungsmuster trivialisieren, wird im folgenden zu zeigen sein. Hier nur soviel: Hinter dem „individualistischen Privatheitstyp“ (Meyer) verbirgt sich nicht zuletzt eine Lebensform, die sich in Reaktion auf die fortschreitenden Modernisierungsprozesse etabliert hat und bessere Anpassungsmöglichkeiten an die gesellschaftliche Umwelt bietet als herkömmliche Formen des Zusammenlebens. Es ist kaum angebracht, diese strukturelle Entwicklung einzelnen zuzurechnen und moralisch anzulasten.

nichtehelicher Lebensgemeinschaften zu denken¹⁴⁰, sondern auch an die zunehmend sichtbar werdenden homosexuellen Lebensgemeinschaften. Diese werden zwar noch immer diskriminiert, aber in weit geringerem Maße, als dies in den fünfziger und sechziger Jahren der Fall war. Das läßt sich innerkirchlich an der Diskussion um homosexuelle Lebensformen im Zusammenhang des kirchlichen Dienstes verdeutlichen, die bei aller Kontroverse vor zwanzig Jahren noch nicht einmal vorstellbar gewesen wäre.¹⁴¹ Auch die zunehmende Zahl von Ehen und Partnerschaften, die bewußt auf Kinder verzichten, sind als neue, wählbare Lebensform zu nennen. Die Pluralität der Privatheitsformen wirkt schließlich auch auf die „ganz normale“ Ehe und Familie zurück, die selbst kontingent und damit Sache der Entscheidung wird. Dieser Wandlungsprozeß kann paradoxe Wirkungen evozieren, denn mit der Option von Trennung und Scheidung gerät jetzt auch die Aufrechterhaltung der Ehe unter Begründungszwang. „Wer jetzt die Ehe aufrechterhält, der tut dies stets in dem Wissen, daß es Auswege gibt: Man könnte auch anders.“¹⁴² Eine frei gewählte Ehe muß sich nun „im Horizont alternativer Möglichkeiten als ‚best-

140 Vgl. dazu die Erfassung nichtehelicher Lebensgemeinschaften von 1972 bis 1991 in: Statistisches Bundesamt (Hg.), Statistisches Jahrbuch 1993, 71 und v.a.: Meyer, Der Monopolverlust der Familie, 28ff.

141 Vgl. zur innerkirchlichen Diskussion: Helmut Kentler (Hg.), Die Menschlichkeit der Sexualität. Berichte, Analysen, Kommentare ausgelöst durch die Frage: Wie homosexuell dürfen Pfarrer sein? München 1983. Dort findet sich ein Überblick über die wichtigsten Gutachten und kirchlichen Stellungnahmen bis 1983. In bezug auf die aktuelle Diskussion ist auf die vielbeachtete Stellungnahme der Rheinischen Synode hinzuweisen: Evangelische Kirche im Rheinland (Hg.), Homosexuelle Liebe, Arbeitspapier für rheinische Gemeinden und Kirchenkreise, Mülheim an der Ruhr 1992. Als Vorbereitung auf die NEK-Synode zum Thema „Ehe und Lebensformen“ im Herbst 1995 ist eine Arbeitshilfe für Frauengruppen des Nordelbischen Frauenwerks erschienen: Nordelbisches Frauenwerk (Hg.), Was das Herz begehrt... oder: Wie vielfältig Frauen leben, Neumünster 1994. Vgl. auch die Stellungnahme der Evang.-Luth. Landeskirche in Bayern zu Fragen der Homosexualität mit einem Werkstattbericht von Joachim Track, in: Wilfried Härle/Reiner Preul (Hg.), Sexualität, Lebensformen, Liebe, MJTh 7, Marburg 1995, 103-122. Das Thema wird derzeit in vielen Landeskirchen und Synoden diskutiert. Zur neueren theologischen Diskussion über Homosexualität, die dem angedeuteten Wandel Rechnung trägt, vgl. v.a.: Hartmut Kreß, Würde bewahren. Homosexuelle haben ein Recht auf Schutz ihrer Identität, in: EK 27 (1994), 91-93 und das eben zitierte MJTh 7 zum Thema Sexualität, Lebensformen, Liebe. Allerdings werden immer noch Positionen vertreten, die eine strikte kirchliche Ablehnung von Homosexualität befürworten; vgl. neuerdings v.a.: Wolfhart Pannenberg, Angst um die Kirche. Zwischen Wahrheit und Pluralismus, in: EK 12/93, 709-713. Pannenberg wörtlich: „Es muß ganz klar gesagt werden, daß eine Kirche, die das tut [homosexuelle Lebensgemeinschaften anerkennen, I.K.], nicht mehr auf dem Boden der Bibel steht“, die eine klare Orientierung an der christlichen Norm der unauflösbaren Ehe fordere; a.a.O., 713.

142 Ulrich Beck/Elisabeth Beck-Gernsheim, Das ganz normale Chaos der Liebe, Frankfurt a.M. 1990, 127.

mögliche' ausweisen"¹⁴³ und wird nicht mehr einfach als vorgegeben hingenommen. Damit sind die Konsequenzen, die die Entdifferenzierungsprozesse im Geschlechterverhältnis für die Ausdifferenzierung der Privatheitsformen, insbesondere der von Ehe und Familie, mit sich bringen, schon angedeutet.

Im Vergleich mit den fünfziger und sechziger Jahren läßt sich insgesamt beobachten, daß Frauen von dem *exklusiven* Anspruch einer Familienkarriere befreit wurden und damit „von der *umfassenden* Regelung ihres Lebenszusammenhangs durch die ‚Institution der Familie‘.“¹⁴⁴ Die Familie wird nur noch als *partikularer* Sinnzusammenhang erlebt. Diesen Prozeß hat Hartmann Tyrell treffend als *Deinstitutionalisierung* von Ehe und Familie beschrieben.¹⁴⁵ Damit ist nicht Auflösung oder Abbau, sondern Reduktion des Institutionellen, insbesondere hinsichtlich der Ehe gemeint. Es ist zu betonen, daß der Vergleich - weniger Institutionalisierung als früher - immer mit den fünfziger und sechziger Jahren dieses Jahrhunderts angestellt wird, einer Zeit, in der sich die Selbstverständlichkeit von Ehe und Familie an einer beispiellosen Heiratsfreudigkeit ablesen läßt.¹⁴⁶ Dies ist auch damit in Zusammenhang zu sehen, daß sich erst im 18. und 19. Jahrhundert eine Liebessemantik entwickelte, die mit den Schranken der stratifikatorischen Gesellschaft brach.¹⁴⁷ Die Ausdifferenzierung der Privatfamilie im 18. und 19. Jahrhundert ging mit der Ausdifferenzierung einer eigenen *Liebessemantik* einher, die die Ehe nicht mehr

143 A.a.O., 127. In diesem Zusammenhang sei auf einen Comic hingewiesen, den Beck-Gernsheim anführt: Es treffen sich zwei alte Freunde in der Kneipe und unterhalten sich über diverse Paare ihrer Bekanntschaft, die sich mittlerweile alle scheiden ließen und nun mit anderen Partnern bzw. Partnerinnen zusammenleben. Schließlich fragt der eine den anderen Gesprächspartner, wie es denn eigentlich bei ihm aussähe. Er daraufhin: „Wir tja, wir sind noch zusammen, aber verstehst du, wir haben uns das auch schon oft überlegt, wirklich. Aber dann der Junge, und überhaupt, verstehst du, und komischerweise immer wieder, ich weiß nicht, ob du das verstehst, läuft's prima zwischen uns. Komisch, aber's ist so, verstehst du?“ Der Freund daraufhin: „Brauchst dich doch nicht zu entschuldigen, Junge, ich versteh dich doch, mach dir nichts daraus.“ A.a.O., 126.

144 Kaufmann, Familie und Modernität, 402.

145 Vgl. Tyrell, Ehe und Familie - Institutionalisierung und Deinstitutionalisierung, 148. Vgl. zu Wandel und Entwicklung familialer Lebensform in der Bundesrepublik auch den Familien-Survey vom Deutschen Jugendinstitut, dessen Bericht auf einer Erhebung von 10 000 Befragten basiert und der zeigt, daß Individualisierungsprozesse in Deutschland regional verschieden zu bewerten sind: Hans Bertram (Hg.), Die Familie in Westdeutschland: Stabilität und Wandel familialer Lebensformen, Bd. 1, Opladen 1991 und: Ders. (Hg.), Die Familie in den neuen Bundesländern. Stabilität und Wandel in der gesellschaftlichen Umbruchsituation, Bd. 2, Opladen 1992.

146 Vgl. Meyer, Der Monopolverlust der Familie, 26.

147 Luhmann hat die Entwicklung der Liebessemantik in der Neuzeit beschrieben und in ihren paradoxen Wirkungen analysiert; vgl. Niklas Luhmann, Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität, Frankfurt a.M. 1988.

auf ökonomische oder familiäre Standesinteressen und Grundlagen stellte, sondern mit Gefühlen der Liebe und Intimität begründete.¹⁴⁸ Erst in der funktional differenzierten Gesellschaft gewinnt damit jeder und jede Zugang zu Liebe und Ehe. Die Universalisierung der Erwartung, daß prinzipiell *alle* heiraten und eine Familie gründen können, ist also vergleichsweise jungen Datums.¹⁴⁹

Kulturell etablierte sich ein fester *Sinn- und Verweisungszusammenhang* von unkündbarer Ehe, monogamer ehelicher Sexualität, freiwilliger Liebe und Intimität, der Erziehung von Kindern, dauerhaftem Zusammenleben und gemeinsamem Wirtschaften - von den Männern „draußen“, den Frauen „drinnen“.¹⁵⁰ All diese verschiedenen Elemente waren unter einem institutionellen Dach vereinigt. Ehe und Familie hatten eine „exklusive Monopolstellung“ inne, die schließlich alles auf die Alternative ehelich/nichtehelich zuspitzte und „alles Nichteheliche als schlechte und verwerfliche Alternative“¹⁵¹ ansah. Deutlich wurde dies insbesondere in bezug auf die Diskriminierung nichtehelicher Mutterschaft, aber auch in bezug auf die Bezeichnungen nichtverheirateter Frauen, die keine vollgültigen Frauen, sondern nur „Fräuleins“ und mit zunehmenden Alter „alte Jungfern“ waren. „Verheiratet zu sein wird zu einem wesentlichen Moment (ja Kriterium) des Erwachsenseins, und der, der unverheiratet bleibt, fällt als ledig auf; ist ein negativ definierter und (zumal auf der weiblichen Seite) häufig auch ein diskriminierter Mensch.“¹⁵² Jeder und jede war damit in den fünfziger und sechziger Jahren prinzipiell auf die Ehe verwiesen.

Dieser Hintergrund verdeutlicht, was „Deinstitutionalisierung“ in der Gegenwart bedeutet: Ehe und Familie haben ihre Monopolstellung verloren, alternative Lebensformen gewinnen Raum und das Single-dasein ist in der Regel nicht mehr mit negativen Konnotationen behaftet. Wurde vor wenigen Jahrzehnten das Nichterreichen von Liebe, Ehe und Mutterschaft, insbesondere von Frauen, als Verfehlen des Wichtigsten im Leben erfahren, kann der inzwischen erfolgte deutliche Rückgang der Eheschließungen als „motivationale Rezession

148 In der vormodernen Gesellschaft gab es insbesondere ökonomische Heiratshindernisse bis hin zum gesetzlich verankerten Heiratsverbot für Besitzlose. Andere wiederum wurden zur Heirat nach den Kriterien ihrer Herkunft, ihres Standes „gezwungen“ bzw. durften aufgrund von Standesunterschiedenheit nicht heiraten; vgl. Beck/Beck-Gernsheim, *Das ganz normale Chaos der Liebe*, 106f.

149 Vgl. Kaufmann, *Familie und Modernität*, 404.

150 Vgl. Tyrell, *Ehe und Familie - Institutionalisierung und Deinstitutionalisierung*, 146ff.

151 A.a.O., 150.

152 A.a.O., 151.

der Institution“¹⁵³ gedeutet werden. Etwas anders steht es um die Elternschaft, die eine breitere Basis zu haben scheint, zugleich aber komplizierter und voraussetzungsvoller geworden ist. Der erstaunlichste Wandel läßt sich in bezug auf den Abbau sozialer Normen und Kontrollen beobachten: „Innerhalb weniger Jahrzehnte ist das Sozialklima von erheblicher Intoleranz gegen Abweichungen von Ehemoral und Familiensittlichkeit in weitgehende *Permissivität* umgeschlagen.“¹⁵⁴ So wird beispielsweise Sexualität vor und außerhalb der Ehe weitgehend nicht mehr geächtet.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß sich der „kohärente Sinn- und Verweisungszusammenhang“¹⁵⁵ der bürgerlichen Ehe- und Familienordnung entkoppelt und aufgelöst hat: „[...] aus A folgt nicht mehr unbedingt B, aus Liebe folgt heute durchaus nicht mehr (bindend und motivationszwingend) Heirat/Ehe, aus Verheiratetsein nicht mehr selbstverständlich Zusammenwohnen [...], aus Verheiratetsein aber auch nicht mehr notwendig ein Sexualprivileg oder der Wunsch nach Kindern. Liebe kommt gut ohne Ehe aus und Ehe auch ohne Kinder; überhaupt treten Ehe und Elternschaft deutlicher auseinander.“¹⁵⁶ Die Ganzheit der alten Institution hat sich in viele Lebens- und Verhaltenselemente aufgelöst, die isolierbar und für sich zugänglich oder auch in verschiedenen Varianten zu kombinieren und nacheinander zu wählen sind.¹⁵⁷ Das einheitliche Teilsystem Familie hat sich im Zuge fortschreitender Modernisierungsprozesse in *verschiedene „Privatheitstypen“* *ausdifferenziert*, „die als unterschiedliche Subsysteme zu betrachten sind“.¹⁵⁸ Das Funktionssystem Familie zeigt aus differenztheoretischer Perspektive insofern nicht nur Auflösungserschei-

153 A.a.O., 153. Die Zahl der Eheschließungen je 1000 Einwohner ging im alten Bundesgebiet bis 1975 deutlich zurück, hat sich seither aber stabilisiert, während die Zahl der Eheschließungen in den neuen Ländern seit der Wende nochmals drastisch, um deutlich über die Hälfte (!), zurückgegangen ist; vgl. Statistisches Bundesamt (Hg.), Statistisches Jahrbuch 1993, 74f. Um Mißverständnisse auszuschließen sei angemerkt, daß zwar weit über die Hälfte der Bundesbürgerinnen und -bürger zwischen 18 und 32 Jahren ledig sind, in der Altersgruppe zwischen 33 und 55 Jahren allerdings mehr als 80 Prozent verheiratet sind. Das Ausmaß des Strukturwandels sollte nicht, wie es bei Beck und Beck-Gernsheim tendenziell geschieht, überzeichnet und dramatisiert werden; vgl. Meyer, Der Monopolverlust der Familie, 36f.

154 Tyrell, Ehe und Familie - Institutionalisierung und Deinstitutionalisierung, 154.

155 Ebd.

156 A.a.O., 155.

157 Vgl. ebd.

158 Meyer, Der Monopolverlust der Familie, 27. Thomas Meyer unterscheidet drei verschiedene Privatheitstypen, einen kinderorientierten, einen partnerschaftsorientierten (kinderlose Ehen und nichteheliche Lebensgemeinschaften) und einen speziell individualistisch orientierten Privatheitstyp (Singles und Wohngemeinschaften); vgl. a.a.O., 27ff.

nungen. Es läßt sich im Hinblick auf das Sozialsystem Familie vielmehr und vor allem von einem *Struktur- und Funktionswandel* sprechen,¹⁵⁹ der im Monopolverlust der Familie Ausdruck findet und „als Transformationsprozeß hin zu neuen Strukturmustern“¹⁶⁰ beschrieben werden kann. Dieser Prozeß erleichtert die Anpassung an die sich weiter ausdifferenzierende und hochdynamische Gesellschaft. Es sind infolgedessen in bezug auf das Privatheitssystem nicht einfach Verfallsprozesse zu beklagen, es bilden sich vielmehr neue Strukturen des Privatheitssystems heraus, die auch „als eine die Anpassungsfähigkeit an die Umwelt steigernde Entwicklung begriffen werden“¹⁶¹ können.

Diese Anpassungsgewinne gehen nun freilich mit erheblichen Folgekosten einher. Die sozialen Lebensformen werden instabiler und prekärer, alle Absprachen und Planungen prinzipiell aufkündbar. Jede Lebensform ist legitimationsabhängig geworden und die scheinbar so eindeutigen Begriffe wie Mann, Frau, Vater, Mutter, Familie, Liebe und Ehe müssen neu und je für sich definiert und ausbalanciert werden, zumal, wenn Frauen und Männer sich entscheiden, ganz auf Heterosexualität zu verzichten und nach ihrer Identität jenseits heterosexueller Vorgaben zu suchen. Die wachsende Vielfalt bringt enorme Gewinne hinsichtlich der Disponibilität des Handelns mit sich. Dies gilt insbesondere für Frauen. Zugleich macht sie das Zusammenleben der Geschlechter schwieriger und voraussetzungsvoller.

c) Männer und Frauen in der Moderne

Mit der „doppelten Individualisierung“ verändert sich das Zusammenleben von Männern und Frauen grundlegend. Es gibt nun nicht mehr eine selbstverständliche Hauptbiographie des Mannes und eine Begleitbiographie der Frau. Grundsätzlich zwei Hauptbiographien sind nun aufeinander abzustimmen und auszubalancieren. Damit lockert sich zugleich das Verhältnis von Familie und individueller Biographie, insbesondere auf Seiten der Frauen. Die Familie wird tendenziell zu einer Lebensphase unter anderen, „die Regel wird ein lebensphasenspezifisches Hin und Her zwischen verschiedenen Familien auf Zeit bzw. *nicht-familialen* Formen des Zusammenlebens.“¹⁶² Die Eigenständigkeit männlicher *und* weiblicher Einzelbiographie

159 Vgl. a.a.O., 36f.

160 A.a.O., 37.

161 A.a.O., 37.

162 Beck, Risikogesellschaft, 188. Mehr als ein Fünftel aller Familien mit Kindern sind mittlerweile Alleinerziehende; vgl. Verkannte Genies, in: Die Woche 2 (1994), Nr. 21, 25.

entwickelt eine Dynamik, die, vor allem im „Längsschnitt“ der Biographie, zu einer „Umkehrung der Priorität von Familie und Individualbiographie“¹⁶³ führt. Es ergibt sich ein *pluralistischer Gesamt-lebenslauf*, der nicht mehr eindeutig normiert ist, sondern durch bunte Vielfalt, Widersprüchlichkeiten und Diskontinuitäten gekennzeichnet ist. „Dieser biographische Pluralismus der Lebensformen [...] wird zur (paradoxen) ‚Norm‘ des Mit- und Gegeneinander von Männern und Frauen unter Individualisierungsbedingungen.“¹⁶⁴ Dieses Mit- und Gegeneinander von Männern und Frauen in der Gegenwart soll im folgenden nun noch einmal reflektiert und in seinen strukturellen Zusammenhängen beleuchtet werden.

Mit der Teilhabe von Frauen an den gesellschaftlichen Funktionssystemen, ihrer Partizipation an Wirtschaft, Wissenschaft, Politik, ihrer Präsenz auf Kanzeln, hinter Rednertribünen und an Bankschaltern, hat sich das Frauenbild entscheidend verändert. Frauen wie Männer figurieren in den verschiedenen Sozialsystemen der Gesellschaft im Luhmannschen Sinne als „Personen“, das heißt nicht als vollständige Menschen, sondern als Adressaten einer bestimmten, erwartbaren Kommunikation, die die Verhaltensmöglichkeiten einschränkt.¹⁶⁵ Menschen in der funktional differenzierten Gesellschaft müssen demzufolge nicht mehr „total“, mit ihrer gesamten Expressivität in Erscheinung treten. Sie kommunizieren als Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen ihre Forschungsvorhaben, nicht ihre sexuellen Vorlieben und Stile. Väter und Mütter tätigen auf der Bank ihre Geldgeschäfte und versuchen in der Regel dort nicht, ihre Probleme bei der Kindererziehung zur Diskussion zu stellen. Ebenso wenig dürfte sich die Verkäuferin eines Modehauses beim Verkauf einer Bluse für den religiösen Bekenntnisstand einer Kundin interessieren. Kommunikationen dieser Art sind zwar nicht ausgeschlossen, werden aber nicht erwartet. Beim Verkauf interessiert primär die Zahlungsfähigkeit, nicht die konfessionelle Zugehörigkeit.

Diese Entwicklung, die gemeinhin eher negativ als Verlust von Ganzheitlichkeit interpretiert wird, läßt sich insbesondere im Hinblick auf die Situation von Frauen auch positiv deuten: Treten Frauen als „Personen“ auf, kann ihr Geschlecht in sozialen Zusammenhängen grundsätzlich nicht mehr abgerufen werden. Tatsächlich ist es häufig noch so, daß Frauen die Thematisierung von Geschlecht vorfinden, wo sie eigentlich erwarten könnten, als Personen angesprochen zu wer-

163 Beck, Risikogesellschaft, 189.

164 Ebd.

165 Vgl. Niklas Luhmann, Die Form „Person“, in: Soziale Welt 42 (1991), 166-175, insbes. 169f.

den.¹⁶⁶ Aber dafür gibt es in der funktional differenzierten Gesellschaft letztlich keine Grundlage mehr: „Die Unterscheidung Frau oder Mann ist damit keinesfalls wirkungslos, aber diese regelt nicht primär den Zugang zu den Subsystemen, sie wirkt als sekundäre Differenzierung und durchaus noch mit diskriminierenden Folgen.“¹⁶⁷ Die Zugehörigkeit zu einer bestimmten „Geschlechtergruppe“ ist keine primäre Bedingung mehr, um an der funktional differenzierten Gesellschaft zu partizipieren. Die asymmetrischen Wirkungen zwischen den Geschlechtern ergeben demzufolge immer weniger sozialen Sinn: „In dem Maße, als die Gesellschaft die Form ihrer primären Differenzierung ändert und von stratifikatorischer zu funktionaler Differenzierung übergeht, kann die Unterscheidung von Männern und Frauen nicht mehr in einem asymmetrischen Sinne benutzt werden, um den Männern die Funktion der Repräsentation des Systems im System zu geben. Die entsprechende Semantik muß ersetzt werden durch die Semantik der *Gleichheit*.“¹⁶⁸

War in der stratifikatorischen Ordnung die Repräsentation Sache des Mannes, wird dieses Repräsentationsmuster nun legitimationsbedürftig wie z.B. bei der Namenswahl: Der Mann vertritt mit seinem Namen nicht mehr selbstverständlich die ganze Familie. Durch die Inklusion beider Geschlechtergruppen in die Funktionsbereiche der Gesellschaft, wird die Repräsentation durch den Mann lächerlich und zur puren Anmaßung.¹⁶⁹ Damit „verblaßt die rigide Zweiteilung der Geschlechter im Alltagsleben der Moderne“¹⁷⁰ und zeichnen sich Prozesse der Entdifferenzierung und der „Destabilisierung“¹⁷¹ ab. Nicht zuletzt auf diesem Hintergrund klagen Frauen und vor allem professionelle Frauen- oder Gleichstellungsbeauftragte heute die Form Person gegen die Form Geschlecht ein.¹⁷²

166 So zum Beispiel, wenn der Ministerpräsidentin von Schleswig Holstein Heide Simonis von einem politischen Kontrahenten vorgeworfen wird, sie habe nur Karriere gemacht, weil sie durchsichtige Blusen getragen habe. Sexuelle Belästigung am Arbeitsplatz und insbesondere die Diskussion darüber sind ein weiteres Indiz dafür, daß „Geschlecht“ zum einen in Zusammenhängen thematisch wird, wo es nicht hingehört, und zum anderen, daß genau dieses als Problem wahrgenommen und deshalb beobachtet und kommuniziert wird.

167 Pasero, *Geschlechterforschung revisited: konstruktivistische und systemtheoretische Perspektiven*, 277.

168 Niklas Luhmann, *Männer und Frauen* und George Spencer Brown, in: *ZfS* 17 (1988), 47. Hervorhebung I.K.

169 Vgl. a.a.O., 54.

170 Pasero, *Geschlechterforschung revisited: konstruktivistische und systemtheoretische Perspektiven*, 276.

171 Tyrell, *Überlegungen zur Universalität geschlechtlicher Differenzierung*, 78.

172 Dieses „Einklagen“ verwendet eine Paradoxie, auf die ich hier nur kurz hinweise und die in Kapitel IV, 3 b) im Zusammenhang der Geschlechterforschung noch einmal eigens diskutiert wird: Frauenbeauftragte *thematisieren* das Geschlecht,

Damit verändert sich freilich nicht nur das Frauenbild, sondern mit einiger Verzögerung auch das Männerbild. Auch Männer werden nun zu einer *partikularen* Gruppe.¹⁷³ Sie können nicht mehr - wie im 18. und 19. Jahrhundert - als *der Prototyp* des individualisierten Menschen gelten, zu denen sich weibliche Menschen relational und hingebungsvoll verhalten. Diese subordinierende Vorstellung von Relationalität findet sich z.B. in der Naturrechtslehre von Johann Gottlieb Fichte. Dort heißt es: „Diejenige, welche ihre Persönlichkeit mit Behauptung ihrer Menschenwürde hingiebt, giebt nothwendig dem Geliebten alles hin, was sie hat. [...] Ihre eigene Würde beruht darauf, daß sie ganz, so wie sie lebt, und ist, ihres Mannes sey, und sich ohne Vorbehalt an ihn und in ihm verloren habe. Das geringste, was daraus folgt, ist, daß sie ihm ihr Vermögen und alle ihre Rechte abtrete, und mit ihm ziehe. Nur mit ihm vereinigt, nur unter seinen Augen, und in seinen Geschäften hat sie noch Leben, und Thätigkeit. Sie hat aufgehört, das Leben eines Individuum zu führen; ihr Leben ist ein Theil seines Lebens geworden, (dies wird treflich dadurch bezeichnet, daß sie den Namen des Mannes annimmt.)“¹⁷⁴

Heutzutage wirkt es grotesk, wenn Männer mit ähnlicher Anmaßung die Repräsentation einfordern. Lesbisch orientierte Frauen stellen diese Konstruktion der Relationalität des weiblichen Selbst in Abhängigkeit zum männlichen Selbst in verschärfter Weise in Frage. Für viele Männer ist es immer noch schwer vorstellbar, daß Frauen grundsätzlich ohne Bezug auf männliche Menschen leben können und vor allem auch *wollen*. Lesbische Sexualität macht insofern die Partikularität der männlichen „Gruppe“ besonders deutlich sichtbar und visibilisiert die Konstruktion der Zweigeschlechtlichkeit und die in sie eingelassene Geschlechtermetaphysik in besonders prägnanter Weise.¹⁷⁵

um es zu *de*-thematisieren. Sie verwenden *Differenz*, um *Gleichheit* zu erreichen. Die soziale Diskriminierung qua Geschlecht wird damit institutionell beobachtet und sanktioniert. Die unhintergehbaren Paradoxien, die sich daraus ergeben, liegen auf der Hand: Werden z.B. Frauentaxis eingerichtet, werden Frauen damit nicht nur geschützt, sondern wird institutionell die Differenz zwischen bedrohenden Männern und bedrohten Frauen zugleich wieder verstärkt.

173 Vgl. Pasero, *Geschlechterforschung revisited: konstruktivistische und systemtheoretische Perspektiven*, 270.

174 Johann Gottlieb Fichte, *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre zweiter Theil oder angewandtes Naturrecht 1797*, in: *Werke 1797-1798*, hg. v. Reinhard Lauth u. Hans Gliwitzky, Gesamtausgabe der bayerischen Akademie der Wissenschaften, Stuttgart 1970, 102.

175 Vgl. zu diesem Zusammenhang: Judith Butler, *Gender trouble: feminism and the subversion of identity*. New York 1990; deutsche Übersetzung: *Das Unbehagen der Geschlechter*, Frankfurt a.M. 1991.

Die Sensibilität für Ungleichheit hat, insbesondere unter Frauen, zugenommen. An den alten Zuständigkeiten in Haushalt und Kindererziehung hat sich zugleich bislang wenig geändert.¹⁷⁶ Dies läßt sich nicht nur einer mangelnden Bereitwilligkeit von Männern zuschreiben, ihre Geschlechtsidentität und -rolle zu überdenken, sondern ist auch strukturell bedingt. Die Anforderungen des Arbeitsmarktes waren bislang auf die traditionale Ehe- und Familienform zugeschnitten. Solange Ehefrauen mitzogen, stellte die Berufs- und Familienmobilität kein ernsthaftes Problem dar. Nun aber werden die Anforderungen des Marktes an Flexibilität und Mobilität vor allem bei höher Qualifizierten und deren Partnerschaften und Familien zunehmend zum schier unlösbaren Problem. Es taucht die Frage auf, wer bereit ist zum beruflichen Verzicht oder aber zum Verzicht auf einen gemeinsamen Wohnort („living apart together“) oder auf Kinder. Gesellschaftlich vorgegebene Probleme müssen *individuell* gelöst werden.¹⁷⁷ Wie oben dargelegt, differenzieren sich zwar Privatheitstypen heraus, die besser an die komplexe Verfaßtheit moderner Lebensbedingungen angepaßt sind. Zugleich entstehen jedoch neue strukturelle Probleme, vor allem für kinderorientierte Partnerschaften: Sie müssen Flexibilität und berufliche Selbstverwirklichung kompatibilisieren mit einer stabilen und „kündigungsresistenten“ Elternschaft.¹⁷⁸

Die Relativierung und Flexibilisierung der Geschlechterrollen trifft auf institutionelle Rahmenbedingungen, die weiterhin das traditionale Bild der Kleinfamilie und ihrer Geschlechtsrollenstereotype voraussetzen oder aber die Tendenz zu einer Singlegesellschaft mit individualistischen Privatheitsformen favorisieren. Das damit angedeutete Dilemma führt insbesondere in Lebenszusammenhängen von Frauen zu nicht unerheblichen Widersprüchen: Zwischen der Emanzipation von alten Zuschreibungen und der Rückbindung an traditionelle Erwartungen erfahren sich Frauen oft hin und her gerissen zwischen dem Anspruch auf ein Stück „eigenes Leben“ und dem „Dasein für andere“.¹⁷⁹ Sie müssen „die ins Persönliche gewendeten Widersprü-

¹⁷⁶ Vgl. Beck, Risikogesellschaft, 162. Die Diagnose von Beck lautet lapidar: „Die Widersprüche zwischen weiblicher Gleichheitserwartung und Ungleichheitswirklichkeit, zwischen männlichen Gemeinsamkeitsparolen und Festhalten an den alten Zuweisungen spitzen sich zu [...]. Wir stehen also [...] erst am *Anfang* der Freisetzung aus den ‚ständischen‘ Zuweisungen des Geschlechts.“ Ebd. Vgl. auch die Ergebnisse der Brigitte-Studie in: Sigrid Metz-Göckel/Ursula Müller, Der Mann. Die Brigitte-Studie, Weinheim/Basel 1986, 45ff.

¹⁷⁷ Vgl. Beck, Risikogesellschaft, 158.

¹⁷⁸ Vgl. Meyer, Der Monopolverlust der Familie, 30.

¹⁷⁹ Vgl. Beck-Gernsheim, Vom „Dasein für andere“ zum Anspruch auf ein Stück „eigenes Leben“.

che einer Industriegesellschaft“¹⁸⁰ individuell austragen. Durch die Befreiung aus alten Beschränkungen und Zwängen wächst die Variationsbreite und erschließen sich neue Erfahrungshorizonte. Doch mit der zunehmenden Kontingenzerfahrung¹⁸¹ wächst zugleich das Potential an Streit und Konflikt, ob es nun um die Wahl des Familiennamens, um die Bestimmung des Wohnortes oder auch „nur“ um die Regelung des gemeinsamen Alltags geht. Gleichzeitig verringern sich die Möglichkeiten der Konfliktreduzierung, denn die alte Frauenrolle der Selbstzurücknahme, die früher den Zusammenhalt garantierte, ist im Schwinden begriffen.¹⁸² Zwischen alten Leitbildern und neuen Lebensformen fällt die Orientierung gegenwärtig schwer. Es kommt zu Konflikten und „Zeitkollisionen“ zwischen Frauen und Männern: „Solche Kollisionen setzen ein, wenn alte Selbstverständlichkeiten aufgelöst und neue Muster noch nicht durchgesetzt sind. Zeitkollisionen ergeben sich heute vor allem an einem neuralgischen Punkt moderner Gesellschaften: da, wo beide, Frauen und Männer, ‚Zeit für sich allein‘ beanspruchen, aber zugleich fürsorgliche Zeit für andere [...] aufgebracht werden muß.“¹⁸³

Frauen und Männer haben in ihrer soziokulturellen Geschichte jeweils verschiedene Fähigkeiten ausdifferenziert, die mit ihrer jeweiligen Geschlechtsidentität eng verschmolzen sind: Frauen haben vornehmlich beziehungsichernde Selbstzurücknahme „drinnen“, Männer vornehmlich existenzsichernde Selbstbehauptung „draußen“ eingeübt und beides zu Kontrasttugenden entwickelt.¹⁸⁴ Frauen *müssen* heute Selbstbehauptung lernen, ohne damit rechnen zu können, daß ihre männlichen Begleiter sich nun in Selbstzurücknahme üben. Oft versuchen sie, beides miteinander zu verbinden. So hat die Frage der Vereinbarkeit von Beruf und Familie für Frauen in der Regel immer noch einen weitaus höheren Stellenwert als für Männer, die nur selten die Vereinbarkeit von Karriere und Vaterschaft problematisieren. Pasero konstatiert denn auch ein „zivilisatorisches Defizit auf Seiten der Männer“¹⁸⁵, die in puncto Fürsorglichkeit für Kinder, Kranke

180 Beck, Risikogesellschaft, 175; vgl. auch: A.a.O., 172.

181 Pasero spricht von der nachholenden Kontingenzerfahrung von Frauen; vgl. Pasero, Soziale Zeitmuster, Kontingenzerfahrung und das Arrangement der Geschlechter, 99ff. Zur Erinnerung: „Kontingenzerfahrung meint Erfahrenes im Hinblick darauf, daß auch andere Erfahrungen zu gleicher Zeit möglich sind.“ A.a.O., 96.

182 Vgl. Beck/Beck-Gernsheim, Das ganz normale Chaos der Liebe, 86.

183 Pasero, Soziale Zeitmuster, Kontingenzerfahrung und das Arrangement der Geschlechter, 101.

184 Vgl. Beck/Beck-Gernsheim, Das ganz normale Chaos der Liebe, 81.

185 Pasero, Wandlungsprozesse im Arrangement der Geschlechter, 36.

und Alte nachzuholen hätten.¹⁸⁶ Der Veränderungsdruck für Männer steigt, und sie selbst beklagen zum Teil ihre emotionale Unselbstständigkeit, in die sie das Berufsmenschen-tum hineinmanövrierte.¹⁸⁷ Auch Männer wollen mehrheitlich Gefühle und Schwächen zeigen und ein neues Verhältnis zur Sexualität entwickeln.¹⁸⁸ Zugleich scheinen Männer jedoch noch immer ein viel ausgeprägteres Unterscheidungsbedürfnis von Frauen zu haben, als umgekehrt die Frauen von Männern. Es sind die Männer, die auf ihr Nichtweiblichsein besonderen Wert legen.¹⁸⁹

Die strukturellen Probleme, die sich mit einer modernen Partnerschaft auf der einen und dem Wunsch nach Kontinuität und Elternschaft auf der anderen Seite stellen, sind nicht einfach zu lösen. Es gibt verschiedene, allerdings noch recht vage Ideen, auf die ich am Ende dieses Abschnitts kurz hinweisen möchte. Ulrich Beck schlägt die „Eindämmung und Abpufferung von Marktbeziehungen [...] mit der gezielten Ermöglichung sozialer Lebensformen“¹⁹⁰ vor. Dabei ist an eine institutionelle Wiedervereinigung von Arbeit und Leben oder auch an partnerschaftliche Formen der Arbeitsmarktmobilität zu denken. Franz-Xaver Kaufmann fordert politische Maßnahmen, die die strukturbedingten Nachteile einer familialen Karriere finanziell kompensieren und vor allem auch die Existenzsicherung im Alter ge-

186 In bezug auf die Erziehungs- und Hausarbeit belegen dies die Ergebnisse der Brigitte-Studie: Metz-Göckel/Müller, *Der Mann*, insbes. 87ff. In bezug auf das Engagement von Männern in fürsorglich ausgerichteten Berufen sind die Daten des Statistischen Bundesamtes aufschlußreich, denen zufolge die Zahl der weiblichen Erwerbstätigen immer noch um ein Vielfaches die Zahl der männlichen Erwerbstätigen bei den entsprechenden Berufsgruppen überragt: Bei Gesundheitsdienstberufen (ausgenommen die Ärzteschaft), Krankenschwestern und -pflegern, sozialpflegerischen Berufen und Körperpflegern übertrifft der Anteil der weiblichen Erwerbstätigen den der männlichen mindestens um das sechsfache. Noch gravierender ist der Unterschied bei den klassischen „weiblichen“ Tätigkeiten der Kindererziehung und Hauswirtschaft: Es sind über dreißigmal mehr Frauen als Männer „Kindergärtnerinnen“ und über zwanzigmal mehr Frauen als Männer in hauswirtschaftlichen Berufen beschäftigt; vgl. Statistisches Bundesamt (Hg.), *Statistisches Jahrbuch 1993*, 120.

187 Vgl. Beck, *Risikogesellschaft*, 173.

188 Vgl. a.a.O., 172.

189 Vgl. Tyrell, *Geschlechterdifferenzierung*, 465. Die Konnotation der Unterlegenheit des Weiblichen spielt dabei offensichtlich noch immer eine große Rolle; vgl. ebd. Zum Selbstbild der Frauen sei auf eine Studie der Zeitschrift „freundin“ verwiesen, nach der sich nur noch ca. 20 Prozent der befragten Frauen im Alter von 16 bis 59 Jahren eindeutig feminin-orientiert mit „typisch-fraulichen Eigenschaften“ bezeichneten, 32 Prozent sehen sich als „androgynen Typ“, 18 Prozent eindeutig maskulin-orientiert und fast 30 Prozent bezeichnen sich selbst als indifferent in bezug auf typisch weibliche oder männliche Eigenschaften; vgl. *Frauen-Welten 1. Eine freundin-Studie*, München 1993, A-1.

190 Beck, *Risikogesellschaft*, 201; vgl. zum folgenden auch: A.a.O., 201ff.

währleisten sollen.¹⁹¹ Auch in der Politik selbst werden ähnliche Überlegungen angestellt. So plädiert Oskar Lafontaine für eine Veränderung industrieller Strukturen, um die strukturelle Benachteiligung von Frauen zu beseitigen und fordert in diesem Zusammenhang eine neue Bewertung und Definition gesellschaftlicher Arbeit. Mit gesellschaftlicher Arbeit meint Lafontaine nicht nur die Herstellung lebensnotwendiger Güter, sondern auch die Haus- und Familienarbeit, die entsprechend zu honorieren sei. Denn: „Heute wissen wir, daß es im Prinzip völlig gleichgültig ist, wer welche Arbeit leistet, ob die Frauen diese, die Männer jene oder umgekehrt oder beide gemeinsam oder je zur Hälfte oder zu welchem Anteil immer. Es hat sich gezeigt, daß Männer und Frauen gleichermaßen fähig sind, sowohl diese wie auch jene Art von Arbeit zu verrichten.“¹⁹²

Die Problematisierung der Geschlechtskonstruktionen im Zusammenhang sozialen Wandels deutet darauf hin, daß Frauen und Männer vor einem grundlegenden Wandel ihrer jeweiligen Selbstverständnisse stehen. Sie macht zugleich deutlich, daß Gleichstellung für Frauen immer noch einen deutlich anderen Klang haben dürfte als für Männer¹⁹³, und in Zukunft wohl *beide* Geschlechter über die „geschlechtsspezifischen“ Kontrasttugenden verfügen müssen.¹⁹⁴ Damit deutet sich ein *Funktionswandel* der Geschlechterdifferenz an. Ihre primäre Funktion scheint nicht mehr in einer Fähigkeitsspezialisierung und ehelichen Arbeitsteilung zu liegen,¹⁹⁵ als vielmehr in der Beziehung der Geschlechter selbst. Auf die wachsende Bedeutung von Intimitätszusammenhängen in der individualisierten und funktions-

191 Vgl. Kaufmann, Familie und Modernität, 412.

192 Oskar Lafontaine, „Arbeitslosen- oder Freizeitgesellschaft?“ Über Reformpolitik in einer veränderten Welt, in: Der Spiegel 42 (1988), Nr. 7, 40; vgl. auch: Ders., Die Gesellschaft der Zukunft. Reformpolitik in einer veränderten Welt, Hamburg 1988, 201ff. Ganz anders sieht dies Wolfgang Schäuble; vgl. ders., Und der Zukunft zugewandt, Berlin 1994.

193 Vgl. dazu Beck, Risikogesellschaft, 173: Für Männer bedeute Gleichstellung nicht „mehr Bildung, bessere Berufschancen, weniger Hausarbeit, sondern komplementär: mehr Konkurrenz, Verzicht auf Karriere, mehr Hausarbeit.“

194 Vgl. Pasero, Wandlungsprozesse im Arrangement der Geschlechter, 37.

195 In diesem Zusammenhang ist darauf hinzuweisen, daß die geschlechtliche Arbeits- und Fähigkeitsdifferenzierung nur *bedingt* funktional (gewesen) ist. Hartmann Tyrell hegt gar einen „Irrationalitätsverdacht gegenüber aller höhergetriebenen Geschlechtsrollendifferenzierung.“ Ders., Überlegungen zur Universalität geschlechtlicher Differenzierung, 64. Schon die Primatenpopulationen würden sich aus Flexibilitäts- und Adaptivitätsgründen auf eine fixierte Rollendifferenzierung nicht einlassen. „Heute deuten sich nicht unwesentliche Unkosten an Strukturflexibilität an, die mit einer ausgeprägten Arbeitsteilung und ‚Fähigkeitsdifferenzierung‘ (Beck-Gernsheim) zwischen den Geschlechtern [...] verbunden sind. Fast liegt es angesichts dessen nahe, für die menschliche Gesellschaft von einer soziokulturellen Evolution *trotz* der interkulturell so verbreiteten Geschlechtsrollendifferenzierung zu sprechen.“ A.a.O., 64f.

differenzierten Gesellschaft wird deshalb im folgenden einzugehen sein, bevor, das bisher Erarbeitete bündelnd, allgemeinere Überlegungen zur Identitätsproblematik in der Moderne zur Sprache kommen und vertieft werden sollen.

4. Identitätsprobleme in der Moderne

a) Zur Funktion von Intimität

Obwohl das Zusammenleben der Geschlechter in Partnerschaft, Ehe und Familie sich unter modernen gesellschaftlichen Bedingungen als höchst voraussetzungsvoll erweist, haben Liebesbeziehungen an subjektiver Bedeutung keineswegs verloren. Die Suche nach Glück und Gemeinsamkeit erscheint heute wichtiger denn je. Viele Menschen sehnen sich nach klaren Orientierungen und dauerhaften Bindungen, obwohl diese nicht einfach zu gewinnen und zu realisieren sind. Die Liebesehnsucht der Moderne trifft zusammen mit dem Autonomiestreben ihrer Individuen: „Die Liebe wird zugleich wichtiger und schwieriger denn je.“¹⁹⁶ Entsprechendes gilt auch für die Beziehung zu Kindern. Obwohl kaum noch die Zeit bleibt, für Kinder zu sorgen und da zu sein, gewinnen sie eine nie gekannte Bedeutung. Denn anders als die Beziehung zum Partner oder zur Partnerin ist die Beziehung zum Kind unkündbar, umfassend und unauflöslich und scheint dauerhafte Nähe und Wärme in einer „kalten“, individualisierten Welt zu garantieren.¹⁹⁷

Erfahrungen von Intimität¹⁹⁸ und Privatheit gewinnen in einer Gesellschaft, die die Unterscheidung zwischen persönlichen und unpersönlichen Beziehungen radikalisiert hat, zunehmend an Bedeutung. Vermochte die vormoderne Gesellschaft einzelnen Menschen Sinnlichkeit in stabilen familiären Bezugskreisen zu geben, haben sich mit der funktionalen Differenzierung und den ihr inhärenten Individualisierungsprozessen die Beziehungsmuster tiefgreifend verändert. Soziale Kontrollen und Erwartungen reduzieren sich und die Intimbeziehungen verselbständigen sich. „Der Außenhalt wird abgebaut, die inneren Spannungen werden verschärft. Die Stabilität muß jetzt

¹⁹⁶ Beck/Beck-Gernsheim, *Das ganz normale Chaos der Liebe*, 95.

¹⁹⁷ Vgl. a.a.O., 98ff.

¹⁹⁸ Zur Definition von Intimität vgl. Luhmann, *Soziale Systeme*, 304: „Intimität stellt sich ein, wenn mehr und mehr Bereiche des persönlichen Erlebens und des Körperverhaltens eines Menschen für einen anderen zugänglich und relevant werden und dieser Sachverhalt sich wechselseitig einspielt.“ Dieser Begriff von Intimität birgt den Vorteil, sowohl institutionelle Formen des Zusammenlebens wie Ehe und Familie, als auch neue Privatheitsformen verschiedenster Art zu umfassen.

aus rein persönlichen Ressourcen heraus ermöglicht werden, und dies zugleich im Sicheinlassen auf den anderen!“¹⁹⁹ Persönliche Beziehungen werden mit Erwartungen überhäuft, denen sie, ganz auf sich gestellt, kaum gewachsen sind. „Alles, was verlorengeliebt wird unverhofft in dem anderen gesucht.“²⁰⁰

In einer überwiegend als unpersönlich erlebten Gesellschaft gelten intime Beziehungen als der Bereich, in dem sich das „dividierte“ Selbst noch als Einheit und Ganzheit erfahren kann. Luhmann bestimmt infolgedessen die Funktion des Sozialsystems Familie oder anderer Intimitätszusammenhänge als „*gesellschaftliche Inklusion der Vollperson*“: „Gerade der Umstand, daß man *nirgendwo sonst* in der Gesellschaft für *alles*, was einen kümmert, soziale Resonanz finden kann, steigert die Erwartungen und die Ansprüche an die Familie. [...] Die Gesellschaft konzentriert *eine* Funktion zu besonderer Intensität. Sie schafft sich eine Semantik der Intimität, der Liebe, des wechselseitigen Verstehens, um die Erfüllung in Aussicht zu stellen. Und sie schafft zugleich die erschwerenden Bedingungen, die sich über die Familie in konkrete Erwartungen und Enttäuschungen umsetzen lassen.“²⁰¹ Die erschwerenden Bedingungen resultieren aus der Dynamik und Inkongruenz der Eigenlogiken der verschiedenen Funktionsbereiche, von denen schon ausführlich die Rede war. Es prallen unterschiedlichste Anforderungen aufeinander, die in ihren praktischen Konsequenzen nur noch schwer miteinander abzustimmen sind. Sie äußern sich auf der Ebene des Individuums als „Konkurrenz um Zeit, Kraft und Zuwendung, als Überdehnung der Möglichkeiten zur Erlebnisverarbeitung, als Identitäts- und Entscheidungszumutungen in ungewissen und unüberschaubaren Situationen und als Überlastung mit Verantwortlichkeiten.“²⁰² Ehe und Familie können insofern nicht, wie noch im 19. Jahrhundert, einfach als

199 Luhmann, *Liebe als Passion*, 198.

200 Beck, *Risikogesellschaft*, 187.

201 Niklas Luhmann, *Sozialesystem Familie*, in: Ders., *Soziologische Aufklärung*, Bd. 5, 208. Vgl. auch: Reiner Preul, *Seelsorge als Bewältigung von Lebenssituationen*, in: Joachim Scharfenberg (Hg.), *Freiheit und Methode. Wege christlicher Einzelseelsorge*, Göttingen 1979, 61-81. Preul wies schon 1979 auf die Überforderungen des Privatheitssystems in der „offenen Gesellschaft“ hin. Durch die strukturelle Differenz von öffentlichem und privatem Lebensbereich „richten sich all jene Wünsche und Bedürfnisse, deren Befriedigung zum Aufbau personaler und sozialer Identität erforderlich ist, - also der Wunsch nach unspezialisierter Kommunikation, nach dem gemeinsamen Aufbau von Sinnhorizonten, nach Entfaltung individueller Fähigkeiten und Betätigung von Phantasie [...] - nun konzentriert auf den außerfamilialen Bereich der Ehe, Familie und Freundschaft.“ So gerät „speziell die Kleinfamilie unter einen fatalen Erwartungsdruck.“ Konflikte und Enttäuschungen seien nahezu unvermeidlich. Preul folgert: Der Mensch in der modernen Gesellschaft ist „das strukturell überforderte und daher krisenanfällige Wesen“. (A.a.O., 72)

202 Kaufmann, *Familie und Modernität*, 407f.

Rückzug aus der Welt oder als Heimat *gegenüber* der Gesellschaft betrachtet werden, sie treten vielmehr als „Agent“ von Problemen auf, die die moderne Gesellschaft selbst produziert.²⁰³

Je mehr äußere Stabilitätsfaktoren an Bedeutung verlieren, je mehr Eigenleistung erforderlich wird, um eine stabile Identität im Koordinatensystem der Gesellschaft aufzubauen, desto mehr versuchen Individuen, ihrem Leben Sinn und Bedeutung in intimen Beziehungen zu geben. Zweierbeziehungen und familiale Lebensformen werden auf diese Weise „zu einer zentralen Instanz für die soziale Konstruktion der Wirklichkeit und zu einem wichtigen Ort der inneren Identität.“²⁰⁴ Der Anspruch und Zwang zum eigenen Leben in der Moderne setzt mithin eine *historisch neue Form von Identität* als „personenbezogener Stabilität“ voraus: „Je mehr die traditionellen Bindungen an Bedeutung verlieren, desto mehr werden die unmittelbar nahen Personen wichtig für das Bewußtsein und Selbstbewußtsein des Menschen, für seinen inneren Platz in der Welt, ja für sein körperliches und seelisches Wohlbefinden.“²⁰⁵ Das Leitbild der romantischen und zugleich dauerhaften Liebe spiegelt dieses Beziehungsverständnis. Die Suche nach Liebe und Intimität impliziert insofern immer auch die Suche nach der Bestätigung und Stabilisierung des eigenen Selbst, der eigenen Identität. Identität bedeutet dabei nicht etwas Ideales, sondern das, „*was als Leben konkret zusammengekommen ist und auf seinen Sinn hin begriffen sein möchte*. Das Problem ist eher, wie so Verschiedenes noch Eines sein kann, und nicht: wie es als ‚Ganzes‘ den ‚Sinn des Lebens‘ zu erfüllen vermag.“²⁰⁶

Diese überhöhten Erwartungen an Intimbeziehungen bergen selbstredend nicht nur Chancen, sondern auch Belastungen. Gemeinsamkeit muß aus eigenen Ressourcen hergestellt, der Erhalt der Beziehung individuell garantiert werden und die Spielregeln des Zusammenlebens selbst entwickelt und verbindlich gemacht werden. Als Reflex auf die Freiheitsdynamik der Moderne sind Frauen und Männer genötigt, ihre Beziehung *selbst* zu definieren und zu gestalten. „Wo die äußeren Vorgaben entfallen, da wird es wichtiger denn je, daß die Verständigung zwischen den Partnern gelingt.“²⁰⁷ Der Verlust von klaren Vorgaben und das Bemühen um Neudefinitionen in Intimitätszusammenhängen macht die *Selbstthematization* strukturell notwendig: Liebe, Lebenssinn und Glück müssen in einem permanenten Prozeß „erarbeitet“ werden. *Reflexive Kommunikationen* in Paarbeziehun-

203 Vgl. Luhmann, *Sozialesystem Familie*, 210.

204 Beck/Beck-Gernsheim, *Das ganz normale Chaos der Liebe*, 110.

205 A.a.O., 70.

206 Luhmann, *Liebe als Passion*, 208. Hervorhebung I.K.

207 Beck/Beck-Gernsheim, *Das ganz normale Chaos der Liebe*, 122.

gen nehmen entsprechend zu, alles muß abgestimmt und ausgehandelt werden, alles wird zum Gegenstand der Wahl. Wählen ist wiederum mit Kommunikation verbunden und da „Kommunikation zeitaufwendig, risikoreich und strapaziös bleibt, werden nicht selten Wünsche, Hoffnungen oder Erwartungen von Partnern aneinander via ‚Privatvertrag‘ bei Eingehen der Beziehung festgeschrieben.“²⁰⁸ Man kann sich dann auf keine äußere Ordnung, sondern nur noch auf sich selbst berufen. Es besteht dabei grundsätzlich der Anspruch, daß die *Form* des Zusammenlebens - auf die jeweiligen Bedürfnisse abgestimmt - Resultat ist und nicht, wie im traditionellen Eheverständnis, Voraussetzung und Bedingung der Möglichkeit des Zusammenlebens.²⁰⁹

Diese impliziert auch, daß Offenheit und Aufrichtigkeit nun zu den entscheidenden Kriterien der „authentischen“ Liebesbeziehung werden. Die damit verknüpften ständigen Selbstthematisierungen erweisen sich nicht nur als Befreiung aus repressiven Vorgaben, sondern auch als explosives Instrumentarium in Beziehungskonflikten. Alois Hahn hat darauf hingewiesen, daß der Erfolg der klassischen Selbstthematisierungsinstitutionen wie der Beichte und der Psychoanalyse vor allem darauf zurückzuführen sei, daß die Adressaten von Enthüllungen in der Regel *nicht* gleichzeitig deren Objekte waren.²¹⁰ Dies ist in Intimitätszusammenhängen anders, die mit der „*institutionalisierten Dauerreflexion*“²¹¹ überfordert sind. Luhmann hat in diesem Zusammenhang auf die paradoxe Struktur des „Aufrichtigkeitswahns“ von Liebenden hingewiesen und die Dauertherapierung von Paarbeziehungen „auf der Basis einer unaufrichtigen Verständigung über Aufrichtigkeit“²¹² treffend beschrieben: „Soll man aufrichtig sein auch in Stimmungslagen, die ständig wechseln? Soll der andere wie ein Thermometer an die eigene Temperatur angeschlossen werden? Vor allem aber: wie soll man jemanden gegenüber aufrichtig sein, der sich selbst gegenüber unaufrichtig ist? Und ist schließlich nicht jede Existenz eine unfundierte Projektion, ein Entwurf, der Stützen und Schutzzonen der Unaufrichtigkeit braucht. Kann man überhaupt eigene Aufrichtigkeit kommunizieren, ohne allein schon

208 Wolfgang Schrödter, Lebensformen und Liebe. Gedanken über zeittypische Gebrauchsanleitungen für Liebesangelegenheiten, in: WzM 45 (1993), 66.

209 Vgl. Alois Hahn, Familie und Selbstthematisierung, in: Lüscher u.a. (Hg.), Die „postmoderne“ Familie, 178.

210 Vgl. Hahn, Familie und Selbstthematisierung, 179.

211 Der Ausdruck stammt von Helmut Schelsky, Ist die Dauerreflexion institutionalisierbar?, in: Ders., Auf der Suche nach der Wirklichkeit. Gesammelte Aufsätze, Düsseldorf/Köln 1965, 250-275.

212 Luhmann, Liebe als Passion, 211.

dadurch unaufrichtig zu werden?“²¹³ Kein Paar kommt ohne unhinterfragte Selbstverständlichkeiten aus. Intimität schließt Inkommunikables und damit die Erfahrung der Inkommunikabilität mit ein. Es gibt in Intimbeziehungen Sinn, der dadurch zerstört wird, daß man ihn zum Gegenstand einer Mitteilung zu machen versucht.²¹⁴ Das 18. Jahrhundert wußte dies, so Luhmann, während heute an die Stelle der Liebe „die heilungsbedürftige Verfassung des Einzelnen“²¹⁵ getreten sei.

Die krisenhafte Symptomatik familialer und anderer gemeinschaftlicher Lebensformen wird aus dieser Perspektive als Implikat einer individualisierenden Gesellschaftsform wahrgenommen. Die Dynamik moderner Gesellschaftsentwicklung setzt mit der Vervielfältigung der Möglichkeiten, der fortgesetzten Differenzierung und Komplexitätssteigerung „alle auf Dauerhaftigkeit gerichteten institutionellen Legitimationen unter zumindest faktischen, wenn nicht auch normativen Druck“.²¹⁶ Angesichts des Verlustes allgemeinverbindlicher Normen und einer grundsätzlich unbekanntem und komplexer werdenden Zukunft bleibt alles im Vorläufigen und Überholbaren. Die Risiken persönlicher Zielsetzungen und Entscheidungen nehmen zu und legen die Widerrufbarkeit persönlicher Verpflichtungen und sozialer Verbindlichkeiten nahe.

Die Überforderungstendenz funktionaler Differenzierung macht es Individuen schwer, ihre Sehnsucht nach personenbezogenen Verbindlichkeiten zu realisieren und dauerhafte Identität zu entwickeln. Luhmann schlägt deshalb einen *Verzicht auf Optimierung der Intimitätsfunktion* vor, das heißt „Verzicht auf die Möglichkeit, am anderen die volle Bestätigung der eigenen Welt zu gewinnen.“²¹⁷ Denn der universale Sinnbezug der Liebe kann nicht *alles* Erleben und Handeln umgreifen.²¹⁸ Ganz ähnlich argumentiert Beck-Gernsheim, die nach neuen Formen des Zusammenlebens sucht, die Freiraum erlauben *und* zugleich dauerhaft sind und deshalb den „Mühen der Beständigkeit“, der gemeinsamen Geschichte, ja der Gewohnheit mehr zu-

213 Ebd. Zu den Schwierigkeiten, Authentizität zu kommunizieren vgl. Kapitel III, 2.

214 Vgl. Luhmann, *Soziale Systeme*, 310. „Die Kommunikation selbst würde dem, was sie mitteilen wollte, als Mitteilung einen Sinn geben, der nicht gemeint war; und da man gerade unter der Bedingung der Intimität dies weiß oder fühlt, unterläßt man es.“ Ebd.

215 Vgl. Luhmann, *Liebe als Passion*, 211; zum 18. Jh. vgl. a.a.O., 153ff.

216 Kaufmann, *Familie und Modernität*, 409.

217 Luhmann, *Liebe als Passion*, 222.

218 Vgl. a.a.O., 221.

trauen, als es die Vorstellung der romantischen Liebe zuläßt.²¹⁹ Und Kaufmann meint, daß dauerhafte Beziehungen in der Moderne wichtige institutionalisierte Kontrastprinzipien sein könnten, die die „legitimierte Veränderlichkeit“ überhaupt erst erträglich machen.²²⁰

b) Biographische Unsicherheiten und Formen ihrer Kompensation

Die skizzierte gesellschaftliche Entwicklung der zunehmenden funktionalen Differenzierung, der Multizentrität und Plurireferentialität der sozialen Welt generiert in nicht geringem Maße biographische Unsicherheiten. Es gibt keine eindeutigen Leitlinien mehr, weder in bezug auf eine für alle verbindliche Deutung der Gesellschaft, noch in bezug auf die individuelle Gestaltung der Biographie. Die christliche Religion, die in der schichtorientierten Gesellschaft eine einheitsstiftende und für alle verbindliche Gesamtdeutung bereitstellte, ist zu einem Sozialsystem unter anderen geworden und kann keinen Vorrang mehr innerhalb der pluralistischen Gesellschaft beanspruchen. Ihr Kommunikationsanteil hat sich marginalisiert. Religion ist zur Privatsache geworden, auf die, so jedenfalls legt es der äußerliche Befund der zunehmenden Kirchenaustritte nahe, problemlos verzichtet werden kann, zumal, wenn das Religionssystem mit anderen Sozialsystemen verglichen wird, in die moderne Individuen notwendig eingebunden sind. Dieser Prozeß wurde vielfach als Säkularisierung beschrieben.²²¹ Die Kosten dieser Entwicklung sind nicht unerheblich: Eine Verortung innerhalb der Gesellschaft erscheint schwierig, die Sinnhaftigkeit der eigenen Existenz wird zum Problem und zunehmende Selbstthematierungen werden fällig.

Das gilt zum einen, wie gezeigt, für die Beziehungen zwischen Frauen und Männern. Aber nicht nur Menschen in Partnerbeziehungen werden mit dieser Frage konfrontiert, die zunehmenden Reflexionslasten betreffen jeden Menschen individuell. Die unterschiedlichen, pluralen Elemente eines Lebenslaufs müssen je individuell als „Identität“ oder „Biographie“ verarbeitet und in eine subjektiv plausible Ordnung gebracht werden. Der Verlust von klar vorstrukturierten Karriereverläufen und verbindlichen Lebenslaufmustern mutet Individuen generell eine erhöhte Ordnungsleistung zu: „Identität

219 Vgl. Beck/Beck-Gernsheim, *Das ganz normale Chaos der Liebe*, 134. Luhmann lobt in diesem Zusammenhang sogar die Monotonie! Vgl. ders., *Liebe als Passion*, 221.

220 Vgl. Kaufmann, *Familie und Modernität*, 408. Ganz ähnlich sieht Kaufmann auch die Funktion von Religion; vgl. ders., *Religion und Modernität: zum Stand der Diskussion*, 69 und Kapitel V, 2 a).

221 Vgl. u.a.: Luhmann, *Funktion der Religion*, 225ff.

wird prekärer, Kontingenzerfahrungen, die den Lebenssinn in Frage stellen, werden wahrscheinlicher.“²²²

Die Situation ist paradox zu beschreiben: Unabhängigkeit *und* Abhängigkeit des Individuums von der Gesellschaft nehmen gleichermaßen zu. Luhmann formuliert treffend: „Die geregelte Gesellschaft fesselt das Individuum. [...] Am Ende lebt der Mensch im Zustande der Abhängigkeit *von den Illusionen der Unabhängigkeit*. Die Gesellschaft verklavt die Individuen, ohne sie daran zu hindern, sich frei zu wähnen.“²²³ Unabhängig ist das Individuum, insofern niemand, keine soziale Instanz, Identität von außen verbindlich mehr zuschreiben kann. Abhängig ist das Individuum, insofern es bei der selbstreferentiellen Konstruktion von Identität auf gesellschaftliche (nichtindividuelle) Muster zurückgreifen muß und die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen eine individuell verselbständigte Existenz weniger denn je erlauben. „Die Gesellschaft zeichnet nicht mehr die Lösungsrichtung vor, sondern nur noch das Problem; sie tritt dem Menschen nicht mehr als Anspruch an moralische Lebensführung gegenüber, sondern nur als Komplexität, zu der man sich auf je individuelle Weise kontingent und selektiv zu verhalten hat.“²²⁴

Die Einheit der möglichen Selbstidentifikationen in den heterogen strukturierten sozialen Zusammenhängen wird damit zum höchst individuellen Problem. Zugespißt formuliert: „Der Mensch‘ existiert nur im Plural, und was Anspruch auf Vernünftigkeit erhebt, ist auch nur in spezifischen, stets partikulären Kontexten plausibel.“²²⁵ Nirgends tritt „die“ Gesellschaft „dem“ Individuum als Einheit mehr gegenüber, die Gesellschaft wird vom Individuum vielmehr als *undurchschaubare Komplexität* erfahren. „Der Zusammenhang von kollektiver Identitätsbildung und individueller Identitätsbildung ist zerrissen.“²²⁶ Die heterogenen sozialen Erfahrungen zu integrieren und in einen sinnhaften Zusammenhang zu bringen, gestaltet sich insofern als komplexe und hoch anspruchsvolle Aufgabe.

Gleichzeitig ist das Vertrauen in die Gestaltbarkeit zukünftiger Prozesse geschwunden. Dies wirkt sich nicht nur in der rückläufigen Bereitschaft zur Selbstfestlegung aus, sondern in einer grundsätzlich veränderten *Zeiterfahrung* in der Moderne, die sie zugleich von ihren Anfängen im 18. Jahrhundert signifikant unterscheidet: „Im Un-

222 Kaufmann, Familie und Modernität, 410.

223 Luhmann, Individuum, Individualität, Individualismus, 197. Hervorhebung I.K.

224 A.a.O., 225.

225 Franz-Xaver Kaufmann, Kirche und Religion in der modernen Gesellschaft, in: Ders., Religion und Modernität, 22.

226 Luhmann, Individuum, Individualität, Individualismus, 245.

terschied zum Fortschrittsbegriff sind [...] im Begriff der Modernität die Erfahrung und Erwartung des Wandels nicht mehr unilinear gerichtet. Zukunft ist nicht mehr als kollektive Verheißung, sondern nur noch als Raum des Möglichen bestimmend. Im Begriff der Modernität wird somit die Vorstellung normativ, daß die Dynamik der neuzeitlichen Entwicklung nicht zu einem neuen, stabilen Endzustand tendiert, sondern daß nicht endende Änderungs-, Anpassungs- und Lernprozesse für den Gesellschaftszustand konstitutiv sind.²²⁷ Diese Situation wird von vielen als bedrohlich empfunden. Angst als „Antizipation des Unvertrauten“²²⁸ macht sich breit, denn in die Zeit kann man kein Vertrauen mehr haben, sie zeitigt in der Moderne notwendig *Unvertrautes*. Und, wie oben gezeigt, ist von der Zukunft nicht nur generell Unvertrautes, sondern es sind qualitativ steigende Risiken zu erwarten, insofern die Steuerungsmöglichkeiten in der funktional differenzierten Gesellschaft, auch und gerade im Hinblick auf ihre Selbstgefährdungen, empfindlich eingeschränkt sind.

Jeder und jede ist in der modernen Gesellschaft in bezug auf die eigene Lebensgestaltung und die existentiellen Fragen, die sich in ihr stellen, auf sich selbst zurückgeworfen und herausgefordert, sich selbst Identität und Sinn zu verleihen. Die funktionalen Teilsysteme der Gesellschaft kennen kein Sinnzentrum mehr, sie werden *indifferent für Sinnprobleme*, die in einer pluralistischen Kultur jeder und jede selbst zu bewältigen hat. Damit fällt auch der Tod als existentielles Problem endlicher Menschen aus der Zuständigkeit der Gesellschaft heraus. Der Tod wandelt sich zunehmend von einem sozialen zu einem rein individuellen Phänomen: „Noch nie war der Tod so vereinsamend, vernichtend und radikal.“²²⁹ Die Individualisierung der Todeserfahrung korreliert mit der Gesellschaftsstruktur funktionaler Differenzierung. Denn die moderne, funktional differenzierte Gesellschaft hat einen „sinnhaft symbolischen Zugriff auf die Sinngebung des Todes, auf seine kommunikative Bewältigung und damit seine kulturelle Verstehbarkeit verloren.“²³⁰

227 Kaufmann, Familie und Modernität, 407. Vgl. zur veränderten Zeiterfahrung in der Moderne auch: Armin Nassehi, No Time for Utopia. The absence of Utopian contents in modern concepts of time. In: Time & Society 3 (1994), 47-78.

228 Nassehi, No time for utopia, 71; vgl. ebd. auch zum folgenden.

229 Armin Nassehi/Georg Weber, Tod, Modernität und Gesellschaft. Entwurf einer Theorie der Todesverdrängung, Opladen 1989, 153. Vgl. auch: Armin Nassehi, Sterben und Tod in der Moderne zwischen gesellschaftlicher Verdrängung und professioneller Bewältigung, in: Armin Nassehi/Reinhard Pohlmann (Hg.), Sterben und Tod. Probleme und Perspektiven der Organisation von Sterbebegleitung, Münster/Hamburg 1992, 16.

230 Nassehi, Sterben und Tod, 13.

Mit der Segmentierung der Gesellschaft in voneinander und vom einzelnen Menschen relativ unabhängige Funktionsbereiche wird der Tod *sozial* verdrängt. Verdrängung ist hier nicht psychoanalytisch zu verstehen: Es geht nicht um eine Verdrängung des Todes aus dem Bewußtsein des oder der einzelnen, sondern vielmehr um eine Verdrängung *aus der Gesellschaft*. Es fehlen die sozialen Standards zu einem sinnhaften Verständnis des Todes.²³¹ Der Tod ist zu einem gesellschaftlich kaum mehr anschlussfähigen Problem geworden und wird sozial „vernischt“. Während in früheren Gesellschaftsformen Tod und Sterben eingebettet waren in die Gesellschaftsstruktur, Sterben begleitet und der Tod religiös verbindlich gedeutet werden konnte, wird heute die Begleitung Sterbender formalisiert und professionalisiert und die Verstehbarkeit und Sinnhaftigkeit des Todes dem oder der Sterbenden selbst überlassen.²³² Hilflosigkeit, Unvertrautheit und Sprachlosigkeit angesichts der Erfahrung des Todes sind die Folge.²³³ Die moderne, säkulare Kultur stellt mithin für die Todesproblematik, das existentielle Problem par excellence, immer weniger tragfähige Vorgaben bereit.²³⁴

Die Privatisierung und Marginalisierung individueller Existenzen in der modernisierten Gesellschaft, der Verlust von Einheit und Integration, das Defizit an Deutungsmustern, die die einzelnen Funktionsbereiche in verbindlicher Weise übergreifen könnten, und die Schwierigkeit, bei gleichzeitiger *Multiinklusion* in die verschiedenen funktionalen Teilsysteme eine eigene, persönliche Identität auszubilden, werden auf verschiedene Weise kompensiert. Ich möchte kurz auf zwei problematische *Formen der Kompensation* der fehlenden Gesamtintegration von Gesellschaft hinweisen. Die erste Form betrifft die seit der Wiedervereinigung deutlich zunehmende Fremdenfeindlichkeit in Deutschland. Orientierungslos und verbindlicher Normen beraubt, suchen vor allem junge Menschen ihr Bedürfnis nach eindeutigen und einfachen Lösungen in komplexen Problemlagen durch klare *Grenzziehungen* zu kompensieren. Um sich selbst das Gefühl zu geben, eingeschlossen zu sein und dazuzugehören, schließen die potentiell Ausgeschlossenen *andere* aus, die sie nicht als Individuen, sondern nur als unpersönliche amorphe Masse wahrnehmen. Mit Hilfe der Form „Nation“ konstruieren sie eine Wirklichkeitswahrnehmung, die gegen Kontingenzen und Differenzierungen

231 Vgl. Nassehi/Weber, Tod, Modernität und Gesellschaft, 275.

232 Vgl. Nassehi, Sterben und Tod, 21.

233 Vgl. a.a.O., 17ff.

234 Vgl. Franz-Xaver Kaufmann, Ist das Christentum zukunftsfähig?, in: Ders., Religion und Modernität, 265.

weitgehend immun ist.²³⁵ „Sie identifizieren im Fremden einen Zurechnungsfokus, der die leer gewordene Funktionsstelle einer zur Verantwortung zu ziehenden Instanz besetzt.“²³⁶ Die Krise kann damit thematisiert werden, ohne daß man sie sich selbst zurechnen müßte. Dabei sind Ausgrenzung und Abwertung des Fremden nicht nur eine Strategie, mit schwer erklärbaren Problemlagen umzugehen, sondern gleichzeitig eine Form des Beobachtens, die scheinbar *alles* zu erklären vermag, nicht nur die eigene Situation.²³⁷ Mit Hilfe eines *geschlossenen* Weltbildes wird Komplexität reduziert, Welt bestimmbar und die eigene Unsicherheit in bezug auf die persönliche Identität und Biographie handhabbar gemacht.

In den neuen Bundesländern tritt das Problem verschärft auf, denn die politischen Umwälzungen der letzten Jahre haben dort von heute auf morgen viele Selbstverständlichkeiten und vertraute Sicherheiten in Frage gestellt. In dieser Situation der Statusunsicherheit kommen Gruppen, denen es noch schlechter geht, wie gerufen. Die Abwertung der anderen wertet die eigene Identität auf und der Umstand, daß Gewalt und Fremdenfeindlichkeit in der öffentlichen Meinung mißbilligt werden, scheint diese Vorgehensweise nicht unbedingt weniger attraktiv zu machen: Die Jugendlichen gewinnen durch abweichendes Verhalten höhere öffentliche Aufmerksamkeit und stabilisieren damit ihre eigene Identität.²³⁸ Die Abwertung der „Opfer“ ist darüber hinaus eine wichtige Vorbedingung für die Anwendung von Gewalt. Über Gewalt wiederum können psychische Frustrationen reduziert und die „Routinen“ der organisierten Gesellschaft durchbrochen werden.²³⁹

Rechtsradikale und Skins reagieren also auf eine klar zu bestimmende Bedürfnislage und versuchen, über Gewalt und Erlebnisse solidarischen Handelns²⁴⁰ ihre Frustrationen abzubauen und sich selbst in einer ihnen fremd gewordenen Gesellschaft zu verorten. Mit dieser Diagnose soll ihr Verhalten keineswegs entschuldigt werden. Gerade aus systemtheoretischer Perspektive ist das Individuum nicht einfach

²³⁵ Vgl. 11.

²³⁶ Armin Nassehi/Dirk Richter: Die Form „Nation“ und der Einschluß durch Ausschluß. Beobachtungen zur Fremdenfeindlichkeit in Deutschland (Manuskript), 18.

²³⁷ Vgl. a.a.O., 23.

²³⁸ Vgl. a.a.O., 24 u. 35. Das bedeutet nicht, daß z.B. Lichterketten nur paradoxe Effekte erzielen, aber es impliziert, daß ihre Reichweite nur begrenzt ist. Darüber hinaus haben ein Teil der öffentlichen Meinung und der Politik in wechselseitiger Beeinflussung ein asyl- bzw. ausländerfeindliches Klima miterzeugt und anschlussfähig gemacht; vgl. a.a.O., 21f.

²³⁹ Vgl. a.a.O., 25f.

²⁴⁰ Vgl. zur Bedeutung von „Erlebnissen“ in der modernen Gesellschaft: Gerhard Schulze, Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart, Frankfurt a.M./New York 1992.

Opfer gesellschaftlicher Verhältnisse. Die systemtheoretische Betrachtungsweise weist vielmehr darauf hin, daß mit der personalen Zurechnung von Schuld das Problem noch keineswegs gelöst ist und versucht, die gesellschaftsstrukturelle Seite individueller Problemlagen zu beleuchten. Eine soziologische Beobachtung der gegenwärtigen Ausländerfeindlichkeit verdeutlicht mithin, „daß wir es nicht einfach mit einer unglücklichen Verkettung von wirtschafts-, finanz-, wohnungs-, eigentums- und sozialpolitischen Fehlentscheidungen zu tun haben. Die Attraktivität des Nationalismus liegt vielmehr in seiner kompensatorischen Funktion, in seinem Vermögen, auf Kosten anderer die hohen Kosten der Verarbeitung der eigenen Situation zumindest kurzfristig zu mildern.“²⁴¹

Analoges läßt sich in bezug auf die Gewaltbereitschaft gegenüber Frauen und Kindern vermuten.²⁴² In der Moderne nimmt nicht nur die Toleranz gegenüber Andersdenkenden und die Emanzipation aus alten, vorgegebenen Mustern zu. Auch das Gegenteil läßt sich beobachten: Die alten Geschlechterrollen werden nun zum Teil umso heftiger festgehalten und propagiert. Susan Faludi hat brillant und ausführlich die neue Frauenfeindlichkeit in den USA während der achtziger Jahre analysiert: „Die Männer schlagen zurück“ lautet ihre Diagnose.²⁴³ Die „Neue Rechte“ und die fundamentalistischen Bewegungen in den USA versuchen mit zum Teil rabiatischen und auch erfolgreichen Mitteln, gegen die Berufstätigkeit von Frauen mobil zu machen, ihnen ihre Anteile an Macht, Geld und Einfluß streitig zu machen und Frauen zurück in die scheinbar heile Welt der Familie zu drängen.

Aber auch unter den Frauen selbst lassen sich ähnlich *paradoxe Wirkungen* der Moderne beobachten: Tausende von deutschen Frauen

241 A.a.O., 27.

242 Es ist schwer zu sagen, ob die Gewalt gegen Frauen und Kinder zunimmt oder „nur“ die Diskussion darüber. Feststeht, daß das Ausmaß der Gewalt gegen Frauen und der sexuelle Mißbrauch von Kindern erschreckend hoch eingeschätzt wird. Untersuchungen zufolge werden zwischen 16% und 20% aller Mädchen (zunehmend auch Jungen) innerhalb der Familie sexuell mißbraucht und erfährt fast jede zweite Frau im Erwachsenenalter einen versuchten oder tatsächlichen sexuellen Übergriff; vgl. Ulrike Brockhaus/ Maren Kolshorn, Sexuelle Gewalt gegen Mädchen und Jungen. Mythen, Fakten, Theorien, Frankfurt a.M. 1993, 45ff. Die Kriminalstatistiken helfen bei der Erfassung von Straftaten nur bedingt weiter, weil die Dunkelziffer gerade in diesem Bereich sehr hoch ist. Dies liegt u.a. daran, daß die gerichtlichen Verfahren für die betroffenen Frauen oft sehr belastend sind; vgl. Katja Kruse/Sabine Sczesny, Vergewaltigung und sexuelle Nötigung - bagatellisierende Auslegung und Scheitern einer Reform, in: Kritische Justiz, 26 (1993), 336-351.

243 Vgl. Susan Faludi, Backlash. The Undeclared War Against American Women, New York, 1991. Die deutsche Ausgabe erschien unter dem Titel: Die Männer schlagen zurück. Wie die Siege des Feminismus sich in Niederlagen verwandeln und was Frauen dagegen tun können, Hamburg 1993.

sind in den letzten Jahren vom Christentum zum Islam konvertiert. Sie halten sich strenger an den islamischen Glaubenskodex als die meisten ihrer Glaubensschwestern in den traditionell islamischen Staaten. Aus Verunsicherung und Angst vor fortschreitendem Sinnverlust verfechten sie radikalste Überzeugungen und Lebensstile wie z.B. das Recht der Männer auf Polygamie, die grundsätzliche Trennung der Geschlechter in allen öffentlichen Räumen, die grundsätzliche Verhüllung von Frauen und ihr Verzicht auf Berufstätigkeit. Die Suche nach einem festen, unerbittlichen Regelwerk ist es, die deutsche Frauen motiviert, zu einer streng strukturierten islamischen Religionsform überzutreten.²⁴⁴

Weniger dramatisch, aber in tendenziell ähnlicher Weise und funktional äquivalent sind die Regeln zu interpretieren, die Frauen in konservativ-christlichen Kreisen erteilt werden. Unter der Rubrik „was ein Mann wirklich braucht“ wird der christlichen Ehefrau empfohlen, ihren Mann als Haupt der Familie anzuerkennen, denn in dieser Rolle bestehe seine von Gott gegebene Verantwortung. Die Frau solle sich äußerlich für ihn pflegen und schön machen und ihn auf keinen Fall Überlegenheit spüren lassen. Vielmehr soll sie ihn ständig ihre Unterstützung und Dankbarkeit ob all seiner Fürsorge wissen lassen. Die christliche Ehefrau selbst brauche einen Mann, „der sie ausdauernd und fest geistlich zu leiten versteht“ und sie „auch und gerade vor anderen beschützt und behütet, besonders in den Bereichen, wo sie Schwächen hat.“²⁴⁵ Hier entscheidet man sich bewußt für ein asymmetrisches Geschlechterverhältnis, um Komplexität in einer unübersichtlich gewordenen Welt zu reduzieren. Ganz wie in der stratifikatorischen Gesellschaft wird die hierarchische Ordnung durch Gott selbst garantiert. Nicht alles an der Moderne ist also modern. Wir haben vielmehr mit der „Ungleichzeitigkeit des Gleichzeitigen“²⁴⁶ zu rechnen, das heißt, mit zum Teil sehr unterschiedlichen Vorstellungen aus unterschiedlichen Zeiten, die in der funktional differenzierten Gesellschaft *zugleich* auftreten und miteinander *konkurrieren*.

Der Umgang mit Unsicherheit wird in der Moderne zur biographischen und politischen *Schlüsselqualifikation*.²⁴⁷ Die neuen und kaum zu überschätzenden Freiheiten sind nicht ohne die diskutierten Folgekosten zu haben. Das gängige Verständnis von Biographie und Iden-

244 Vgl. Deutsche Frauen beten zu Allah, in: Der Spiegel 47 (1993), Nr. 8, 74-79. Insgesamt gibt es in der Bundesrepublik ca. 50 000 deutsche Musliminnen.

245 Klaus Eickhoff, Was Frauen über Männer wissen sollten, in: Lebendige Gemeinde, Information und Orientierung, Nr. 4/1992, 20f.

246 Beck/Beck-Gernsheim, Das ganz normale Chaos der Liebe, 115.

247 Vgl. Beck, Risikogesellschaft, 101.

tität wird sich entsprechend wandeln müssen.²⁴⁸ Biographische Sinnzusammenhänge resultieren in der Moderne nicht notwendig aus der Verfolgung autonom gesetzter Lebensentwürfe, sondern ebenso „aus dem Umgang mit Unsicherheiten und Inkonsistenzen, aus der Auseinandersetzung mit verblassenden, aber nicht völlig verschwundenen Leitlinien und fragmentarisch ausgebildeten Gegenmodellen. Biographische Sinnzusammenhänge [...] etablieren sich auch im Umgang mit heterogenen sozialen Logiken und im Prozessieren von Widersprüchen.“²⁴⁹ Der Mensch ist nicht mehr Maß der Gesellschaft,²⁵⁰ aber, rückgekoppelt an die moderne Gesellschaftsentwicklung, umso mehr Maß seiner selbst geworden. Die Frage muß offen bleiben, ob Menschen heute und in Zukunft damit umzugehen wissen.²⁵¹ Lebensläufe werden mit der funktionalen Differenzierung und Individualisierung unsicherer, gegensätzlicher und brüchiger, aber auch bunter, vielfältiger und umfassender. „Die Entdeckung und Überwindung von Normierungen im eigenen Leben und Denken wird auf Dauer gestellt, wird selbst zu einem individuellen und sozialen Lernprozeß. An die Stelle vorherrschender fester Menschenbilder tritt ein offenes, auch in Abhängigkeit von der Selbstveränderung des Menschen *veränderbares* Menschenbild.“²⁵²

Die Chancen und Probleme der Moderne, ihre positiven und negativen Aspekte sind damit, denke ich, hinreichend deutlich geworden. Auf ihre Herausforderungen hat Seelsorge in der Moderne zu reagieren.

248 Vgl. zur Vertiefung dieser Thematik: Kapitel III, insbes. 3 u. 4.

249 Wohrab-Sahr, *Institutionalisierung oder Individualisierung*, 16.

250 Vgl. Luhmann, *Soziale Systeme*, 289.

251 Vgl. hierzu ein skeptisches Diktum von Luhmann: „In einem Maße wie nie zuvor ändert unser Gesellschaftssystem die Lebensbedingungen auf dem Erdball. Wir können nicht voraussetzen, daß die Gesellschaft weiterhin mit der Umwelt, die sie schafft, existieren kann. Ebenso fraglich ist, ob die Gesellschaft die psychischen Mentalitäten, vor allem diejenigen Motive erzeugt, mit denen sie als Gesellschaft fortexistieren kann, oder ob es auch hier zu Diskrepanzen kommen kann, die historisch ohne jede Parallele sind.“ Niklas Luhmann, *Die Wirtschaft der Gesellschaft*, Frankfurt a.M. 1988, 169.

252 Beck/Beck-Gernsheim, *Das ganz normale Chaos der Liebe*, 63.

II. Die Pastoralpsychologie Joachim Scharfenbergs

1. Die Praktische Theologie als Reflex der Moderne - eine historische Rückblende

Die Praktische Theologie gilt als die theologische Disziplin, die am stärksten durch die Wandlungsprozesse von der stratifikatorisch zur funktional ausdifferenzierten Gesellschaft geprägt worden ist. Man kann die Genese der Praktischen Theologie, die sich erst zu Beginn der Moderne und etwa zeitgleich zur Soziologie als Wissenschaftsdisziplin etablierte, geradezu als Reaktion auf die zunehmende Ausdifferenzierung und Komplexitätssteigerung in der Moderne interpretieren.¹ In dem Maße, in dem die kirchliche Praxis an gesamtgesellschaftlicher Selbstverständlichkeit und Plausibilität verlor, galt es, sie eigens zu reflektieren und zu legitimieren. Friedrich Schleiermacher, der Begründer der Praktischen Theologie als Wissenschaft, nahm diese Herausforderungen der sich ausdifferenzierenden Moderne wahr und verteidigte von Beginn seiner Wirksamkeit an den spezifischen Sinn christlicher Religion gegenüber den Repräsentanten der Moderne, den „Gebildeten“². Er befreite die Praktische Theologie von ihrer pastoraltheologischen Engführung und ordnete sie in das Gesamtsystem theologischer Wissenschaft ein.³ Schleiermacher betrachtete dabei die Krise christlicher Religion und Kirche „nicht als Bedrohung, sondern als Anreiz zur Gestaltung, als Herausforderung, das Christentum und die Kirche für eine neue Zeit neu zur Geltung zu bringen.“⁴ Seine Sensibilität für die gesellschaftsstrukturelle Seite

1 So die These von Volker Drehsen, *Neuzeitliche Konstitutionsbedingungen der Praktischen Theologie. Aspekte der theologischen Wende zur soziokulturellen Lebenswelt christlicher Religion*, 2 Bde., Gütersloh 1988; vgl. insbes. a.a.O., Bd. 1, 166.

2 Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die gebildeten unter ihren Verächtern*, Berlin 1799; KGA I, 2, 185-326.

3 Vgl. insbes. Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, *Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen*, hg. v. Heinrich Scholz, Nachdruck der 3. kritischen Ausgabe, Leipzig 1910, 5. Aufl. Darmstadt o.J.

4 Christoph Dinkel, *Kirche gestalten - Schleiermachers Theorie des Kirchenregiments*, Berlin/New York 1996, 251.

moderner Problemlagen hat er nicht zuletzt mit seinem Konzept der kirchlichen Statistik unter Beweis gestellt, das der Theologie die Aufgabe zuweist, „die gegenwärtige soziale und religiöse Verfaßtheit der Kirche zu untersuchen“.⁵ Viele seiner Forderungen gelten bis heute als uneingelöst.⁶

Zu Beginn dieses Jahrhunderts versuchten Otto Baumgarten, Friedrich Niebergall und Paul Drews auf je ihre Weise empirische und soziologische Gesichtspunkte in die Praktische Theologie einzubeziehen. Baumgarten fragte nach der sozialen und politischen Dimension der Seelsorge und forderte ein fachgerechtes Studium der sozialen Situation seiner Zeit, um individuell erlebte Nöte in einen sozialen Gesamtprozeß einordnen zu können. Er betonte die Untrennbarkeit leiblich-seelischer Wechselbeziehungen und vertrat eine soziale Auffassung des religiösen Lebens, das in der Gemeinde verwurzelt sein müsse.⁷ Niebergall beobachtete eine zunehmende Säkularisierung, die er ganz im Sinn der Theorie funktionaler Differenzierung als zunehmende Emanzipation vom Sozialsystem Kirche begriff. Als Kennzeichen seiner Zeit nennt er die „Unrast des Lebens“, die „Reizüberflutung“, die die Menschen überfordere, abstumpfe und destabilisiere und schließlich den „modernen Skeptizismus“ und „Relativismus“, der jede Art von Selbstfestlegung erschwere. Alles sei im Fließen und das Bedürfnis nach Gewißheit und stabilen Identitäten sei groß.⁸ Niebergall fragte in dieser Situation eindringlich danach, wie eine Predigt aussehen müsse, die in der Lage sei, den modernen Menschen anzusprechen und ihm gerecht zu werden.⁹ Er nahm wahr, daß die moderne Individuumzentrierung eine nie gekannte Orientierung auf das eigene Selbst und die eigenen Bedürfnisse impliziert: „Man liebt es, in Stimmungen zu schwelgen, sich mit sich selbst zu beschäftigen, sich zu beobachten und zu zergliedern. Man schwärmt für das Tiefe,

5 A.a.O., 262.

6 Vgl. dazu ausführlich a.a.O., 250ff.

7 Vgl. Otto Baumgarten, Die soziale und politische Dimension der Seelsorge, in: Friedrich Wintzer (Hg.), Seelsorge. Texte zum gewandelten Verständnis und zur Praxis der Seelsorge in der Neuzeit, München 1985, 41-47 (Auszug aus: Ders., Der Seelsorger unserer Tage, Ev.-soz. Zeitfragen, 1.R. Heft 3, Leipzig 1891). Vgl. zu Baumgarten auch: Wolfgang Steck (Hg.), Otto Baumgarten. Studien zu Leben und Werk, Neumünster 1986.

8 Vgl. Friedrich Niebergall, Die moderne Predigt, in: ZThK 15 (1905), 203-271; wiederabgedruckt in: Gert Hummel (Hg.), Aufgabe der Predigt, Darmstadt 1971, WdF 234, 12ff.

9 Vgl. Friedrich Niebergall, Wie predigen wir dem modernen Menschen? Teil 1: Eine Untersuchung über Motive und Quietive, Tübingen (1902), 4. Aufl. 1920; Teil 2: Eine Untersuchung über den Weg zum Willen, Tübingen (1906), 3. Aufl. 1917; Teil 3: Predigten, Andachten, Reden, Vorträge, Tübingen 1921. Vgl. dazu auch: Wolfgang Steck (Hg.), Das homiletische Verfahren. Zur modernen Predigttheorie, Göttingen 1974.

Geheimnisvolle, Mystische. Neben dem vielen andern, was man genießt, genießt man auch Religion. [...] Vor allem ist diese moderne Religiosität ganz individualistisch“.¹⁰ Paul Drews schließlich unternahm es, eine „religiöse Volkskunde“ zu entwerfen, die das religiöse Leben der Gegenwart empirisch in seiner Vielfalt zu beschreiben suchte. Er forderte die Integration ethnographischer, soziologischer und geschichtlicher Kenntnisse in die praktisch-theologische Bildung, um mehr Sensibilität für die tatsächlichen Bedürfnis- und Problemlagen moderner Menschen zu entwickeln.¹¹

Das Bemühen der liberalen Theologie, die Moderne zu analysieren und das Christentum auf modernem Hintergrund zu plausibilisieren, wurde von der dialektischen Theologie als „Psychologisierung“ und „Anthropologisierung“ der christlichen Botschaft scharf zurückgewiesen. Nicht auf den *Menschen*, sondern auf die Offenbarung von Jesus Christus im *Wort Gottes* richtete sich nun alle Aufmerksamkeit, um von dort her Maßstäbe für eine kritische Beurteilung der Moderne zu gewinnen. Die Kritik an der liberalen Theologie war dabei nicht ganz unberechtigt. Die Persönlichkeitsorientierung, die für den Protestantismus der Jahrhundertwende kennzeichnend war, trieb zum Teil fragwürdige Blüten wie z.B. bei Niebergall, der die Bibel auf eine klassische Urkunde großer Persönlichkeiten reduzierte und in Jesus programmatisch nicht das Lamm, sondern den Löwen sehen und ihn zum männlichen Ideal stilisieren wollte.¹² Je mehr die Differenziertheit der modernen Kultur wahrgenommen wurde, desto mehr versuchte man, durch Rekurs auf ein monistisches Persönlichkeitsideal Einheit zu stiften und zu garantieren.¹³ Doch geriet mit der scharfen Kritik der dialektischen an der liberalen Theologie zugleich das Bemühen um die soziale Verfaßtheit menschlicher Existenz ganz und gar in den Hintergrund. Die beachtlichen Versuche der liberalen Theologie, Modernität in der Praktischen Theologie explizit zu the-

10 Niebergall, *Die moderne Predigt*, 22f (zit. n. Hummel).

11 Vgl. Paul Drews, „Religiöse Volkskunde“, eine Aufgabe der praktischen Theologie, in: Wintzer (Hg.), *Seelsorge*, 54-61 (Auszug aus: MKP 1, 1901, 1-8). Vgl. auch: Drehsen, *Neuzeitliche Konstitutionsbedingungen der Praktischen Theologie*, Bd. 1, 349-513. Drehsen widmete Drews ein ganzes Kapitel unter dem Titel: „Die integrative Funktion der Volkskirche im Prozess moderngesellschaftlicher Differenzierung“.

12 Vgl. Niebergall, *Die moderne Predigt*, 13ff u. bes. 48 u. 56 (zit. n. Hummel).

13 Vgl. Klaus Tanner, *Von der liberalprotestantischen Persönlichkeit zur postmodernen Patchwork-Identität?*, in: Friedrich Wilhelm Graf/Klaus Tanner (Hg.), *Protestantische Identität heute*, Gütersloh 1992, 99. Tanner setzt sich kritisch mit dem Persönlichkeitsbegriff von Ernst Troeltsch auseinander. Zur Veranschaulichung der Persönlichkeitsorientierung des Kulturprotestantismus vgl. auch: Hans-Martin Müller (Hg.), *Kulturprotestantismus. Beiträge zu einer Gestalt des modernen Christentums*, Gütersloh 1992.

matisieren und zu reflektieren, wurden über Jahrzehnte hinweg nahezu vergessen.

Die Praktische Theologie der Folgezeit war geprägt von der Dominanz der Wort-Gottes-Theologie, die die Predigt in den Mittelpunkt praktisch-theologischer Theoriebildung rückte. Die *Homiletik* wurde zur dominierenden Teildisziplin, die alle anderen Teilgebiete in ihren Bann zog. Der Religionsunterricht wurde interpretiert als „evangelische Unterweisung“¹⁴, als Predigt in der Schule bzw. als biblischer Unterricht, der die Heilsgeschichte zu vergegenwärtigen habe.¹⁵ Selbst die Seelsorge wurde als Sonderfall der Predigt verstanden. So definierte Hans Asmussen die Seelsorge als „das Gespräch von Mann zu Mann, in welcher [sic!] dem einzelnen auf seinen Kopf zu die Botschaft gesagt wird.“¹⁶ Und Eduard Thurneysen, der wirkmächtigste Vertreter der sogenannten verkündigenden Seelsorge, begriff Seelsorge als Ausrichtung des Wortes Gottes an den einzelnen.¹⁷ Seelsorge solle den einzelnen zu Predigt und Sakrament und damit zu Gottes Wort führen, mit dem Ziel, ihn wieder in die Gemeinde einzugliedern und bei ihr zu erhalten.¹⁸ Alles, was im seelsorgerlichen Gespräch vorgebracht werde, müsse in Beziehung gesetzt werden zu Gottes Wort und sei aus dieser Perspektive wahrzunehmen. Das Seelsorgegespräch müsse auf einen „Bruch“ zulaufen, in dem sich Gottes Urteil, das alles menschliche Urteilen relativiere, durchsetzen müsse. Die Selbstwahrnehmung sollte durch das Hören auf das Wort bewußt gestört und „gebrochen“ werden. Ziel der verkündigenden Seelsorge ist schließlich die „Ausrichtung der Vergebung der Sünden in Jesus Christus“¹⁹ durch den Pfarrer als Werkzeug Gottes.

In den sechziger Jahren kam es gegenüber diesem Seelsorgeverständnis, das von vielen als autoritär, unmodern und realitätsfern empfunden wurde, zu einem tiefgreifenden Wandel. Joachim Scharfenberg brachte das neue Zeitgefühl, das zugleich das Selbstverständnis der „beratenden Seelsorge“ charakterisiert, treffend auf den Punkt: „Der Mensch unserer Tage sucht offensichtlich nicht den Beichtvater einer abgelebten patriarchalischen Struktur, sondern den offenen und be-

14 Vgl. das Programm von Helmut Kittel, *Vom Religionsunterricht zur Evangelischen Unterweisung*, Wolfenbüttel 1947.

15 So vor allem Martin Rang, *Handbuch für den biblischen Unterricht*, 2 Bde., Tübingen (1939), 3. Aufl. 1948.

16 Hans Asmussen, *Die Seelsorge. Ein praktisches Handbuch über Seelsorge und Seelenführung*, München (1934), 3. Aufl. 1935, 15. Das Wesen der Seelsorge besteht nach Asmussen darin, die Distanz zwischen Prediger und Hörer bei der Verkündigung zu verringern.

17 Vgl. Eduard Thurneysen, *Die Lehre von der Seelsorge* (1948), Zürich, 2. Aufl. 1957, § 1, 9.

18 Vgl. a.a.O., § 2, 26.

19 A.a.O., § 8, 129.

reiten Partner zu einem Gespräch, das ihm seine Freiheit erschließt und neue Möglichkeiten der Konfliktlösung in ihm aufdeckt.²⁰ Die beratende Seelsorge versuchte sich kritisch von der verkündigenden Seelsorge abzugrenzen und eine erfahrungsnahe und dialogisch ausgerichtete „Seelsorge als Gespräch“²¹ zu entwickeln. In Rezeption empirischer, humanwissenschaftlicher Kenntnisse, insbesondere in Aufnahme psychoanalytischer Erkenntnisse und Methodik, wurde die kirchliche Praxis kritisch analysiert, auf ihre *Effizienz* hin befragt und *professionalisiert*.²² Das Modell von der Psychologie als „Hilfswissenschaft“, das Thurneysen vertrat, sollte überwunden und ein ernsthafter Dialog mit den Humanwissenschaften, insbesondere der Tiefenpsychologie, angestrebt werden.²³

Als Ziel der Seelsorge stand in der Konsequenz nun nicht mehr die rechte Lehrverkündigung im Vordergrund, sondern die Vermittlung von *Lebenshilfe* im Umgang mit Konflikten. Denn die Menschen der Moderne, so lautete der einhellige Befund, litten weniger unter Schuldgefühlen und der Last ihrer sündigen Existenz oder unter ihrem ungeklärten Verhältnis zu Gott, sondern vor allem und primär *unter sich selbst*. Sie kämen weniger aufgrund von Glaubensproblemen, als vielmehr aufgrund von Konflikterfahrungen innerseelischer oder zwischenmenschlicher Art in die Seelsorge.²⁴ Die beratende Seelsorge stellte konsequenterweise die *Lebensgeschichte*, nicht das Wort Gottes, in den Mittelpunkt ihrer Überlegungen und versuchte, durch das dialogische Gespräch, durch „eine beziehungsstiftende und beziehungsfördernde Grundhaltung“²⁵ Lebenshilfe und damit „Hilfe zu einer besseren Lebensführung“²⁶ zu geben. Auf der heilenden, „ganzheitlichen“ Wirkung seelsorgerlichen Handelns, nicht auf dem Zuspruch von Vergebung, lag damit der Akzent.²⁷ Dem ent-

20 Joachim Scharfenberg, *Seelsorge als Gespräch. Zur Theorie und Praxis der seelsorgerlichen Gesprächsführung*, Göttingen (1972), 4. Aufl. 1987, 25.

21 Vgl. den Buchtitel Joachim Scharfenbergs, Anmerkung 20.

22 Vgl. zu den problematischen Folgen der Professionalisierung und Spezialisierung, die durch die Orientierung der „beratenden Seelsorge“ am Arztberuf vorangetrieben wurde: Reinhard Schmidt-Rost, *Probleme der Professionalisierung der Seelsorge*, in: *WzM* 41 (1989), 31-42 und ausführlich: Ders., *Seelsorge zwischen Amt und Beruf. Studien zur Entwicklung einer modernen evangelischen Seelsorgelehre seit dem 19. Jahrhundert*, Göttingen 1988.

23 Vgl. als ein Beispiel unter vielen für diesen Dialog: Eckart Nase/Joachim Scharfenberg (Hg.), *Psychoanalyse und Religion*, WdF 275, Darmstadt 1977.

24 Vgl. Joachim Scharfenberg, *Religion, Seelsorge und Beratung*, in: *WzM* 34 (1982), 172.

25 Vgl. Scharfenberg, *Seelsorge als Gespräch*, 92.

26 Hans-Joachim Thilo, *Beratende Seelsorge. Tiefenpsychologische Methodik dargestellt am Kasualgespräch*, Göttingen 1971, 8.

27 Vgl. Joachim Scharfenberg, *Wo steht die evangelische Seelsorge heute?*, in: *WzM* 11 (1959), 4f und: Joachim Scharfenberg, *Bewußtwerdung und Heilung bei*

sprach ein seelsorgerliches Selbstverständnis, „das personenbezogener, liebevoller, verständnisvoller, wirklichkeitsnäher, fachbezogener und damit eben zugleich näher an der Botschaft des christlichen Glaubens ist, als es herkömmliche Seelsorge sein konnte.“²⁸ Dieser programmatische Charakter der „beratenden Seelsorge“ gibt zugleich zu erkennen, daß sie vorwiegend als ein Programm zu verstehen ist und zwar als „ein Programm der Unterscheidung von ihrer eigenen Vorgeschichte.“²⁹

Aus der vielfältig differenzierten Seelsorgebewegung der sechziger Jahre heraus entstand schließlich ein neuer Zweig der Praktischen Theologie - die Pastoralpsychologie, die sich anthropologisch weitgehend an der psychoanalytischen Theorietradition orientierte.³⁰ Sie konnte sich auf Oskar Pfister und Otto Haendler als ihre Vorläufer berufen. Pfister rezipierte die Psychoanalyse Sigmund Freuds schon zu Beginn des Jahrhunderts und entwickelte sie selbständig weiter. Er forderte eine „analytische Seelsorge“, die nach den verdrängten Entstehungsursachen und inneren Zusammenhängen von seelischen Störungen fragte und die die dem Bewußtsein wieder zugeführten Seelenkräfte in den Dienst des religiösen Ideals der Nächstenliebe stellte.³¹ Otto Haendler belebte in den fünfziger Jahren den Dialog mit der Tiefenpsychologie neu und betonte gegenüber der dialektischen

Johann Christoph Blumhardt, in: Wintzer (Hg.), *Seelsorge*, 189 (erstmalig erschienen unter dem Titel „Zur Lehre von der Seelsorge“, in: *ThPr* 4 [1969], 140-155).

²⁸ Thilo, *Beratende Seelsorge*, 8. Vgl. von Thilo auch: *Der ungespaltene Mensch. Ein Stück Pastoralpsychologie*, Göttingen 1957.

²⁹ Dietrich Rössler, *Die Rekonstruktion des Menschen. Ziele und Aufgaben der Seelsorge in der Gegenwart*, in: *WzM* 25 (1973), 182. Rössler weist darüber hinaus darauf hin, daß die Seelsorge de facto immer schon Verkündigung und Beratung war. „Eine Wandlung ist allein in der Frage zu beobachten, welches Verständnis von Seelsorge als das beherrschende oder zumindest das vorherrschende und richtungweisende gilt.“ Ebd.

³⁰ Zu den verschiedenen Richtungen und zur Vielfalt der Methoden innerhalb der pastoralpsychologischen Bewegung vgl. Rössler, *Grundriß der Praktischen Theologie*, 216ff. Die drei Grundbegriffe der Seelsorgebewegung sind die *Pastoralpsychologie* als Anwendung der Tiefenpsychologie auf die Tätigkeit des Seelsorgers, die *beratende Seelsorge* als methodisch geführtes Gespräch und die *klinische Seelsorgeausbildung* (KSA) als Kursprogramm; vgl. a.a.O., 200. Zur kritischen Auseinandersetzung mit der tiefenpsychologischen Orientierung der Pastoralpsychologie vgl. Gerhard Besier, *Seelsorge und Klinische Seelsorge. Defizite in Theorie und Praxis der „Pastoralpsychologie“*, Göttingen 1980.

³¹ Vgl. Oskar Pfister, *Was heißt „analytische Seelsorge“?*, in: Wintzer (Hg.), *Seelsorge*, 62-70 (Auszug aus: Ders., *Analytische Seelsorge*, Göttingen 1927); vgl. auch: Eckart Nase, *Oskar Pfisters analytische Seelsorge. Theorie und Praxis des ersten Pastoralpsychologen dargestellt an zwei Fallstudien*, Berlin/New York 1993.

Theologie das Eigengewicht kirchlicher Praxis, das es zu reflektieren gelte.³²

Die pastoralpsychologische Bewegung der sechziger und siebziger Jahre organisierte sich schließlich in der „Deutschen Gesellschaft für Pastoralpsychologie“, die 1972 gegründet wurde.³³ Die Pastoralpsychologie verstand ihre Aufgabe als „die unserer Situation entsprechende anthropologische Wahrnehmungsfunktion einer praxisbezogenen Theologie.“³⁴ Pastoralpsychologisches Ziel war es, Anthropologie und Theologie in ein zeitgemäßes Verhältnis zueinander zu bringen. Unter dem Einfluß psychoanalytischer Lehrmeinungen entwickelte die Pastoralpsychologie eine „Hermeneutik des seelsorgerlichen Handelns“,³⁵ die Einsicht in die hohe Determiniertheit psychischer Abläufe vermitteln sollte. Sie sollte verdeckte emotionale Motivationen und unbewußte Ängste wieder zugänglich und erlebbar machen und einen Entwicklungsprozeß fördern, „der es möglich macht, das allgemeine christliche Credo unmittelbarer auf die individuelle Persönlichkeitsstruktur zu beziehen.“³⁶ Die Pastoralpsychologie verstand sich damit als Reformprogramm kirchlicher *Praxis* und zugleich als Revisionsprogramm praktisch-theologischer *Theoriebildung*. Sie vertrat den Anspruch, auf das Ganze praktisch-theologischer Theoriebildung bezogen zu sein.³⁷

Mit dieser Entwicklung wurde die Dominanz der Homiletik durch die *Dominanz der Poimenik* in der Praktischen Theologie abgelöst. Alles wurde nun zur Seelsorge. Der Religionsunterricht sollte religiöse Sozialisationsbegleitung mit therapeutischer Ausrichtung sein und sich auf die psychischen Schäden der Schüler und Schülerinnen bezie-

32 Vgl. Otto Haendler, *Grundriß der Praktischen Theologie*, Berlin 1957 und: Ders., *Tiefenpsychologie, Theologie und Seelsorge. Ausgewählte Aufsätze*, hg. v. Joachim Scharfenberg und Klaus Winter, Göttingen 1971.

33 Die DGfP umfaßt vier Sektionen: Tiefenpsychologie, Klinische Seelsorgeausbildung, Gruppendynamik/Sozialpsychologie, Kommunikations- und Verhaltenspsychologie; vgl. Deutsche Gesellschaft für Pastoralpsychologie e.V. - DGfP - Informationsblatt 1978-80.

34 Klaus Winkler, *Die Funktion der Pastoralpsychologie in der Theologie*, in: Richard Riess (Hg.), *Perspektiven der Pastoralpsychologie*, Göttingen 1974, 120. Als wichtiger Vertreter eines solchen Anliegens ist neben den bereits genannten noch Dietrich Stollberg zu erwähnen; vgl. ders., *Seelsorge durch die Gruppe*, Göttingen, 2. Aufl. 1972 und: Ders., *Wahrnehmen und Annehmen. Seelsorge in Theorie und Praxis*, Gütersloh 1978.

35 Scharfenberg, *Bewußtwerdung und Heilung bei Johann Christoph Blumhardt*, 179.

36 Winkler, *Die Funktion der Pastoralpsychologie*, 120.

37 Für eine Übersicht über das Selbstverständnis und die Handlungsfelder der Pastoralpsychologie vgl. Isidor Baumgartner (Hg.), *Handbuch der Pastoralpsychologie*, Regensburg 1990.

hen.³⁸ Auch der Gottesdienst und die Amtshandlungen wurden vorrangig in ihren seelsorgerlichen und konfliktbearbeitenden Funktionen wahrgenommen und psychoanalytisch interpretiert.³⁹ Schließlich ist nicht zuletzt die Wiederentdeckung religiöser Mythen und Symbole in allen Teildisziplinen der Praktischen Theologie auf dem Hintergrund der Konjunktur pastoralpsychologischer Theoriebildung zu sehen.⁴⁰ Die seelsorgerliche Akzentuierung der gesamten Praktischen Theologie implizierte zugleich, daß sich die Praktische Theologie im interdisziplinären Gespräch nicht soziologisch orientierte, sondern sich beinahe ausschließlich der Psychologie, namentlich der Tiefenpsychologie, zuwandte. Die Blickrichtung praktisch-theologischer Theoriebildung konzentrierte sich nun ganz auf das Individuum, auf den „Weg zur Seele“⁴¹, den es zu erforschen und zu analysieren galt.

Ohne dies ausdrücklich zu reflektieren, reagierte die Praktische Theologie und insbesondere die Pastoralpsychologie damit auf gesellschaftsstrukturelle Veränderungen, wie sie zur Moderne gehören und sich seit Mitte der sechziger Jahre durch die nachholende Individualisierung von Frauen und eine radikalisierte Individualisierung überhaupt verstärkt beobachten lassen. Der erneute Modernisierungsschub führte zu individualisierten Lebensstilen und Privatheitsformen, die von vielen als verunsichernd erfahren wurden und werden. Durch die Erosion traditionaler Lebensformen klarer Orientierung beraubt, begannen viele Individuen in nie gekanntem Maße, sich selbst, ihre

38 Vgl. Dieter Stoodt, Die Praxis der Interaktion im Religionsunterricht, in: *EvErz* 23 (1971), 1-10. Vgl. zu einem tiefenpsychologisch orientierten Religionsunterricht auch: Joachim Scharfenberg, Religion zwischen Wahn und Wirklichkeit. Gesammelte Beiträge zur Korrelation von Psychoanalyse und Theologie, Hamburg 1972, 209ff.

39 Zur tiefenpsychologischen Interpretation der Amtshandlungen und des Gottesdienstes vgl. Thilo, Beratende Seelsorge, und: Ders., Die therapeutische Funktion des Gottesdienstes, Kassel 1995; Joachim Scharfenberg, Kommunikation in der Kirche als symbolische Interaktion, in: Werner Becher (Hg.), Seelsorgeausbildung. Theorien, Methoden, Modelle, Göttingen 1976, 34-53; Hans van der Geest, Du hast mich angesprochen. Die Wirkung von Gottesdienst und Predigt, Zürich 1978.

40 Insbesondere in der Religionspädagogik spielen symboldidaktische Ansätze eine große Rolle; vgl. Peter Biehl, Symbol und Metapher. Auf dem Wege zu einer religionspädagogischen Theorie religiöser Sprache, in: *Jahrbuch der Religionspädagogik (JRP)* 1 (1984), 29-64; Hubertus Halbfas, Das dritte Auge. Religionsdidaktische Anstöße, Düsseldorf 1982; Georg Baudler, Einführung in symbolisch-erzählende Theologie. Der Messias Jesu als Zentrum der christlichen Glaubenssymbole, Paderborn 1982; Jürgen Oelkers/Klaus Wegenast (Hg.), Das Symbol - Brücke des Verstehens, Stuttgart/Berlin 1991 u.v.m.

41 Die Zeitschrift „Weg zur Seele. Monatsschrift für Seelsorger, Ärzte, Erzieher, für Helfende und Suchende“, Göttingen 1949-1953 ging der Zeitschrift „Wege zum Menschen. Monatsschrift für Arzt und Seelsorger, Erzieher, Psychologen und soziale Berufe“, Göttingen 1954ff voraus.

eigene Lebensgeschichte zu thematisieren und das eigene Seelenleben zu durchforschen. Die Reflexion eigener Identität und Geschichte wurde gesellschaftsstrukturell geradezu zur Notwendigkeit. Viele Menschen erfuhren sich nicht mehr als Teil, sondern als Umwelt der Gesellschaft⁴² und damit ganz auf sich selbst zurückgeworfen.

Im Zuge dieser Entwicklung verlor das streng an der Tradition und der Autorität der Bibel orientierte Paradigma der verkündigenden Seelsorge an Plausibilität. Gleichzeitig lag nichts näher, als nun die *Deutung des Lebenslaufs* in den Mittelpunkt praktisch-theologischer Überlegungen zu stellen. Weg von der autoritären Lehrverkündigung hin zur modernen Lebensdeutung hieß das neue Programm. Ob dieses Programm den gesellschaftsstrukturellen Veränderungen und Problemlagen tatsächlich Rechnung trägt, wird im folgenden am Beispiel der Pastoralpsychologie Joachim Scharfenbergs zu untersuchen sein.

2. Joachim Scharfenberg als Repräsentant der pastoralpsychologischen Bewegung

Joachim Scharfenberg gilt als einer der profiliertesten Kritiker der verkündigenden Seelsorge und hat als Psychoanalytiker und Theologe von Anfang an die Wende zur beratenden Seelsorge und zur Pastoralpsychologie entscheidend mitgeprägt und bestimmt. Scharfenberg hat sich durch eine sehr breite und umfangreiche wissenschaftliche Publikationstätigkeit hervor getan und zahlreiche Aufsätze und Lexikonartikel veröffentlicht. Seit 1957 ist Scharfenberg Mitherausgeber der Zeitschrift „Wege zum Menschen“⁴³, des wichtigsten Publikationsorgans der therapeutisch ausgerichteten Seelsorgebewegung. Doch nicht nur quantitativ sticht sein Werk hervor. Scharfenberg wußte seine Seelsorgetheorie zugleich differenzierter und entwicklungsfähiger auszubauen, als viele seiner „Mitstreiter“ in der psychoanalytisch geprägten Seelsorgebewegung. So zeichnet sich Scharfenbergs Werk durch eine elaborierte und eigenständige Auseinandersetzung mit der Psychoanalyse aus. Als Eckpunkte seiner Auseinandersetzung mit der Psychoanalyse sei zum einen seine Habilitationsschrift über Sigmund Freud und seine Religionskritik erwähnt, die in kürzester Zeit drei

42 Vgl. Kapitel I, 2 a).

43 Vgl. Anmerkung 41.

Auflagen erlebte,⁴⁴ und zum anderen seine „Einführung in die Pastoralpsychologie“, die heute als ein Standardwerk moderner Seelsorgelehre gilt.⁴⁵

Seine wissenschaftliche Flexibilität hat Scharfenberg immer wieder unter Beweis gestellt. So hat er sich unter immer neuen Gesichtspunkten und Fragestellungen mit der Seelsorge von Johann Christoph Blumhardt auseinandergesetzt: Zu Beginn steht seine Dissertation über Blumhardt, die er noch unter dem Einfluß der dialektischen Theologie und vor seiner psychoanalytischen Ausbildung schrieb.⁴⁶ Ende der sechziger Jahre interpretierte er Blumhardts Seelsorgepraxis mittels der psychoanalytischen Hermeneutik und versuchte, dessen miraculös wirkende Heilung der von Dämonen besessenen Gottlieb Dittus auf dem Hintergrund seiner neu gewonnenen tiefenpsychologischen Erkenntnisse zu plausibilisieren.⁴⁷ In den achtziger Jahren schließlich deutete er Blumhardts Seelsorge auf dem Hintergrund seiner inzwischen entwickelten religiösen Symbol- und Konflikttheorie.⁴⁸ Und in einem seiner bislang letzten Aufsätze deutet sich noch einmal ein neues Interpretament der Erfahrungen Blumhardts mit Gottlieb Dittus an, indem Scharfenberg das Sprechen der Dämonen vorrangig unter dem Gesichtspunkt der Wahrnehmung des Fremden interpretiert und damit einen Leitgedanken Henning Luthers aufgreift.⁴⁹ Gleichzeitig wird hier schon deutlich, daß Scharfenberg sich nicht nur als Seelsorgetheoretiker im engeren Sinn versteht, sondern seine pastoralpsychologische Konzeption immer auf das Ganze der Praktischen Theoriebildung bezogen wissen wollte.⁵⁰ Nicht zuletzt

44 Joachim Scharfenberg, *Sigmund Freud und seine Religionskritik als Herausforderung für den christlichen Glauben*, Göttingen (1968), 3. Aufl. 1971. Werke von Joachim Scharfenberg werden im folgenden (in Kapitel II) ohne Angabe des Autors zitiert.

45 *Einführung in die Pastoralpsychologie*, Göttingen (1985), 2. Aufl. 1990.

46 Vgl. Johann Christoph Blumhardt und die kirchliche Seelsorge heute, Göttingen 1959.

47 Vgl. *Bewußtwerdung und Heilung bei Johann Christoph Blumhardt*, 175-190.

48 Vgl. Joachim Scharfenberg/Horst Kämpfer, *Mit Symbolen leben. Soziologische, psychologische und religiöse Konfliktbearbeitung*, Freiburg i.Br. 1980, 146ff. Im folgenden werden die beiden Autoren nicht mehr bei der Zitation genannt, wenn ich mich auf Teile von Joachim Scharfenberg beziehe. Zitiere ich aus dem Teil von Horst Kämpfer, wird dieser als Autor kenntlich gemacht.

49 Vgl. Die Wahrnehmung des ‚Fremden‘ als Grenzerfahrung innerhalb der Pastoralpsychologie, in: *WzM* 44 (1992), 332-337.

50 Vgl. *Wie lernt man Pastoralpsychologie?*, in: *WzM* 37 (1985), 477. Scharfenberg weist der Pastoralpsychologie die Rolle zu, „auf das Ganze der theologischen Theoriebildung wie der kirchlichen Praxis bezogen zu sein“ und sieht ihr Ziel letztlich darin verwirklicht, sich selbst wieder überflüssig zu machen; vgl. ebd.

seine Breitenwirkung weist ihn als prominente Figur der psychoanalytisch geprägten Seelsorgebewegung aus.⁵¹

Der Ausgangspunkt für Scharfenbergs Pastoralpsychologie liegt, wie für viele in der pastoralpsychologischen Bewegung, in *Defiziterfahrungen* kirchlicher Praxis und theologischer Ausbildung begründet. Schon 1959 analysierte Joachim Scharfenberg rückblickend: „Immer mehr Menschen litten an Ängsten und Schuldgefühlen, gegen die auch das vollmächtig ausgesprochene Wort der Vergebung machtlos zu sein schien.“⁵² Dieses Mißlingen seelsorgerlicher Kommunikation sieht Scharfenberg im Auseinanderfallen von menschlicher Wirklichkeit und Verkündigungswirklichkeit begründet, dem die dialektische Theologie mit dem methodisch geforderten „Bruch“ im seelsorgerlichen Gespräch Vorschub geleistet habe.⁵³ Entsprechend besteht für ihn das vordringlichste Anliegen der Pastoralpsychologie darin, das Theorie-Praxis-Problem zu lösen und zu einer „ganzheitlichen Erfassung von innerer Wirklichkeit“⁵⁴ beizutragen. Dies ist für Scharfenberg nur dann möglich, wenn *Theologie und Psychologie* in einen *hermeneutischen Zusammenhang* gebracht und ihre Interdependenzen reflektiert werden, ein Anliegen, dem sich Scharfenberg ausführlich widmete und dem er insbesondere mit seiner Symbol- und Konflikttheorie Rechnung trug.

Aber die Pastoralpsychologie Scharfenbergs verdankt sich nicht nur einer Abgrenzung gegenüber einer realitätsfern wirkenden verkündigenden Seelsorge. Sie versucht letztlich auch, die beratende Seelsorge, aus der sie hervorging, mit ihren unüberschaubar vielen psychotherapeutischen Modellen und Gesprächsmethoden zu überwinden. Denn, mit dieser Methodenvielfalt konfrontiert, sei es für viele angehende Pastorinnen und Pastoren in der theologischen Ausbildung schwer, eine eigene *theologische* Identität zu entwickeln und nicht bei einer „geliehenen Identität“ stehen zu bleiben, die sie nicht mit ihrer theologischen Herkunft vermitteln könnten.⁵⁵ Den daraus resultierenden *Identitätsdiffusionen* in der pastoralpsychologischen Ausbildung⁵⁶ möchte Scharfenberg mit einer *eigenständigen pastoralen Psychologie* entgegenwirken. Eine solche Pastoralpsychologie, die sich als kritische Theorie der eigenen pastoralen Praxis versteht, soll die beiden

51 So prägt Scharfenbergs Pastoralpsychologie die Ausbildung von Vikarinnen und Vikare bis heute nachhaltig.

52 Wo steht die evangelische Seelsorge heute?, 7.

53 Vgl. Strukturtheologie, Symbol und Meditation, in: WzM 34 (1982), 158.

54 A.a.O., 158.

55 Zu einer ausführlichen Auseinandersetzung Scharfenbergs mit der Methodenvielfalt in der theologischen Ausbildung vgl. Kommunikation in der Kirche als symbolische Interaktion.

56 Vgl. a.a.O., 40.

doppelläufigen Kommunikationsprozesse in Gottesdienst (der theologisch gedeutet wird) und Seelsorge (die psychologisch gedeutet wird) wieder miteinander verbinden. Daß diese beiden Kommunikationsströme sich bislang so selten treffen, stellt für Scharfenberg die eigentliche Not pastoraler Existenz und Identität dar.⁵⁷ Scharfenbergs Ziel ist es mithin, auf „die Stärken, die speziell Pastoren von ihrer Ausbildung her in die zwischenmenschliche Situation einbringen können“⁵⁸ hinzuweisen und dies mit einer psychoanalytisch reflektierten Hermeneutik zu begründen.

Die *psychoanalytische Theorie* bot sich der modernen Seelsorgetheorie als Interpretationsfolie für menschliche Konflikte und die Undurchschaubarkeit menschlichen Verhaltens in besonderer Weise an. Die Psychoanalyse, einst als therapeutische Methode zur Behandlung von funktionellen Nervenkrankheiten von Sigmund Freud entwickelt, war längst zu einer Theorie menschlichen Seelenlebens überhaupt avanciert und schließlich zu einer Kulturtheorie geworden, die eine „umfassende[] Erklärung der modernen Lebenswelt als Resultat psychologischer Verhältnisse und Prozesse“⁵⁹ bot. Wenn ich mich im folgenden exemplarisch mit der Pastoralpsychologie von Joachim Scharfenberg auseinandersetze, dann gilt mein Interesse primär der Frage, ob das psychoanalytische Paradigma für die moderne Poimenik tatsächlich leisten kann, was es verspricht bzw. was man sich von ihm erhofft. Es wird zu prüfen sein, ob eine Seelsorge in der Moderne, die die soziale Lagerung von Individuen, ihre Chancen und Probleme, ihre Identitätsfolien und Selbstbeschreibungen in der funktional differenzierten Gesellschaft adäquat erfassen und beschreiben möchte, gut beraten ist, ihre Wahrnehmungsperspektive primär psychoanalytisch zu fundieren.⁶⁰ Aus der hier gewählten soziologisch-konstruktivistischen Perspektive wird sich jedenfalls zeigen, daß Scharfenbergs Pastoralpsychologie, die die Individuumzentrierung moderner, psychoanalytisch orientierter Seelsorgelehre wahrnimmt und problematisiert, diese aufgrund ihres psychoanalytischen Instrumentariums letztlich nicht zu überwinden vermag. Doch bevor die Kritik an der psychoanalytischen Semantik entfaltet wird, sollen Scharfenbergs Theorieentscheidungen, die *exemplarischen* Charakter für die Pastoralpsychologie haben, sein Verständnis von Identität,

57 Vgl. a.a.O., 42.

58 Einführung in die Pastoralpsychologie, 232.

59 Rössler, Grundriß der Praktischen Theologie, 198f. Hervorhebung I.K.

60 Kritiker wie Vertreter der psychoanalytisch orientierten Seelsorgelehre sind sich darin einig, daß die Pastoralpsychologie sich bei der Interpretation anthropologischer und theologischer Fragen fast ausschließlich auf die Tiefenpsychologie bezieht; vgl. Besier, Seelsorge und Klinische Psychologie, 17 und: Stollberg, [Art.] Seelsorge, 183.

von Konflikt und Symbol, von Gesellschaft und nicht zuletzt von Seelsorge als Rekonstruktion von Lebensgeschichte ausführlich dargestellt werden.

3. Theorievoraussetzungen: Das psychoanalytische Paradigma als Fundament der Pastoralpsychologie

Die Pastoralpsychologie Joachim Scharfenbergs möchte bislang Getrenntes wieder in einen Zusammenhang bringen. Gegenüber den Ausdifferenzierungsprozessen der Moderne fordert Scharfenberg eine Zusammenschau von Wissenschaften und Erfahrungen, die seines Erachtens ursprünglich zusammengehörten.⁶¹ Die „unselige Spaltung von Subjekt und Objekt“⁶², die Descartes mit seiner Unterscheidung von *res extensa* und *res cogitans* eingeleitet habe, habe zu distanzierenden Erkenntnisweisen geführt und sich auf die Denkgewohnheiten bis heute tiefgreifend ausgewirkt. „Waren bisher stets Außen- und Innenwelt auf irgendeine Weise miteinander verbunden, so treten jetzt Subjekt und Objekt auseinander. Die gesamte Natur wird mir zum Objekt meiner Erkenntnis.“⁶³ Selbst die Definition von seelischer Gesundheit werde an die Fähigkeit gebunden, klar zwischen Subjekt und Objekt unterscheiden zu können.⁶⁴ Für die Pastoralpsychologie hätten Differenzierungen dieser Art an Plausibilität verloren: Sie sei an der Überwindung der Subjekt-Objekt-Spaltung mit all ihren Konsequenzen interessiert. Gegen die verkürzte Wirklichkeitswahrnehmung der scheinbar objektiven, seelenlosen Beziehung zu Dingen und Handlungen, fordert Scharfenberg eine mehrdimensionale, „ganzheitliche“ Erkenntnistheorie, die der vielfältigen Bezogenheit und Mehrdeutigkeit der Wirklichkeit besser gerecht werden könne.

Für Scharfenberg markiert die anvisierte Überwindung der Subjekt-Objekt-Spaltung in Theorie und Praxis einen grundlegenden *Paradigmenwechsel*.⁶⁵ Wissenschaftstheoretisch impliziere dies, daß die Pastoralpsychologie einen *neuen Wissenschaftstyp* repräsentiere, der den klassischen Dualismus der erklärenden und verstehenden Wissenschaften überwinde.⁶⁶ Sie verstehe sich als *hermeneutische Wissen-*

61 Vgl. Einführung in die Pastoralpsychologie, 88.

62 A.a.O., 150f.

63 A.a.O., 23.

64 Vgl. a.a.O., 28.

65 Vgl. Wie lernt man Pastoralpsychologie?, 479.

66 Vgl. Religionspsychologie nach Freud, in: WzM 27 (1975), 445. Scharfenberg folgt damit Jürgen Habermas, der die Psychoanalyse als neuen Wissenschaftstyp verstand; vgl. Einführung in die Pastoralpsychologie, 213.

schaft, die davon ausgehe, daß Gleiches nur durch Gleiches erkannt werden könne und Erkennen immer ein Wiedererkennen impliziere.⁶⁷ Konkret bedeute dies, daß die Pastoralpsychologie einen *einheitlichen* Verstehensschlüssel für die Interpretation der biblischen Überlieferung einerseits und der „living human documents“, der Menschen der Gegenwart, andererseits entwickeln möchte.⁶⁸ Diese einheitliche Hermeneutik bezeichnet Scharfenberg als das Schibboleth der Pastoralpsychologie, mit dem diese stehe und falle.⁶⁹ Denn nur die Annahme einer einheitlichen Hermeneutik erlaube es, individuelle Erfahrungen der Gegenwart in einen überindividuellen Deutungszusammenhang der Tradition einzuordnen und auf diese Weise ein neues Selbstverständnis zu erschließen.

Die durch die Aufklärung abgewertete identifikatorische Erkenntnisweise erfahre damit eine deutliche Aufwertung. Statt der auf Distanz und Fremdheit hin orientierten historischen Kritik, deren Legitimität Scharfenberg nicht bestreiten möchte, gehe die Pastoralpsychologie von einem „fundamentalen ‚Gleichklang‘ zwischen mir und der Wolke der Zeugen“⁷⁰ aus und möchte diesen sichtbar machen. Die Pastoralpsychologie kenne als Gegenstandsbereich insofern zunächst und primär die *subjektive Erfahrung*, um, von dieser ausgehend, die beiden Kommunikationsprozesse zu verstehen und zu verbinden, „wie sie sich einerseits zu Erfahrungen als religiös gedeutetem Erleben in den Symbolen und Texten der christlichen Überlieferung verdichtet haben, zum anderen in allen Feldern der pastoralen Berufspraxis auftreten, in denen die subjektiven Erlebnisweisen durch Deutungen zu Erfahrungen werden sollen.“⁷¹

Voraussetzung für die Kompetenz einer Pastoralpsychologin oder eines Pastoralpsychologen sei damit auch weniger das Anwenden einer bestimmten Technik oder das Vertrautsein mit verobjektiviertem Wissen, als vielmehr die Bereitschaft zu *Selbsterfahrung* und *Meditation*. Die in Meditation und Selbsterfahrung *introspektiv* gewonnenen Erkenntnisse sollen mit Hilfe der religiösen Symbole und Mythen interpretiert werden. Scharfenberg geht dabei davon aus, daß die religiösen Symbole und Mythen der wissenschaftlichen Erkenntnis vorausgehen und durch ihre bewußte oder unbewußte Wirkungsgeschichte die Fragestellungen und Methoden der wissenschaftlichen

67 Vgl. Einführung in die Pastoralpsychologie, 18.

68 Vgl. a.a.O., 157. Scharfenberg rezipiert diesen Zentralgedanken der Pastoralpsychologie von dem amerikanischen Gründer der Pastoralpsychologie A. Boisen.

69 Vgl. ebd.

70 A.a.O., 166.

71 A.a.O., 159.

Erkenntnis bis heute wesentlich bestimmen.⁷² Es gelte deshalb, die vergessenen und verborgenen religiösen Wurzeln der scheinbar objektiven Wissenschaften wieder bewußt zu machen.⁷³ Psychologische Erkenntnisse sollten mithin nicht nachträglich theologisch uminterpretiert und vereinnahmt werden, vielmehr sollten ihre letztlich religiösen Ursprünge sichtbar gemacht werden.⁷⁴ Insofern geht es der Pastoralpsychologie um die Überwindung des Entweder-Oder von Theologie und Psychologie oder auch Anthropologie⁷⁵, es geht ihr um „eine Integration auf einer höheren Ebene, also um so etwas wie ‚Ganzheit‘.“⁷⁶

Die bisherigen Ausführungen deuten schon an, daß das *Symbol* eine Nahtstelle in der Theoriekonstruktion Scharfenbergs einnimmt: Es ist die symbolische Kommunikation, die zwischen der individuell-persönlichen Erfahrung und der symbolisch verfaßten, allgemeinemenschlichen Überlieferung vermitteln und eine wechselseitige Neudeutung ermöglichen soll.⁷⁷ Mit diesem Vorgehen bezieht sich Scharfenberg explizit auf Sigmund Freud, der von Anfang an Elemente der Menschheitsüberlieferung zur Deutung individueller Konflikte herangezogen und damit genau das getan hat, was Scharfenberg in einem kirchlichen Kontext mit biblischen Symbolen und Mythen zu tun versucht. Die Tiefenpsychologie bietet sich für Scharfenbergs Programm insofern in besonderer Weise an. Der hermeneutische Zirkel der Psychoanalyse schließt darüber hinaus all das zusammen, was auch Scharfenberg in der pastoralen Praxis in analoger Weise verbunden sehen möchte: In der Psychoanalyse sei der Analytiker in seinem Verhältnis zum Analysanden zu einer vertieften Selbstwahrnehmung angehalten. Für den Analytiker gelte es, die Konflikte und Probleme des Patienten introspektiv auch bei sich selbst wahrzunehmen. Zugleich verallgemeinere er die individuelle Problematik des Patienten, in dem er sie zum einen mit einem typisch zeitgenössischen Konflikt in Verbindung bringe und die Aufmerksamkeit des Patienten daraufhin fokussiere. Freud erkannte als zeitgenössischen Konflikt beispielsweise die Verdrängung der Sexualität. Zum anderen versuche der Analytiker, die individuelle Problematik des Patienten

72 Vgl. a.a.O., 204.

73 Vgl. a.a.O., 162.

74 Vgl. ebd. Vgl. dazu auch: Henneke Gülzow/Joachim Scharfenberg, Über implizite und explizite Psychologie in der Gruppenarbeit der Kirche. Ein Gespräch, in: Joachim Scharfenberg (Hg.), Glaube und Gruppe. Probleme der Gruppendynamik in einem religiösen Kontext, Göttingen 1980, 13-23.

75 Vgl. Einführung in die Pastoralpsychologie, 197.

76 A.a.O., 161.

77 Vgl. Symbole des Glücks in theologischer und psychologischer Sicht, in: Riess (Hg.), Perspektiven der Pastoralpsychologie, 22.

mit Hilfe der mythischen Überlieferung in einen allgemeinen Verstehenszusammenhang zu bringen und von diesem her zu interpretieren.⁷⁸ Für Freud war dabei bekanntlich der aus der griechischen Antike überlieferte Ödipus-Mythos von dominanter Bedeutung. Freud ging davon aus, daß das Problem eines Patienten nicht nur sein persönliches und individuelles Problem darstellt. Der Patient gilt mit seiner Konfliktlage vielmehr als Repräsentant eines Zeitalters und darüber hinaus zugleich als Repräsentant von Konflikterfahrungen, die die Überlieferung schon vor mehreren tausend Jahren in ihren Mythen und Geschichten symbolisch ausdrückte und verarbeitete.

Das psychoanalytische Paradigma ist für Scharfenberg aber nicht nur aufgrund dieser Zusammenschau von Einst und Jetzt, von individuellem und allgemeinem Konflikt so leistungsfähig. Der hermeneutische Zirkel der Psychoanalyse⁷⁹ eigne sich für die Pastoralpsychologie auch deshalb in besonderer Weise, weil er seine Revisionsfähigkeit schon innerhalb der eigenen Theoriegeschichte unter Beweis gestellt habe.⁸⁰ Stand in Freuds Triebpsychologie der Ödipus-Mythos und damit im Hinblick auf die vertiefte Selbstwahrnehmung der Vaterkonflikt und im Hinblick auf die zeitgenössische Fokussierung die Sexualverdrängung im Vordergrund bei der Konfliktbearbeitung seiner Klientinnen und Klienten, so sei es Heinz Kohut und der Entwicklung der Selbst-Psychologie zu verdanken, daß dem Mythos von Narziß und damit dem Mutterkonflikt und der Isolationsproblematik heute eine weitaus gewichtigere Rolle innerhalb des Psychoanalyse zukomme.⁸¹

Auf die psychoanalytische Interpretation der frühkindlichen Entwicklung, die bei den skizzierten Zusammenhängen vorausgesetzt wird, komme ich zurück.⁸² Zunächst ist wichtig festzuhalten, daß Scharfenberg das grundlegende Paradigma der Psychoanalyse *in analoger Weise* in Dienst nehmen und es aus der Perspektive der Pastoralpsychologie inhaltlich neu füllen möchte. Denn das Freudsche Paradigma ist seiner Ansicht nach zu eng gefaßt. Die wenigen, tragisch gestimmten griechischen Mythen, vor allem der Ödipus-Mythos, sind für Scharfenberg unzweifelhaft einseitig und stellen seines Erachtens nur

78 Vgl. Einführung in die Pastoralpsychologie, 32f.

79 Vgl. dazu Scharfenbergs Schema: A.a.O., 32.

80 Vgl. a.a.O., 33.

81 Vgl. a.a.O., 33ff. Vgl. zu Heinz Kohuts Narzißmustheorie: Heinz Kohut, Narzißmus. Eine Theorie der psychoanalytischen Behandlung narzißtischer Persönlichkeitsstörungen, Frankfurt a.M. 1974. Vgl. zur Rezeption der Narzißmustheorie in der Praktischen Theologie und insbesondere in der Religionspädagogik: Reiner Preul, Religion - Bildung - Sozialisation. Studien zur Grundlegung einer religionspädagogischen Bildungstheorie, Gütersloh 1980, 215ff.

82 Vgl. Abschnitt 5 dieses Kapitels.

einen bestimmten Ausschnitt menschheitlicher Erfahrung dar.⁸³ Unter grundsätzlicher Beibehaltung des psychoanalytischen Verstehenszirkels möchte Scharfenberg den Deutungshorizont der antiken Mythen deshalb durch einen solchen erweitern oder gar ersetzen, „der mit Hilfe der ganzen Fülle von biblischen Mythen und Symbolen zu entwerfen wäre.“⁸⁴ Scharfenberg übernimmt insofern nicht einfach unbefragt die psychoanalytischen Mythen, die das tragische Element betonen und eine skeptische Anthropologie implizieren. Er ist vielmehr davon überzeugt, „daß nur im biblischen Zeugnis der Bezug zur Wirklichkeit als einer Ganzen sich ausspricht.“⁸⁵ Nur mit Hilfe der *biblischen* Symbole, Mythen und Geschichten sei eine „ganzheitlich-anthropologische Sichtweise“⁸⁶ möglich.

Im Zusammenhang der einseitigen Auswahl psychoanalytischer Mythen weist Scharfenberg auf eine unbedingt erforderliche „Mythenkritik“ hin: „Es müßte untersucht werden, soweit das möglich ist, welche gesellschaftliche Funktion ein Mythos oder ein Symbol in dem geschichtlichen Kontext hat, in dem er entsteht und ‚wirkt‘, und welche gesellschaftliche Funktion die Anwendung eines Symbols zur Deutung bestimmter Konfliktsituationen in der Gegenwart hat.“⁸⁷ Scharfenberg läßt sich also einerseits von *Freud als „Fremdprophet“* provozieren, indem er die für ihn entscheidende Frage christlichen Glaubens, wie eine geschichtliche Überlieferung verpflichtende und heilende Kraft für die Gegenwart gewinnen kann, neu stellt.⁸⁸ Andererseits übt er unter Hinweis auf die reduktionistische Hermeneutik der Psychoanalyse *Psychologiekritik* und läßt damit das eigenständige Profil der Pastoralpsychologie gegenüber der Psychoanalyse hervortreten.

Der hermeneutische Zirkel der Psychoanalyse, der von der prinzipiellen „Verflochtenheit von Überlieferung, Selbst- und Fremdwahrnehmung“⁸⁹ ausgeht und den individuellen mit einem allgemeinen Konflikt in einen unmittelbaren Zusammenhang bringen möchte, impliziert nun aber noch einen weiteren, für Scharfenberg gewichti-

83 Vgl. *Symbole des Glücks in theologischer und psychologischer Sicht*, 22.

84 *Einführung in die Pastoralpsychologie*, 164.

85 A.a.O., 168.

86 Ebd.

87 A.a.O., 215.

88 Vgl. *Freud und die Religion*, in: Johannes Cremerius (Hg.), *Die Rezeption der Psychoanalyse in der Soziologie, Psychologie und Theologie im deutschsprachigen Raum bis 1940*, Frankfurt a.M. 1981, 31 ff. Den Gedanken der Fremdprophetie übernimmt Scharfenberg von Paul Tillich; vgl. *Pastoralpsychologische Kompetenz von Seelsorgern/-innen*, in: Baumgartner (Hg.), *Handbuch der Pastoralpsychologie*, 139.

89 *Einführung in die Pastoralpsychologie*, 54. Zum *pastoralpsychologischen hermeneutischen Zirkel* vgl. die Skizze: A.a.O., 225.

gen Schritt, der es nahelegt, das psychoanalytische Paradigma als Grundlage für die Pastoralpsychologie zu verwenden. Die Psychoanalyse weise mit ihrer Hermeneutik in gewissem Sinn über sich selbst, das heißt über das individuelle und therapeutische Setting, aus dem heraus sie entstanden ist, hinaus. Durch ihren hermeneutischen Rückbezug auf die Mythen der Menschheitsüberlieferung sei sie selbst so etwas wie eine „angewandte Mythologie“⁹⁰. Der hermeneutische Schlüssel, der Individuum und Gesellschaft verbinde, sei im Grundgedanken der Psychoanalyse selbst schon etabliert.⁹¹ Die Psychoanalyse werde damit zu einer Art *Hermeneutik der Kultur*, die Individual- und Massenpsychologie zu einer „Metapsychologie“ verbinde.⁹²

Dieser Aspekt der psychoanalytischen Theoriekonstruktion ist Scharfenberg außerordentlich wichtig. Er selbst möchte die Pastoralpsychologie nicht auf die seelsorgerliche Zweierbeziehung begrenzt wissen, sondern auf alle denkbar möglichen Formen der symbolischen Kommunikation in der Kirche beziehen. Er möchte die „*individualistische Einengung*“⁹³ der Pastoralpsychologie überwinden und sie zu einer pastoralpsychologischen Religionspsychologie ausweiten.⁹⁴ Mit Hilfe der psychoanalytischen Hermeneutik, die die innerseelischen und die öffentlichen Konflikte sowie die symbolisch verfaßte Überlieferung in analoger Weise wahrnimmt, möchte Scharfenberg auf den *Zusammenhang* zwischen *innerpsychischen, gesellschaftlichen* und *geschichtlichen* Phänomenen hinweisen und sie mit Hilfe eines Verstehensschlüssels interpretieren.⁹⁵ Die verschiedenen Phänomene stellen seines Erachtens verschiedene Aspekte *derselben Grundproblematik* dar, die es zu entschlüsseln gelte. Auf diese Weise würden Pastoralpsychologie und Religionspsychologie unmittelbar miteinander verschränkt.

Betonte Scharfenberg in seinen früheren Veröffentlichungen die Relevanz der Religionspsychologie, wenn es ihm um die Verbindung von Gegenwart und Geschichte, von Persönlichem und Allgemeinem ging, übernimmt diese Funktion in den neueren Publikationen vor allem die erst im Entstehen begriffene *psychohistorische* Betrachtung.

90 Scharfenberg übernimmt diesen Ausdruck und die Überlegungen zur Psychoanalyse als Metapsychologie von Paul Ricoeur; vgl. Religionspsychologie nach Freud, 446 und: Einführung in die Pastoralpsychologie, 241f.

91 Vgl. Religionspsychologie nach Freud, 446.

92 Vgl. a.a.O., 441.

93 Einführung in die Pastoralpsychologie, 112.

94 Vgl. Religionspsychologie nach Freud.

95 Vgl. Mit Symbolen leben, 136f.

tungsweise.⁹⁶ Die Psychohistorie versucht, „die Zusammenhänge zwischen individueller Biographie und geschichtlich-symbolischen Manifestationen“⁹⁷ zu erfassen und geht dabei von der *Parallelität gesamtgeschichtlicher und lebensgeschichtlicher Entwicklungen* aus. Erik Erikson hat dies mit seiner Lutherdeutung vorgeführt, die er mit seiner eigenen Identitätsproblematik in einen Zusammenhang brachte, von der er wiederum annahm, daß sie zugleich das allgemeine Lebensgefühl moderner Menschen charakterisiere.⁹⁸ Statt eines antiken Mythos bedient sich Erikson also einer historischen Person, in diesem Fall Martin Luthers, als Deutungshorizont. Es geht ihm dabei nicht darum, Luther als historische Person möglichst präzise zu erfassen. Luther wird vielmehr und vorrangig als Repräsentant einer Epoche wahrgenommen, mit der eigenen innerpsychischen Konfliktlage in Verbindung gebracht und darüber hinaus zur Bearbeitung des zeitgenössisch-modernen Identitätskonflikts herangezogen.⁹⁹

Trotz kritischer Auseinandersetzung mit Erikson übernimmt Scharfenberg die psychohistorische Betrachtungsweise, weil sie einer „seelelosen Geschichtswissenschaft“ wie einer „unhistorischen Psychologie“ entgegenarbeite.¹⁰⁰ Die psychohistorische Methode kommt ihm entgegen, insofern sie versucht, individuelle Biographien mit überzeitlichen Geschichten zu verbinden und damit „unter Einbezug der überindividuellen, gesellschaftlichen und historischen Elemente, Leitlinien zu erarbeiten, die *die unselige Spaltung zwischen Psyche und Geschichte* überwinden könnte.“¹⁰¹ Ich komme auf die Implikationen dieser höchst voraussetzungsvollen und aus soziologisch-systemtheoretischer Sicht problematischen Theorieentscheidung zurück. Zunächst möchte ich jedoch noch auf einen letzten, für Scharfenberg

96 Vgl. vor allem seine Publikationen Mitte der achtziger Jahre: Rechtfertigung und Identität, in: Hans Martin Müller/Dietrich Rössler (Hg.), *Reformation und praktische Theologie*. FS W. Jetter, Göttingen 1983, 233-246. Luther in psychohistorischer Sicht, in: WzM 37 (1985), 15-27; Das „Allgemeine“ und das „Persönliche“ in der Praktischen Theologie. Gedanken über eine psychohistorische Betrachtungsweise „nach Auschwitz“, in: Albrecht Grözinger/Henning Luther (Hg.), *Religion und Biographie. Perspektiven zur gelebten Religion*, München 1987, 186-195; Pastoralpsychologie als Remythologisierung?, in: WzM 40 (1988), 132-142 und: Einführung in die Pastoralpsychologie, u.a. 38ff.

97 Einführung in die Pastoralpsychologie, 49.

98 Vgl. zu Eriksons Identitätsbegriff: Erik H. Erikson, *Identität und Lebenszyklus*, Frankfurt a.M. 1973 und zu Eriksons Lutherdeutung: Ders., *Der junge Mann Luther*, München 1958.

99 Vgl. Das „Allgemeine“ und das „Persönliche“ in der Praktischen Theologie, 190. Scharfenberg distanziert sich zum einen deutlich von der unhistorischen Vorgehensweise Eriksons, zum andern scheint er geradezu fasziniert von der psychohistorischen Methodik zu sein; vgl. auch: Rechtfertigung und Identität.

100 Vgl. Pastoralpsychologie als Remythologisierung?, 142.

101 Ebd. Hervorhebung I.K.

grundlegenden Aspekt hinweisen, der die psychoanalytische Semantik für die Pastoralpsychologie empfiehlt.

Im Anschluß an Paul Ricoeur bezeichnet Scharfenberg die verhaltenstherapeutischen Modelle, die auf der Verhaltensbeobachtung basieren, in scharfer Abgrenzung als „Techniken der Anpassung“¹⁰², die auf das Normale fixiert seien.¹⁰³ Demgegenüber setze der Analytiker nicht beim Beobachtbaren an, sondern nehme seinen Ausgang beim „Unsinnigen“, beim Unverständlichen und „Unbewußten“. Es gehe der Psychoanalyse letztlich „um den Zugang zur wahren Rede“¹⁰⁴ und nicht um Anpassungsgewinne. Dies ist Scharfenberg deshalb besonders wichtig, weil er davon ausgeht, daß die psychisch kranken und randständig gewordenen Menschen unserer Gesellschaft sich etwas davon bewahrt hätten, was den anderen in ihrer „normalen Verrücktheit“¹⁰⁵ und „Verfallenheit an den cartesianischen Mythos“¹⁰⁶ verloren gegangen sei. Nach Scharfenberg erinnern uns die dysfunktional Gewordenen in quasi prophetischer Funktion an fundamentale Einsichten, die die Angepaßten der „normalen“ Welt schon aufgegeben hätten.¹⁰⁷ Gerade um der Kritik an der Gesellschaft und um des Rechtes der Leidenden willen ist es Scharfenberg wichtig, die individuellen Konflikte, Symbole und Mythen mit den gesellschaftlichen hermeneutisch zu verbinden.

Damit komme ich zu dem Schlüsselbegriff in Scharfenbergs Theoriekonstruktion: dem *Symbol* bzw. der symbolischen Kommunikation. Für Scharfenberg hat das Symbol die Funktion eines Scharniers zwischen theologischer und psychologischer Betrachtungsweise¹⁰⁸, es bildet gleichsam das „tertium comparationis“¹⁰⁹ zwischen den beiden Wissenschaften, die die Pastoralpsychologie schon ihrem Begriff nach verbinden möchte. Das Symbol ist für Scharfenberg der Schlüssel zu den Konflikten, die in der individuellen Vergangenheit durchlebt wurden, es ist zugleich der Schlüssel für die Interpretation zeitgenössischer Problemlagen und es ist der Schlüssel zum Verständnis biblischer Überlieferung in einem seelsorgerlichen Kontext. Das Symbol ist mithin Voraussetzung einer *gemeinsamen Hermeneutik* psychologischer und theologischer „Texte“. Diese thesenartige Be-

102 Religionspsychologie nach Freud, 442.

103 Vgl. Mit Symbolen leben, 115.

104 Ricoeur zit. n. Scharfenberg, Religionspsychologie nach Freud, 442; vgl. dazu auch: Eckart Nase/Joachim Scharfenberg, Psychoanalyse und Religion, in: Dies. (Hg.), Psychoanalyse und Religion, 3.

105 Einführung in die Pastoralpsychologie, 205.

106 A.a.O., 153.

107 Vgl. ebd.

108 Vgl. Mit Symbolen leben, 124f.

109 Einführung in die Pastoralpsychologie, 212.

schreibung von Scharfenbergs Symboltheorie soll im folgenden erläutert werden.

4. Psychoanalytische Interpretation des Symbols

Das Symbolische hält Scharfenberg für so vielschichtig, daß eine Definition schwerfalle und dem Phänomen selbst zu widersprechen scheine. Scharfenberg drückt dies so aus: „Die Definition informiert, das Symbol gibt zu denken (Ricoeur); die Definition verlangt Auseinandersetzung, das Symbol Zusammensetzen; die Definition verbreitet Endgültigkeit, das Symbol eröffnet Zukunft; die Definition tötet ihr Objekt, das Symbol schafft Leben; die Definition ist das Grundelement von Wissenschaft, das Symbol das Grundelement von Kunst und Religion.“¹¹⁰ Schon diese emphatisch formulierten Sätze weisen auf Scharfenbergs Anliegen hin: Er möchte Symbole so wirken lassen, daß sie „zu denken geben“, sie sollen einen verborgenen Sinn erschließen, der vorher noch nicht gegeben war.¹¹¹ Das erklärt jedoch noch nicht, warum und wie Symbole wirken. Inwiefern kann der Umgang mit Symbolen Lebenshilfe vermitteln und damit die für Scharfenberg wesentlichste Symbolfunktion erfüllen?¹¹² Auch bei der Erläuterung dieser Frage erweist sich Scharfenbergs Rückgriff auf die psychoanalytische Denktradition als bestimmend und folgenreich. Deshalb wird im folgenden zuerst die von Scharfenberg rezipierte psychoanalytische Symbolinterpretation ausführlich dargestellt, bevor sie auf Scharfenbergs religiöse Symbol- und Konflikttheorie angewandt wird.

In der Psychoanalyse, die sich als *Psychologie des Unbewußten* versteht, wurde die Symbolbildung über lange Zeit hinweg ausschließlich negativ, das heißt als Symptombildung für verdrängte Inhalte interpretiert. Freud ging aufgrund seiner Traumforschung davon aus, daß letztlich nur das, was verdrängt wird, der Symbolisierung bedarf. Freud verstand Symbole als Manifestationen des Unbewußten und wertete sie als Verschleierungsversuch der Psyche. Er ging davon aus, daß auf dem Weg über Traumsymbole anstößige und bewußtseinsunfähige Triebregungen „entschärft“ würden und die Zensur des Über-Ich passieren könnten.¹¹³ Freud interpretierte die Symbole gleichsam als Erinnerungsspuren für verdrängte traumatische Erfahrungen am Lebensanfang, die nun, solange sie dem Bewußtsein

110 A.a.O., 44.

111 Vgl. a.a.O., 45.

112 Vgl. Mit Symbolen leben, 21.

113 Vgl. a.a.O., 50 u. 52.

nicht zugänglich seien, in einer Art Fremdherrschaft das Individuum bestimmten.¹¹⁴ Nicht nur die individuellen, auch die überindividuellen Symbole, wie sie beispielsweise in der Religion gespeichert sind, deutete Freud als Verdrängungsakte, die keinen direkten Umgang mit der Wirklichkeit erlauben. „Schritt für Schritt versucht er die großen Menschheitsillusionen aufzulösen, durch die man sich die unmittelbare Konfrontation mit der Wirklichkeit zu verschleiern oder doch erträglicher zu machen versucht.“¹¹⁵ Ernest Jones brachte dieses Symbolverständnis schließlich auf die Formel: „Nur was verdrängt wird, wird symbolisch dargestellt, nur was verdrängt wird, bedarf der symbolischen Darstellung.“¹¹⁶

Mit der Schwerpunktverlagerung von der Trieb- zur Ich- oder Selbst-Psychologie und den mit ihr verknüpften Kommunikations- und Sprachtheorien vollzog sich eine entscheidende Wandlung und Revision dieses psychoanalytischen Symbolbegriffs. Insbesondere dem Prozeß der *Symbolbildung* in der frühkindlichen Phase wurde, nicht zuletzt unter dem Einfluß des Neukantianismus, besondere Aufmerksamkeit zuteil.¹¹⁷ Seit den philosophischen Arbeiten von Ernst Cassirer¹¹⁸ und Susan K. Langer¹¹⁹ gilt die Symbolbildung, in der das Gehirn Wahrnehmungen und damit verbundene Erfahrungen in Symbole übersetzt, als Grundäußerung des menschlichen Geistes. Langer hat diese symbolische Transformation als elementaren Prozeß der Rationalität bezeichnet.¹²⁰ Von dem *präsentativen* Modus des Symbolischen unterscheidet sie die *diskursive* Symbolik: Während diskursive Symbole alle Bedeutungsträger im Sinn von Zeichen zusammenfassen, gelten die präsentativen Symbole als Vergewärtigung von Beziehungserfahrung. Dieser Gedanke war in der Entwicklungspsychologie unmittelbar anschlussfähig: Fange der Mensch zu denken an, „verdoppele“ er gleichsam die Welt durch Vorstellung, das heißt, die Mutter, auf die in der Regel rekurriert wird, werde von einem äußeren zu einem inneren Objekt. Auf diese Weise könne sie auch während ihrer Abwesenheit vorgestellt werden und damit „präsent“ sein. Das innere Objekt oder Symbol sei dabei

114 Vgl. Symbole des Glücks in theologischer und psychologischer Sicht, 21.

115 Mit Symbolen leben, 56.

116 Zit. n. Scharfenberg, a.a.O., 57.

117 Vgl. Alfred Lorenzer, Symbol, Sprachverwirrung und Verstehen, in: Psyche 24 (1970), 897f.

118 Ernst Cassirer, Wesen und Wirkung des Symbolbegriffes, Darmstadt 1965.

119 Susan K. Langer, Philosophy in a New Key. A Study in the Symbolism of Reason, Rite, and Art, Cambridge, MA, 1942. Deutsche Übersetzung: Philosophie auf neuem Wege. Das Symbol im Denken, im Ritus und in der Kunst, Frankfurt a.M. 1984.

120 Vgl. Langer, Philosophie auf neuem Wege, 104.

weniger Abbild der Wirklichkeit des Objektes, es repräsentiere vielmehr die *Beziehung zum Objekt*.¹²¹

Auch in der Tradition des symbolischen Interaktionismus wird das Symbol als Resultat eines Interaktionszusammenhangs verstanden, das als solches nie gänzlich erfaßt, sondern nur verschieden interpretiert und beleuchtet werden könne.¹²² Dies mache die Mehrdeutigkeit und Vielschichtigkeit des Symbols aus.¹²³ Während das Zeichen, z.B. die grüne Ampel, Komplexität in einer hoch technisierten Umwelt reduziere und durch Eindeutigkeit gekennzeichnet sei, gebe das Symbolische gerade in seiner Mehrdeutigkeit, seinem Geheimnis- und Verweisungscharakter zu denken. Die symbolische Kommunikation sei offen und weise in ihrer „Uneigentlichkeit“ über sich selbst hinaus. Im Symbolischen fließen demnach Empfindungen und Beobachtungen, Erinnerungen und Vorstellungen zusammen - wie z.B. beim Betrachten eines Kunstwerkes. Symbole seien notwendig, um innere, mich unbedingt angehende, mithin religiöse Erfahrungen auszudrücken.¹²⁴ Die symbolische Kommunikation ist gerade deshalb für Scharfenberg „die Form menschlicher Kommunikation“¹²⁵ schlechthin und grundlegend für das Beziehungswesen Mensch.¹²⁶

Mit diesen Erkenntnissen begann sich auch in der Psychoanalyse die Einsicht durchzusetzen, daß Symbolbildungen nicht einfach pathologisch als bloße Ersatzobjekte für verdrängte Inhalte zu verstehen seien, sondern als „Vehikel für die Vorstellung von Gegenständen“¹²⁷, die sich bewußter Ich-Leistung verdankten. Als herausragender Vertreter dieses revidierten psychoanalytischen Symbolverständnisses, dem sich Scharfenberg weitgehend anschließt, ist Alfred Lorenzer zu nennen. Lorenzer betonte, daß das Ich bzw. das Bewußtsein Zentrum der Symbolbildung sei, „wobei das Unbewußte bzw. das Es als Reizquelle besonderer Art und Intensität im Zusammenspiel mit dem Ich zu verstehen ist.“¹²⁸ In den prozeßhaften Symbolisierungsvorgängen

121 Vgl. Mit Symbolen leben, 24 u. 42. Vgl. auch: Hans-Jürgen Fraas, Die Religiosität des Menschen. Ein Grundriß der Religionspsychologie, Göttingen 1990, 94.

122 Vgl. Kämpfer, Mit Symbolen leben, 39.

123 Vgl. Mit Symbolen leben, 35.

124 Zu Scharfenbergs Rezeption der Symboltheorie von Paul Tillich vgl. Mit Symbolen leben, 125ff.

125 A.a.O., 30.

126 Dies schließt direkt an Cassirer an, der den Menschen in Abgrenzung vom animal rationale als *animal symbolicum* definierte; vgl. Lorenzer, Symbol, Sprachverwirrung und Verstehen, 897.

127 Der Ausdruck ist von Susan K. Langer, zit. n. Scharfenberg, [Art.] Symbol, in: Praktisches Wörterbuch der Pastoralanthropologie. Sorge um den Menschen, Göttingen 1975, 1052.

128 Lorenzer, Symbol, Sprachverwirrung und Verstehen, 899. Vgl. zu Lorenzers Symbolverständnis auch: Alfred Lorenzer, Sprachzerstörung und Rekonstruktion,

am Lebensanfang bildeten sich „seelische Repräsentanzen“, die ein bestimmtes Bedeutungsfeld darstellten, das durch Bilder, Gedanken und Gefühle hervorgerufen werden könne. Diese seelischen Repräsentanzen oder Symbole vermittelten gleichsam zwischen Bewußtem und Unbewußtem, zwischen innerer und äußerer Wirklichkeit, zwischen Subjekt und Objekt. Für Scharfenberg ist diese Vermittlungsfunktion des Symbols „von gar nicht zu überschätzender Wichtigkeit“. ¹²⁹ Der Symbolbildung wird in der Folge eine Schlüsselstellung für die Genese eines gesunden Ichs zuerkannt. ¹³⁰

Lorenzers Neuansatz führte aber noch weiter. Der Logik der psychoanalytischen Hermeneutik folgend fragte er sich, wie der Zusammenhang von Verdrängungsleistungen und Symbolbildungen denn nun zu verstehen sei, denn daß es neben den bewußten Repräsentanzen, zu denen er die Symbole rechnete, auch unbewußte und damit nicht mehr mitteilbare Repräsentanzen gebe, schien ihm evident. Um diesen Zusammenhang zu klären, unterschied er zwischen Symbol und *Klischee* einerseits und Symbol und *Zeichen* andererseits. Die Symbole nehmen quasi eine Mittelstellung zwischen beiden Polen ein: Sie könnten sowohl auf sinnentleerte Zeichen reduziert werden, als auch zu Klischees und damit zu stereotypen und nicht mehr verständlichen Handlungen „absinken“. Das Zeichen sei durch eine one-to-one-Beziehung gekennzeichnet, „d.h. durch eine Perfektion der Denotation mit Verringerung der Konnotationsbreite.“ ¹³¹ Das Zeichen sei demnach emotional wenig oder gar nicht relevant für ein Individuum. Im Gegensatz zum Symbol repräsentiere es keine Beziehung zu dem Bezeichneten, es sei vielmehr isoliert und abgegrenzt beobachtbar. Das Zeichen sei damit kennzeichnend für intellektualisierte, affektlose Vorgänge und entspreche dem diskursiven Symbol, das durch Eindeutigkeit charakterisiert sei. ¹³² Beim Klischee hingegen geschehe das genaue Gegenteil: Sei beim Zeichen Subjekt und Objekt klar und eindeutig voneinander getrennt und träten Subjekt und Objekt im Symbol lediglich miteinander in Beziehung, würden sie im Klischee geradezu *identisch*. ¹³³

Während also der Umgang mit Symbolen der Unterscheidung von Subjekt und Objekt noch Rechnung trage, impliziere die Klischeebildung „den Verlust der Fähigkeit, Symbole als Symbole zu verste-

Frankfurt a.M., 2. Aufl. 1976 und: Ders., Sinnlichkeit, Symbol und Ritual, in: WzM 41 (1989), 260-268.

¹²⁹ Strukturtheologie, Symbol und Meditation, in: WzM 34 (1982), 154f.

¹³⁰ Vgl. Hans-Günther Heimbrock, Phantasie und christlicher Glaube. Zum Dialog zwischen Theologie und Psychoanalyse, München 1977, 88.

¹³¹ Lorenzer, Symbol, Sprachverwirrung und Verstehen, 906.

¹³² Vgl. Mit Symbolen leben, 22ff.

¹³³ Vgl. Lorenzer, Symbol, Sprachverwirrung und Verstehen, 907.

hen.¹³⁴ Beim klischeebestimmten Verhalten werde nicht mehr reflektiert, daß es letztlich für etwas anderes stehe, daß es lediglich eine Beziehung zu einem „Objekt“ repräsentiere. Damit verliere es seine symbolische Fassung: „Die Bildung des klischeebestimmten Verhaltens wird so zur eigentlichen Domäne der Neurose, weil eine bereits gewonnene Differenzierung, nämlich die Operation mit Symbolen, wieder verlassen wird und das wäre dem Vorgang der Verdrängung gleichzusetzen.“¹³⁵ Verdrängung impliziere mithin *Desymbolisierung*: Symbole würden zu Klischees, wenn sie nicht mehr als Symbole erkannt würden. Die „Ursituation“, die sie symbolisieren sollten, sei gleichsam hinter dem Klischee verborgen, sie sei verlorengegangen bzw. verdrängt. Scharfenberg führen diese neueren Erkenntnisse zu einer radikalen Umkehrung des Jones-Theorems: „Nicht die Verdrängung ruft die Notwendigkeit zur Symbolisierung hervor, sondern der Verzicht auf Umgang mit Symbolen schafft die Verdrängung. Das Symbol ist nicht das Symptom einer Menschheitsneurose, sondern dann, wenn man die symbolische Kommunikation einstellt, droht die Neurose.“¹³⁶ Kommuniziere ein Mensch vorwiegend mit Zeichen, verkümmere er emotional, kommuniziere er vorwiegend mit Klischees, werde er nicht mehr verstanden und verstehe sich selbst nicht mehr. Allein die symbolische Kommunikation Sorge für seelische Gesundheit.¹³⁷

Mit diesem Klischeebegriff schließt Lorenzer (und in der Rezeption Lorenzers auch Scharfenberg) direkt an Freuds Symbolbegriff an. Klischeebildung impliziere die Verdrängung einer bestimmten konflikthaften Szene in der Vergangenheit, die in der Gegenwart immer wieder zwanghaft wiederholt werden müsse und sich stereotyp und unreflektiert gleichsam „hinter dem Rücken des Individuums“¹³⁸ durchsetze. Klischeebestimmte Abläufe sind nach Auffassung Lorenzers „strikt determiniert“.¹³⁹ Sei beim Symbol die Reflexion der repräsentierten Beziehung noch möglich, trete beim Klischee an die Stelle der begriffenen Situation „die unbegriffene Szene.“¹⁴⁰ Die Ursprungsszene, die sich hinter dem Klischee verberge, sei der Beobachtung und Reflexion entzogen. Das Klischee werde nicht mehr verstanden und könne nicht mehr mitgeteilt werden. Lorenzer versteht

134 [Art.] Symbol, 1052

135 Mit Symbolen leben, 65f.

136 A.a.O., 67.

137 Vgl. a.a.O., 137. Scharfenberg bringt entsprechend das Ansteigen psychosomatischer Krankheiten mit der Symbolarmut unseres Zeitalters in Verbindung; vgl. a.a.O., 67.

138 Lorenzer, Symbol, Sprachverwirrung und Verstehen, 903.

139 Ebd.

140 A.a.O., 908.

das klischeebestimmte Verhalten deshalb als Ausschluß aus der allgemeinen Sprachkommunikation: Klischeebestimmtes Verhalten sei nicht sprachlos, sondern „sprachverwirrt“,¹⁴¹ es verfälsche Bedeutungen, indem es *die wahre und eigentliche Bedeutung* einer Szene verdecke bzw. unbewußt halte. Scharfenberg spricht in diesem Zusammenhang von „privatisierten“¹⁴² oder auch „literalistisch mißverständenen“¹⁴³ Symbolen, die sich nicht mehr allgemein verständlich kommunizieren ließen und in der Konsequenz zu Einsamkeit und Isolation führten.

Die Psychoanalyse möchte in der Therapie der eigentlichen „Ursprungssituation“ der Verdrängung nun wieder auf die Spur kommen. In der hermeneutisch gewendeten Fassung von Lorenzer besteht das psychoanalytische Therapieziel damit darin, die „Privatsprache“ der neurotisch Kranken wieder zu korrigieren, Sprache zu rekonstruieren und ihrer „eigentlichen“ Bedeutung zuzuführen. Mit anderen Worten, die psychoanalytische Therapie strebt eine *Resymbolisierung* an, die es den neurotisch Kranken ermöglichen soll, sich wieder reflektierend in Distanz zur ehemals verdrängten Situation zu setzen und sie damit wieder *verstehen* und in die Lebensgeschichte integrieren zu können.¹⁴⁴ Die psychoanalytische Therapie geht dabei so vor, daß sie zunächst versucht, die „unbewußte Beziehungsstruktur“ in der Beziehung zwischen Analytiker und Analysand zu reaktualisieren. Dieser Vorgang wird in der Psychoanalyse *Übertragung* genannt.¹⁴⁵ In Übertragung und Gegenübertragung nehme der Analytiker an der unbegriffenen Beziehungslage des Analysanden teil.¹⁴⁶ Die sprachlich „exkommunizierte Interaktion“ komme als „Inszenierung“ zu Wort.¹⁴⁷ Damit solle Zugang zum Unbewußten als einem Reservoir von „*noch nicht* oder *nicht mehr* bewußtseinsfähigem Material“¹⁴⁸ gewonnen werden. Mit dem Übergang zur Bewußtwerdung könne die sich hinter dem Klischee verbergende Ursprungsszene

141 A.a.O., 909.

142 Der Ausdruck ist übernommen von Habermas; vgl. *Mit Symbolen leben*, 68.

143 A.a.O., 67.

144 Vgl. Lorenzer, *Sprachzerstörung und Rekonstruktion*, 193.

145 In einem Lehrbuch der Psychoanalyse wird die Übertragung wie folgt definiert: „Das Erleben von Gefühlen einer Person gegenüber, die zu dieser Person gar nicht passen, und die sich in Wirklichkeit auf eine andere Person beziehen. Im wesentlichen wird auf eine Person in der Gegenwart reagiert, als sei sie eine Person in der Vergangenheit. Übertragung ist eine Wiederholung, eine Neuauflage einer alten Objektbeziehung. Sie ist ein Anachronismus, ein Irrtum in der Zeit.“ Ralph R. Greenson, *Technik und Praxis der Psychoanalyse*, Stuttgart 1975, 163f. Scharfenberg rezipiert diese Definition, vgl. *Einführung in die Pastoralpsychologie*, 115f.

146 Vgl. Lorenzer, *Sprachzerstörung und Rekonstruktion*, 163ff.

147 Vgl. a.a.O., 169.

148 Lorenzer, *Symbol, Sprachverwirrung und Verstehen*, 899.

schließlich resymbolisiert und damit *rekonstruiert* und artikuliert werden.¹⁴⁹ Damit sei das Ziel psychoanalytischer Praxis erreicht: Eine gemeinsame Sprache sei wieder hergestellt. An die Stelle der blinden Wiederholung trete die bewußte Erinnerung, die Rekonstruktion eigener Lebensgeschichte werde möglich.

Für Scharfenberg ist es nun besonders bedeutsam, daß die psychoanalytische Praxis auf der Suche nach der verdeckten und am Lebensanfang verborgenen Wahrheit davon ausgeht, daß der Analysand oder die Analysandin nicht einfach ein individuelles Problem zu lösen habe, sondern daß sein oder ihr Problem letztlich nur „individuelle Ausprägung eines Problems *von größter Allgemeinheit* darstellt“.¹⁵⁰ Die Psychoanalyse hat bekanntermaßen die menschlichen Konflikte „auf einige Grundkonflikte von überzeugender Einfachheit“¹⁵¹ reduziert. In der Anfangszeit der Psychoanalyse war der *ödipale Konflikt* prävalent, seit den fünfziger Jahren ist es vor allem der *narzisstische Konflikt*. Um an diese verborgenen Konflikte herankommen und sie deuten zu können, bedient sich die Psychoanalyse antiker, symbolisch verfaßter Mythen, von denen sie annimmt, daß sich in ihnen grundlegende Menschheitserfahrungen mit quasi allgemeingültigem Charakter verdichtet haben. Gerade der *symbolische* Charakter der Mythen ermögliche es, zwischen Subjekt und Objekt, Bewußtem und Unbewußtem wieder eine Verbindung herzustellen und damit Zugang zu den unterdrückten Konflikten und Bedürfnissen zu gewinnen, die hinter den Klischees verborgen liegen. Es ist Scharfenbergs größtes Anliegen, in analoger Weise mit den biblischen Mythen und Symbolen zu verfahren. Es müßte seines Erachtens auch mit den biblischen Geschichten und Symbolen möglich sein, wieder einen verstehenden Zugang zu den privatisierten Symbolen, den Klischees, zu gewinnen und sie damit wieder als Symbole in die öffentliche Kommunikation zu integrieren. Es müßte möglich sein, mit Hilfe symbolischer Kommunikation die blinden Flecke der Erinnerung aufzuhellen und die Rekonstruktion von Lebensgeschichte zu ermöglichen. Gelänge dies, könnten biblisch-religiöse Symbole eine eminent seelsorgerliche Kraft entfalten und Lebenshilfe im Umgang mit Konflikten gewähren.¹⁵²

149 Vgl. Lorenzer, Sprachzerstörung und Rekonstruktion, 153.

150 Mit Symbolen leben, 68. Hervorhebung I.K.

151 Ebd.

152 Vgl. Mit Symbolen leben, 21; vgl auch: A.a.O., 143.

5. Anthropologische Prämissen: Zur Korrelation von Konflikt und Symbol

Scharfenberg geht es nicht um eine naive Rückkehr zu symbolischen Kommunikationsformen, entschieden lehnt er eine „infantile Wiedererweckung des Symbols“¹⁵³ ab. Auf dem Hintergrund der psychoanalytischen Symbolinterpretation Lorenzers fordert er vielmehr eine *kritische Symbolkunde*, die die verschiedenen Symbolfunktionen zu differenzieren wisse. Denn Symbole schützten, stärkten und trösteten nicht nur, sie könnten als verdrängte Klischees auch beengen und krankmachen.¹⁵⁴ Symbole seien nicht nur Medium für den Ausdruck lebendiger Beziehungserfahrungen, sie könnten „auch Mittel der Entfremdung und der Unterdrückung sein.“¹⁵⁵ Gerade deshalb ist Scharfenberg der gedeutete und differenzierte Umgang mit Symbolen wichtig.

Insbesondere mit zwei Schwierigkeiten sieht sich Scharfenberg bei dem von ihm geforderten pastoralpsychologischen Umgang mit religiösen Symbolen konfrontiert. Die eine Schwierigkeit betrifft die Volksfrömmigkeit, die in der Regel religiöse Wahrheiten „literalistisch“ mißverstehe und ihren symbolischen Gehalt nicht reflektiere.¹⁵⁶ „Nur wenn einer religiösen Gemeinschaft das Bewußtsein davon geschwunden ist, daß sie mit Symbolen umgeht, und wenn die Teilnahme der Gläubigen an Symbolen und Ritualen sich in tiefer Unbewußtheit vollzieht - dann wird es sich kaum vermeiden lassen, daß dies zwanghafte Züge annimmt, mit den Mitteln der Faszination arbeiten muß, Herrschaft stabilisiert, Freiheit verhindert und Zukunft verschließt.“¹⁵⁷ Daß religiöse Symbole zwanghafte und klischeehafte Züge annehmen können, betont Scharfenberg an vielen Stellen. Er fordert stattdessen einen „spielerisch-distanzierten Umgang mit Glaubensinhalten“¹⁵⁸, der diese als Symbole begreifen und interpretieren lerne.

Die andere Schwierigkeit betrifft im Gegenzug die Theologie als Wissenschaft, die unter dem Einfluß Rudolf Bultmanns und seines Programms der Entmythologisierung die symbolisch-mythischen

153 [Art.] Symbol, 1054.

154 Vgl. Symboldidaktik zwischen Tradition und Situation. Gedanken zu: Hubertus Halbfas, *Das dritte Auge*, Düsseldorf 1982; Yorick Spiegel, *Glaube wie er lebt und lebt*, 3 Bde., München 1984, in: *Jahrbuch der Religionspädagogik (JRP)* 1 (1984), 213.

155 *Mit Symbolen leben*, 16.

156 Vgl. [Art.] Symbol, 1053.

157 Symbol, in: Hans Jürgen Schultz (Hg.), *Psychologie für Nichtpsychologen*, Stuttgart 1974, 339.

158 Ebd.

Ausdrucksweisen der biblischen Überlieferung als Relikt eines überholten Weltbildes betrachte, das es zu überwinden gelte. Die Gestalt des Mythos werde als mißlungener Versuch interpretiert, „das Göttliche göttlich und das Jenseitige jenseitig darzustellen.“¹⁵⁹ In der Konsequenz würden die biblisch-religiösen Symbole auf Zeichen reduziert und „Symbole in Begriffe, Feier in Information, Spiel in Kategorien der Entscheidung“¹⁶⁰ transformiert. Beide Problembereiche zeigten an, daß der Umgang mit Symbolen heute nicht mehr naiv erfolgen könne, sondern ein Bewußtsein erfordere, das dem symbolischen Gehalt und dem symbolischen Charakter des religiösen Symbols Rechnung tragen müsse.¹⁶¹

Für das „echte“ religiöse Symbol, das lebendig und lebensspendend sein soll, liegen verschiedene Definitionsversuche Scharfenbergs vor: „Als im eigentlichen Sinne symbolisch möchte ich jene Beiträge bezeichnen, die allgemein menschliche Erfahrungen personaler Art ausdrücken und relativ unabhängig von weltbildhaften und sozio-ökonomischen Bedingtheiten zu sein scheinen.“¹⁶² Als Beispiel nennt Scharfenberg „das Symbol des aufgedeckten Angesichts“, das im aaronitischen Segen tradiert werde und „zur Vermittlung der Erfahrung von Glück, Heil und Segen dienen soll“.¹⁶³ Bei Paulus werde es als Ausdruck eschatologischer Hoffnung verwendet: „Wir sehen jetzt wie durch einen Spiegel ein dunkles Bild, dann aber von Angesicht zu Angesicht.“ (1 Kor 13,12) An anderer Stelle betont Scharfenberg die strikte Korrelation von Symbol und *Konflikt*. Das Symbol scheint dort weniger allgemein menschliche, als vielmehr ausschließlich konflikthafte Erfahrungen zu tradieren und zu bearbeiten: „In einer bestimmten Konfliktsituation, sei es ein Konflikt äußerer Art - ein sozialer Konflikt - oder ein Konflikt innerer Art - ein innerpsychischer Konflikt - wird eine Erfahrung gemacht, die diesen Konflikt zu bearbeiten vermag. Sie verdichtet sich zu einer Vorstellung, die sowohl den Konflikt wie seine Bearbeitung in sich aufnimmt. Eine solche Vorstellung nennen wir ein religiöses Symbol.“¹⁶⁴ Als Beispiele nennt Scharfenberg den Gott Israels, der alle Feinde überwinde, das Symbol des Auferstandenen, das den Jüngern geholfen habe, mit ihrer Todesangst fertig zu werden und Luthers Interpretation des Taufsymbols, das den Dämon der Melancholie vertrieben habe.¹⁶⁵

159 Einführung in die Pastoralpsychologie, 185.

160 Symbol, 339.

161 Vgl. a.a.O., 340.

162 Symbole des Glücks in theologischer und psychologischer Sicht, 12.

163 Ebd.

164 Mit Symbolen leben, 144.

165 Vgl. a.a.O., 143f.

Dieser Definition entsprechend ist das religiöse Symbol zum einen relativ unspezifisch gefaßt: Alle Symbole, die Konflikte bearbeiten, werden per se als religiös qualifiziert. Zum anderen drücken religiöse Symbole immer nur konflikthafte Erfahrungen, nicht auch, wie oben angedeutet, Erfahrungen des Glücks oder des Heils aus. In einer späteren Definition des religiösen Symbols hebt Scharfenberg den spezifisch *religiösen* Charakter von Symbolen stärker hervor. Er unterscheidet dort diskursive, künstlerische und spezifisch religiöse Symbole „einer geschichtlich gewordenen Glaubensüberzeugung, die zentriert sind um eine bestimmte Sinnmitte und von dieser her verstanden sein wollen, um so wieder zur Sinnmitte von Lebensentwürfen werden zu können.“¹⁶⁶ Daran schließt sich die zeitlich jüngste Definition unmittelbar an, nach der jedes lebendige Symbol, das in der Lage sei, die Gefühle einer Symbolgemeinschaft auszudrücken und sie mit der Ursprungsgeschichte dieser Gemeinschaft zu verbinden, „das Unbedingte repräsentiert“¹⁶⁷ und damit religiös qualifiziert sei.

In allen Definitionen geht es Scharfenberg darum, religiöse Symbole als *Sprachhilfe für innere Erfahrungen* zu verstehen und ihr konfliktbearbeitendes Potential hervorzuheben, ausgehend davon, daß die „einfachen Grundstrukturen des Lebens [...] eindeutig in den Bereich der überlieferten Religion verweisen.“¹⁶⁸ Scharfenberg geht sogar so weit zu behaupten, daß selbst in den säkularen Therapie- und Beratungsprozessen das eigentlich Wirksame die Partizipation an der religiösen Überlieferung ausmache.¹⁶⁹ Dies verweist zurück auf die schon explizierte Annahme Scharfenbergs, daß Psychologie und Theologie letztlich aus *einer* gemeinsamen Quelle stammten und die religiöse Erfahrung der wissenschaftlichen Erkenntnis immer schon vorausgehe. Für Scharfenberg gilt es deshalb, „sich bewußt zu machen, daß man bei der Klärung psychologischer Zusammenhänge Theologie treibt und bei der Klärung theologischer Zusammenhänge Psychologie.“¹⁷⁰ Zugleich sieht sich Scharfenberg einer Praxis ge-

166 Religion, Seelsorge und Beratung, 175.

167 Einführung in die Pastoralpsychologie, 87.

168 Religion, Seelsorge und Beratung, 173.

169 Vgl. ebd.

170 Einführung in die Pastoralpsychologie, 53. An anderer Stelle hat sich Scharfenberg kritisch mit der „nuthetischen“ Seelsorge von Jay E. Adams und ihrer impliziten, nicht reflektierten Psychologie auseinandergesetzt und den Schluß gezogen: „Eine unbewußte und implizite Theologie kann in unserer Arbeit genauso verheerend wirken, wenn sie unbewußt und unbearbeitet bleibt, wie eine unbewußte und implizite Psychologie.“ Theologie und Psychologie stehen insofern in einem interdependenten Verhältnis, das reflektiert werden muß; vgl. Freiheit und Methode, in: Werner Becher/Alastair V. Campbell/G. Keith Parker (Hg.), Wagnis der Freiheit. Ein internationaler Kongreß für Seelsorge und Beratung, Göttingen 1981, 83.

genüber, die beides strikt voneinander trenne und die Kommunikationsprozesse in Beratung und Gottesdienst nicht aufeinander zu beziehen wisse: „Was Religion und Psychologie, Seelsorge und Beratung miteinander verbindet, ist der Gebrauch von Symbolen; was sie trennt, ist die verschiedene Art der Symbole, die benützt werden und die verschiedenen Hermeneutiken, mittels deren die Symbole gedeutet und verstanden werden.“¹⁷¹

Für Scharfenberg ist die von ihm geforderte *einheitliche* Interpretation des Symbols möglich, weil er davon ausgeht, daß es in *beiden* Symbolsystemen, „unbeschadet der Frage nach anderer und ‚tieferer‘ Bedeutung“,¹⁷² um die Bearbeitung einer überschaubaren Zahl menschlicher *Grundkonflikte* geht. Scharfenberg vermutet also zum einen, daß die menschlichen Grundkonflikte begrenzt sind und zum andern, daß sie sich leicht mit den in Geschichten gespeicherten Menschheitserfahrungen verbinden lassen.¹⁷³ Er postuliert mithin „*anthropologische Konstanten*“,¹⁷⁴ die den zeitlichen Abstand zwischen damals und heute zu überbrücken in der Lage seien und die Kluft zwischen individuellem und allgemeinem Konflikt schließen könnten. Daraus ergibt sich, daß die *anthropologischen Prämissen* das eigentlich integrative Glied in Scharfenbergs Symbol- und Konflikttheorie darstellen. Dies soll im folgenden entfaltet werden.

Zunächst gilt es darauf hinzuweisen, daß Scharfenberg seine Betonung der Konflikthaftigkeit menschlicher Existenz mit der christlichen Anthropologie begründet, die den Menschen als Sünder betrachtet. Daß der Mensch Sünder sei, heißt für Scharfenberg nichts anderes, als daß die menschliche Grunderfahrung die des inneren Konflikts sei.¹⁷⁵ In scharfer Abgrenzung gegen den katholischen Symboldidaktiker Halfas, der ihm eine „problemorientierte therapeutische Engführung“¹⁷⁶ vorwirft, sieht er in der nachdrücklichen Hervorhebung der konflikthafter Verfaßtheit menschlicher Existenz reformatorische und biblische Grundeinsichten bewahrt.¹⁷⁷ Erstaunlich ist nun allerdings, daß Scharfenberg nicht, wie angekündigt, *biblische* Symbole und Geschichten zur Interpretation dieser überindividuellen Konflikte und Erinnerungen heranzieht. Ganz entgegen eigener Absicht bedient sich Scharfenberg bei der Formulierung von anthropologischen Erwartungsvorstellungen nun doch ausgerechnet wieder

171 Religion, Seelsorge und Beratung, 174.

172 Kommunikation in der Kirche als symbolische Interaktion, 43.

173 Vgl. Einführung in die Pastoralpsychologie, 98.

174 A.a.O., 93. Hervorhebung I.K.

175 Vgl. Wie lernt man Pastoralpsychologie?, 487.

176 Hubertus Halfas, Das dritte Auge, 120. Halfas meint, daß Scharfenberg die therapeutische Symbolfunktion verabsolutiere; vgl. ebd.

177 Vgl. Symboldidaktik zwischen Tradition und Situation, 213.

jener *psychoanalytisch* interpretierten antiken Mythen und Deutungskategorien, die er selbst an vielen Stellen als zu eng und zu einseitig beschrieben hat.¹⁷⁸ Doch ich greife vor.

Scharfenberg konkretisiert die „anthropologischen Konstanten“ und menschlichen Grundkonflikte, indem er drei verschiedene Konfliktgruppen differenziert: Es sind dies die „stets gleichbleibenden *Grundambivalenzen*“¹⁷⁹, die vier verschiedenen menschlichen *Grundstrukturen* und schließlich die verschiedenen *Grundkonflikte*,¹⁸⁰ allen voran der narzißtische und der ödipale Konflikt, die wir alle, der Entwicklungspsychologie folgend, am Anfang unseres Lebens in der einen oder anderen Form durchlaufen. Scharfenbergs These ist es, daß religiöse Symbole Grundambivalenzen „*aufheben*“, Grundstrukturen *ausdrücken* und lebens- wie weltgeschichtlich wandelbare Grundkonflikte *bearbeiten* können.¹⁸¹ Unter den Grund- oder auch Gefühlsambivalenzen versteht Scharfenberg die Duale *Partizipation* und *Autonomie*, *Progression* und *Regression* sowie *Realität* und *Phantasie*. Scharfenberg nimmt an, daß „Symbole vor allem zu dem Zweck gebildet wurden, um die Ambivalenz zwischen den genannten Polen auszudrücken und ‚aufzuheben‘ (im berühmten Hegelschen Doppelsinn), das heißt also, daß die Spannung erhalten bleibt und damit neue geschichtliche Möglichkeiten aus ihr entwickelt werden können.“¹⁸² Ich nenne ein Beispiel für die Ambivalenz von Regression und Progression: Im Anschluß an die psychoanalytische Tradition bezeichnet Scharfenberg die lebenslange menschliche Sehnsucht, zurückzukehren in den Mutterleib, als regressiv, während der persönliche oder auch gesellschaftliche Drang, vorwärts zu kommen, auf den Mond zu fliegen oder dergleichen unternehmen zu wollen, den progressiven Pol der Ambivalenz kennzeichne. Die Ambivalenz von Progression und Regression sieht Scharfenberg in der rechten Unterscheidung von Gesetz (das die Progression symbolisiere) und Evangelium (das die Regression symbolisiere) „aufgehoben“ und miteinander vermittelt.¹⁸³

Bezüglich der vier verschiedenen Grundstrukturen oder Charaktertypen folgt Scharfenberg der populär gewordenen tiefenpsychologischen Studie von Fritz Riemann.¹⁸⁴ Demnach seien die *schizoide*, die

178 Vgl. u.a. Einführung in die Pastoralpsychologie, 171.

179 Mit Symbolen leben, 170.

180 Vgl. a.a.O., 171.

181 Vgl. a.a.O., 197.

182 A.a.O., 173.

183 Vgl. a.a.O., 177ff.

184 Vgl. Fritz Riemann, Grundformen der Angst. Eine tiefenpsychologische Studie, München/Basel 1982. Vgl. zu den vier Grundtypen der Neurose auch: Johanna

depressive, die *zwanghafte* und die *hysterische* Persönlichkeit zu unterscheiden.¹⁸⁵ Sei die Mutter beim schizoiden Typ zu abwesend oder nicht einfühlsam genug gewesen, habe sie den depressiven Typ als Kleinkind zu sehr frustriert oder zu sehr verwöhnt. Der zwanghafte Typ hingegen habe sich in seiner frühen Entwicklung zu sehr mit dem gleichgeschlechtlichen Elternteil identifiziert, der hysterische Typ wiederum zu schwach.¹⁸⁶ Auch diesen, in der frühen Kindheit entwickelten Grundstrukturen ordnet Scharfenberg *nachträglich* bestimmte biblische Symbole zu. Indem religiöse Symbole unsere jeweilige Grundstruktur ausdrückten, werde diese relativiert und verliere ihren absoluten Charakter. Andere Formen des Erlebens und Fühlens erschlossen sich.¹⁸⁷ Insbesondere in den Psalmen lasse sich dieser Prozeß beobachten: „Sie sind nicht nur Ausdruck einer bestimmten emotionalen Einstellung, sondern sie helfen uns auch, diese zu bearbeiten, sie zu gestalten und sie zu verändern.“¹⁸⁸

Sowohl die Gefühlsambivalenzen, als auch die verschiedenen Grundstrukturen lassen sich entwicklungspsychologisch bestimmten Grundkonflikten zuordnen. Das heißt, *alle* menschlichen Konflikte lassen sich, folgt man der psychoanalytischen Entwicklungspsychologie, *ursächlich* auf *frühkindliche Erfahrungen* und damit auf *innerpsychische Konflikte* zurückführen. Aus diesem Grund gilt mein Augenmerk nun auch vor allem diesen Grundkonflikten, die als Grundlage von Scharfenbergs Pastoralpsychologie anzusehen sind. Scharfenberg selbst fokussiert seine Aufmerksamkeit auf die wenigen Konflikte, die aus der Perspektive der „genetischen Methode“ (der Entwicklungspsychologie) sichtbar werden, die „die Verschiedenheit der menschlichen Charaktere als die unbewußten Erinnerungsspuren von menschlichen Konfliktsituationen ansieht, die zwar von allen durchlaufen werden, die aber auf völlig verschiedene Weise erlebt werden können. Sie erscheinen außerdem noch als die Niederschläge von kollektiven Erfahrungen im Verlauf der Menschheitsgeschichte interpretierbar.“¹⁸⁹

Der entwicklungspsychologisch erste folgenreiche Konflikt ergebe sich aus der notwendigen Trennung aus der frühen Mutter-Kind-Symbiose: Es ist der sogenannte *narzißtische Konflikt*, „dessen Spuren sich überall da zeigen, wo es zu keiner Differenzierung von Sub-

Herzog-Dürck, Die religiöse Problematik der Neurose, in: Wintzer (Hg.), Seelsorge, 157-171.

185 Vgl. Einführung in die Pastoralpsychologie, 57ff und: Mit Symbolen leben, 181ff.

186 Vgl. Mit Symbolen leben, 182f.

187 Vgl. a.a.O., 188.

188 A.a.O., 187.

189 Einführung in die Pastoralpsychologie, 54.

jekt und Objekt kommt.“¹⁹⁰ Eine Beziehungsaufnahme zu einer anderen Person sei für ein kleines Kind erst dann möglich, wenn es sich aus der „undifferenzierten Mutter-Kind-Symbiose gelöst hat und damit als erste Lebensleistung einen Akt der Trennung vollzogen hat“.¹⁹¹ Geschehe dies in der frühen Kindheit nicht oder nur mangelhaft, werde die entsprechende Person auf dem späteren Lebensweg jede Person oder jedes Objekt „narzißtisch besetzen“, „das heißt die Beziehung ist charakterisiert durch den Verschmelzungswunsch mit einem grandiosen Objekt oder durch den Wunsch zur oralen Inkorporation des anderen in das grandiose Selbst.“¹⁹² Weil diese Verschmelzung oder Symbiose mit einem anderen Menschen in der Erwachsenenwelt jedoch nicht möglich sei, komme es beim narzißtisch Gestörten notwendig zu Enttäuschungserlebnissen, Wut und Depression.

Der Konflikt, der sich aus der ersten *Objektbeziehung* ergebe, schließe direkt an die Loslösung aus der symbiotischen Einheit mit der Mutter an. Das „Übergangsobjekt“ spiele für diese Phase eine entscheidende Rolle. Das Übergangsobjekt ist ein Gegenstand, in der Regel ein Teddybär, der dem Kleinkind helfe, die Abwesenheit der Mutter zu ertragen und gleichzeitig, sich von ihr unterscheiden zu lernen und weg von der symbiotischen hin zu dialogischen Beziehungsformen zu gelangen.¹⁹³ Das Übergangsobjekt hat mithin eine dem Symbol äquivalente Funktion: Es vergegenwärtige Beziehungserfahrung und vermittele zwischen Subjekt (Kind) und Objekt (Mutter). Diese erste Zweipersonenbeziehung sei prägend für jede spätere Art der Beziehungsaufnahme.¹⁹⁴

Das Kleinkind durchlebe schließlich den *ödipalen Konflikt*, den für Freud sowohl in der individuellen wie in der Menschheitsgeschichte ausschlaggebenden Konflikt überhaupt. Der ödipale Konflikt stelle sich ein, wenn die dritte Person, in der Regel wird hier an den Vater gedacht, zum Beziehungssystem des Kleinkindes hinzukomme. Der Vater ermögliche eine Distanzierung von der Mutter und strukturiere die sich entwickelnden Triebregungen des Kleinkindes (bzw. Sohnes), das seine Sexualität entdecke und die Mutter begehre. Die Lösung des ödipalen Konfliktes bestehe in einer neuen Bindung, die durch die Identifizierung mit dem (stärkeren) Vater zustande komme.¹⁹⁵ Der

190 Kommunikation in der Kirche als symbolische Interaktion, 53.

191 Strukturtheologie, Symbol und Meditation, 153.

192 Ebd.

193 Vgl. a.a.O., 154f und: Kommunikation in der Kirche als symbolische Interaktion, 53.

194 Vgl. Kommunikation in der Kirche als symbolische Interaktion, 53.

195 Vgl. Religionspsychologie nach Freud, 440.

Vater gilt infolgedessen als Repräsentant für Autorität, Realität und Progression, aber auch als Befreier von der mächtigen, „alles verschlingenden“ und mit „Klebrigkeit“ behafteten Mutter,¹⁹⁶ die einen regressiven Sog ausübe und das Verschlungenwerden vom symbiotischen „Ungrund“ symbolisiere.¹⁹⁷ Die Art, wie die frühe Vater-Mutter-Kind-Beziehung erlebt werde, präge den späteren Umgang mit geltenden Normen¹⁹⁸ und strukturiere darüber hinaus „die Freiheiten oder Zwänge, die dann in jeder späteren Zweierbeziehung erlebt werden“.¹⁹⁹ Diese Prägung gehe soweit, daß sie sogar die späteren Lebens- und Privatheitsformen eines Individuums bestimmen: „Von dem Durchlaufen der frühen und der späteren Triangulierungen ist es also abhängig, ob jemand seine Beziehungsfähigkeit später dazu benutzt, um allein zu bleiben oder eine Ehe, eine Freundschaftsbeziehung bzw. eine homoerotische Partnerschaft anzustreben.“²⁰⁰

Damit sind die für Scharfenberg wichtigsten Grundkonflikte, die in der frühen Kindheit durchlaufen werden und einen das ganze Leben lang begleiten sollen, genannt. Die Art, wie sie erlebt worden seien, bestimme den jeweiligen Persönlichkeitstyp und strukturiere die Gefühlspolaritäten, zwischen denen wir uns bewegen, und zusätzlich alle späteren Beziehungsformen in wesentlichen Aspekten. Ich habe schon darauf hingewiesen, daß sich die Charakterisierung dieser Grundkonflikte, die Begrifflichkeiten zeigen es schon, der *psychoanalytischen* Interpretation der antiken Mythen von Narziß und Ödipus verdankt. Scharfenberg ist aufgrund seiner einheitlichen Hermeneutik so sehr davon überzeugt, daß die mythologische Betrachtungsweise nicht nur historisch der wissenschaftlichen Weltansicht vorausliegt, sondern gleichzeitig „auch aus den tieferen Schichten von Ablagerungen unserer individuellen Entwicklungsgeschichte abrufbar“²⁰¹ ist, daß er bedenkenlos antike Mythen und psychoanalytisch interpretierte Grundkonflikte miteinander identifiziert. Dies impliziert nun aber für die Verwendung der *biblischen* Symbole, daß sie gegenüber dem psychoanalytischen Deutehorizont weder neue Konfliktinterpretationen, noch neue oder andere Dimensionen menschlicher Konfliktbewältigung überhaupt erschließen können. Sie werden vielmehr *sekundär* der psychoanalytischen Interpretation menschlicher Konflikte

196 Vgl. Einführung in die Pastoralpsychologie, 218.

197 Vgl. a.a.O., 108; vgl. dazu auch Kapitel IV, 1.

198 Vgl. Kommunikation in der Kirche als symbolische Interaktion, 53.

199 Einführung in die Pastoralpsychologie, 124f.

200 A.a.O., 126.

201 Das „Allgemeine“ und das „Persönliche“ in der Praktischen Theologie, 193.

zugeordnet und dienen in der Konsequenz primär als Interpretamente *psychoanalytischer* Anthropologie.

Zur Veranschaulichung für die enge Korrelation von psychoanalytisch interpretiertem Konflikt und *religiösem* Symbol seien einige Beispiele genannt. Scharfenberg nennt als Beispiel für ein religiöses Symbol, das den narzißtischen Konflikt bearbeiten könne, das Abendmahl, das durch die „orale Einverleibung einer Substanz, die zur Vereinigung mit einem ins Unendliche ausgeweiteten Objekt (dem erhöhten Herrn und der *communio sanctorum* zugleich) führt,²⁰² eine lebenslang notwendige Trauerarbeit über den Verlust der Mutter-Kind-Einheit ermögliche. Als ein weiteres, biblisches Symbol wäre das Paradies und die darauf folgende Sündenfallgeschichte als die der Symbiose folgende „Trennungsgeschichte“ zu nennen.²⁰³ Die gottesdienstliche Symbolik des aaronitischen Segens verweise dagegen auf das personale Gegenüber von Gott und Mensch und mache deutlich, daß es eine „*unio mystica*“ nicht geben könne. Zugleich könne der aaronitische Segen durch den Hinweis auf das Angesicht Gottes befreiend für Menschen wirken, die zuwenig mütterliche Zuwendung in ihrer ersten Objektbeziehung erhalten hätten.²⁰⁴ Als weiteres Symbol für den Objektbeziehungskonflikt nennt Scharfenberg den Kampf von Jakob am Jabbok.²⁰⁵ Der ödipale Konflikt finde seinen Ausdruck in der Geschichte vom verlorenen Sohn, der sich nach der Rebellion schließlich mit dem Vater identifiziere und sein Wertesystem übernehme.²⁰⁶ Zugleich sieht Scharfenberg in der Interpretation des Todes Christi als „Tod Gottes“ den Versuch, durch den Verzicht auf den allmächtigen Vater „in ein Jenseits des ödipalen Konfliktes vorzustoßen“.²⁰⁷

In neuerer Zeit erwähnt Scharfenberg häufiger noch den Identitätskonflikt von pubertierenden Adoleszenten, mit dem sich Erikson in besonderer Weise beschäftigt hat. Wie schon dargestellt, bediente sich Erikson dabei nicht antiker Mythen, sondern einer historischen Person als Deutungshorizont, die zugleich als Repräsentant einer typisch neuzeitlichen Identitätsdiffusion interpretiert wird: Martin Luther fungiert in Eriksons Interpretation „als ein Symbol, das zur Bearbeitung zeitgenössischer Konflikte herangezogen wird.“²⁰⁸ An Luther versuchte Erikson die Verbindung von individueller Lebens-

202 Kommunikation in der Kirche als symbolische Interaktion, 47.

203 Vgl. *Mit Symbolen leben*, 190 u. 195.

204 Vgl. Scharfenbergs Beispiel mit Frau B., in: *Einführung in die Pastoralpsychologie*, 65f.

205 Vgl. *Mit Symbolen leben*, 190 u. 195f.

206 Vgl. a.a.O., 196.

207 *Einführung in die Pastoralpsychologie*, 216.

208 Das „Allgemeine“ und das „Persönliche“ in der Praktischen Theologie, 190.

geschichte mit der Welt- und Menschheitsgeschichte zu zeigen.²⁰⁹ Doch damit komme ich schon zum nächsten Thema: Scharfenberg ordnet die beschriebenen Grundkonflikte nicht nur einander folgenden Phasen in jeder *individuellen* Lebensgeschichte zu. Im Anschluß an Erikson nimmt er zugleich eine parallele Entwicklung der *Menschheitsgeschichte* an - Ontogenese und Phylogenese entsprechen sich.

6. Pastoralpsychologische Diagnose der Gesellschaft

Wie präzise die Analogien von individueller Entwicklung und menschheitlicher Evolution vorzustellen sind, bleibt unklar. Einerseits scheint Scharfenberg tatsächlich eine parallel verlaufende Entwicklung anzunehmen: Sowohl an den Anfängen individueller wie menschheitlicher Geschichte stehe die identifikatorische Erkenntnis.²¹⁰ „Die Unterscheidung von Subjekt und Objekt stellt sowohl in der individuellen Entwicklung (Ontogenese) als auch in der Entwicklung der Menschheit (Phylogenese) einen besonderen geistesgeschichtlichen Entwicklungsschritt dar.“²¹¹ Der mythischen Stufe und Geisteslage entspreche der Narzißmus am Lebensanfang, während die beginnende Subjekt-Objekt-Spaltung an die Objektbeziehungsproblematik erinnere. Die mit der Aufklärung verbundene Kritik an Autorität und Tradition und das Bestehen auf Autonomie und Mündigkeit repräsentiere die ödipale Thematik, während wir heute vor allem mit dem Problem der Identitätsfindung konfrontiert seien.²¹² Diese Sicht menschheitlicher Evolution parallelisiert Scharfenberg wiederum mit den Erkenntnissen der Symbolkunde. Demnach stünde das Klischee als vorwissenschaftlich-unreflektierte Sprachhandlung am Anfang, es folgte das Zeichen, das die intellektualisierte Aufklärung bestimmte und schließlich das vermittelnde Symbol, das Scharfenberg in der Gegenwart verortet.²¹³ Daß diese spekulativen Analogien nur inkonsequent gehandhabt werden können, ergibt sich bei näherem Hinsehen schnell. Als Beispiel

209 Vgl. Einführung in die Pastoralpsychologie, 39.

210 Vgl. a.a.O., 20.

211 Mit Symbolen leben, 42.

212 Vgl. a.a.O., 141. Vgl. zur Ich-Autonomie und dem Ende des Ödipuskomplexes bei Scharfenberg: Religion zwischen Wahn und Wirklichkeit, 202.

213 Vgl. Mit Symbolen leben, 72f. Die Symbolverwendung wird dort auch auf die Entwicklung individueller Geschichte bezogen: Am Lebensanfang kommuniziere man unbewußt mit Symbolen bzw. Klischees (bis zum 5./6. Lebensjahr), dann vorwiegend mit Zeichen und in der Pubertät schließlich mit Symbolen, um Gefühle der Verliebtheit auszudrücken u.ä.

sei nur auf Eriksons Interpretation des modernen Identitätskonfliktes hingewiesen, die von der Interpretation des ödipalen und narzißtischen Konflikts nur undeutlich zu unterscheiden ist. So bemerkt Scharfenberg, daß Eriksons Deutung von Luthers Beziehung zu seinem Vater ganz und gar in den Sog der Ödipusproblematik gerate²¹⁴ und bei seiner Interpretation des Identitätskonflikts „die kulturelle Bearbeitung eines Grundkonfliktes im Ödipus-Drama zum hermeneutischen Schlüssel für das Verständnis des neuzeitlichen Menschen“²¹⁵ werde. Da der psychoanalytische Identitätsbegriff jedoch gerade im Zusammenhang der Narzißmustheorie populär wurde, ist es gleichzeitig kaum verwunderlich, daß Eriksons Identitätsvorstellung und Kohuts Werte eines gestalteten Narzißmus eine erstaunliche Nähe aufzeigen.²¹⁶ Inwieweit der Identitätskonflikt innerhalb des psychoanalytischen Paradigmas als eigenständiger Grundkonflikt angesehen werden kann, der das moderne Zeitalter (im Unterschied zu den vorhergehenden „narzißtischen“ und „ödipalen“ Epochen) charakterisieren soll, bleibt insofern undeutlich und unterbestimmt.

Scharfenberg selbst stellt an vielen Stellen eine Diagnose der Gesellschaft an, die sich wesentlich der Narzißmustheorie verdankt und unsere Gesellschaft im Anschluß an Christopher Laschs Gesellschaftsanalyse²¹⁷ als „*narzißtisches Zeitalter*“ charakterisiert. Demnach wird die Parallelität individueller und menschheitlicher Entwicklung nicht so sehr in zeitlich aufeinander folgenden Stufen gesehen, sondern läuft, jedenfalls insofern es um die *Bearbeitung* des entsprechenden Grundkonfliktes geht, in einer chronologisch entgegengesetzten Richtung: „Von der Dreipersonenbeziehung über die Zweipersonenbeziehung in die Einpersonenbeziehung hinein.“²¹⁸ Scharfenberg bezieht dies an einer Stelle konkret auf die Erfahrung des Faschismus, mit dem phylogenetisch und ontogenetisch ein Schritt ins Jenseits der kulturellen Einflüsse (der ödipalen Thematik) anstehe. Mit dem Faschismus gerate der Narzißmus und die narzißtische Wut in den Blick, die der kulturellen Bearbeitung des menschlichen Konfliktes vorausliege.²¹⁹ Es gehe nun um Bereiche, „die der kulturellen Wahrnehmung

214 Vgl. Luther in psychohistorischer Sicht, 20.

215 Das „Allgemeine“ und das „Persönliche“ in der Praktischen Theologie, 191.

216 Vgl. Narzißmus, Identität und Religion, in: Psyche 27 (1973), 960.

217 Christopher Lasch, Das Zeitalter des Narzißmus, München 1980.

218 Religiöses Bewußtsein als Narzißmus?, in: Joachim Scharfenberg/Hans-Walter Schütte/Hermann Timm/Christian Gremmels (Hg.), Religion: Selbstbewußtsein - Identität. Psychologische, theologische und philosophische Analysen und Interpretationen, München 1974, 16.

219 Vgl. Das „Allgemeine“ und das „Persönliche“ in der Praktischen Theologie, 191.

bisher verschlossen geblieben sind, weil sie an den Grenzen des menschlichen Erinnerungsvermögens liegen.“²²⁰

Ausschlaggebend in bezug auf die Parallelisierung von Ontogenese und Phylogenese ist in diesem Kontext, daß Scharfenbergs Gesellschaftsdeutung überhaupt davon ausgeht, gesellschaftliche Probleme auf Probleme der psychischen Entwicklung zurückführen zu können. An Wilhelm Dilthey anschließend, versteht Scharfenberg die Organisation der Gesellschaft als „aus dem lebendigen Zusammenhang der Menschenseele“ hervorgegangene. Deshalb gelte es primär, *die Menschenseele zu analysieren*, auch wenn Scharfenberg konzediert, daß der Frage nach den Wechselwirkungen von gesellschaftlichen Wandlungsprozessen und psychischer Struktur heute mehr Beachtung zuteil werde.²²¹ Diese psychologische bzw. psychoanalytische Perspektive auf Gesellschaft hin plausibilisiert zugleich Scharfenbergs These, daß der Kern aller Konflikte, selbst „wenn es der handfesteste soziale Konflikt wäre“²²², letztlich immer der *innerpsychische* Konflikt und damit das eigene *Bewußtsein* sei. Denn nach psychoanalytischer Auffassung kann unsere individuelle wie menschheitliche Vergangenheit erst dann Vergangenheit werden, wenn unsere *inneren* Konflikte bewußt bearbeitet sind. Geschehe dies nicht, drohe die Wiederkehr des Verdrängten, die Scharfenberg im Neofaschismus eruptiv am Werke sieht.²²³ Es gilt für Scharfenberg deshalb, den „Hitler in uns“ zu entdecken. Dies wiederum ist für Scharfenberg nur im Schutz christlicher Symbolgeschichten möglich.²²⁴

Die *Wiederkehr des Verdrängten* ist ein wichtiges Motiv in der psychoanalytischen Gesellschaftsanalyse. Denn: „Wo keine echte Verarbeitung stattfindet, raubt die Wiederkehr des Verdrängten die Zukunft.“²²⁵ Die Verdrängung des Religiösen und Mythischen durch Descartes und die Aufklärung habe zu einer ambivalenten Renaissance des religiösen Interesses in der Gegenwart geführt, zu einer Art „infantilen und regressiven Religiosität“²²⁶, die in der Regel nicht reflektiert und gedeutet werde. „Aus dem Bewußtsein, mit dem wir unsere Lebenswelt zu bewältigen suchen, ist der Mythos in jeder

220 Ebd.

221 Vgl. a.a.O., 187.

222 Mit Symbolen leben, 144.

223 Vgl. Pastoralpsychologie als Remythologisierung?, 140f.

224 Vgl. Das „Allgemeine“ und das „Persönliche“ in der Praktischen Theologie, 193f.

225 Religion zwischen Wahn und Wirklichkeit, 148f. Scharfenberg merkt ausdrücklich an, daß Menschen heute nicht nur unter ihrer individuellen Biographie, sondern auch unter „kollektiven Verdrängungen bestimmter geschichtlich bedingter gesellschaftlicher Situationen“ litten; vgl. Pastoralpsychologische Kompetenz von Seelsorgern/-innen, 148.

226 Religion zwischen Wahn und Wirklichkeit, 149.

Form verschwunden, aber untergründig wirkt er in einer unheimlichen Schattenexistenz weiter.²²⁷ Die Krise der wissenschaftlichen Zivilisation, das dumpfe Gefühl des Mangels und der Sinnleere ließen heute viele Menschen in mythenähnliche Ersatzreligionen oder Heilslehren flüchten.²²⁸ Scharfenberg zufolge erleben wir in der Gegenwart eine Remythologisierungswelle, wie z.B. in der massenmedialen Kommunikation, die darauf schließen lasse, daß es keine wirklich unmythische Geisteslage gebe.²²⁹ Das mythische Element ist für Scharfenberg von daher unvermeidbares und vermutlich unvergängliches Element menschlicher Grundbedingungen, eine Einsicht, die er der Tiefenpsychologie verdanke, die den Mythos im Seelenleben verankert habe.²³⁰ Dies impliziert für Scharfenberg zugleich, „im religiösen Bedürfnis etwas zu sehen, was zum humanen Grundbestand gehört - so etwas wie eine anthropologische Konstante.“²³¹ Religion und Mythos seien zwar nicht identisch, „aber während der Mythos von der Religion getrennt werden kann, gibt es keine Religion ohne Mythos.“²³²

Scharfenberg warnt die Pastoralpsychologie eindringlich davor, selbst Teil eines mehr oder weniger unbewußten Remythologierungsprozesses zu werden. Zugleich möchte er gerade angesichts der wiederkehrenden, verdrängten Mythen den Mythosbegriff in die Theologie zurückholen und ihn theologisch verantwortungsvoll integrieren. Denn der Mythos verbinde einzelne Geschichten mit der kollektiv bedingten Geschichte der Gesellschaft: Der Mythos sei das *Bindeglied zwischen Individuum und Gesellschaft*²³³, er sei zugleich auch das *Bindeglied zwischen Text und Person*: „Mythische Strukturen entsprechen den personalen Bedürfnissen der religiösen Praxis, weil sie einen unmittelbaren Zusammenhang herstellen zwischen Text und Person.“²³⁴ Durch die fundamentale Trennung von Person und Welt, durch die Verwissenschaftlichung und Technisierung unserer Gesellschaft sei uns dieser elementare Zusammenhang verloren gegangen. „Eine ‚Realität‘, die außerhalb meiner selbst liegt, von mir verschieden ist und lediglich durch das Denken und die Techniken,

227 Pastoralpsychologie als Remythologisierung?, 137.

228 Vgl. a.a.O., 132 und: Mit Symbolen leben, 140.

229 Vgl. Mit Symbolen leben, 140.

230 Vgl. Einführung in die Pastoralpsychologie, 187.

231 Religion, Seelsorge und Beratung, 172. Scharfenberg grenzt sich damit von der dialektischen Vorstellung eines „religionslosen Christentums“ ab, wie es vor allem von Dietrich Bonhoeffer gefordert wurde; vgl. Dietrich Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung, Gütersloh 1983, 178 u.ö.

232 Kurt Hübner, Die Wahrheit des Mythos, München 1985, 344.

233 Vgl. Einführung in die Pastoralpsychologie, 152.

234 A.a.O., 188

die von ihm entwickelt werden, zugänglich ist, bewirkt den Schauer, daß unsere Welt uns genommen ist [...], sie existiert ohne uns.“²³⁵ Übrig bleibe die Verzweiflung, denn ohne Mythos gebe es keinen Weg mehr, einen eigenen Ort in der Welt zu finden.²³⁶

Für Scharfenberg kommt es nun darauf an, die Mythen, die er in den Lebensgeschichten einzelner Menschen am Werk sieht, mit den Mythen der Gesellschaft in einen *unmittelbaren Zusammenhang* zu bringen. Er möchte auf diese Weise dazu beitragen, „den Alptraum der einzelnen und der Gesellschaft in einen neuen Traum umzuformen, der den Menschen voller Leben, beheimatet in seiner Leiblichkeit, offen und mit einer Welt verbunden, die die Seine ist - kurz voller Liebe zu sehen vermag.“²³⁷ Da wir in einer nach-aufklärerischen Zeit nicht mehr unmittelbaren Zugang zum Mythischen hätten, müsse der Mythos gedeutet werden - und zwar mit Hilfe der psychoanalytischen Symbolinterpretation, denn Mythen bestünden aus Symbolen und kommunizierten mit Hilfe von Symbolen.²³⁸ Durch die Deutung von Symbolen und Mythen, werde ein differenzierter Umgang mit ihnen möglich. Damit gewinnt die Frage danach, unter welchen Bedingungen sie wirken, wie sie verstanden bzw. mißverstanden werden, für Scharfenberg einen hohen Stellenwert.²³⁹

Nach diesen allgemeinen Überlegungen zum Verhältnis von Individuum und Gesellschaft aus pastoralpsychologischer Perspektive, soll Scharfenbergs Gesellschaftsdiagnose, die er auf dem Hintergrund der psychoanalytischen Interpretation des *Mythos von Narziß* entfaltet, nun konkretisiert werden. Auch der narzißtische Mythos und Konflikt sei nicht nur individuell am Lebensanfang zu verorten, sondern könne - wie in der Gegenwart - eine ganze Epoche charakterisieren. In bezug auf das „narzißtische Zeitalter“ stellt Scharfenberg nun zum einen fest, daß es an äußerer Struktur keinen Mangel gebe. Er diagnostiziert sogar zuviel Außenleitung, die er in „der Bürokratisierung aller Lebensvorgänge“²⁴⁰ wahrnimmt. Zugleich scheinen die Menschen Scharfenberg zufolge heute zu wenig „binnendifferenziert“ zu sein. Sie seien strukturell geschädigt, insofern sie kein autonomes, starkes (Über-)Ich ausbilden könnten und ihre Psyche undifferenziert geblieben sei. „Sie scheinen auf der Stufe eines symbiotischen Einheitserlebens mit der frühen Beziehungsperson stehen geblieben zu

235 John W. Dixon zit. n. Scharfenberg, a.a.O., 151.

236 Vgl. ebd.

237 A.a.O., 153.

238 Vgl. [Art.] Mythos, in: Praktisches Wörterbuch der Pastoralanthropologie. Sorge um den Menschen, Göttingen 1975, 753f.

239 Vgl. Mit Symbolen leben, 134.

240 Einführung in die Pastoralpsychologie, 89.

sein und müssen sich allen neuen Beziehungspersonen oder der Welt der Objekte mit einer oralen Unersättlichkeit zuwenden und geraten oft in narzißtische Wut, weil ihre riesigen Verschmelzungswünsche sich nicht erfüllen lassen.²⁴¹ Das narzißtische Zeitalter sei insofern gekennzeichnet durch *äußere Überstrukturierung* und zugleich durch *innere Defizite* an Struktur. Deshalb gelte es, sich auf die Gesetzmäßigkeiten der inneren Strukturbildung einzulassen und sich dazu des Wissens der psychoanalytischen Entwicklungspsychologie zu bedienen.²⁴²

Ausgehend von der entwicklungspsychologischen Perspektive, die eine gesellschaftliche Entwicklung weg von der ödipalen Problematik hin zum narzißtischen Drama des begabten Kindes²⁴³ beobachtet, interpretiert Scharfenberg als Hochschulprofessor auch seine Erfahrungen mit Studierenden. Im Anschluß an Alexander Mitscherlich diagnostiziert Scharfenberg, daß die „vaterlose“ Gesellschaft keine Autoritäten mehr zur Verfügung stelle, mit denen sich Jugendliche auseinandersetzen und gegen die sie revoltieren könnten.²⁴⁴ Nicht mehr über die Identifizierung mit einer großen Lehrerpersönlichkeit (einem „Vater“) fänden die Theologiestudierenden demnach ihre Identität. Nach der Studentenrevolte der sechziger Jahre hätten sie vielmehr den „narzißtischen Rückzug“ angetreten und suchten nach Ich-Idealen mit dem Ziel, „einen Verlust zu verarbeiten und eine teilweise illusionäre, narzißtische Integrität wiederherzustellen.“²⁴⁵ Eine Überbetonung des Privaten sowie eine individuelle wie kollektive Geschichtslosigkeit gehe damit einher. Scharfenberg möchte auf die damit verbundenen Bedürfnisse, Sehnsüchte und Erwartungen durch

241 Strukturtheologie, Symbol und Meditation, 152 und: Einführung in die Pastoralpsychologie, 89f.

242 Vgl. Einführung in die Pastoralpsychologie, 89.

243 Vgl. Alice Miller, Das Drama des begabten Kindes und die Suche nach dem wahren Selbst, Frankfurt a.M., 1983.

244 Vgl. Alexander Mitscherlich, Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft, München 1963. Mitscherlich meint, daß es durch die zunehmende Industrialisierung zu einer vaterlosen Gesellschaft gekommen sei. Die maschinelle Massenproduktion und Massenverwaltung, die Trennung von Wohn- und Arbeitsplatz und die Entfremdung des Arbeiters von seiner Arbeit habe „unaufhörlich zur Entleerung der *auctoritas* und zur Verringerung der innerfamiliären wie überfamiliären *potestas* des Vaters beigetragen.“ (A.a.O., 187) Der Zerfall der Vaterautorität impliziere, daß Kinder heute beim narzißtischen Konflikt mit der Mutter stehen blieben und keine Reife in Auseinandersetzung mit dem väterlichen Vorbild mehr entwickelten. Die Einebnung „überzeugender Rangunterschiede“ (a.a.O., 342) führe zu einer angepaßten „Massenidentität“. Vgl. zur feministisch-psychoanalytischen Kritik an dieser Geschlechterinterpretation: Kapitel IV, 1 und zu einer soziologisch-konstruktivistischen Kritik dieses Vaterbildes: Isolde Karle, [Art.] Vater (Manuskript), erscheint in: EKL, 3. Auflage.

245 Meditation als Lebens- und Lernhilfe, in: Jahrbuch der Religionspädagogik (JRP) 1 (1984), 100.

den *meditativen Umgang mit der Wirklichkeit* reagieren. Der verantwortungsvolle Umgang mit meditativen Elementen bedeute, die *Subjektivität* in die Aus- und Fortbildung stärker zu integrieren, einen „spielerisch-analogisierenden Umgang mit privatisierten und öffentlichen religiösen Symbolen“²⁴⁶ zu ermöglichen und die Lernvorgänge stärker zu personalisieren. Der meditative Umgang mit Symbolen wirke *strukturbildend*. Deshalb wirft Scharfenberg die Frage auf, „ob in einem bestimmten Sinn der meditative Umgang mit religiösen Symbolen in den Lernprozessen als eine angemessene Antwort auf ein narzißtisches Zeitalter angesehen werden kann.“²⁴⁷ Im Anschluß an Otto Haendler möchte Scharfenberg durch die Symbolmeditation zu einer ganzheitlichen Erfassung von innerer Wirklichkeit anleiten und „im Gang auf die ‚Kindheitswiese‘ Regression im ‚Dienste des Ich‘“²⁴⁸ anbieten und ermöglichen.

Zum narzißtischen Zeitalter gehört nach Scharfenberg aber nicht nur der Rückzug nach innen. Scharfenberg beobachtet vielmehr, daß „in einer Weltsituation, in der die Realität vorwiegend unter sozio-ökonomischem Aspekt gesehen wird,“²⁴⁹ viele Menschen sich nach Sicherheit und Geborgenheit sehnen und sich deshalb auf die Suche nach Alternativen „zu einer zutiefst unbefriedigend empfundenen, zerstörerischen Realität“²⁵⁰ machen. Mit der *Suche nach alternativen Lebensformen* verbänden sich die Werte eines nichtpathologischen Narzißmus, der Sicherheit und Gefühle der unauflösbaren Verbundenheit und Zusammengehörigkeit vermitteln könne.²⁵¹ Heinz Kohut, der vorschlug, den Narzißmus nicht nur als unreifen Verschmelzungswunsch abzutun, sondern ihn zu *gestalten*, nennt als Fähigkeiten eines gestalteten Narzißmus Kreativität, Einfühlung, Bejahung der Sterblichkeit, Humor und Weisheit²⁵² - Werte, die Scharfenberg fördern möchte und die er vor allem mit den Anliegen und Fähigkeiten von Frauen in unserer Gesellschaft assoziiert.²⁵³

Nicht zuletzt sieht Scharfenberg im narzißtischen Zeitalter ein „Korrelat zu einer Zeit des Beziehungsüberschwanges“²⁵⁴, der sich in der

246 A.a.O., 102.

247 A.a.O., 101.

248 Strukturtheologie, Symbol und Meditation, 158. Meditation ermögliche „im Aufstieg zum Gipfelkreuz Trennung und Distanzierung von den Ersatzbefriedigungen alltäglicher Geschäftigkeit; im Eintreten in die Kapelle Heimkehr in das Urvertrauen religiöser Grundgeborgenheit.“ Ebd.

249 Narzißmus, Identität und Religion, 963

250 Ebd.

251 Vgl. a.a.O., 963f.

252 Vgl. Religiöses Bewußtsein als Narzißmus?, 13f; vgl. auch: Heinz Kohut, Formen und Umformungen des Narzißmus, in: Psyche 20 (1966), 561-587.

253 Vgl. Einführung in die Pastoralpsychologie, 37.

254 A.a.O., 107.

Heiratsfreudigkeit der fünfziger und sechziger Jahre und in einer generellen Überbetonung der Beziehungshaftigkeit menschlicher Existenz ausgedrückt habe. Die Bedürfnisse des Alleinseins seien verdrängt und zu wenig kultiviert worden, deshalb brächen sie nun in geradezu eruptiver Form wieder auf und setzten sich unkontrolliert durch.²⁵⁵ „In einer Zeitsituation dauernd mißglückter Identitätsbildung“ gelte es, „eine mögliche Verdrängung narzißtischer Strebungen durch altruistische Vorurteile bewußt zu machen“²⁵⁶, *in sich selbst zu gehen*, die eigenen Tiefen kennenzulernen und sich die narzißtischen Wurzeln der eigenen Identität wie der Menschheitsüberlieferung bewußt zu machen - „zum Zwecke einer gelungeneren Gestaltung unserer Zukunft unter Aufarbeitung unserer eigenen Vergangenheit“.²⁵⁷

Die Darstellung von Scharfenbergs Gesellschaftsanalyse zeigt, daß er die Pastoralpsychologie öffnen möchte für gesellschaftliche Fragen und Problemlagen. Er fordert pastoralpsychologische Zeitgenossenschaft ein²⁵⁸ und verlangt eine an der Zukunft orientierte Seelsorge, die „den gesellschaftlichen Implikationen ihres Tuns und Lassens ihre bewußte Aufmerksamkeit“²⁵⁹ zuwenden solle. Eine Seelsorge der Zukunft betrachte Ehe und Familie als dem historischen Wandel unterworfenen Institutionen und werde die Konflikanfälligkeit von Ehe und Familie nicht primär einzelnen schuldhaft zurechnen.²⁶⁰ In bezug auf neue Formen des Zusammenlebens bedeute dies ferner, daß die Seelsorge „gesamtgesellschaftliche Verantwortung“²⁶¹ wahrnehmen müsse, indem sie gesellschaftliche Vorurteile gegenüber neuen Lebensformen abbauen helfe²⁶² und sie infolgedessen nicht nur eine seelsorgerliche Schweige-, sondern auch Redepflicht kenne.²⁶³ Das individuelle Elend müsse „seines persönlichen und individuellen Charakters entkleidet“ und zum Paradigma für ein „besseres Verstehen und zur Analyse auch der gesellschaftlichen Strukturen“²⁶⁴

255 Vgl. ebd.

256 Religiöses Bewußtsein als Narzißmus?, 15.

257 Narzißmus, Identität und Religion, 965.

258 Vgl. Einführung in die Pastoralpsychologie, 47.

259 A.a.O., 132.

260 Vgl. a.a.O., 132ff. An anderer Stelle allerdings erklärt sich Scharfenberg die Brüchigkeit von Ehen wiederum mit der nicht gelungenen Emanzipation von den Eltern; vgl. a.a.O., 127.

261 A.a.O., 141

262 Vgl. ebd. Schon 1971 hat Scharfenberg die Kirche kritisiert, weil diese sich nicht auf den gesellschaftlichen Wandel einlassen könne. Er weist die Kirche darauf hin, daß auch die Suche nach neuen Leitbildern für Ehe und Familie zu ihrem proprium gehören könne; vgl. Das Leiden am Leitbild der Ehe. Unbescheidene Wünsche eines aufsässigen Christen an seine Kirche“, in: EK 3 (1971), 130f.

263 Vgl. Einführung in die Pastoralpsychologie, 149.

264 Ebd. Hervorhebung I.K.

werden, denn Menschen litten auch an Institutionen und gesellschaftlichen Bedingtheiten, die unmenschlich geworden seien. Scharfenberg ahnt ganz offensichtlich, daß die narzißtische Problematik der modernen Gesellschaft nicht nur mit den Anfängen individueller Existenz und Biographie zu tun hat, sondern auch „mit bestimmten geschichtlich wandelbaren und gesellschaftlich bedingten Erscheinungen“ wie „in der Gegenwart die total säkularisierte und individualisierte Isolation von einzelnen Menschen.“²⁶⁵

Dennoch verbleibt Scharfenbergs psychoanalytische Gesellschaftstheorie²⁶⁶, die, integriert in die Pastoralpsychologie, einen Beitrag zum Überleben der Menschheit und zugleich zur Identitätsfindung moderner Menschen leisten möchte,²⁶⁷ bei aller Betonung des Sozialen letztlich konsequent bei der Seele des Menschen, die Ausgangspunkt und Ziel ihrer Überlegungen ist. Treffend bemerkt Scharfenberg zu der *Vorrangstellung des innerpsychischen Konflikts* vor allen anderen Problemstellungen: „Damit soll der äußere Konflikt nicht in seiner Bedeutung herabgesetzt werden, *nur kann eine psychologische Betrachtungsweise hier naturgemäß wenig zur Differenzierung beitragen.*“²⁶⁸ Weil in Scharfenbergs psychoanalytischer Perspektive die eigentliche Gefährdung letztlich immer *von innen* kommt²⁶⁹ und ein Problem des *Bewußtseins* darstellt, ist er nicht in der Lage, Soziales ernsthaft in den Blick zu nehmen und als eigenständigen Ordnungs- und Funktionszusammenhang zu betrachten. Der Eigendynamik sozialer Systeme wird nicht Rechnung getragen, die soziale Lagerung moderner Individuen nicht adäquat erfaßt. Scharfenbergs Bemühen, die „individualistische Einengung“ der Pastoralpsychologie zu überwinden, führt ihn denn auch bezeichnenderweise explizit *nicht* „zu vertieften Gesellschaftsanalysen“²⁷⁰ in der Seelsorgetheorie. Vielmehr hebt er demgegenüber die Bedeutung von „Geschichten-Erzählen, Symbol und Mythos“²⁷¹ als Zentralelemente einer modernen Seelsorgelehre hervor.

265 A.a.O., 217. Vgl. auch: Das „Allgemeine“ und das „Persönliche“ in der Praktischen Theologie, 187.

266 Vgl. zu dieser Begriffsverwendung bei Scharfenberg: Religion zwischen Wahn und Wirklichkeit, 196.

267 Vgl. Menschliche Reifung und christliche Symbole, in: Conc(D) 14 (1978), 91.

268 Einführung in die Pastoralpsychologie, 59. Hervorhebung I.K.

269 Vgl. a.a.O., 14.

270 A.a.O., 155.

271 A.a.O., 156. Scharfenberg berichtet über eine Tagung der pastoralpsychologischen Bewegung in Lublin, der es um die Überwindung der „individualistischen Einengung“ gegangen sei. „[...] das Entscheidende und für mich zunächst einmal überraschende Ergebnis bestand darin, daß dieses Erleben nicht zu vertieften Gesellschaftsanalysen [...] führte, sondern zu dem Beschluß des Internationalen

Bevor diese Kritik vertieft werden kann, ist zunächst die Darstellung von Scharfenbergs Seelsorgelehre abzuschließen. Es würde ihr Entscheidendes fehlen, wenn nicht konkretisiert würde, wie sich Scharfenberg die seelsorgerliche Praxis und den Umgang mit religiösen Symbolen vorstellt. Scharfenbergs Ideen und sein intuitives Gespür im seelsorgerlichen Gespräch, sein Anliegen einer Horizontverschmelzung zwischen dem Sinngebungssystem der Überlieferung und unserer Alltagserfahrung kommt im spezifisch seelsorgerlichen Kontext am bemerkenswertesten zum Ausdruck.

7. Seelsorge als Rekonstruktion von Lebensgeschichte²⁷²

Nicht der abschließende Zuspruch von Vergebung, sondern der aufschließende Gebrauch von Symbolen kennzeichnet für Scharfenberg das pastoralpsychologische Gespräch.²⁷³ Die seelsorgerliche Kommunikation mit Hilfe religiöser Symbole erlöse aus Einsamkeit und Isolation, sie mache innere Erfahrung mitteilbar und damit zugleich teilbar. So breche die metaphernreiche Sprache der Psalmen die Einsamkeit des Schmerzes auf und vermöge „mit etwas Überindividuellem zu verbinden [...]. Sprachhilfe bei Konflikten stellt also die ursprüngliche Solidargemeinschaft von starken Gefühlen [...] wieder her, und darin besteht ihr eigentlicher Wert.“²⁷⁴ In einer zweckrationalen Welt fehle vielen Menschen eine angemessene Sprache für die Artikulation ihrer inneren Konflikte, moderne Sprache denaturiere zur Informationssprache.²⁷⁵ Deshalb sei es vordringlichste Aufgabe des Seelsorgers oder der Seelsorgerin, religiöse Symbole als Sprachhilfe für innere Erfahrung zur Verfügung zu stellen, „die Ausdruck und Strukturierung von überwältigender innerer Erfahrung ermöglichen und sie mit der äußeren Wirklichkeit vermitteln.“²⁷⁶

Vorbereitungskomitees, Geschichten-Erzählen, Symbol und Mythos zum Thema der nächsten Weltkonferenz für Seelsorge und Beratung zu machen. Ich deute mir diesen Vorgang so, daß nur dann, wenn wir uns in die Lage versetzt sehen, die vielen individuellen Symbolgeschichten unserer Klienten so zu artikulieren, daß sie sich mit den Mythen und Symbolen sowohl unserer Glaubensüberlieferung wie unserer Gegenwart verbinden lassen, wir dem Auftrag zur gesellschaftlichen Mitverantwortung gerecht zu werden vermögen.“ A.a.O., 155f.

²⁷² Vgl. zu diesem Titel: Albrecht Grözinger, Seelsorge als Rekonstruktion von Lebensgeschichte, in: WzM 38 (1986), 178-188. Vgl. zur Genese der Begriffsbildung: Rössler, Die Rekonstruktion des Menschen.

²⁷³ Vgl. Einführung in die Pastoralpsychologie, 113

²⁷⁴ A.a.O., 85.

²⁷⁵ Vgl. Pastoralpsychologische Kompetenz von Seelsorgern/-innen, 150.

²⁷⁶ Einführung in die Pastoralpsychologie, 92

Symbolische Sprache sei in der Regel narrative Sprache. Geschichten spielten deshalb bei der symbolisch-seelsorgerlichen Kommunikation eine herausragende Rolle. Jede Geschichte stelle geronnene Erfahrung dar. Schon in der Bibel hätten Menschen versucht, ihre Erfahrungen in Form von Geschichten und der immer neuen Interpretation alter Überlieferungen weiterzugeben. Individuelle Geschichte sei beispielhaft mit allgemeiner Geschichte in Verbindung gebracht worden - wie z.B. in den beiden Bekenntnissen von Dtn 26,5-10 und 1 Kor 15,3-8.²⁷⁷ Kindern seien viele der biblischen Geschichten unmittelbar zugänglich. „Erst eine bestimmte Entwicklungsstufe, die auch durch ein bestimmtes Denktraining [...] erzwungen wird, läßt die Wirklichkeitserfahrung auf das sinnlich Wahrnehmbare, das Faktische, das tot sein muß, um völlig verobjektiviert werden zu können, zusammenschumpfen.“²⁷⁸ Die Geschichten würden nicht mehr symbolisch verstanden und könnten deshalb oft nicht mehr zur Artikulation eigener Gefühle herangezogen werden. Ein Ziel pastoralpsychologischer Gesprächsführung bestehe deshalb darin, dem oder der andern zu helfen, aus den persönlichen Gefühlen wieder eine Geschichte, eine Story²⁷⁹ zu machen. Durch aktives Zuhören auf dem Hintergrund einer „allgemeinen Geschichte“ könnten die Gefühle des (erwachsenen) Gegenübers so strukturiert werden, daß diese selbst die Struktur von Geschichten annähmen.

Eine solche „allgemeine Geschichte“ oder „Interpretation“, die den Seelsorger oder die Seelsorgerin beim Zuhören und Strukturieren leiten soll, stellt für Scharfenberg die Jesusgeschichte dar. Eine „allgemeine Interpretation“ habe „die Form einer Erzählung, weil sie Subjekten dazu dienen soll, die eigene Lebensgeschichte in narrativer Form zu rekonstruieren; aber sie kann nur Folie für viele solche Erzählungen sein, weil sie nicht nur für einen individuellen Fall gelten soll.“²⁸⁰ Scharfenberg sieht in der Geschichte Jesu, die sich auch im Kirchenjahr abbilde,²⁸¹ und in der Struktur des Gottesdienstes einen

277 Vgl. zu diesem Beispiel: Grözinger, Seelsorge als Rekonstruktion von Lebensgeschichte, 178f.

278 Einführung in die Pastoralpsychologie, 93. An anderer Stelle formuliert Scharfenberg noch gewagter: „Je erwachsener, rationaler und bewußter er in seinem Berufs- und Alltagsleben sein muß, um so kindlicher, emotionaler und unbewußter wird der Mensch in seinem Gefühls- und Beziehungsleben.“ Pastoralpsychologische Kompetenz von Seelsorgern/-innen, 137.

279 Vgl. zu diesem Begriff: Dietrich Ritschl, Zur Logik der Theologie. Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken, München, 2. Aufl. 1988, 55 u.ö.

280 Diese Definition übernimmt Scharfenberg von Jürgen Habermas; vgl. Menschliche Reifung und christliche Symbole, 89.

281 Scharfenberg interpretiert das Kirchenjahr und damit zugleich die vita Jesu auf entwicklungspsychologischem Hintergrund, angefangen bei der vorgeburtlichen

solch allgemeinen Hintergrund, der Sinnstrukturen vermitteln und damit neue Perspektiven eröffnen könne. In „der Verschmelzung der Geschichte Jesu mit meiner Geschichte, in der Übernahme der Sinnstruktur seines Lebens in mein Leben“²⁸² sieht Scharfenberg eine wichtige Zielvorstellung des seelsorgerlichen Gesprächs erreicht. Das heißt, es geht nicht allein darum, die eigenen Gefühle in Form einer Geschichte artikulieren zu können. Beinahe noch wichtiger scheint Scharfenberg zu sein, die individuelle Geschichte mit einer *allgemeinen*, überlieferten Geschichte in einen unmittelbaren Zusammenhang zu bringen, denn: „Sinn wird dann erfahren, wenn meine Geschichte sich aufheben läßt in eine Geschichte von allgemeiner Bedeutung, die ich mit anderen in einer Symbolgemeinschaft teilen kann.“²⁸³ Die Jesusgeschichte sei nach christlichem Verständnis eine solche Geschichte, die im Gottesdienst miteinander geteilt werde.

Die Verbindung individueller Geschichte mit einer allgemeinen Geschichte impliziert für Scharfenberg nun aber noch mehr als Sinngebung durch Erfahrung von Gemeinschaft. Ganz dem psychoanalytischen Paradigma folgend, bestimmt er *die Rekonstruktion eigener Lebensgeschichte* als das eigentliche Ziel des seelsorgerlichen Gesprächs.²⁸⁴ Durch eine Gesprächsstrukturierung auf dem Hintergrund der Geschichte Jesu werde die *Erinnerung* und damit die Rekonstruktion von vergessenen und verdrängten Teilen individueller Lebensgeschichte möglich. Indem vergangene Geschichte erinnert werde, werde zugleich eigene, persönliche Geschichte erinnert. Dies kann Scharfenberg aufgrund der angenommenen anthropologischen Konstanten²⁸⁵ und den mehr oder weniger allgemeinen Entwicklungsstufen und damit verbundenen Grundkonflikten in jedem menschlichen Leben postulieren. Eine pastoralpsychologische Gesprächsführung ist damit nach Scharfenberg darauf ausgerichtet, „das bisher Unerhörte zu erhören, an die Stelle des Wiederholens die Erinnerung zu setzen und damit das Bearbeiten von Konflikten zu ermöglichen. Es zeigt sich dann nämlich, daß das Ausmaß von innerer Struktur, über die ich verfüge, davon abhängt, wie weit ich in der Lage bin, meine eigene Lebensgeschichte zu rekonstruieren und damit einen Lebenssinn zu gewinnen.“²⁸⁶ Das heißt, Sinn und innere Strukturierung werden

und ganz und gar narzißtischen Phase des Advents bis hin zur Michaelsgestalt am Ende, die „wahrhaftige Weisheit“ und letzte Dinge symbolisiere. Das Kirchenjahr wird als Curriculum Vitae, als Leitlinie und grundlegende Zielvorstellung interpretiert; vgl. Einführung in die Pastoralpsychologie, 79ff.

282 A.a.O., 94.

283 A.a.O., 73.

284 Vgl. ebd.

285 Vgl. a.a.O., 93.

286 A.a.O., 73.

für Scharfenberg nicht einfach durch die konstruktive Neudeutung individueller Lebensgeschichte auf dem Hintergrund von Jesu Lebensgeschichte vermittelt, sondern dadurch, daß jemand durch den Deutungshorizont der symbolisch verfaßten Jesusgeschichte sich an bedeutsame Stunden seiner Lebensgeschichte „mitsamt den dazugehörigen Gefühlen“²⁸⁷ erinnern und damit die in der Kindheit entstandene Grundstruktur seiner Erlebensweisen verstehen kann. Die „privatisierten“ Symbole oder Klischees würden auf diese Weise resymbolisiert und damit wieder anschluffähig an die öffentlichen Symbole der religiösen Symbolgemeinschaft.

Für Scharfenberg heißt Neudeutung der Lebensgeschichte, präzise gefaßt, insofern immer *Rekonstruktion von Vergangenen*, Erinnerung an Vertrautes, im Kindesalter schon Erlebtes und weniger: Entdeckung von Unvertrautem und Konfrontation mit Fremdem. Für die seelsorgerliche Zweipersonenbeziehung impliziert diese psychoanalytische Interpretation der Wirkung religiöser Symbole, daß an den Stellen, wo die Lebensgeschichte der Pastorandin oder des Pastoranden nur lückenhaft zu rekonstruieren sei, in der Beziehung zum Pastoralpsychologen bzw. zur Pastoralpsychologin wiederholt werde, woran sie oder er sich nicht mehr erinnern könne. Es finde eine Übertragung statt. Nun räumt Scharfenberg selbst ein, daß er in den vielen Jahren psychoanalytischer und pastoralpsychologischer Praxis Personen getroffen habe, die sich einer neuen Person gegenüber oft nicht einfach so verhalten hätten, „als ob diese der Vater (oder die Mutter) seien, oder als ob man sich in ihnen zu spiegeln vermöchte, sondern als seien sie Symbole von etwas anderem, tiefer liegendem Unbekanntem.“²⁸⁸ Scharfenberg interpretiert dieses Phänomen als *religiöse Übertragung*. In bezug auf sich selbst als religiöser Figur bedeute dies, daß er explizit als solche erkennbar sein müsse. „Fälle mit religiösen Übertragungen stellen das bevorzugte Arbeitsfeld des Pastoralpsychologen dar, weil sie die ganz große Chance bieten, daß bei ihnen vermittels religiöser Symbole kommuniziert und vor allem gedeutet werden kann, ohne daß der mühsame Weg über die historischen Fakten der tatsächlichen Vater- und Mutterbeziehung in jedem Fall gegangen werden muß.“²⁸⁹

Es scheint für Scharfenberg gerade den Clou der symbolischen Kommunikation in der Kirche auszumachen, daß religiöse Symbole verdrängte Grundkonflikte interpretieren und bearbeiten können, ohne daß eine aufwendige Rekonstruktion wie in der psychoanalytischen

287 A.a.O., 86.

288 A.a.O., 117.

289 A.a.O., 118.

Behandlung erfolgen müßte. Symbole müßten zwar gedeutet werden und erforderten ein Symbolbewußtsein, wie es Lorenzer mit der Unterscheidung von Symbol, Zeichen und Klischee erarbeitet habe, aber Scharfenberg konzediert zugleich, daß religiöse Symbole in der Praxis ihren Dienst tun und Konflikte bearbeiten könnten, *ohne* diese explizit ins Bewußtsein bringen zu müssen.²⁹⁰ Es gehe deshalb in der pastoralpsychologischen Gesprächsführung darum, ein „symbolisches Sinndeutungsangebot zu machen, das ‚weich‘ fokussiert ist und damit genügend Spielraum läßt, um etwas im anderen auszulösen.“²⁹¹ Für Scharfenberg liegt hier geradezu das Herzstück pastoralpsychologischer Gesprächsführung. Er möchte dazu ermutigen, der *Selbstwirksamkeit religiöser Symbole* viel zuzutrauen²⁹² und kann deshalb auch dem Gottesdienst eine eminent seelsorgerliche Funktion zuweisen. Damit relativiert Scharfenberg selbst sein seelsorgerliches Hauptziel, nämlich die bewußte Rekonstruktion authentischer Lebensgeschichte am Lebensanfang. Religiöse Symbole, so seine Wahrnehmung, rufen offensichtlich auch *ohne* psychoanalytische Deutung oder Rekonstruktion Resonanz hervor.

Für den Gottesdienst ist diese Interpretation der Funktions- und Wirkungsweise religiöser Symbolik von großer Bedeutung. Im Gottesdienst werde mit öffentlichen Symbolen, die eine Symbolgemeinschaft teile, kommuniziert. Die christliche Gemeinschaft sei herausgefordert, für die Lebendigkeit ihrer Symbolsprache Sorge zu tragen, tradierte Symbole auf ihre Funktionalität hin zu befragen, und gegebenenfalls Neudeutungen vorzunehmen und damit der Wandelbarkeit von religiösen Symbolen Rechnung zu tragen.²⁹³ Nur solange die kirchliche Gemeinschaft mit lebendigen Symbolen umgehe, sei es möglich, die Erfahrungen, Gefühle und konflikthaften Geschichten von Christen und Christinnen der Gegenwart mit der Ursprungsgeschichte christlichen Glaubens in Verbindung zu bringen und Gemeinschaft zu stiften. Würden die Symbole der Tradition nicht mehr als sinnvoll erlebt und brähe ein symbolisch verbindliches Sinngefüge zusammen, wie Scharfenberg dies in der Gegenwart wahrzunehmen glaubt, sei die daraus resultierende Symbolarmut begleitet „von einem ungeheuren Symbolhunger“,²⁹⁴ mit dem es verantwortlich umzugehen gelte. Es sei Aufgabe der christlichen Gemeinschaft, wieder eine neue Sensibilität für den reichen Schatz ihrer Überlieferung zu

290 Vgl. Kommunikation in der Kirche als symbolische Interaktion, 46f und die Beispiele in: Einführung in die Pastoralpsychologie, 62ff.

291 Einführung in die Pastoralpsychologie, 120.

292 Vgl. ebd.

293 Vgl. a.a.O., 215 und: Mit Symbolen leben, 77 u. 94f.

294 Mit Symbolen leben, 64.

entwickeln und die Überlieferung auf dem Hintergrund ihrer Alltagserfahrungen neu zu deuten. Für Scharfenberg spielt es dabei keine Rolle, ob die Alltagserfahrungen mit Hilfe der religiösen Symbole oder umgekehrt die religiösen Symbole mit Hilfe der Alltagserfahrungen gedeutet werden.²⁹⁵ Wie im Bibliodrama könne die überlieferte Geschichte gegebenenfalls auch „umgeschrieben“ werden. Zugleich geht Scharfenberg davon aus, daß in den überlieferten Geschichten und Symbolen Konflikte formuliert seien, die der heutigen psychologischen Forschung noch gar nicht zugänglich bzw. aus der psychoanalytischen, stark auf *familiale* Konflikte konzentrierten Perspektive nicht interpretierbar seien. Insbesondere Paulus, Augustin und Luther sind für Scharfenberg Beispiele für Theologien und Symbolsprachen, die den familialen Kontext *transzendieren* könnten.²⁹⁶ Schon allein deshalb sei der anthropologische Verstehenshorizont der Psychoanalyse viel zu eng gefaßt und müsse er erweitert werden.²⁹⁷

Dies führt noch einmal zu der Frage nach dem Verhältnis von Anthropologie und Theologie in der Seelsorge.²⁹⁸ Als Pastoralpsychologe möchte Scharfenberg eine Anthropologie entfalten, mit der er den Konflikt und Widerspruch im Menschen als Einschränkung und *zugleich* als Motivation zum Protest und zur Veränderung interpretieren kann. Der Umgang mit biblischen Symbolen soll dies ermöglichen: Durch die Neudeutung der Lebenserfahrung im Licht biblischer Symbole möchte Scharfenberg weg von der Leidenserfahrung hin zur Erfahrung des Protestes und der Veränderung führen. Dies ist für ihn möglich, weil er davon überzeugt ist, daß sich *Theologie und Anthropologie* gegenseitig bedingen und *sich wechselseitig auslegen*, wobei Scharfenberg bei Anthropologie immer an diejenige *psychoanalytischer* Provenienz denkt. Die Überwindung des Gegensatzes von Theologie und Anthropologie hält Scharfenberg für das dringendste Erfordernis pastoralpsychologischer Lernprozesse, denn: „Die Doppelheit menschlicher Grunderfahrung läßt sich sowohl theologisch als auch psychologisch wenden, dem zürnenden und dem gnädigen Gott entspricht auf seiten des Menschen ein überwältigendes Gefühl des Getrenntseins, wie ein überwältigendes Einheitsgefühl.“²⁹⁹ Diese wechselseitige Auslegung bezieht Scharfenberg noch auf weitere Topoi der Gotteslehre bzw. der psychoanalytischen Anthropol-

295 Vgl. a.a.O., 158.

296 Vgl. Einführung in die Pastoralpsychologie, 199f und: Rechtfertigung und Identität.

297 Vgl. Einführung in die Pastoralpsychologie, 199.

298 Vgl. Abschnitt 5 in diesem Kapitel.

299 Einführung in die Pastoralpsychologie, 197.

gie: Der selbstgenügsame Schöpfergott finde seine Entsprechung in der Gottverlassenheit des Gekreuzigten und repräsentiere die narzißtische Ein-Personen-Beziehung am Lebensanfang - eine „unaufgebba-re Grunderfahrung“³⁰⁰. Der Gott-in-Beziehung finde seine Entsprechung in der Annahme des Sünders durch Jesus und repräsentiere die Zweierbeziehung, die aus dem narzißtischen Grundkonflikt herausführe.³⁰¹ Die Redeweise vom trinitarischen Gott, „die sich in der Jesusüberlieferung in der Beziehung zwischen Vater und Sohn als Gehorsam, Rebellion gegen den Tora-Gott und als Versöhnung niedergeschlagen hat“³⁰², repräsentiere schließlich - kaum überraschend - den ödipalen Konflikt der triangulierten Beziehungsform. Der „Gott in Gemeinschaft“³⁰³ schließlich weise im Wirken des Geistes über die frühkindlichen Erfahrungen hinaus auf die „Gemeinschaftserfahrung einer Mehrpersonenbeziehung“.³⁰⁴

Das tiefste und zentralste Symbol christlichen Glaubens und zugleich auch der Pastoralpsychologie ist für Scharfenberg das Kreuz. „Hier und nur hier liegt für mich der tiefste Grund dafür, daß alles mit allem verbunden werden muß und daß es überhaupt so etwas wie eine Integration geben kann.“³⁰⁵ Das Kreuz als Zentralsymbol des Leidens erinnere an die Rechte der Leidenden, die wir in der Kirche der Gesellschaft gegenüber zu vertreten hätten.³⁰⁶ Das Kreuz erinnere den Seelsorger bzw. die Seelsorgerin an den interdependenten Zusammenhang von Leiden und Helfen und das gegenseitige Nehmen und Geben von Leidenden und Helfenden.³⁰⁷ Auch in bezug auf die seelsorgerlich unabdingbare Sensibilität, zwischen notwendigem und überflüssigem Leiden zu unterscheiden, könne die *theologia crucis* als „das tiefste Geheimnis des christlichen Glaubens“³⁰⁸ hilfreich sein. Das Kreuzessymbol drücke die Fraglichkeit der eigenen Identität aus und vermittele die Einsicht, daß der Mensch sich selbst letztlich entzogen sei und sich als nicht mit sich selbst identisch erfahre. Das Christussymbol sei gleichsam als Antwort darauf zu verstehen. Viele Christen hätten die Erfahrung gemacht, daß sie „in Christus zu einer Selbsterfahrung kommen“ könnten, „die keine überwältigend bedrohlichen Züge mehr hat.“³⁰⁹ Das Christussymbol könne die divergieren-

300 A.a.O., 208.

301 Vgl. a.a.O., 207f.

302 A.a.O., 207.

303 Ebd.

304 A.a.O., 208.

305 A.a.O., 223. Hervorhebung I.K.

306 Vgl. a.a.O., 205.

307 Wie lernt man Pastoralpsychologie?, 486.

308 A.a.O., 487.

309 Einführung in die Pastoralpsychologie, 162.

den Tendenzen im eigenen Innern integrieren, ihnen ihre Bedrohlichkeit nehmen und Lebensgewißheit³¹⁰, nicht nur Lebenshilfe, vermitteln.³¹¹ Rechtfertigung, Identität und vertiefte Selbstwahrnehmung legen sich für Scharfenberg im Christussymbol insofern gegenseitig aus.

Scharfenberg fokussiert seine Seelsorge und seine pastoralpsychologische Interpretation biblischer Texte und Inhalte ganz auf die enge Korrelation von psychoanalytisch interpretiertem Konflikt und religiösem Symbol. Theologie und psychoanalytische Anthropologie sind für ihn zwei Seiten derselben Sache, ebenso wie individuelle und gesellschaftliche Probleme nur jeweils verschiedene Aspekte derselben seelischen Grundproblematik sind. Diese starke Betonung des Zusammenhangs von „allem mit allem“ soll den von der Moderne verunsicherten und ortlos gewordenen Menschen helfen, wieder einen Ort in der Gesellschaft und in der Kirche zu finden. Sie sollen erfahren, daß ihre Geschichte nicht singulär ist, sondern sich aufheben läßt in eine Geschichte von allgemeiner Bedeutung, die mit anderen in der christlichen Symbolgemeinschaft geteilt werden kann. Doch wirft diese Art der Zusammenschau etliche kritische Fragen auf.

8. Kritische Würdigung

Scharfenberg hat seine Vision von der Konvergenz der Perspektiven, von der Zusammengehörigkeit von Text und Person, Vergangenheit und Gegenwart, Individuum und Gesellschaft in bezug auf die Praktische Theologie einmal wie folgt formuliert: „Ich wünsche mir eine Praktische Theologie, die [...] wissenschaftliche ‚Paradigmen‘ entwirft, die das Allgemeine zu benennen vermögen, das die inneren Konflikte des Menschen unserer Tage mit der in den Symbolen der Überlieferung gespeicherten Weisheit zu verbinden vermöchte; zum anderen aber auch Kunstregeln beachtet, die ein Verstehen der ganz persönlichen Aspekte ermöglicht und so meine vertiefte Selbstwahrnehmung mit der Einfühlung in andere und dem ‚Neuen‘, das im Verstehen der alten Texte entstehen könnte, zu einem überzeugenden hermeneutischen Zirkel verbindet. *Es müßte eine Praktische Theologie sein, in der der schwerpunktmäßige Gegensatz des individuellen,*

310 Vgl. Das „Allgemeine“ und das „Persönliche“ in der Praktischen Theologie, 193. Der Gedanke der Lebensgewißheit ist rezipiert von: Rössler, Grundriß der Praktischen Theologie, 210 (1. Aufl. 1986, 182).

311 Vgl. die Interpretation des Symbols „Jesus ist Sieger“, das Blumhardt Gottlieb Dittus zur Verfügung stellte und sie aus ihrem Leiden „erlöst“ habe; vgl. Bewußtwerdung und Heilung bei Johann Christoph Blumhardt, insbes. 186f.

des kirchlichen und des gesellschaftlichen Bezuges ihre [sic!] Plausibilität verloren hat.“³¹² Dieses Zitat faßt alle wesentlichen Anliegen Scharfenbergs und die Zielgerichtetheit seines Engagements treffend zusammen. Scharfenberg leistete mit seiner Pastoralpsychologie einen wichtigen Beitrag für die Reflexion des Auseinanderfallens von Theorie und Praxis in der ihm vorausgegangenen Generation und setzte alles daran, das Theorie-Praxis-Problem zu lösen. Dabei versuchte er all das, was er in der kirchlichen Praxis auf unheilvolle Weise getrennt und beziehungslos nebeneinander existieren sah, wieder zusammenzufügen und zu einer Einheit zu bündeln. Die *Konstruktion einer einheitlichen Hermeneutik* steht deshalb im Mittelpunkt seiner Überlegungen und prägt mit großen Pathos seine Ausführungen - zu den Symbolen und Mythen der Überlieferung, zu den innerseelischen und den gesellschaftlichen Konflikten bis hin zu den Spekulationen über die Evolution von Geschichte und Gesellschaft. Im Zuge dieser Verallgemeinerungs- und Vereinheitlichungstendenz nimmt es nicht wunder, daß die bewußt vorgenommene „*Entdifferenzierung*“ nicht nur Gewinne in Form von Überschaubarkeit, Reduktion von Komplexität und mehr Sensibilität für die Interdependenzen der verschiedenen Interaktionsprozesse mit sich bringt, sondern auch mit *Reflexivitätsverlusten* einhergeht. Gleiches wird eben nicht nur durch Gleiches erkannt, Erkenntnis gewinnt man aus systemtheoretischer Perspektive vielmehr und vor allem durch die Handhabung einer *Unterscheidung*, einer Differenz.³¹³ Durch das vehemente Insistieren auf einem *einheitlichen*, psychoanalytisch bestimmten Verstehensschlüssel für die Interpretation der Konflikte von damals und heute, von Text und Person, von Geschichte und Gesellschaft wird alles, was nicht in dieses psychoanalytische Raster paßt, ausgeblendet und anderes, Abweichendes und Differierendes nicht wahrgenommen. Die beiden psychoanalytischen „Gucklöcher“³¹⁴ der psychoanalytischen Theorietradition bestimmen das, was Scharfenberg in den Blick bekommt, und vor allem das, was er durch diese „Gucklöcher“ nicht zu sehen bekommt, dabei mehr, als ihm selbst lieb ist. Narziß und Ödipus sind der Dreh- und Angelpunkt seiner Pastoralpsychologie und dienen auch dann noch der Interpretation religiöser Symbole, wenn diese eigentlich den psychoanalytischen Deutungshorizont transzendieren sollen und *statt* der psychoanalytischen Deutungsfolien

312 Das „Allgemeine“ und das „Persönliche“ in der Praktischen Theologie, 192. Hervorhebung I.K.

313 Vgl. Kapitel I, 1 a). Als Beispiel: Wasser kann nur dann als „kalt“ bezeichnet werden, wenn diese Eigenschaft von „warm“ unterscheidbar ist.

314 Einführung in die Pastoralpsychologie, 107 u. 116.

zur Konfliktinterpretation und -artikulation herangezogen werden sollen.

Ich möchte meine Kritik an Scharfenbergs Pastoralpsychologie im folgenden in drei Schritten entfalten. Es geht a) um Scharfenbergs *ontologisierende Anthropologie*, b) um seine *psychoanalytische Gesellschaftsanalyse* und schließlich c) um seine *psychoanalytische Symbolinterpretation* in der Seelsorge. Alle drei Kritikpunkte lassen sich zusammenfassen in einer Kritik an der psychoanalytischen Semantik, die die Pastoralpsychologie in ihren theoretischen Grundentscheidungen tiefgreifend geprägt hat.

a) Die psychoanalytischen Interpretationen der Mythen von Narziß und Ödipus bilden letztlich das Scharnier in Scharfenbergs pastoralpsychologischer Konflikttheorie. Es ist nicht mehr erkennbar und damit unterscheidbar, ob es sich dabei um die antiken *Mythen* von Narziß und Ödipus oder um die psychoanalytisch eruierten *Grundkonflikte* - den narzißtischen und ödipalen Konflikt - handelt. Das eine steht für das andere. Dies hat grundlegende Konsequenzen für Scharfenbergs Theoriekonstruktion. Der psychoanalytischen Denktradition folgend, nimmt Scharfenberg nicht nur an, daß der narzißtische und ödipale Konflikt von jedem und jeder am Lebensanfang durchlaufen werde (an allen Orten und zu allen Zeiten), sondern auch, daß die Art, wie dies geschehe, grundlegend das spätere Leben, den jeweiligen Persönlichkeitstyp (ob schizoid, depressiv, zwanghaft oder hysterisch) bestimme und darüber hinaus die zu wählende Lebensform quasi prädestiniere. Es hängt dieser Perspektive zufolge von frühkindlichen Erfahrungen ab, ob jemand es später vorzieht, allein oder in einer heterosexuellen oder homosexuellen Beziehungsform zu leben. Diese *determinierende* Perspektive auf Lebensgeschichte hin wird in Kapitel III kritisch zu hinterfragen sein, ebenso wie die Annahme, daß die Rekonstruktion von Lebensgeschichte - die Erinnerung an das, „wie es wirklich war“ - bestimmend für die Möglichkeiten der Zukunftsgestaltung sein soll.³¹⁵

Durch die Annahme von *allgemeinen* Grundkonflikten *ontologisiert* Scharfenberg entgegen eigener Intention anthropologische Erfahrungen, die aus soziologisch-konstruktivistischer Sicht alles andere als Allgemeinheit beanspruchen können. Denn die psychoanalytische Interpretation des narzißtischen Konflikts mit der fürsorgenden „alles verschlingenden Mutter“ am Lebensanfang und des ödipalen Kon-

³¹⁵ Gegen eine schicksalhafte Interpretation von Lebensgeschichte wendet sich auch: Reinhard Schmidt-Rost, Heil in Christus - Heil auf neuen Wegen? Bemerkungen zur praktischen Bedeutung einiger Heilsvorstellungen des New-Age, in: WzM 41 (1989), 407.

flikts mit dem Wachstum und Reife fördernden Vater verweist auf *historisch bedingte*, vor allem im 19. Jahrhundert *konstruierte* Deutungsmuster von dem, was Vater- und Muttersein und Mann- und Frausein implizieren. Diese Geschlechtskonstruktionen entspringen mithin der bürgerlich-neuzeitlichen Lebenswelt, die Frauen die Erziehungsarbeit und Männern die Repräsentation der Gesellschaft und ihrer Normen zuschrieb. Sie verlieren heute an Plausibilität und können keineswegs mehr Allgemeinheit beanspruchen.³¹⁶ Auf die Frage, inwiefern die frühkindlichen Erfahrungen die jeweilige Geschlechtsidentität bestimmen oder Geschlecht grundsätzlich als soziale Konstruktion zu verstehen ist, wird in Kapitel IV ausführlich einzugehen sein. Dies auch deshalb, weil *innerhalb* des psychoanalytischen Diskurses seit einiger Zeit von feministischer Seite deutlich Kritik geübt und eine revidierte Sichtweise der psychischen Genese der männlichen und weiblichen Geschlechtsidentität gefordert wird, die inzwischen Eingang in die praktisch-theologische Identitätsdiskussion gefunden hat.³¹⁷

Dieser Befund impliziert zugleich, daß es sich bei der psychoanalytischen Interpretation der Mythen von Narziß und Ödipus um eine *typisch moderne* Interpretation von *modernen* Problemlagen handelt, die sich aus der funktionalen Differenzierung und ihren Definitionserfordernissen ergeben. Es erscheint von daher problematisch anzunehmen, daß die biblischen Symbole und Geschichten, die in einer stratifikatorisch und segmentär differenzierten Gesellschaftsform entstanden sind, mit der psychoanalytischen Deutung, die moderne Konfliktlagen und Identitätszsumutungen repräsentiert, unmittelbar in einen Zusammenhang zu bringen seien. Der Neutestamentler Klaus Berger hat darauf hingewiesen, daß das Verhalten und Erleben in der Antike grundsätzlich anders war als in der Moderne. Die biblische Psychologie unterscheide sich grundsätzlich von moderner Psychologie - beide müßten in ihrer historischen Bedingtheit begriffen werden.³¹⁸ Damit wendet sich Berger explizit gegen die Vorstellung von „einer konstanten Beschaffenheit und Erlebniswelt, also einer für alle Zeiten mehr oder weniger gleichartigen Anthropologie (und entsprechend: Psychologie)“³¹⁹. Es gelte vielmehr, die Fremdheit der Texte

316 Zur Konstruktion der arbeitsteiligen Geschlechterdifferenzierung in der Moderne vgl. Kapitel I, 3.

317 Vgl. z.B. Ursula Pfäfflin, *Frau und Mann - ein symbolkritischer Vergleich anthropologischer Konzepte in Seelsorge und Beratung*, Gütersloh 1992 und: Ulrike Wagner-Rau, *Zwischen Vaterwelt und Feminismus. Eine Studie zur pastoralen Identität von Frauen*, Gütersloh 1992.

318 Klaus Berger, *Historische Psychologie des Neuen Testaments*, Stuttgart 1991, 17.

319 A.a.O., 19.

ernst zu nehmen und nicht vorzeitig die Rekonstruktion der Eigenwelt der Texte abubrechen.³²⁰ So habe z.B. der „innere Mensch“ bei Paulus nichts mit einer sich selbst gewissen modernen Innerlichkeit zu tun.³²¹ Überhaupt fehle in den neutestamentlichen Texten weithin das reflektive Gefühl, stattdessen werde die konkrete Tat betont etc.³²²

Problematisch an Scharfenbergs einheitlicher, psychoanalytischer Hermeneutik ist, daß sie letztlich mit dem Anspruch auftritt, nicht nur die individuelle Seele analysieren zu können, sondern zugleich *alles* andere auch: Der angenommene Zusammenhang zwischen innerpsychischen, gesellschaftlichen und geschichtlichen Phänomenen verdeckt in seiner Totalität die *Eigenselektivität* der psychoanalytischen Perspektive. Besonders deutlich werden die damit einhergehenden Reflexivitätsverluste in bezug auf eine für Differenzen sensible Anthropologie bei der psychohistorischen Betrachtungsweise, die von vorneherein auf Aktualisierung und „Gleichklang“³²³ angelegt ist und das Fremde und Unvertraute der Historie aus ihrer Wahrnehmung bewußt ausschließt, weil es ihr in erster Linie um die „Grundbeschaffenheit des Menschen“³²⁴ geht. Scharfenberg sieht die Problematik dieser Herangehensweise und distanziert sich einerseits von Eriksons Methodik. Andererseits stellt er die „integrative Kompetenz“ der psychohistorische Methode, die wieder verbinde, was geteilt worden sei, in den Vordergrund seiner pastoralpsychologischen Kunstregeln.³²⁵ Seine kritischen Töne in bezug auf die „verobjektivierenden“ Wissenschaften, die mit tötenden Definitionen, statt mit lebendigen Symbolen umgingen, und seine Skepsis gegenüber der Leistungsfähigkeit wissenschaftlicher Theologie weisen in dieselbe Richtung.³²⁶

Scharfenbergs *Ambivalenz* gegenüber der Totalität der psychoanalytischen Perspektive schimmert immer wieder durch. So schränkt er die angenommene Allgemeinheit menschlicher Grundkonflikte immer wieder ein,³²⁷ bemängelt die Einseitigkeit der psychoanalytischen Interpretation und betont die geschichtliche Wandelbarkeit von Konflikten und Symbolen. Zugleich spricht er jedoch ontologisierend und verallgemeinernd von „dem zu allen Zeiten und an allen Orten

320 Vgl. a.a.O., 21.

321 Vgl. a.a.O., 24.

322 Vgl. a.a.O., 22.

323 Einführung in die Pastoralpsychologie, 166.

324 Luther in psychohistorischer Sicht, 23.

325 Vgl. Wie lernt man Pastoralpsychologie?, 488.

326 Vgl. Einführung in die Pastoralpsychologie, 44 u. 205 u.ö.

327 Vgl. u.a. Das „Allgemeine“ und das „Persönliche“ in der Praktischen Theologie, 187.

gleichen Seelengrund des Menschen“³²⁸, an dem sich nur und erst durch Auschwitz etwas verändert haben soll. Er postuliert anthropologische Konstanten, die die Kluft zwischen einem Individuum in der funktional differenzierten Gesellschaft des 20. Jahrhunderts und einem Menschen zur Zeit Jesu in der stratifizierten Gesellschaft Palästinas bedenkenlos überwinden können sollen. Zugleich kritisiert er wiederum den Jungianer Ulrich Mann, weil dieser so unbesorgt die Wesenheiten der Psyche hypostasiere: „Alle tiefenpsychologischen Erkenntnisse, die Freudschen wie die Jungschen, sollten meines Erachtens besser auf der Ebene von Denkmodellen gesehen werden“.³²⁹ Dieses Gespür für die Eigenselektivität psychoanalytischer Beobachtungsformen muß in der Explikation der pastoralpsychologischen Anthropologie leider immer wieder vermißt werden. Dagegen wird die Bedeutung von Selbsterfahrung und Meditation hoch veranschlagt und das Subjektive schnell und unbedenklich wieder verallgemeinert bzw. verobjektiviert.³³⁰

b) Die psychoanalytische Denktradition geht im allgemeinen davon aus, daß *individuelle* und *soziale* Konflikte letztlich als ein und dasselbe verstanden werden können. In der Konsequenz führt die psychoanalytische Perspektive Scharfenberg dazu, gesellschaftliche Probleme immer auf innerpsychische Konflikte zurückzuführen und zu reduzieren. Die psychoanalytische Konfliktinterpretation läuft damit Gefahr, die Analyse der psychischen Realität zu verallgemeinern „und auch in gesellschaftlichen oder kollektiven Produkten wie Mythen nur eine psychische Realität wahr[zunehmen] und die Realkonflikte [...] nur noch als Wiederholung und Darstellung psychischer Konflikte an[zuerkennen]“.³³¹ Ähnlich wie in der neuzeitlichen Bewußtseinsphilosophie wird *das Bewußtsein* (bzw. das Unbewußte) letztlich als Subjekt und damit *als Urheber des Sozialen* verstanden. Ganz anders beschreibt die soziologische Systemtheorie den Zusammenhang von Individualität und Sozialität. Sie unterscheidet psychische und soziale Prozesse grundsätzlich und geht davon aus, daß in der Gesellschaft Prozesse ablaufen, die gerade nicht auf psychische

328 Pastoralpsychologie als Remythologisierung?, 141. Es heißt dort: „An dem zu allen Zeiten und an allen Orten gleichen Seelengrund des Menschen hat sich durch Auschwitz etwas verändert, die Geschichte hat ihm ein Brandmal eingedrückt, das in Zukunft nicht mehr übersehen werden darf.“

329 Religionspsychologie nach Freud, 436.

330 Vgl. u.a. Einführung in die Pastoralpsychologie, 157.

331 Hartmut Zinser, Das Problem der psychoanalytischen Mytheninterpretation, in: Renate Schlesier (Hg.), Faszination des Mythos, Frankfurt a.M. 1985, 123f.

Befindlichkeiten reduziert werden können.³³² *Die Gesellschaft hat keine Psyche.* Aus systemtheoretischer Perspektive läßt sich das soziale Geschehen auch nicht auf die Bewußtseinsleistungen der beteiligten Akteure zurückführen. Das menschliche Bewußtsein liegt der Welt nicht zugrunde, sondern ist vielmehr als *eine Systemart neben anderen erkennenden Systemen* zu begreifen.³³³ Der Kern aller sozialen Prozesse und Konflikte ist mithin *nicht* der innerpsychische Konflikt, auch wenn soziale Konflikte - wie z.B. Arbeitslosigkeit - individuell „gelöst“ und verkraftet werden müssen. Soziale Problemlagen sind aufgrund ihres *sozialen* Charakters Individuen gerade nicht zurechenbar, sondern haben ein von der individuellen psychischen Verfaßtheit unabhängiges Eigenleben.

Gesellschaftlich produzierte Probleme lassen sich demzufolge nicht als Wiederkehr des psychisch Verdrängten interpretieren. Sie sind vielmehr als Reflex einer bestimmten gesellschaftlichen Entwicklung und Struktur zu verstehen, die sich nachhaltig auf die individuellen Lebenslagen und -stile auswirkt. Das Problem der „Remythologisierungswelle“ und insbesondere das des Rechtsradikalismus wird aus soziologisch-systemtheoretischer Perspektive entsprechend nicht in der mangelnden Aufarbeitung des Vergangenen gesehen, sondern vielmehr als eine *Kompensation* der Unfähigkeit interpretiert, mit der Heimatlosigkeit und Ortlosigkeit in der funktional differenzierten Gesellschaft zurechtzukommen und damit auch mit der gesellschaftsstrukturell erzwungenen Zumutung, Identität selbstreferentiell herzustellen.³³⁴

Auch in bezug auf das „narzißtische Zeitalter“ wird systemtheoretisch nicht diagnostiziert, daß zuviel Außenleitung mit zu wenig Binnendifferenzierung einhergehe oder das „narzißtische Zeitalter“ gar in einem Zusammenhang zu der nicht gelungenen Emanzipation von den Eltern (vor allem von der Mutter) zu sehen sei. Die systemtheoretische Gesellschaftsanalyse beobachtet vielmehr *zugleich* mehr und weniger Außenleitung als in früheren Gesellschaftsformen. Moderne Biographien erfahren paradoxerweise zugleich *mehr Institutionalisierung* und *mehr Individualisierung*. Die gesellschaftsstrukturelle Entwicklung in der funktionsdifferenzierten Moderne stellt damit wesentlich höhere Anforderungen an eine innere Struktur, als dies z.B. in der schichtorientierten Gesellschaft der Fall war. Das Individuum muß *zugleich* mehr Flexibilität und mehr Stabilität bzw. innere Struktur entwickeln, um die Wahlmöglichkeiten konstruktiv nutzen

332 Zur Unterscheidung von Bewußtsein (psychisches Systeme) und Kommunikation (soziales Systeme) vgl. Kapitel III, 2.

333 Vgl. Kneer/Nassehi, Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme, 63f.

334 Vgl. Kapitel I, 4 b).

und das eigene Leben im gesellschaftlichen Netz koordinieren und organisieren zu können. Denn in der funktional differenzierten Gesellschaft wird von Außenleitung auf *Selbstreferenz* umgestellt. Gerade die Schwierigkeiten nicht weniger ehemaliger DDR-Bürgerinnen und Bürger, nach der Wende mit den neuen Kontingenzerfahrungen umzugehen, dürften zeigen, daß die zunehmenden Gestaltungsmöglichkeiten eigener Biographie erhöhte Anforderungen *an eine selbstreferentielle Steuerung* stellen und mit ganz neuen persönlichen Risiken verbunden sind. Es ist aus dieser Perspektive ganz unnötig, auf die narzißtischen Erfahrungen mit der „magna mater“ am Lebensanfang zu rekurrieren, um sich die Suche nach neuen Lebensformen zu erklären. Diese ergibt sich ganz einfach durch die Individualisierungsprozesse, die mit der zunehmenden Funktionsdifferenzierung und dem fortschreitenden Abbau schichtorientierter Leitbilder und Privatheitsformen einhergehen. Eine soziologisch-systemtheoretische Perspektive bietet darüber hinaus den Vorteil, den *ambivalenten* Charakter der Moderne, ihre positiven und negativen Aspekte, zutreffender und realistischer zu beschreiben, als dies bei Scharfenberg mit seiner Tendenz zur Verfallsdiagnostik der Fall zu sein scheint.³³⁵

In bezug auf die Wahrnehmung spezifisch moderner Problemlagen läßt sich zusammenfassend formulieren, daß Scharfenbergs Pastoralpsychologie bei aller Beschwörung und Beteuerung des gesellschaftlichen Zusammenhangs in Ich-Du-Strukturen gefangen bleibt und mit ihren Theoriemitteln, wie Scharfenberg selbst richtig erkannte, naturgemäß wenig zu einer differenzierten Gesellschaftsanalyse beitragen kann. Die folgenden Kapitel sollen zeigen, daß eine moderne Seelsorgetheorie, die soziologisch-systemtheoretische Perspektiven und Fragestellungen integriert und reflektiert, die Rückkoppelung sozialer Prozesse im Leben der Individuen präziser wahrnehmen und beschreiben kann. Scharfenbergs „Frage nach der Wechselwirkung von gesellschaftlichen Veränderungen und psychischer Struktur“³³⁶ soll in diesem Sinne aufgenommen und zugleich mit theorieadäquateren Mitteln, als die psychoanalytische Semantik sie zur Verfügung stellt, bearbeitet werden.

c) Es ist das große Verdienst Joachim Scharfenbergs, auf *die seelsorgerliche Dimension der christlichen Symbolsprache* so deutlich hin-

335 Als ein Beispiel von vielen für eine simplifizierende Verfallsdiagnostik: „Es ist also genau die ‚Modernisierung‘ der Kirche, ihre Umstrukturierung von einem patriarchalen Familienbetrieb zum Konzern mit modernem Management, die Freiheitsräume vernichtet.“ Pastoralpsychologische Kompetenz von Seelsorgern/-innen, 138.

336 Das „Allgemeine“ und das „Persönliche“ in der Praktischen Theologie, 187.

gewiesen zu haben. Durch Scharfenbergs Pastoralpsychologie werden Pastorinnen und Pastoren in ihrer seelsorgerlichen Kompetenz gestärkt und nicht fachfremd auf psychoanalytische Gesprächsmethoden verwiesen. Im Gegensatz zu vielen anderen Ansätzen der beratenden Seelsorge vermag Scharfenberg das eigenständige Profil der Pastoralpsychologie herauszustellen und für den unerschöpflichen Reichtum christlicher Überlieferung zu sensibilisieren. In einer Kirche des Wortes, die das gottesdienstliche Grundgeschehen als Sprachgeschehen begreift, wurde und wird die Vielfalt der Kommunikations- und Lebensformen des Glaubens oft „durch die Einheitsformel von der rechten Predigt erstickt“.³³⁷ Scharfenberg hat durch seine Symboltheorie auf die Lebendigkeit und Vielfalt religiöser Symbole und auf ihre Bedeutsamkeit im Hinblick auf die Neudeutung von Lebenserfahrung aufmerksam gemacht und sie aus der monotonen Starre liturgischer Form zu befreien gewußt. Er hat auf die seelsorgerliche Funktion gerade der *öffentlichen* Kommunikation im Gottesdienst hingewiesen und den Sinn *überindividueller* Gemeinschaftserfahrung dargelegt.

Scharfenberg hat schließlich im Gegensatz zur dialektisch-theologischen Tradition die Bedürfnisse des eher tragisch, denn schuldig gestimmten Menschen³³⁸ der Moderne sehr ernst genommen. Er nahm die Pluralisierung der Lebensformen mindestens in Ansätzen wahr und versuchte, darauf mit seinem erweiterten pastoralpsychologischen Zirkel zu reagieren, indem er nicht nur Narziß und Ödipus als konfliktbearbeitende Mythen interpretierte und verwendete, sondern die Fülle der biblisch-religiösen Symbole und Geschichten in analoger Weise einzusetzen versuchte. In der Beschreibung seelsorgerlicher Praxis gelang ihm dies auch weitgehend. Gerade dort, wo Scharfenberg die *Selbstwirksamkeit* religiöser Symbolen unterstreicht, und er auf eine bewußte - und damit *psychoanalytische*, auf die frühkindlichen Konflikte bezogene - Interpretation verzichtet, läßt er die psychoanalytische Semantik letztlich weiter hinter sich, als dies in der theoretischen Grundlegung seiner Konflikttheorie der Fall ist. Dort bilden die frühkindlich-familialen Konflikte, wie dargelegt, die Basis seiner Anthropologie und bestimmen die Deutungen der religiösen Symbole nachhaltig, was den Interpretationen zuweilen eine gewisse Gleichförmigkeit und Monotonie verleiht und die Vielfalt und Differenziertheit religiöser Sprache nicht zur Geltung kommen läßt.

337 Einführung in die Pastoralpsychologie, 170.

338 Vgl. a.a.O., 38.

Scharfenbergs Interpretation religiöser Symbole und Geschichten ist aufschlußreich, insofern er überzeugend herausarbeitet, daß religiöse Symbole als Sprachhilfe für die Artikulation von Gefühlen und konflikthaften Erfahrungen fungieren können, daß sie in einer Gemeinschaft kommunizierbar sind und gerade in dieser überindividuellen Gemeinschaft Sinn und Integration vermittelt werden kann. Ich meine allerdings, daß die Wirkung religiöser Symbole und die durch religiöse Symbole sich erschließende Neudeutung von Lebenserfahrung weniger damit zu begründen ist, daß verdrängte Ereignisse und Erfahrungen durch sie erinnert und rekonstruiert werden können. In Scharfenbergs psychoanalytischer Deutung sind religiöse Symbole immer nach *innen* und nach *rückwärts* gewandt - auf Vergangenes, Vertrautes und längst schon Erlebtes bezogen. Symbole wirken, indem sie Resonanz durch „Gleichklang“, durch Erinnerung hervorrufen.

Ich meine, daß die befreiende, tröstende und ermutigende Wirkung gottesdienstlich-symbolischer Kommunikation gerade darin bestehen könnte, daß die biblischen Geschichten und Symbole und die Objektivität der vorgegebenen Liturgie von der eigenen Selbstvertrautheit wegleiten, eigene Subjektivität und Erfahrung relativieren und transzendieren und damit *Distanz* zum tagtäglichen Zirkel moderner Selbstbezüglichkeit ermöglichen. Nicht in der Rekonstruktion von Lebensgeschichte, sondern in der *emergenten und konstruktiven Neudeutung* von Biographie läge damit die Wirksamkeit religiöser Symbolik. Religiöse Symbolsprache wäre demnach nicht nur auf „Gleichklang“ angelegt, sondern konfrontierte mit Neuem und Fremdem und böte in gewissem Sinn gerade dadurch die Möglichkeit, *Selbstreferenz zu unterbrechen*.³³⁹ Die Jesusgeschichte diene aus dieser Perspektive weniger als Folie zur Rekonstruktion eigener Lebensgeschichte, als vielmehr als Modell der Gestaltung gegenwärtigen und zukünftigen Lebens, als Sinnhorizont, der *nicht* in mir selbst, sondern in einer fremden, anderen und zugleich übergreifenden Geschichte gefunden würde. Es wäre damit gerade das Fremde und Störende, das, was meine Alltagserfahrung relativiert und in *Differenz* zu ihr

³³⁹ „In gewissen Sinn“ bedeutet aus systemtheoretischer Perspektive eine Einschränkung: Jede Unterbrechung der Selbstbezüglichkeit kann selbstverständlich nur selbstreferentiell verarbeitet werden, sonst erzeugt die Störung aus der Umwelt im psychischen System nur unverständliches Rauschen, nicht *Resonanz*. Zugleich ist jede Selbstreferenz immer mitlaufende, aber keine reine Selbstreferenz. Bei dem obigen Gedanken geht es mir vor allem darum, das Verweisungsmoment, die *Fremdreferenzialität* der psychischen Autopoiesis zu betonen. Ich komme darauf zurück; vgl. Kapitel III, 1 u. 2.

steht, was neue Sinnstrukturen eröffnete: „Das Evangelium als *fremde* Nachricht“.³⁴⁰

Eine solche Sichtweise mißt der *Vorgegebenheit* christlicher Überlieferung größere Bedeutung als Scharfenbergs Symboltheorie zu: Das wechselseitige Interpretationsverhältnis von Alltagserfahrung und Überlieferung wird nicht symmetrisch, sondern asymmetrisch verstanden, insofern die Überlieferung zwar immer wieder neu interpretiert werden kann und muß, aber als vorgegebene (Text-)Basis christlichen Glaubens auch quasi-objektiven Charakter besitzt und nicht beliebig interpretierbar ist. Anders als im Bibliodrama³⁴¹ sind und bleiben die jahrtausendealten Geschichten und Texte immer vorgegeben, auch und gerade in ihrer Fremdheit, und sind nur bedingt als „offene Kunstwerke“ zu interpretieren.³⁴² Die Chance der Auseinandersetzung mit der christlichen Symbolsprache in einer pluralistischen Kultur besteht damit gerade im *spezifisch christlichen* Profil und spezifisch christlichen Wahrheits- und Wirklichkeitsverständnis, das sie transportiert, nicht so sehr in ihrer Korrelation auf „allgemein“ menschliche Grundkonflikte.

Doch wie lassen sich diese Überlegungen mit den gesellschaftstheoretischen Überlegungen in einen Zusammenhang bringen? Die Hervorhebung des meditativen Umgangs mit Symbolen als Antwort auf ein narzißtisches Zeitalter,³⁴³ die Betonung des inneren Selbst, der regressiven Subjektivität, der Tiefen narzißtischer Wurzeln bei Scharfenberg muß letztlich als eine *Verstärkung* gesellschaftlicher Semantik gelesen werden, die alles vom Individuum erwartet und alles dem Individuum zurechnet. Das Individuum ist in der Moderne zum Maßstab seiner selbst geworden, es muß seine Identität selbst herstellen und definieren und verhält sich gerade deshalb „narzißtisch“. Ich meine, gerade diese typisch moderne Situation legte es nahe, Möglichkeiten und Angebote der *Störung* und *Relativierung* gesellschaft-

340 Fulbert Steffensky, *Wo der Glaube wohnen kann*, Stuttgart 1989, 129. Hervorhebung I.K.

341 Vgl. oben Abschnitt 7, 119. Nicht jedes Bibliodrama läßt beliebige Offenheit bei der Textinterpretation zu. So mißt Heidemarie Langer z.B. der Vorgegebenheit biblischer Texte beim Bibliodrama große Bedeutung zu; vgl. Heidemarie Langer, *Bibliodrama als Prozeß*, in: Antje Kiehn u.a. (Hg.), *Bibliodrama*, Stuttgart 1987, 65-90 und: Dies., *Vielleicht sogar Wunder: Heilungsgeschichten im Bibliodrama*, Stuttgart 1991.

342 Vgl. die Kritik von Reiner Preul an Marcel Martins Theorie von der Predigt als offenem Kunstwerk: Reiner Preul, *Deskriptiv predigen*, in: Ders., *Luther und die Praktische Theologie. Beiträge zum kirchlichen Handeln in der Gegenwart*, Marburg 1989, 110. Preul wirft Martin vor, die Mehrdeutigkeit zum Programm zu erheben. Bei allem Spielraum für die kreative Phantasie des Predigthörenden könne die Predigt nicht nur als reizauslösendes Moment fungieren, sondern habe das christliche Wirklichkeitsverständnis anschlussfähig zur Geltung zu bringen.

343 Vgl. Abschnitt 6 in diesem Kapitel.

lich quasi vorgeschriebener Egozentrik zur Verfügung zu stellen und nicht durch Verstärkung und Betonung von Innerlichkeit und Selbstbezüglichkeit zu reagieren. Statt die moderne Personenzentriertheit zu unterstützen³⁴⁴, wären gerade Möglichkeiten der Distanznahme von der alltäglichen Individuumzentrierung zu schaffen, die durch den fremden und „objektiven“ Charakter christlicher Symbolsprache ermöglicht werden könnte. Die fremde, christliche Symbolsprache vermittelt ungewohnte Perspektiven der Welt und meiner selbst. Sie verfremdet die eigene Welt und eröffnet neue Dimensionen der Wahrnehmung. Mit den Worten Fulbert Steffenskys: Ich lerne sehen, indem „mir etwas Neues und Fremdes gegenübertritt, in ungewohnter Sprache und in noch nicht gelernten Bildern. [...] Die fremde Sprache verhält sich störend zu mir selbst. Sie stört meine geläufigen Selbstwiederholungen in der eigenen Sprache. [...] *Die fremde Sprache ist eine Unterbrechung meiner selbst*, und sie ist ein Heilmittel gegen die Selbstprovinzialisierung. Sie enthält störende Geschichten gegen das, was ich immer schon von der Welt und mir selbst gewußt habe.“³⁴⁵

Diese Interpretation christlicher Symbolsprache dürfte Scharfenbergs Intentionen nicht widersprechen. Sie ist durchaus anschlussfähig an Scharfenbergs Beschreibung kirchlicher *Praxis* im Umgang mit Symbolen. Durch seine psychoanalytische Symboldeutung allerdings und sein nachdrückliches Insistieren auf der Einheitlichkeit aller Dinge setzt er seinen Akzent anders und bleibt in der *Theorie* nach innen und nach rückwärts gewandt. Scharfenberg hat die psychoanalytischen und die religiösen Symbolen selbst einmal grundsätzlich unterschieden und die psychoanalytischen als allgemeine Menschheitssymbole mit Ideologieverdacht belegt,³⁴⁶ diese Erkenntnis aber in bezug auf seine eigene Pastoralpsychologie leider nicht konsequent zu Ende gedacht. Ich möchte mich Scharfenbergs Kritik an der psychoanalytischen Hermeneutik anschließen und sie gleichzeitig radikalieren, indem ich mich im folgenden von einer *soziologisch-konstruktivistischen Perspektive* her noch einmal gründlich mit den Vorstellungen von Biographie, Identität und Geschlechtsidentität in der Moderne auseinandersetze. Der pastoralpsychologische Leitgedanke von Seelsorge als Rekonstruktion von Lebensgeschichte, der als typisch für

344 Vgl. Meditation als Lebens- und Lernhilfe, 104.

345 Steffensky, Wo der Glaube wohnen kann, 130. Hervorhebung I.K. Zur Sprachkraft religiöser Texte und zur Seelsorge als spezifisch religiöser Kommunikation in der Moderne vgl. ausführlich: Kapitel V, insbes. 2 a).

346 Vgl. Religion, Seelsorge und Beratung, 176.

die beratende Seelsorge gilt,³⁴⁷ wird dabei kritisch in den Blick genommen. Ich verbinde damit die Erwartung, daß eine soziologisch-konstruktivistische Perspektive, die auf Differenz, statt auf Einheit als Leitvorstellung des Erkennens setzt, neue Horizonte der Wahrnehmung und der theologischen Deutung moderner Problemlagen in der Seelsorge zu erschließen vermag.

³⁴⁷ Vgl. Rössler, *Rekonstruktion des Menschen*, 187 u. 190: Die Grundidee der beratenden Seelsorge „ist die Idee der Rekonstruktion, präziser: Die Idee der Rekonstruierbarkeit des Menschen. [...] Rekonstruktion ist ein Instrument der analytischen Therapie. Für die Seelsorge dagegen muß der Begriff in einer anderen und weiterreichenden Bedeutung gebraucht werden. Hier ist Rekonstruktion weniger nur Instrument als vielmehr Ziel der seelsorgerlichen Arbeit.“ Rössler interpretiert die Rekonstruktion des Lebens tatsächlich sehr allgemein als „die Weise, in der überhaupt individuelles Leben selbst sich vollzieht.“

III. Identität als Konstruktion

Eines der zentralen Anliegen in Scharfenbergs Konzept der Pastoralpsychologie ist die Überwindung der sogenannten Subjekt-Objekt Spaltung, die die abendländische Denktradition, insbesondere im Gefolge von Descartes, maßgeblich bestimmt hat. Hier liegt ein wichtiger Anknüpfungspunkt der systemtheoretischen Sichtweise und der konstruktivistisch-kybernetischen Perspektive und Therapieform, die in diesem Kapitel ausführlich vorgestellt werden sollen.¹ Auch für die systemtheoretische Sichtweise gilt, daß das erkennende Subjekt der Welt der Objekte nicht einfach gegenübersteht, sondern als Beobachter immer mit in sie eingebunden bleibt. Denn keine Beobachtung kann sich im Moment der Beobachtung selbst beobachten, jede Beobachtung operiert unhintergebar mit einem blinden Fleck und produziert aufgrund der (kontingent) verwendeten Unterscheidung das Gesehene immer mit. Dies kann ein Beobachter zweiter Ordnung, der diese Beobachtung beobachtet, zwar sehen, er kann vor allem auch sehen, daß es möglich ist, das vom Beobachter erster Ordnung Beobachtete anders, mit anderen Unterscheidungen, zu beobachten, aber auch der Beobachter zweiter Ordnung kann wiederum seine *eigene* Unterscheidung nicht in die Beobachtung miteinschließen. Auch er operiert mit einem blinden Fleck und kann keine Position außerhalb einnehmen.² Insofern gibt es keine beobachterunabhängige Realität.

Die systemtheoretische und kybernetische Sichtweise begründet die Relativität von Beobachtungen und den Konstruktcharakter aller Wirklichkeitswahrnehmung damit, daß sie von der Selbstorganisation, der *Autopoiesis* lebender (psychischer, neuronaler u.a.) Systeme

1 Bei der Darstellung der soziologischen Systemtheorie und der kybernetisch orientierten Therapieformen wird auf die Gemeinsamkeit der Perspektiven bezüglich der Kritik an der Psychoanalyse abgestellt. Die Differenzen zwischen den Theorieansätzen werden nicht eigens behandelt, weil sie für den hier gegebenen Zusammenhang unerheblich sind.

2 Deshalb kann auch die Beobachtung zweiter Ordnung keine hierarchisch höhere oder privilegierte Position beanspruchen; vgl. Luhmann, Die Wissenschaft der Gesellschaft, 87. Zur Beobachtung zweiter Ordnung vgl. auch Kapitel I, 1 a).

ausgeht.³ Autopoietische Systeme sind gerade aufgrund ihrer selbst-bezüglichen Organisationsform *umweltoffen*, sie sind nicht autark, sondern autonom organisiert und verarbeiten Signale aus der Umwelt in eigener Regie und nach eigener Logik. Dies läßt sich an der Funktionsweise des Gehirns veranschaulichen: 5 Millionen Nervenzellen, die sensorische Impulse empfangen oder absenden, stehen mindestens 500 Milliarden (!), also 100000mal mehr Nervenzellen, gegenüber, die diese Erregungen *verarbeiten* und *auswerten*. Durch die extrem gute Verarbeitungs- und Abstimmungsleistung im Gehirn wird auf diese Weise z.B. trotz des an sich schlechten Sehsystems Auge eine exzellente Sehqualität *erzeugt*. Das menschliche Gehirn, nicht die Sinnesorgane, sind damit primär für die Wahrnehmung verantwortlich. „Wahrnehmung kann demzufolge nicht als adäquate Widerspiegelung der äußeren Welt verstanden werden, vielmehr meint Wahrnehmung die *systeminterne* Konstruktion einer *systemexternen* Welt.“⁴

Damit gewinnt die *Rolle des Beobachters* eine Schlüsselposition für alle Beschreibung von Wirklichkeit. Welche Eigenschaften z.B. mit einer Person identifiziert werden, hängt dann wesentlich davon ab, welche Unterscheidungen der oder die Beobachtende verwendet. „Identität ist also stets eine Eigenschaft der Beschreibung, nie eine Eigenschaft des beobachteten Objekts. Es ist Teil der Landkarte, nicht der Landschaft. Wer beide Phänomenbereiche - Landkarte und Landschaft - miteinander verwechselt, den Unterschied zwischen ihnen nicht sieht, der läuft große Gefahr, eines Tages eine Speisekarte aufzuessen.“⁵ Invarianz (Identität im klassischen Sinn) und Veränderung sind damit immer Merkmale der *Beobachtung*, nie Merkmale des beschriebenen *Gegenstands* selbst. „Die Objektivität von Aussagen über die Welt reduziert sich dann auf die Möglichkeit, daß mehrere

3 Das Autopoiesiskonzept geht auf die Neurophysiologen und Biologen Humberto Maturana und Francisco Varela zurück; vgl. u.a. Humberto R. Maturana/ Francisco J. Varela, *Der Baum der Erkenntnis. Die biologischen Wurzeln des menschlichen Erkennens*, Bern/München 1987. Niklas Luhmann weitete das Autopoiesiskonzept deutlich aus. Er wandte es nicht nur auf lebende, neuronale und psychische Systeme, sondern auch auf *soziale* Systeme an; vgl. Kneer/ Nassehi, Niklas Luhmanns Theorie der sozialen Systeme, 58ff. Zur Luhmannschen Definition der Autopoiesis vgl. Kapitel I, 1 Anmerkung 38. Zum Autopoiesiskonzept in der systemischen Therapie vgl. vor allem: Fritz B. Simon, *Unterschiede, die Unterschiede machen. Klinische Epistemologie: Grundlagen einer systemischen Psychiatrie und Psychosomatik*, Berlin/Heidelberg, 1988 und: Ders., *Meine Psychose, mein Fahrrad und ich. Zur Selbstorganisation von Verrücktheit*, Heidelberg 1993.

4 Kneer/Nassehi, Niklas Luhmanns Theorie der sozialen Systeme, 54. Zur gesellschaftlichen Konstruktion von Wirklichkeit vgl. auch: Peter L. Berger/Thomas Luckmann, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*, Frankfurt a.M. 1970.

5 Simon, *Unterschiede, die Unterschiede machen*, 101.

Beobachter bestimmten Injunktionen (präskriptiven Regeln) in der Interaktion mit ihrer Umwelt folgen, dabei zu ähnlichen Erfahrungen gelangen und sich darüber einigen, wie die Wirklichkeit ‚wirklich‘ ist.“⁶ Für alle in der Beratung und Seelsorge Tätigen bedeutet dies, daß sie ihre Rolle als Beobachtende reflektieren müssen, daß sie gewahr sein müssen, daß sie das Gesehene stets mitproduzieren und sich selbst nicht invariant setzen können.⁷ Aussagen über das Gesehene sind damit immer auch Aussagen über die Beobachtenden, über ihre Strukturen und Verhaltensweisen. Verhaltensmuster eines „erkannten“ Systems können demnach nicht einfach auf Eigenschaften einer Person zurückgeführt werden, sondern werden durch den Beobachter miterzeugt und unter Umständen stabilisiert oder sogar erst ausgelöst.⁸

Mit diesen epistemologischen Vorstellungen geht die systemtheoretisch-kybernetische Hermeneutik deutlich über den psychoanalytischen Denkhorizont hinaus - mit meines Erachtens deutlichen Erkenntnisgewinnen. Dies wird im folgenden in Auseinandersetzung mit den erkenntnistheoretischen Vorstellungen der psychoanalytischen Denktradition zu zeigen sein. Zunächst wird dabei die psychoanalytische Vorstellung von Kausalität und Unbewußtheit kritisch beleuchtet (1), bevor die Zusammenhänge von Sozialität und Individualität näherhin untersucht werden (2). Daran anschließend werden die psychoanalytisch inspirierten Vorstellungen von Lebensgeschichte und Identität (3), die eine so prominente Rolle in der modernen, pastoralpsychologischen Seelsorgeliteratur spielen, einer grundlegenden Revision unterzogen (4). Abschließend stelle ich anhand systemischer Therapieformen dar, wie sich ein derartig revidiertes Identitätsverständnis in der therapeutischen Praxis auswirkt (5).

1. Epistemologische Kritik: Kausalität und Unbewußtheit in der psychoanalytischen Denktradition

Wie sehr sich die einzelnen psychoanalytischen Richtungen und Schulen auch voneinander unterscheiden mögen, ob Trieb- oder Ich- bzw. Selbst-Psychologie, ob klassische Psychoanalyse, Psychotherapie oder umfassende Kulturtheorie, alle psychoanalytischen Theorieansätze

6 A.a.O., 106f.

7 Vgl. a.a.O., 125ff.

8 Vgl. Simon, *Mein Fahrrad, meine Psychose und ich*, 34.

verwenden für ihre Operationen die *Leitdifferenz bewußt/unbewußt*.⁹ Dieser Leitdifferenz verdankt die psychoanalytische Psychologie und Seelsorge ihre Konjunktur und Popularität bis zum heutigen Tag.¹⁰ Mit dieser Leitdifferenz sollen „die für ein System nicht wahrgenommenen Determinanten des Verhaltens von manifestem Verhalten“¹¹ unterschieden werden. Ihr liegt die Beobachtung zugrunde, daß bei weitem nicht alles Verhalten eines psychischen Systems¹² einsichtig gemacht werden kann, auch nicht für ein sich angestrengt selbstbeobachtendes Individuum. Aus dieser Beobachtung wird der Schluß gezogen, „es gebe neben, über, unter dem Bewußtsein eine gewissermaßen selbstbeobachtungs- und zeitresistente Instanz, in der Ursachen für bestimmtes Verhalten latent verweilen.“¹³ Das heißt, es wird ein Kausalverhältnis rekonstruiert, das letztlich auf der Annahme basiert, daß Bewußtes und Unbewußtes tatsächlich *existieren*. Alles Verhalten, das nicht erklärbar, nicht auf eine plausible causa efficiens rückführbar ist, wird mit dem Schema bewußt/unbewußt dem Unbewußten *im* psychischen System zurechenbar. Psychische Systeme werden auf diese Weise „immer und in jedem Fall, und ob sie wollen oder nicht, interpretierbar über eine ihnen definitiv nicht zugängliche, gleichwohl in ihnen angesiedelte *Steuerungsebene*. Was einer tut, sagt, denkt, kann ausgelegt werden als Wirkung einer zu ihm gehörigen, aber ihm nicht zugänglichen Instanz.“¹⁴ Damit ist die Rekonstruktion von vorneherein so angelegt, daß Alternativen kaum mehr

9 Explizit stellt Dietrich Stollberg fest, daß sich in der deutschen Pastoralpsychologie die tiefenpsychologische Methode durchgesetzt habe, „deren Grundlage die Unterscheidung von Bewußtem und Unbewußtem darstellt.“ Ders., [Art.] Seelsorge, 183. Hervorhebung I.K.

10 Vgl. Peter Fuchs, Blindheit und Sicht. Vorüberlegungen zu einer Schemarevision, in: Peter Fuchs/Niklas Luhmann, Reden und Schweigen, Frankfurt a.M. 1992, 181.

11 Ebd.

12 Aus systemtheoretischer Perspektive besteht „der Mensch“ aus einer Vielzahl jeweils autopoietisch organisierter Systeme, z.B. dem psychischen, dem lebenden und dem neurophysiologischen System, die allerdings aufs engste miteinander strukturell gekoppelt sind; vgl. Kneer/Nassehi, Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme, 65ff; vgl. auch: Ralf Dzierwas, Der Mensch - ein Konglomerat autopoietischer Systeme?, in: Krawietz/Welker, Kritik der Theorie sozialer Systeme, 113-132. Zur gesamten Thematik bei Luhmann vgl. ders., Soziologische Aufklärung Bd. 6: Die Soziologie und der Mensch, Opladen 1995. Das bedeutet nicht, daß „der Mensch“ auseinanderfällt und erneut eine Dichotomie von Geist und Körper eingeführt würde. Unter der gemeinsamen Fragehinsicht nach den Regelungsmechanismen autopoietisch organisierter Systeme gehören „Geist“ und „Körper“ gerade zu einem einheitlichen Gegenstandsbereich; vgl. Simon, Mein Fahrrad, meine Psychose und ich, 27. Der Systembegriff in Anwendung auf das Individuum bietet den Vorteil, Leben und Bewußtsein *prozeßhaft* (im Gegensatz zu substanzhaft) beschreiben zu können. Ich komme darauf zurück.

13 P. Fuchs, Blindheit und Sicht, 187.

14 A.a.O., 187f. Hervorhebung I.K.

denkbar sind. Es ist nicht mehr möglich, *anderes* zu beobachten, andere Kausalitäten oder Zusammenhänge herzustellen, als die, die mit dem ontologisierenden Schema bewußt/unbewußt zu erfassen sind.

Der Ausgangsfehler der psychoanalytischen Beobachtung liegt darin, daß von der *Beobachtung* von latentem und manifestem Verhalten auf *Seinsverhältnisse* rückgeschlossen wird, die dann wiederum das, was überhaupt gesehen werden kann, rekursiv dirigieren. Beobachtung und Realität werden gleichsam „vertauscht“.¹⁵ Warum dies zu epistemologischen Kurzschlüssen führt, sei noch einmal veranschaulicht: *Keine* Beobachtung ist paradoxiefrei, weil jede Beobachtung mit einer Unterscheidung operiert, die sie selbst nicht beobachten kann. In diesem Sinn operiert jede Beobachtung mit einem blinden Fleck und besteht jede Beobachtungsoperation aus einer eigentümlichen Mischung von Blindheit und Sicht. Wird die Beobachtung aber als *Beobachtung* verstanden und nicht auf *Seinsverhältnisse* projiziert, kann man wenigstens wissen, daß man nicht sieht, was man nicht sieht. Gerade die Beobachtung von Beobachtungen, die Beobachtung zweiter Ordnung, lehrt, die eigenen Beobachtungsoperationen zu relativieren und *nicht* mit der Realität selbst zu vertauschen. Die Projektion von Beobachtungsergebnissen auf Seinsverhältnisse führt zu paradoxen Konsequenzen in der psychoanalytischen Theoriebildung. Denn die Psychoanalyse begegnet der Komplexität der Beobachtungsverhältnisse nicht durch Eliminierung des epistemologischen Ausgangsfehlers, „sondern durch ihrerseits hochkomplexe Theorien des Unbewußten.“¹⁶ Damit wird das, was eigentlich *unbeobachtbar* ist, paradoxerweise zum Schwerpunkt der Theoriebildung: die *unsichtbare* Hemisphäre des psychischen Bewußtseins. „Der Realitätsakzent liegt wider alle Plausibilität auf dem Unbewußten. Es ist das ‚eigentlich real Psychische‘“.¹⁷

Die Psychoanalyse versucht, Unbeobachtbares zu beobachten - ein paradoxes Unterfangen, das zu Situationen der Unentscheidbarkeit führt und das es letztlich unmöglich macht, eine so angelegte Theorie zu überprüfen bzw. ihr zu widersprechen.¹⁸ Ein Beispiel: Stimmt jemand den ihm für sein Verhalten angebotenen Erklärungen zu, müßte er Unbewußtes bewußt haben, was nicht möglich ist, stimmt er ihnen jedoch nicht zu, wird dies als ein Zeichen seines „Widerstandes“ interpretiert, der ihm selbst und anderen den Zugang zum Unbewuß-

¹⁵ Vgl. P. Fuchs, *Blindheit und Sicht*, 188.

¹⁶ P. Fuchs, *Blindheit und Sicht*, 188.

¹⁷ A.a.O., 190.

¹⁸ Vgl. zu dieser Definition paradoxer Aussagen: Kneer/Nassehi, Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme, 105.

ten verstellt. „Widerstand wird typisch dann unterstellt, wenn der Klient in psychoanalytischer Behandlung nicht tut, was der Beobachter erwartet, und damit genau das tut, was der Beobachter erwartet.“¹⁹ Die *zirkuläre Argumentationsweise* ist evident: „Man muß das Unbewußte haben, damit Widerstand produziert werde, und man muß Widerstand produzieren, damit Unbewußtes unterstellt werden kann.“²⁰ Ähnliches gilt für das Übertragungsphänomen, das eine zentrale Vermittlungsposition zwischen (unbewußter) lebensgeschichtlicher Erfahrung und dem aktuellen Beziehungserleben eines Menschen einnimmt. Auch hier ist das Verhalten eines psychischen Systems in jeder Hinsicht gegen seine eigenen Dispositionen interpretierbar. Aufgrund der Vorstellung eines real existierenden Unbewußten ist es in der psychoanalytischen Kommunikation legitim, den oder die andere nicht beim Wort zu nehmen. Denn was immer z.B. eine Klientin mitteilt, sie teilt letztlich nicht das mit, was sie mitteilt, weil der psychoanalytische Gesprächspartner verdrängte Ereignisse hinter dem Gesagten wittert und „mit einem gezielten ‚Danebenverstehen‘“²¹ operiert. Kommunikation wird damit in einer Weise konditioniert, die den Klienten oder die Klientin letztlich als inkompetente Person ausweist, die nicht sagt, was sie tatsächlich sagt.²² Für die Klientin wird Kommunikation damit letztlich unmöglich: Sie „spielt gegen eine Gummiland.“²³ Die psychoanalytische Theorie wird auf diese Weise negationsunabhängig, sie „wird selbsttragend, konsensunabhängig und nur noch intern variierbar.“²⁴

Diese zirkuläre Struktur hat schon früh epistemologische Einwände gegen die psychoanalytische Theorie provoziert. In diesem Sinn hat bereits Karl Popper Psychoanalytikern aller Schulen vorgeworfen, daß sie „jedes erdenkliche Ereignis als eine Verifikation ihrer Theorien zu interpretieren“²⁵ wüßten. Popper wies mit Nachdruck darauf hin, daß sich die psychoanalytische Theorie mit der Rede von Widerstand, Abwehr und Verdrängung *selbstimmunisiere* und unwiderlegbar mache, weil sie keine Kriterien der Falsifikationen angeben könne. Denn: „Der Psychoanalytiker kann jeden Einwand hinwegklären, indem er zeigt, daß er das Werk der Verdrängung des Kritikers

19 P. Fuchs, *Blindheit und Sicht*, 195.

20 Ebd.

21 A.a.O., 201.

22 Vgl. a.a.O., 203.

23 A.a.O., 201.

24 A.a.O., 196.

25 Karl Popper, *Ausgangspunkte. Meine intellektuelle Entwicklung*, Hamburg 1979, 53.

ist.“²⁶ Der paradoxe Effekt des Schemas bewußt/unbewußt besteht damit in der Reifikation des Schemas selbst - was immer auch passiert. In neuerer Zeit werden Vorwürfe dieser Art vor allem von systemisch arbeitenden Psychotherapeutinnen und -therapeuten geäußert. So wirft der Heidelberger Familientherapeut Helm Stierlin der Psychoanalyse vor, durch eine betont selektive Wahrnehmung die eigenen Grundannahmen, Leitunterscheidungen und den sich daraus ergebenden therapeutischen Ansatz immer wieder nur rekursiv zu bestätigen.²⁷

Nun ist aber die Intransparenz von Verhaltensgründen eine höchst offensichtliche Alltagserfahrung und verleiht den psychoanalytischen Annahmen zunächst einmal viel Plausibilität. Denn: „Immer kann einkalkuliert werden, daß eine Handlung ohne Wissen des Handelnden geschieht; immer ist es möglich, psychischen Systemen Unkontrollierbarkeiten durch sich selbst zu unterstellen, die - summiert - die Unkontrollierbarkeit der Weltverhältnisse erklären. [...] *Psychische Systeme können erfahren und erfahren alltäglich, daß sie sich selbst nicht komplett zugänglich sind.*“²⁸ Das Problem psychoanalytischer Beobachtungsform besteht darin, welche Schlüsse aus dieser richtigen und wichtigen Beobachtung gezogen werden. Von der *Beobachtung*, daß Individuen die Gründe für ihr eigenes Verhalten oft nicht transparent sind, wird auf *nichtbewußte Steuerungsebenen* im psychischen System rückgeschlossen. Damit werden die Intransparenzen selbst als Plausibilitätsressource benutzt. Peter Fuchs weist zurecht darauf hin, daß dabei zumeist nicht in den Blick kommt, „daß die Bedingung solcher Unterstellung eine Bewußtseinstheorie ist, die laufendes Rechnenschaft-ablegen-können für ein Konstitutivum des Bewußtseins hält. Die Innenwelt psychischer Systeme wird in Hinsicht auf Bewußtsein hell gedacht, dunkel im Blick auf das, was das Bewußtsein nicht beleuchtet. Psychisches wird differenziert in Bewußtsein und anderes.“²⁹

Systemtheoretisch ist dies keineswegs zwingend. Aus systemtheoretischer Perspektive sind psychische Systeme selbstreferentiell geschlossene Systeme, die Bewußtsein durch Bewußtsein reproduzieren, Systeme also, in denen Gedanke an Gedanke und Vorstellung an Vorstellung anschließt. Niklas Luhmann definiert die Autopoiesis des Be-

26 Karl Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, 7. verb. Auflage, Tübingen 1992, 252. Diese Kritik wird u.a. rezipiert von: Besier, Seelsorge und Klinische Psychologie.

27 Vgl. Helm Stierlin, *Ich und die anderen. Psychotherapie in einer sich wandelnden Gesellschaft*, Stuttgart 1994, 29.

28 P. Fuchs, *Blindheit und Sicht*, 204. Hervorhebung I.K.

29 A.a.O., 191.

wußtseins entsprechend als „das Fortspinnen mehr oder minder klarer Gedanken.“³⁰ Bewußtsein wird in der Systemtheorie also nicht als etwas substantiell Vorhandenes, sondern lediglich als „spezifische[r] *Operationsmodus* psychischer Systeme“³¹ verstanden. Psychische Systeme unterscheiden sich in ihrem Operationsmodus damit grundlegend von sozialen Systemen, die aus Kommunikationen bestehen und sich aus Kommunikationen fortlaufend reproduzieren.³²

Die selbstreferentielle Geschlossenheit psychischer und sozialer Systeme impliziert nun, daß letztlich jede Beobachtung psychischer und sozialer Systeme fundamental *black-box-Beobachtung* ist. Das Konzept der black box ist mit dem Konzept der Autopoiesis eng verwandt und besagt, daß bei komplexen Systemarten wie z.B. den psychischen und sozialen Systemen ein bestimmter Umweltreiz nicht notwendig zu einer ganz bestimmten Reaktion im System führt, sondern daß das System eigenständig und nach Maßgabe *interner* Regeln auf Umweltveränderungen reagiert. Es gibt mithin *keine lineare Kausalität* zwischen einem System und seiner Umwelt. Das heißt nicht, daß eine black box nicht determinierbar ist, es heißt vielmehr, daß der determinierbare Mechanismus *dem Blick von außen entzogen ist*. Wie das Verhältnis von Input und Output organisiert wird, bleibt aufgrund der *Selbstorganisation* des Systems unbekannt bzw. der Einsicht von außen entzogen. „Das Paradigma der Selbstorganisation stellt im wesentlichen darauf ab, daß Systeme nicht linear von ihrer Umwelt gesteuert werden, sondern je nur nach ihrer inneren Eigenlogik auf Umweltveränderungen reagieren. Jene innere Dynamik ist es, die mit der klassischen Logik mit ihren linearen Kausalitätsunterstellungen - aus A folgt B - nicht mehr erfaßt werden kann.“³³ Die daraus resul-

30 Niklas Luhmann, Die Autopoiesis des Bewußtseins, in: Alois Hahn/Volker Kapp (Hg.), *Selbstthematization und Selbstzeugnis: Bekenntnis und Geständnis*, Frankfurt a.M. 1987, 31. Bestimmt man die Bewußtseins-elemente als Gedanken, so besteht die Gefahr, daß eine bestimmte Fähigkeit des Bewußtseins, nämlich Denken, betont wird; vgl. Kneer/Nassehi, *Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme*, 60. Luhmann ist sich dieser Gefahr bewußt: „Man spricht von Wahrnehmen, Denken, Fühlen, Wollen als verschiedenen ‚Fähigkeiten‘ des Bewußtseins und läßt dabei offen, was denn die Einheit (der Operationsweise) des Bewußtseins ist. Sicher geht es um ein Prozessieren von Aufmerksamkeit, aber welches Wort sollte man wählen, um dies zu bezeichnen? Ich habe vorgeschlagen, von Denken zu sprechen, bin damit aber nicht sehr zufrieden.“ Niklas Luhmann, *Operationale Geschlossenheit psychischer und sozialer Systeme*, in: Hans Rudi Fischer/Arnold Retzer/Jochen Schweizer (Hg.), *Das Ende der großen Entwürfe*, Frankfurt a.M. 1992, 123.

31 Luhmann, *Soziale Systeme*, 355. Hervorhebung I.K.

32 Zur Unterscheidung und zum Zusammenhang von Bewußtsein und Kommunikation vgl. Abschnitt 3 in diesem Kapitel.

33 Kneer/Nassehi, *Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme*, 23; vgl. auch: Luhmann, *Soziale Systeme*, 156f.

tierenden kybernetischen Denkmodelle haben in der Konsequenz breite Verwendung in den neueren systemorientierten Therapieformen gefunden.³⁴

Ist jede Beobachtung psychischer Systeme fundamental black-box-Beobachtung, bedeutet dies, daß es *keine direkte Einsichtnahme* in die Interna psychischer Systeme gibt. Es ist dann nicht möglich, in das Bewußtsein eines psychischen Systems hineinzuschauen. Es gibt auch keinen unmittelbaren Kontakt zwischen verschiedenen Bewußtseins-systemen, sondern lediglich die Möglichkeit der Kommunikation, die sich, wie oben angedeutet, grundsätzlich von Bewußtseinsvorgängen unterscheidet. Die Kommunikation bewältigt die *Intransparenz* von Alter-Ego für Ego durch die Unterstellung der Ähnlichkeit, daß bei dem oder der andern alles so ähnlich verlaufe wie bei einem selbst. Es ist die undurchsichtige Situation der *doppelten Kontingenz*, die zu solchen Erwartungsunterstellungen führt und die Intransparenz der kommunikativen Situation bestimmbar zu machen sucht.³⁵ Wichtig ist in diesem Zusammenhang, daß sich damit jeder Effekt, der wahrgenommen wird, grundsätzlich „durch eine kaum limitierbare Anzahl von Ursachenkombinationen erklären“ läßt und das „Insistieren auf einer Kombination [...] die Theorieschwäche der Psychoanalyse“³⁶ ausmacht. Von demselben Ereignis können mithin verschiedene, auch gegensätzliche Wirkungen ausgehen.³⁷

Es ist zu betonen, daß die Intransparenz der black box nicht nur in bezug auf die Beobachtung anderer Systeme gilt, sondern auch in bezug auf das *eigene Bewußtseinssystem* selbst. Es ist daher nicht möglich, eine Wahrheitspräferenz in bezug auf Introspektion zu beanspruchen, denn jedes System hat zwar „zu sich selbst einen anderen Zugang als zu seiner Umwelt, die es nur intern konstruieren kann. Aber dieser Vorteil kann [...] nicht so interpretiert werden, daß Selbsterkenntnis leichter fällt, bessere Resultate liefert, größere Wahrheitswahrscheinlichkeit besitzt als Fremderkenntnis.“³⁸ Denn alle autopoietischen Systeme - und damit auch die psychischen Systeme - haben „ein hochgradig unscharfes Bild ihrer selbst. Diese Unschärfe läßt sich gerade noch ahnen, jedoch konstitutiv nicht: beh-

34 Vgl. dazu Abschnitt 5 in diesem Kapitel.

35 Vgl. zur doppelten Kontingenz als Grundbedingung der Möglichkeit sozialen Handelns: Luhmann, Soziale Systeme, 148-190.

36 P. Fuchs, Blindheit und Sicht, 190. Hervorhebung I.K.

37 Vgl. Walter Schelling, Die Lebensgeschichte im Licht ihrer psychologischen Vergegenwärtigung, in: WzM 37 (1985), 309. In diesem Sinne wäre die psychische Entwicklung in Auseinandersetzung mit ganz bestimmten Umwelten und damit aus einem *multifaktoriellen* Ansatz heraus zu verstehen; vgl. a.a.O., 310.

38 Luhmann, Die Wissenschaft der Gesellschaft, 708.

ben.³⁹ Jede Repräsentation der Einheit des Systems im System erzeugt Differenzen, jede Identität ist nur als Nicht-Identität⁴⁰, als Differenz zu greifen.⁴¹ Das heißt, die Funktionsweise psychischer Systeme erzeugt „*nolens volens Intransparenzen*“, psychische Systeme sind „*alles andere denn hellichtig im Umgang mit sich selbst*“.⁴²

In der psychoanalytischen Theorie werden Intransparenzen und damit Irritationen an einen nicht mehr zugänglichen Ort „wegsortiert“, Komplexität auf diese Weise reduziert und Ordnung erzeugt. Peter Fuchs schlägt vor, diese Irritationen ernst zu nehmen und eingehend zu analysieren, aber dazu das Schema bewußt/unbewußt nicht mehr „in der ontologischen Vertauschung“⁴³ zu verwenden, sondern *beobachtungstechnisch* zu reformulieren. „Vielleicht finden sich dann Wege, die Erkenntnisse der Psychoanalyse und ihre reiche therapeutische Erfahrung aus der Umklammerung durch ihre Ausgangsparadoxie zu lösen und dann anzubinden an die [...] Analyse der Intransparenzen psychischer Systeme.“⁴⁴ Mit dem systemtheoretischen Instrumentarium lassen sich die Intransparenzen psychischer Systeme jedenfalls „einfacher“, das heißt „ohne Konstruktion zusätzlicher Weltvorkommnisse“⁴⁵ oder die Annahme von unbewußten Entitäten erklären.

2. Zur Unterscheidung und strukturellen Kopplung von psychischen und sozialen Systemen

Nach diesen Ausführungen über die Funktionsweise psychischer Systeme dürfte zunächst einmal eher undeutlicher statt deutlicher geworden sein, wie der Zusammenhang von Gesellschaft und Individuum nun eigentlich zu denken ist. Wurde der psychoanalytische Gesellschaftsbegriff gerade deswegen als unzulänglich kritisiert, weil er nicht in der Lage ist, die Rückkoppelungseffekte der Gesellschaftsstruktur in der individuellen Lebenslage angemessen zu erfassen, könnte sich nun der Eindruck aufdrängen, daß auch die Systemtheorie Gesellschaft und Individuum letztlich als zwei getrennte Bereiche beschreibt, die sich in elementarer Weise gegenüberstehen und

39 P. Fuchs, *Blindheit und Sicht*, 206.

40 Vgl. Armin Nassehi, „Das Identische ‚ist‘ das Nicht-Identische. Bemerkungen zu einer theoretischen Diskussion um Identität und Differenz“, in: *ZfS* (22) 1993, 477-481.

41 Vgl. zu dieser Problematik insbesondere Abschnitt 4 in diesem Kapitel.

42 P. Fuchs, *Blindheit und Sicht*, 205f. Hervorhebung I.K.

43 A.a.O., 190.

44 A.a.O., 208.

45 A.a.O., 205.

nichts miteinander zu tun haben. Denn, bedeutet die Vorstellung der Autopoiesis von psychischen und sozialen Systemen nicht, daß beide Systemarten völlig eigenständig operieren und sich nicht von ihrer Umwelt determinieren lassen? Inwiefern sind Individuum und Gesellschaft, psychische und soziale Systeme zu unterscheiden, und inwiefern sind beide Systemarten dann doch wieder miteinander gekoppelt und vernetzt? Ich möchte im folgenden diesen Fragen nachgehen und anhand des Gesellschaftsbegriffes von Niklas Luhmann darstellen, wie die Unterschiedenheit von Gesellschaft und Individuum und ihre gleichzeitige *strukturelle Kopplung* zu denken ist. Diese gesellschaftstheoretischen Erkenntnisse werden dann in einem weiteren Schritt eingespeist in eine theoretische Präzisierung des Biographie- und Identitätsbegriffes, die über den psychoanalytischen Horizont hinausführt.

Gesellschaft wird bei Luhmann nicht alltagsweltlich als Summe von Handelnden, sondern als Gesamtheit aller möglichen Kommunikationen verstanden: „Gesellschaft betreibt Kommunikation, und was immer Kommunikation betreibt, ist Gesellschaft.“⁴⁶ Die Grenzen eines Gesellschaftssystems sind damit nicht von geographischen oder nationalen Faktoren abhängig, sondern „trennen Kommunikation von allen nichtkommunikativen Sachverhalten und Ereignissen, sind also weder territorial noch an Personengruppen fixierbar.“⁴⁷ Kommunikationen lassen sich demnach nicht auf psychische Zusammenhänge oder auf an ihnen beteiligte Personen reduzieren, sie stellen vielmehr „*emergente Einheiten*“ dar, die vom sozialen System erst konstituiert werden. Mit anderen Worten: Kommunikationen können nicht dekomponiert werden, ohne daß die Ebene des Sozialen verlassen wird.⁴⁸ Soziale Systeme reproduzieren sich als Teilsysteme der Gesellschaft, indem sie fortlaufend Kommunikationen erzeugen, die an vorhergehende Kommunikationen anschließen. Soziale Systeme bestehen insofern nicht aus psychischen Systemen oder gar ganzen Menschen als Letztelementen ihrer Selbstorganisation, sie setzen diese vielmehr voraus.⁴⁹ Die Systemtheorie unterscheidet damit strikt die Autopoiesis sozialer und psychischer Systeme. Denn psychische Systeme verwenden, wie schon erwähnt, einen ganz anderen Operationsmodus

46 Luhmann, Soziale Systeme, 555.

47 A.a.O., 557.

48 Georg Kneer, Bestandserhaltung und Reflexion. Zur kritischen Reformulierung gesellschaftlicher Rationalität, in: Krawietz/Welker, Kritik der sozialen Systeme, 93. Hervorhebung I.K.

49 Vgl. Luhmann, Soziale Systeme, 346.

für ihre Selbstreproduktion: das Bewußtsein, dessen Eigenart in der *Wahrnehmung* liegt.⁵⁰

Mit der grundsätzlichen Unterscheidung von Kommunikation und Bewußtsein bzw. sozialer und psychischer Autopoiesis wird dem Umstand Rechnung getragen, daß menschliches Bewußtsein Kommunikation nicht kausal steuern oder determinieren kann. Zugespitzt formuliert: „Der Mensch ist nicht das Subjekt, nicht der Urheber, nicht die Ursache von Kommunikation. Allein die Kommunikation kommuniziert [...]“.⁵¹ Die Kommunikation kann sich dabei durchaus auf handelnde Personen beziehen. Der Handlungsbegriff als Grundbegriff von Gesellschaft hätte aber den Nachteil, daß Handlung in der Regel immer Einzelpersonen zugerechnet wird.⁵² An der Kommunikation sind dagegen immer mindestens zwei psychische Systeme beteiligt. Damit ist die Ebene des Sozialen als einer eigenständigen emergenten Ordnungsebene von vornherein gegeben, denn Kommunikation ist die „Synthese von mehr als dem Inhalt nur eines Bewußtseins.“⁵³ Unter Kommunikation ist nicht einfach eine Übertragung von Informationen von Absender zu Empfänger zu verstehen, sondern die voraussetzungsvolle Selektion von *Information*, *Mitteilung* und *Verstehen*. Erst wenn diese drei Selektionsleistungen zu einer Einheit synthetisiert sind, spricht Luhmann von Kommunikation. „Kurz: Eine Kommunikation liegt vor, wenn eine Informationsauswahl, eine Auswahl von mehreren Mitteilungsmöglichkeiten und eine Auswahl von mehreren Verstehensmöglichkeiten getroffen wird.“⁵⁴

50 Vgl. Luhmann, *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, 19.

51 Kneer/Nassehi, *Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme*, 90.

52 Zu den Grenzen psychologischer Handlungserklärung erläutert Luhmann: „Beobachter können das Handeln sehr oft besser auf Grund von Situationskenntnis als auf Grund von Personenkenntnis voraussehen, und entsprechend gilt ihre Beobachtung von Handlungen oft, wenn nicht überwiegend, gar nicht dem Mentalzustand des Handelnden, sondern dem Mitvollzug der autopoietischen Reproduktion des sozialen Systems. *Und trotzdem wird alltagsweltlich Handeln auf Individuen zugerechnet*. Ein so stark unrealistisches Verhalten kann nur mit einem Bedarf für die Reduktion von Komplexität erklärt werden.“ *Soziale Systeme*, 229. Gleichwohl betont Luhmann, daß Kommunikation und Handlung zwar zu unterscheiden, aber nicht zu trennen sind „und daß sie ein Verhältnis bilden, das als Reduktion eigener Komplexität zu begreifen ist. Der elementare, Soziale als besondere Realität konstituierende Prozeß ist ein Kommunikationsprozeß. Dieser Prozeß muß aber, um sich selbst steuern zu können, auf Handlungen reduziert, in Handlungen dekomponiert werden. Soziale Systeme werden demnach nicht aus Handlungen aufgebaut [...]; sie werden in Handlungen zerlegt und gewinnen durch diese Reduktion Anschlußgrundlagen für weitere Kommunikationsverläufe.“ A.a.O., 193. Vgl. ausführlich zum Zusammenhang von Kommunikation und Handlung: A.a.O., 191ff.

53 Luhmann, *Soziale Systeme*, 143; vgl. auch: Kneer/Nassehi, *Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme*, 90.

54 Kneer/Nassehi, *Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme*, 81. In diesem Zusammenhang müssen diese wenigen Stichworte genügen; vgl. hierzu ausführlich: Luhmann, *Soziale Systeme*, 191ff; Niklas Luhmann, *Was ist Kommunikation?*, in:

Kommunikation wird demnach als eigenständiger, selbstreferentiell-geschlossener Vorgang des Prozessierens von Selektionen verstanden und weist sich als ein *emergentes* Phänomen aus, das nicht auf die beteiligten Einzelbewußtseine rückführbar ist.

Dieser anspruchsvolle Kommunikationsbegriff macht plausibel, daß Verstehen eine hochvoraussetzungsvolle und keineswegs selbstverständliche Angelegenheit ist. So läßt sich das Phänomen, das die Psychoanalyse kompliziert als Übertragung und Gegenübertragung beschreibt, viel einfacher erklären. Statt Mißverständnisse auf Verdrängungen, psychische Triebkräfte und unbewußte Steuerungsebenen zurückführen zu müssen, geht die Theorie selbstreferentieller Systeme davon aus, daß psychische Systeme Informationen aus der Umwelt *immer* nach Maßgabe *interner* Regeln verarbeiten - keine Information und kein Gedanke geht direkt in ein anderes Bewußtsein über. Daß bei der Kommunikation - also der selektiven Verarbeitung von Information, Mitteilung und Verstehen - etwas Anderes und Neues entsteht als das, was die an der Kommunikation beteiligten Bewußtseinssysteme denken und intendieren, versteht sich damit quasi von selbst. Jeder an der Kommunikation Beteiligte denkt sich seinen Teil aufgrund eigenselektiver Wahrnehmungshorizonte und wird dies niemals direkt in Kommunikation und noch viel weniger in das andere Bewußtsein hinein übersetzen oder „übertragen“ können. Probleme der Verständigung sind aus dieser Perspektive alles andere als unwahrscheinlich einzustufen.⁵⁵

Psychische Systeme sind zwar von sozialen Systemen strikt zu unterscheiden, sie sind zugleich aber deren *notwendige Umwelt*: Ohne sie gäbe es keine Sozialität. Es ist wichtig, daran zu erinnern, daß aus systemtheoretischer Perspektive die Umwelt eines Systems nicht weniger bedeutsam ist als das System selbst. Die Umwelt eines Systems ist stets komplexer als das System, es sind daher keine Punkt-für-Punkt-Beziehungen von System und Umwelt möglich. Das System entwickelt für seinen Umweltkontakt eine Kontaktstelle, eine Art Ra-

Ders., Soziologische Aufklärung Bd. 6, 113-124 und: Kneer/Nassehi, Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme, 81ff. Luhmann formuliert: „Wechselseitiger Kontakt ist nur über Kommunikation möglich, das heißt im Sicheinlassen auf hochselektive Bedingungen der Mitteilung und des Verstehens von Informationen.“ Ders., Die Autopoiesis des Bewußtseins, 30.

⁵⁵ Zu den Implikationen dieses Kommunikationsbegriffes in der Seelsorge vgl. Kapitel V, 2 b). Damit ist zugleich gesagt, daß es keinen intersubjektiven Konsens geben kann. „Es gibt keine Einheit der Operationen mehrerer Bewußtseinssysteme, und was immer als ‚Konsens‘ erscheint, ist Konstrukt eines Beobachters, also *seine* Leistung.“ Luhmann, Wie ist Bewußtsein an Kommunikation beteiligt?, 38; vgl. dazu auch: Niklas Luhmann, Intersubjektivität oder Kommunikation: Unterschiedliche Ausgangspunkte soziologischer Theoriebildung, in: Soziologische Aufklärung Bd. 6, 169-188.

ster, mit dessen Hilfe Informationen aus der Umwelt im System gelesen und für *systeminterne* Zwecke angeeignet werden können. Umweltgegebenheiten bzw. -ereignisse werden als Irritation, als *Störung* eingeführt „und dann intern nach Maßgabe eigener Strukturen selbst spezifiziert.“⁵⁶ Es kommt zu einer „Resonanz“ im System.⁵⁷ Soziale Systeme sind auf diese Weise strukturell mit ihrer materiellen und psychischen Umwelt gekoppelt und umgekehrt.⁵⁸ Es ist in diesem Zusammenhang darauf hinzuweisen, daß nur psychische Systeme - nicht etwa Nervensysteme - Kommunikation irritieren oder reizen können. Dies liegt daran, daß beide, soziale wie psychische Systeme, Komplexität in der Form von *Sinn* verarbeiten.⁵⁹ Auch dies verweist auf die enge wechselseitige Abhängigkeit von psychischen und sozialen Systemen: „Personen können nicht ohne soziale Systeme entstehen und bestehen, und das gleiche gilt umgekehrt.“⁶⁰

Autopoietische oder selbstreferentielle Systeme sind demzufolge zwar autonome, aber keineswegs autarke Gebilde. Sie bleiben strukturell an die Umwelt gekoppelt, „so daß die internen Reproduktionsprozesse durch Umweltereignisse zwar nicht strukturiert oder gar determiniert, aber doch irritiert werden können.“⁶¹ Sie beziehen ihre Informationen oder Bestandteile insofern nicht direkt aus der Umwelt, sondern stellen sie als emergente Einheiten selbst her.⁶² So stellen einerseits psychische Systeme ihre Systemkomplexität zum Aufbau sozialer Systeme zur Verfügung, umgekehrt stellen soziale Systeme ihre Komplexität psychischen Systemen zur Verfügung. Kommunikation wirkt bei der autopoietischen Reproduktion von Bewußtsein in-

56 Luhmann, Die Autopoiesis des Bewußtseins, 45. Die Form des Resultates hat kein direktes Umweltkorrelat, obwohl es ohne Umwelt nicht entstehen würde; vgl. ebd.

57 Zum Begriff Resonanz vgl. Kapitel I, 1, Anmerkung 41.

58 Das Verhältnis von Bewußtsein und Kommunikation ist dabei asymmetrisch angelegt, insofern Bewußtsein ohne Kommunikation tätig sein kann, „Kommunikation kommt dagegen kaum ohne Koinzidenz von Bewußtsein zustande“. Niklas Luhmann, Wie ist Bewußtsein an Kommunikation beteiligt?, in: Soziologische Aufklärung Bd. 6, 39.

59 Sinn verweist immer auf weiteren Sinn, indem aus einer Fülle von Möglichkeiten eine Möglichkeit ausgewählt und aktualisiert wird, die schon wieder auf die nächste Möglichkeit verweist. „Das Phänomen Sinn erscheint in der Form eines Überschusses von Verweisungen auf weitere Möglichkeiten des Erlebens und Handelns.“ Luhmann, Soziale Systeme, 93. Der Luhmannsche Sinnbegriff hat insofern nichts mit dem Alltagsverständnis von Sinn zu tun. Vgl. zu den Mißinterpretationen von Luhmanns Sinnbegriff in der Theologie: Hans-Ulrich Dallmann, Die Systemtheorie Niklas Luhmanns und ihre theologische Rezeption, Stuttgart/ Berlin 1994, 117ff. Vgl. ausführlich zum Sinnbegriff Luhmanns: Luhmann, Soziale Systeme, 92ff und: Kneer/Nassehi, Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme, 74ff.

60 Luhmann, Soziale Systeme, 92.

61 Vgl. Kneer, Bestandserhaltung und Reflexion, 94.

62 Vgl. ebd.

sofern mit, aber „*Kommunikation kommuniziert und denkt nicht. Und: Das Bewußtsein denkt und kommuniziert nicht. Soziales kann also nur durch Soziales, und nicht durch Psychisches [...] erklärt werden.*“⁶³

Im Gegensatz zur Pastoralpsychologie ist Soziales also *nicht* auf die Psyche als Letztelement rückführbar, sondern als *eigenständiger Ordnungszusammenhang* in den Blick zu nehmen. Wie schon anhand des Konzeptes der black box erläutert, gibt es demzufolge keine *direkten* Einwirkungen der Umwelt auf ein System. „Es gibt weder Input von Einheit in das System noch Output von Einheit aus dem System. Das heißt nicht, daß keine Beziehungen zur Umwelt bestehen, aber diese Beziehungen liegen auf anderen Realitätsebenen als die Autopoiesis selbst.“⁶⁴ So ist die Genese komplexer Bewußtseinsysteme „selbstverständlich nur unter bestimmten Umweltvoraussetzungen möglich [...], also auf Kopplungen mit dem neurophysiologischen System des eigenen Körpers und auf Kopplungen mit dem Kommunikationssystem Gesellschaft angewiesen“.⁶⁵ Gerade die *Geschlossenheit* sozialer und psychischer Systeme erfordert und ermöglicht ein *offenes* Umweltverhältnis, „das sehr viel reicher ist als alles, was je über direkte Inputs und Outputs vermittelt werden könnte.“⁶⁶ Geschlossenheit darf also nie, wie in der Rezeption der Theorie der Autopoiesis leider allzu häufig, mit Autarkie verwechselt werden. Ganz im Gegenteil: das Autopoiesiskonzept ermöglicht es, die reiche Interdependenz und strukturelle Kopplung sozialer und psychischer Systeme adäquat zu beschreiben, *ohne* das eine auf das andere zurückführen zu müssen.

Wie ist die strukturelle Kopplung von Kommunikation und Bewußtsein nun aber konkret vorzustellen? Bei der strukturellen Kopplung von Kommunikation und Bewußtsein spielt z.B. *Sprache* eine zentrale Rolle: „Die Sprache überführt soziale in psychische Komplexität.“⁶⁷ Gleichwohl wird der Bewußtseinsverlauf nie identisch mit der sprachlichen Artikulation, denn im Bewußtsein ist sehr viel mehr präsent als in der sprachlichen Sequenz. Weniger vermittelt wirken soziale Systeme auf psychische Systeme durch *soziale Erwartungen* ein: „Vor allem ist an die Erfüllung und Enttäuschung von Erwartungen und Ansprüchen zu erinnern, über die das Bewußtsein sozial dirigiert werden kann, obwohl (und gerade weil) es selbst die Erwar-

63 Kneer/Nassehi, Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme, 73. Hervorhebung des letzten Satzes v. I.K.

64 Luhmann, Die Autopoiesis des Bewußtseins, 26.

65 A.a.O., 51.

66 A.a.O., 81.

67 Luhmann, Soziale Systeme, 367.

tungen ansetzt, um sich zu orientieren.“⁶⁸ Die soziale Resonanz entscheidet damit wesentlich über den Geschmack, das Urteilen und Fühlen eines individuell psychischen Systems. Auch die Vielfalt der Gefühle, die kognitiv und sprachlich interpretiert werden, ist aus dieser Perspektive sozial bedingt. „Wer sagen kann, was er leidet, findet sich schon nicht mehr ganz in der Situation, die er ausdrücken möchte. So entstehen Sonderprobleme der Inkommunikabilität - nicht der Gefühle schlechthin, aber der Echtheit von Gefühlen -, die soziale Systeme betreffen, aber auch psychisch belastend wirken mögen.“⁶⁹

Die Unterscheidung von psychischen und sozialen Systemen, von Bewußtsein und Kommunikation ermöglicht es mithin, die Probleme bei der Kommunikation von *Authentizität* theoretisch zu erhellen und begrifflich präziser zu fassen. Was ich denke und wahrnehme, kann nie ganz identisch mit dem sein, was ich kommuniziere, weil Kommunikation nicht einfach nur eine Mitteilung eines Subjektes ist, sondern eine hochvoraussetzungsvolle Selektion, die durch das jeweilige Gesprächssetting beeinflusst wird und ein emergentes Phänomen sui generis darstellt. Die scheinbar so plausible Vorstellung von einer im *Subjekt* zu vollziehenden Vermittlung von Allgemeinem und Besonderem, von Gesellschaft und Individuum, muß entsprechend revidiert werden. Denn die Unterscheidung einer personalen und einer sozialen Identität verlagert das Problem der Differenz von Bewußtsein und Kommunikation letztlich wieder ganz in das Individuum (das Bewußtseinssystem) selbst hinein, statt die *Differenz* zwischen Zuschreibungen, Erwartungen und Identitätszumutungen in der *Kommunikation* und den Vorstellungen und Wahrnehmungen im *Bewußtsein* ernst zu nehmen und zugleich die komplexe Dynamik der strukturellen Kopplung der sozialen und psychischen Sphären zu erfassen.⁷⁰

68 A.a.O., 370.

69 A.a.O., 372.

70 Luhmann formuliert zu der von Georg Herbert Mead vorgeschlagenen Differenz von I and me: „Man wiederholt damit aber nur das Zweier-Paradigma im Inneren des Individuums, ohne zu klären, welche Probleme damit bearbeitet werden sollen.“ Luhmann, *Soziale Systeme*, 352. Zur Unterscheidung von I/me vgl. auch: Ders., *Die Autopoiesis des Bewußtseins*, 68 und: Hanns-Georg Brose/Bruno Hildenbrand, *Biographisierung von Erleben und Handeln*, in: Dies. (Hg.), *Vom Ende des Individuums zur Individualisierung ohne Ende*, Opladen 1988, 11. Zur Abstimmung von Innen- und Außenperspektiven, von privater und öffentlicher Person vgl. Michael Welker, *Kirche im Pluralismus*, Gütersloh 1995, 85ff. Welker sieht in der „Ermöglichung von Prozessen, in denen die Abstimmungen von Innen- und Außenperspektiven beachtet und gefördert bzw. in denen die Gefährdungen dieser Abstimmung abgewehrt werden“ (a.a.O., 87), eine wichtige Aufgabe der Kirche im Pluralismus. Zur Problematik des Subjektbegriffs vgl. auch: Niklas Luhmann, *Die Tücke des Subjekts und die Frage nach dem Menschen*, in: Ders., *Soziologische Aufklärung* Bd. 6, 155-168.

Zusammenfassend läßt sich sagen: Obwohl psychische und soziale Systeme selbstreferentiell geschlossen organisiert und insofern strikt voneinander zu unterscheiden sind, sind sie füreinander hochgradig relevant. Dieser abstrakte Sachverhalt läßt sich nun gerade in der Moderne gut veranschaulichen. In der Moderne ist die Differenzierung von psychischen und sozialen Systemen so weit vorangeschritten, daß das Individuum nur noch seine *Individualität* zur Selbstbeschreibung verwenden kann. Wurde in stratifizierten Gesellschaften z.B. aus den Ansprüchen höherer Schichten auf deren Verdienste geschlossen, gründen die Ansprüche von Gesellschaftsmitgliedern heute tendenziell nur noch auf „eigenen“ Wünschen und Vorstellungen: „Mit der Legitimation [...] eines Anspruchs auf ‚Selbstverwirklichung‘ entspricht das Gesellschaftssystem der *sozialstrukturellen Außenstellung* des Individuums, also dem Umstand, daß es in keines der gesellschaftlichen Teilsysteme mit all seinen Ansprüchen und Verdiensten mehr aufgenommen werden kann.“⁷¹ Das Verständnis von Individualität und Individuum hat sich damit *semantisch parallel* zur funktional differenzierten Gesellschaftsstruktur entwickelt. Das Individuum ist also einerseits nicht Teil, sondern Umwelt der Gesellschaft und damit von der Gesellschaft grundsätzlich zu unterscheiden. Gleichzeitig ist das Bedürfnis, sich selbst als Individuum zu beschreiben, maßgeblich von der Gesellschaftsstruktur und ihren Semantiken abhängig und motiviert. Weil das Individuum seine Ansprüche nur noch auf sich selbst und nicht mehr auf besondere Verdienste gründen kann, muß es Selbstbeschreibungen anfertigen. „Die blind laufende Autopoiesis des Bewußtseins genügt dafür nicht, sie muß als Bezugspunkt für Aussagen ‚identifiziert‘, das heißt: als Differenz zu anderem behandelt werden können.“⁷²

Eine Selbstreflexion, die ausdrücklich das eigene Leben oder Selbst thematisiert, ist historisch gesehen also keineswegs selbstverständlich. Selbstbeschreibungen entspringen nicht gleichsam naturhaft den Bedürfnissen der menschlichen Psyche. Alois Hahn hat darauf hingewiesen, daß anspruchsvollere Formen der Selbstthematisierung bestimmter *sozialer Institutionen* bedürfen und keinesfalls universal sind. „Ob das Ich über Formen des Gedächtnisses verfügt, die symbolisch seine gesamte Vita thematisieren, das hängt vom Vorhandensein von sozialen Institutionen ab, die eine solche Rückbesinnung auf das eigene Dasein gestatten.“⁷³ Hahn nennt diese sozialen Institutionen *Biographiegeneratoren* - in der Geschichte des Abendlandes sind hier insbe-

71 Luhmann, Soziale Systeme, 365. Hervorhebung I.K.

72 Ebd.

73 Alois Hahn, Biographie und Lebenslauf, in: Brose/Hildenbrand (Hg.), Vom Ende des Individuums zur Individualität ohne Ende, 93.

sondere die Beichte und in neuerer Zeit die Psychoanalyse zu nennen.⁷⁴ Zwischen der sozialen Evolution und der Notwendigkeit des Individuums, Selbstbeschreibungen als Individuum anzufertigen, besteht also ein unmittelbarer Zusammenhang. Diesen Sachverhalt gilt es im folgenden zu veranschaulichen und zu vertiefen.

3. Plädoyer für ein realistisches Identitätsverständnis: Sozialpsychologische Erwägungen

Individuelle Selbstbeschreibungen gewinnen eine besondere Dringlichkeit, wenn die historischen Umstände die *Kontingenz* des individuellen Daseins unterstreichen.⁷⁵ Die zunehmende Erfahrung, daß etwas auch anders sein könnte, daß andere Erfahrungen zu gleicher Zeit möglich sind und ihnen insofern kein notwendiger (göttlicher), jeder Entscheidung entzogener Charakter eigen ist, hat mit der größeren Distanz zwischen psychischen und sozialen Systemen zu tun, die für die Moderne kennzeichnend ist.⁷⁶ Ein funktional differenziertes Gesellschaftssystem überläßt es dem einzelnen, „in welchem Moment und mit welchen Interessen er an den Funktionssystemen der Gesellschaft partizipiert.“⁷⁷ Jeder und jede muß nun grundsätzlich selbst entscheiden, wieviel er oder sie wann und wo an Bildungsanstrengungen unternimmt, welchen Beruf er oder sie ergreift, welchen Konsumwünschen Priorität eingeräumt wird, welcher Art von persönlichem Lebensstil der Vorzug zu geben ist, ob er oder sie heiratet oder Kinder haben will und ob und in welcher Form Religion eine

⁷⁴ In diesem Zusammenhang ist unbedingt auf die individualisierende Wirkung der Reformation Martin Luthers hinzuweisen. Martin Luther eröffnete den Weg „von der Kollektivität des Glaubens und der Lebensführung hin zu Vereinzelung in Glaubens- und Lebensführung, vom kollektiven Lebenslauf zur (Auto-)Biographie, von der Fremdbetrachtung zur Selbstbetrachtung, vom Menschen in der Welt zur Welt im Einzelmenschen“ wie Hans-Georg Soeffner formuliert (vgl. ders., Luther - der Weg von der Kollektivität des Glaubens zu einem lutherisch-protestantischen Individualitätstypus, in: Brose/Hildenbrand [Hg.], Vom Ende des Individuums zur Individualität ohne Ende, 108). Die Fremdbeobachtungsregeln der Augustiner-Observanten wurden Luther zu Selbstbeobachtungsregeln: „[...] wo bisher die Kirche ihre Gläubigen beobachtet und beraten hat, muß nun der einzelne sich selbst beobachten und Rat bei ‚seinem‘ Gott suchen.“ (A.a.O., 123) Wichtiger als die Werke seien Luther die Intentionen und Motive gewesen, was eine nach innen gewandte Beobachtungsrichtung impliziert habe. Soeffner geht sogar so weit zu behaupten, daß die Psychoanalyse ihre *Ichzentrierung* vom Luthertum geerbt habe, ja, daß die Psychoanalyse Luther sowohl ihre Wirkung auf die Individuen der ‚Moderne‘, als auch auf den deutschen Protestantismus und auf dessen psychoanalytisch angereicherte Seelsorgekonzepte verdanke (vgl. a.a.O., 114 u. 140).

⁷⁵ Vgl. Hahn, Biographie und Lebenslauf, 102.

⁷⁶ Vgl. zum folgenden auch: Kapitel I, 2 u. 4.

⁷⁷ Luhmann, Die Autopoiesis des Bewußtseins, 70.

Rolle im eigenen Lebenskonzept spielen soll. War man in der Vor-moderne in ständische, lokale und häusliche Zusammenhänge eingebunden, erfolgt die Reproduktion des Lebens in der Moderne *personen-zentriert*: Die Identität ist nicht mehr fraglos vorgegeben, sie wird im Kontext von funktional differenzierten Sinnzusammenhängen zur spezifischen Eigenleistung und damit zugleich auch zur Aufgabe und zum Problem des Individuums.

Die Notwendigkeit *eigener* Orientierungsleistungen zur Selbstvergewisserung und zur Bestimmung des sozialen Ortes verlagert die gesellschaftliche Synthesis in die individuelle Biographie hinein.⁷⁸ „An die Stelle der Identität, deren Herausbildung infolge der Abschwächung identitätssichernder Lebenswelten und Milieus und mangels trag- und kopierfähiger realer Identitätsfiguren erschwert wird, treten Selbstbeschreibungen und -darstellungen; Selbststeuerungen und -vergewisserungen in bezug auf lebensgeschichtlich relevante Vorgänge“.⁷⁹ Identität, Individualität und biographische Selbstreflexion sind insofern engstens miteinander verknüpft. Identität ist nicht mehr vorfindbarer Ausgangspunkt der Identitätssuche, sondern „der Anspruch, Individuum zu sein und als Individuum zugelassen zu sein.“⁸⁰ Wirkte die institutionelle Struktur des Lebenslaufs bislang orientierend und normierend, ist es zunehmend die eigene Individualität selber, die an diese Stelle rückt „oder besser gesagt: *die permanente Suche nach ihr*. Sich suchen, zu sich finden, zu sich stehen ist das, was die Orientierung in der Welt verbürgen soll.“⁸¹ Im Übergang von inhaltlich festgelegter zu reflexiver Selbststeuerung, von der im ersten Kapitel ausführlich die Rede war, wird die Suche nach Identität permanent, „das Ergebnis hochgradig instabil.“⁸²

Die *Dauerreflexion* von Individualität und die Komplexität *biographischer Selbststeuerung* in einer plural und riskant gewordenen Gesellschaft stellen hohe Ansprüche an die Individuen. Individuen müssen sich daran gewöhnen, daß sie sich nicht mehr auf Selbstverständlichkeiten verlassen können. „Sie haben sich daran zu gewöhnen, daß sie sich nicht mehr an irgendetwas gewöhnen können; sie müssen ler-

78 Vgl. Brose/Hildenbrand, Biographisierung von Erleben und Handeln, 14.

79 A.a.O., 18.

80 Luhmann, Individuum, Individualität, Individualismus, 244.

81 Martin Kohli, Normalbiographie und Individualität: Zur institutionellen Dynamik des gegenwärtigen Lebenslaufregimes, in: Brose/Hildenbrand (Hg.), Vom Ende des Individuums zur Individualität ohne Ende, 45. Hervorhebung I.K.

82 A.a.O., 46. Vgl. dazu auch: Brose/Hildenbrand, Biographisierung von Erleben und Handeln, 16: „Individualität ohne Ende ist zu verstehen als die niemals zum Ende kommende Praxis der Individualisierung durch Setzung neuer Differenzen, aber auch als Ausdruck der Ungerichtetheit, Ziellosigkeit von Lebensentwürfen und Lebensführung.“ Hervorhebung I.K.

nen, daß alles, was vorkommt, sich immer noch anders beobachten, anders beschreiben läßt⁸³ und daß dies auch für sie selbst gilt. Die externen Anhaltspunkte für die Identitätsbildung haben sich zunehmend in kontingente, soziale Gegebenheiten aufgelöst. Mit der abnehmenden Orientierungsverbindlichkeit und Tragfähigkeit von Lebenslaufmustern und identitätsstiftenden Leitbildern ist zugleich undeutlicher und unanschaulicher geworden, was ein angemessenes, gutes Leben ist. „Man kann darin ein hohes Autonomiepotential für das Individuum, aber auch die Gefahr ständiger Überlastung durch Reflexionsansprüche sehen [...], die Bedeutung von *Steuerungsexperten für ein ‚gutes Leben‘* nimmt zu.“⁸⁴

Zusammenfassend läßt sich sagen: Das Individuum steht der modernen Gesellschaft keineswegs als autonomes Subjekt gegenüber, vielmehr wird ihm seine Autonomie und Individualität gesellschaftlich zugemutet. „Die Wunschliste der Individualität: Selbstbestimmung, Autonomie, Emanzipation, Selbstverwirklichung, rückt dann in ein anderes Licht. Sie wird den Individuen so vorgelegt, als ob sie deren eigene, deren innerste Hoffnungen enthielte. Geht man vom sozialstrukturellen Wandel aus, sieht man dagegen, daß das Individuum sich immer schon in einer Position findet, in der es Individuum zu sein hat. Die Notwendigkeit der Selbstbestimmung fällt dem Einzelnen als Korrelat einer gesellschaftlichen Entwicklung zu. Er wird in die Autonomie entlassen wie die Bauern mit den preußischen Reformen: ob er will oder nicht.“⁸⁵ Die *psychischen Folgeprobleme* dieser Entwicklung liegen auf der Hand: Sie drücken sich aus in Erfahrungen höherer Kontingenz, höherer Instabilität und vermehrter Abhängigkeit, die verkraftet werden müssen.⁸⁶ Das Individuum findet sich stärker eigenen Gefühlen ausgesetzt, weil Ansprüche immer weniger routinisiert werden können.⁸⁷ Die Gesellschaft ist durch die funktionale Differenzierung „psychisch reizbarer“⁸⁸ geworden. Diese Entwicklung läßt es nur zu verständlich erscheinen, daß sich viele Menschen in dieser verunsichernden Situation überfordert fühlen und Hilfe suchen in der Therapie. Aus dieser Perspektive ist die große Nachfrage nach therapeutischer und seelsorgerlicher Hilfe der letzten

83 P. Fuchs, *Blindheit und Sicht*, 185.

84 Brose/Hildenbrand, *Biographisierung von Erleben und Handeln*, 23. Hervorhebung I.K.

85 Niklas Luhmann, *Die gesellschaftliche Differenzierung und das Individuum*, in: *Ders. Soziologische Aufklärung Bd. 6*, 132.

86 Vgl. Luhmann, *Soziale Systeme*, 373.

87 „Von da her ist die moderne Gesellschaft mehr, als man gemeinhin denkt, durch Emotionalität gefährdet.“ Luhmann, *Soziale Systeme*, 365. Zum Zusammenhang von Gefühl und Anspruch vgl. a.a.O., 364ff.

88 P. Fuchs, *Blindheit und Sicht*, 184.

Jahrzehnte zu verstehen,⁸⁹ auf diesem Hintergrund ist zugleich auf sie zu reagieren, auch wenn man wie Luhmann konstatieren könnte, daß die Krankheit zu allgemein ist, als daß sie einen Anspruch auf Behandlung hätte.⁹⁰

Dies führt zurück zu der Frage, ob die psychoanalytisch orientierte Seelsorgelehre, namentlich die Pastoralpsychologie Joachim Scharfenbergs, mit ihren Theoriemitteln in der Lage ist, die explizierte Problematik in den Blick zu bekommen und angemessen auf sie zu reagieren. Ich habe schon angedeutet, daß ihr dies aufgrund ihrer reduktionistischen Vorstellung von Individuum und Gesellschaft nicht gelingen kann. Die beschriebenen *sozialen* Zusammenhänge moderner Biographie- und Identitätskonstitution werden mit der psychoanalytisch unterkomplexen Vorstellung des Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft unterschätzt und die sich einstellenden Problemlagen nur unzureichend erfaßt. Die paradoxe Struktur und gesellschaftliche Bedingtheit moderner Selbstbeschreibungen - von Individualität, Authentizität und Ich-Autonomie - kann psychoanalytisch nicht beobachtet werden, weil die Psychoanalyse nicht zwischen Bewußtsein und Kommunikation, zwischen Psychischem und Sozialem, unterscheidet. Die psychoanalytische Semantik führt letztlich alles Soziale auf das Psychische zurück und bekommt schon allein deshalb die hochkomplexe strukturelle Kopplung beider Systemarten (der sozialen und psychischen Systeme) nicht in den Blick. Moderne Selbstbeschreibungen wie die eben genannten werden denn auch nicht kritisch als notwendige Begleiterscheinungen der modernen Gesellschaftsstruktur reflektiert, sondern abstrahierend und normierend übernommen und durch den rückwärtsgewandten Blick nach innen noch verstärkt: Im Innern, am Lebensanfang, in der Tiefe soll das „wahre Selbst“, die „authentische Lebensgeschichte“ bzw. Identität gefunden werden. Identitätsprobleme werden auf dem Hintergrund einer scheinbar allgemeinen *individuellen* Entwicklungsgeschichte interpretiert, statt in Beziehung zur *gesellschaftlichen Struktur und Semantik* gesetzt. Und die Reflexion und Thematisierung von Lebensgeschichte wird nicht als notwendiges Implikat einer *gesellschaftlichen*, sondern ausschließlich *individualpsychologischen* Entwicklung betrachtet.

89 Der „Psychoboom“ läßt sich u.a. in einer zu Beginn der siebziger Jahre explosionsartigen Expansion der psychotherapeutischen Literatur auf dem deutschen Buchmarkt ablesen; vgl. Matthias C. Angermeyer/Ludwig Kühn, Der Psychoboom auf dem deutschen Buchmarkt, in: Österreichische Zeitschrift für Soziologie (ÖZS) 10 (1985), 250-259. Zum „Seelsorgeboom“ der letzten Jahrzehnte vgl. Kapitel II, 1, insbes. 68ff.

90 Vgl. Luhmann, Soziale Systeme, 366.

Die Pastoralpsychologie Scharfenbergs kann die sozialen Abhängigkeiten, Standardisierungen und Widersprüchlichkeiten, denen Individuen heute ausgesetzt sind, aufgrund ihrer psychoanalytischen Fundierung nicht beobachten und unterschätzt die Eigenkomplexität des Sozialen in der Folge erheblich. Es gelingt der Pastoralpsychologie nicht, die *sozialen* Konstituentien moderner Selbstbeschreibungen zu erfassen. Mit der Reduktion des Sozialen auf das Psychische verlagert die psychoanalytische Semantik alles von „außen“ nach „innen“, in die Tiefen der Seele hinein. Mutter und Vater werden dabei zu den schicksalsbestimmenden Faktoren der Vergangenheit, aus der man sich per „autonomere“ Entwicklung und „Bewußtwerdung“ zu befreien hat. So werden die Gründe für die mit dem „narzißtischen Zeitalter“ assoziierten Phänomene und Problemlagen mit der Allmacht „verschlingender“ Mütter oder der mangelnden Autorität oder Präsenz der „neuen“ Väter in Verbindung gebracht und damit *psychisch* und nicht sozial erklärt. Aus soziologischer Perspektive lassen sich die psychischen Folgeprobleme moderner Individualisierung dagegen nicht einfach einzelnen Personen oder Bewußtseinen als Verursachern zurechnen. Sie ergeben sich vielmehr aus der größeren Distanz von psychischen und sozialen Systemen und damit aus der Auflösung einer einheitlichen Lebenswelt, die es psychischen Systemen zunehmend schwer macht, feste und eindeutige Identitäten zu entwickeln und eine gewisse Egozentrik bzw. reflexive Selbststeuerung geradezu erzwingt.

Die neuere Sozialpsychologie bemüht sich darum, diesen sozialen Wandlungsprozessen Rechnung zu tragen und ein angemesseneres und *realistischeres* Identitäts- und „Seelen“verständnis zu entwickeln. So möchte der Münchner Sozialpsychologe Heiner Keupp der Beziehung zwischen dem psychologischen Funktionieren psychischer Systeme und makrosozialen Prozessen und Ereignissen nachgehen und die gängige Sozialpsychologie von ihren klassischen Reduktionismen befreien. Diese sieht er vor allem darin, daß *alles Soziale auf interaktive Verknüpfungen von Individuen reduziert* und zugleich eine *abstrakte Vorstellung vom Individuum* favorisiert werde, das dieses auf allgemeine psychische Grundfunktionen reduzieren zu können glaubt.⁹¹ „Die auf das abstrakte Individuum setzende Sozialpsychologie, die das ‚Soziale‘ als interaktive Schnittmenge monadologischer Individuen konstruiert, wiederholt in ideologischer Weise *die naiven Selbstmißverständnisse des Alltagsbewußtseins.*“⁹² Dieses Ur-

91 Vgl. Heiner Keupp, *Subjekt und Gesellschaft: Sozialpsychologische Verknüpfungen*, [Einleitung zu:] Heiner Keupp/Helga Bilden (Hg.), *Verunsicherungen. Das Subjekt im gesellschaftlichen Wandel*, Göttingen 1989, 12.

92 A.a.O., 14. Hervorhebung I.K.

teil trifft auch auf weite Teile der pastoralpsychologischen und seelsorgerlichen Literatur zu. Keupp dagegen möchte sich auf die konkreten „Krisen, Brüche und die Reflexion von nicht mehr tragfähigen Selbstverständnisstrukturen in der Alltagswelt“⁹³ einlassen und fragt, wie Identitätsbildung unter den verunsichernden Bedingungen von fragmentierten und widersprüchlichen Alltagserfahrungen in der Moderne überhaupt noch möglich und denkbar ist.

In kritischer Auseinandersetzung mit Eriksons Identitätskonzept stellt Keupp fest, „daß das hochbürgerliche Persönlichkeitsideal der ‚gut integrierten Persönlichkeit‘, die Vorstellung von einem Individuum, das seinen Lebensentwurf und seine Lebenspraxis in eine ‚innere Stimmigkeit‘ zu bringen vermag, [...] zunehmend an lebbarem Realismus verliert.“⁹⁴ Eriksons kontinuierlicher Identitätsbegriff verliere damit ebenso an empirischem Gehalt wie seine Vorstellung vom Erwachsenwerden, das an die Bedingung geknüpft werde, einen festen Ort in der Gesellschaft zu finden, der einen dauerhaften Nährboden für eine stabile Identität bieten solle. Keupp stellt zurecht fest, daß sich ein Ende des Moratoriums heute auch für viele Erwachsene nicht abzeichne. Identität könne heute nicht mehr darin bestehen, „innere Besitzstände“ zu akkumulieren und zu einem Ganzen zu integrieren. Eriksons Identitätskonzept sei die gesellschaftliche Basis abhanden gekommen.⁹⁵

Eine segmentierte und widersprüchliche Alltagswelt erzwingt es, Widersprüchliches nebeneinander stehen lassen zu können und Identität als etwas Prekäres, als einen nie abschließbaren Prozeß zu begreifen. Angesichts der funktional differenzierten Sinnzusammenhänge und der *multiplen Realitäten* moderner Individuen „ist ein ständiges Umschalten auf Situationen notwendig, in denen ganz unterschiedliche, sich sogar gegenseitig ausschließende Personanteile gefordert sein können.“⁹⁶ Dies erfordere in der Psychologie ein *Umdenken* in bezug auf den Begriff der Identität, auch und gerade in bezug auf den Begriff der „multiplen Persönlichkeit“, der bis vor kurzem noch eine schwere Persönlichkeitsstörung bezeichnet habe. Seit den 70er Jahren werde das Leben in multiplen Realitäten und die Zunahme von Rollenkomplexität eher als gesundheitsförderlicher, denn als psychischstörender Faktor betrachtet. Multiple Rollenengagements könnten die Ressourcen einer Person, ihre existentielle Sicherheit demnach sogar erhöhen. Dazu bedarf es allerdings, wie Keupp mit Nachdruck fest-

93 A.a.O., 15.

94 Heiner Keupp, Auf der Suche nach der verlorenen Identität, in: Keupp/Bilden (Hg.), Verunsicherungen. Das Subjekt im gesellschaftlichen Wandel, 53.

95 Vgl. a.a.O., 60.

96 A.a.O., 53.

stellt, *sozialer Netzwerke*, die die psychosozialen, - affektiven, kognitiven und instrumentellen - Unterstützungsressourcen bereitstellen, „die für die produktive Auseinandersetzung und Bewältigung von alltäglichen Belastungen und Krisen erforderlich sind.“⁹⁷

Bemerkenswert ist die Bedeutungsverschiebung, die der Begriff der Identität in der neueren Psychologie damit erhalten hat. Als pathologisch galt bislang das „Borderline-Syndrom“, die Unfähigkeit, eine feste und klare Identität auszubilden. Die neue sozialpsychologische Identitätsdiskussion läßt sich, zugespitzt formuliert, demgegenüber „als progressive Entpathologisierung der Borderline-Persönlichkeit charakterisieren. Nicht scharfe Grenzen, sondern fließende Übergänge und Mehrdeutigkeit gelten als legitime Kennzeichen der Lebensführung.“⁹⁸ Nicht die Einheitlichkeit und Stringenz einer Identität ist nunmehr Norm und Ziel, sondern die „Patchworkidentität“, das „Crazy Quilt“, das von überraschenden Verknüpfungen von Formen und Farben lebt.⁹⁹ „Zu betrauern ist deshalb auch nicht der Verlust von Identität schlechthin, sondern allenfalls jenes Typus, der sich entsprechend dem klassischen Quilt über seine Geordnetheit und Voraussehbarkeit definiert. Wir haben es nicht mit ‚Zerfall‘ oder ‚Verlust der Mitte‘ zu tun, sondern eher mit einem Zugewinn kreativer Lebensmöglichkeiten, denn eine innere Kohärenz ist der Patchworkidentität keineswegs abhanden gekommen.“¹⁰⁰ Es geht darum, die Fragen nach Kohärenz und Identität *unter komplexeren Bedingungen* zu reflektieren¹⁰¹ und damit von den gesellschaftlichen Wandlungsprozessen nicht länger zu abstrahieren.

Keupp stimmt damit weder dem Verlustgestus der Kritischen Theorie noch einer postmodernen Verabschiedung der Identitätsthematik zu. Er plädiert vielmehr dafür, der Identitätsfrage ein realistischeres Profil zu geben, denn Identitäten sind in der Moderne „hochkomplexe, spannungsgeladene, widersprüchliche symbolische Gebilde“¹⁰²

97 A.a.O., 55. Es läßt sich feststellen, daß die für die individuelle Gestaltbarkeit eigenen Lebens erforderlichen Ressourcen für bestimmte gesellschaftliche Gruppen kaum gegeben sind. Je höher der Bildungsstand und je höher das Einkommen einer Person, je größer und differenzierter sind auch die Netzwerke; vgl. a.a.O., 58f. und: Ders./Bernd Röhrle (Hg.), *Soziale Netzwerke*, Frankfurt a.M./New York 1987 und: Ders., *Sozialisation durch psychosoziale Praxis*, in: Klaus Hurrelmann/Dieter Ulrich, *Neues Handbuch der Sozialisationsforschung*, 4. völlig neubearb. Aufl., Weinheim/Basel 1991, 479ff.

98 Tanner, *Von der liberalprotestantischen Persönlichkeit zur postmodernen Patchwork-Identität?*, 102.

99 Vgl. Keupp, *Auf der Suche nach der verlorenen Identität*, 64.

100 A.a.O., 64.

101 Vgl. auch: Tanner, *Von der liberalprotestantischen Persönlichkeit zur postmodernen Patchwork-Identität?*, 104.

102 Keupp, *Auf der Suche nach der verlorenen Identität*, 68.

und anders nicht zu haben. Die gesellschaftlichen Prozesse, die individuelle Gestaltungskompetenz ermöglichen und erfordern, verlangen vom Individuum „vermehrt die Verknüpfung und Kombination multipler Realitäten und produzieren das Subjekt mit den multiplen Identitäten.“¹⁰³ Damit ist der Blick nach vorne gerichtet. Denn eines ist für Keupp klar, fündig kann die Suche nach der verlorenen Identität nicht im regressiven Rückbezug auf die von Erikson eruierten Persönlichkeitsformationen werden.¹⁰⁴

4. Identität als Differenz - Selbstthematizierung und Selbstsimplifikation

Die Suche nach der verlorenen Identität in der Moderne nötigt zu Selbstbeschreibungen und Selbstvergewisserungen, die zugleich in nicht aufzulösende *Widersprüche* führen und ein stabiles Selbstverhältnis erschweren. Die folgenden Überlegungen gelten der Vertiefung dieser widersprüchlichen Struktur, der letztlich keine Selbstbeschreibung und keine Reflexion von Biographie entrinnen kann. Denn die Widersprüchlichkeit der Selbstbeschreibung eines Individuums als Individuum resultiert nicht nur aus den verschiedenen Sinnzusammenhängen der funktional differenzierten Gesellschaft. Sie ist mit ganz grundsätzlichen Grenzen der Selbstreflexion und Thematizierung von Lebensgeschichte konfrontiert. Um diesen Sachverhalt zu erhellen, ist zunächst noch einmal auf die Individualitätssemantik einzugehen.

Was heißt eigentlich Individualität? Individualität im Sinne von Unterscheidbarkeit ist zunächst einmal nur für einen Beobachter gegeben, „der das System von außen als System in einer Umwelt oder als Form in einem Kontext sieht und es so als unverwechselbar identifizieren kann. Für sich selbst ist das System nie verwechselbar, also auch nicht unverwechselbar, sondern nur der schlichte Vollzug der Autopoiesis selbst.“¹⁰⁵ Sich selbst als Individuum zu beschreiben, kann infolgedessen nur sinnvoll sein, wenn damit die Hoffnung verknüpft wird, mehr als der pure Vollzug der Autopoiesis und damit „Allgemeines“ zu sein. Der widersprüchliche Charakter des Indivi-

103 A.a.O., 69.

104 Vgl. ebd.

105 Luhmann, Die Autopoiesis des Bewußtseins, 53. Individualität wird bei Luhmann streng auf die Selbstreferentialität des Bewußtseins bezogen: Die „zirkuläre Geschlossenheit also, in die alles Bestimmte, sie mitvollziehend, eingelagert ist, nennen wir Individualität, denn sie ist, wie alle Autopoiesis, unteilbar. Sie kann zerstört werden, kann aufhören, aber sie kann nicht modifiziert werden.“ Luhmann, Soziale Systeme, 358.

dualitätsmusters deutet sich schon an: Die Individualität, das Besondere, wird in der Moderne das Allgemeine, das allen ausnahmslos zufällt. Ein Blick in die Geschichte zeigt denn auch, daß jedes Formular zur Selbstbeschreibung des Individuums als Individuum zur *Kopie* geworden ist.¹⁰⁶ Es wird alles erlaubt, außer Imitieren. „[...] dem Individuum wird jetzt erlaubt, sich selbst als einzigartig zu behaupten. Für die praktischen Verhältnisse der sozialen Kommunikation bedeutet dies aber nur, daß es nicht erlaubt ist, einer solchen Behauptung zu widersprechen, auch wenn die Copie des Individualitätsmusters auf der Hand liegt.“¹⁰⁷ Der *homme-copie* der Moderne operiert infolgedessen mit einer Paradoxie: Er sucht bei allem Kopieren von kulturell angebotenen Mustern Individualität. Er versucht, die gesellschaftlichen Erwartungsmuster zu einer einzigartigen Synthese zu kombinieren, darf sich dabei aber nicht eingestehen, „daß gerade dieses Ziel individueller Einzigartigkeit eine Copie ist - und zwar eine Copie des allgemeinsten Musters, das es überhaupt gibt: der Unterscheidbarkeit des eigenen ‚Selbst‘ von jedem anderen.“¹⁰⁸ Auch das Nicht-Kopie-sein-Wollen ist insofern auf strukturelle Intransparenzen, auf einen blinden Fleck angewiesen.

Die Paradoxie, die bei der Selbstbeschreibung eines Individuums als Individuum entsteht, verweist auf die „Bodenlosigkeit“ der Frage nach dem „wahren Selbst“ und damit auf die Schwierigkeit, Identität in der Moderne überhaupt noch als etwas Einheitliches zu bestimmen und zu begreifen. Die Frage ‚Wer bin ich?‘, die „Suche nach dem Ich des Ich in den Seeleninnenräumen“¹⁰⁹ führt zwangsläufig ins Dunkel, denn Identität ist letztlich nur in Form von Differenz zu haben.¹¹⁰ Diese Paradoxie läßt sich systemtheoretisch schon an den Grenzen jeder reflexiven Form der Selbstbeobachtung zeigen: Das Bewußtsein reflektiert sich, indem es die Einheit des Bewußtseins in das Bewußtsein wieder einführt. Es findet ein *re-entry* statt.¹¹¹ „Die Wiedereinführung der Einheit eines Systems in das System erzeugt in

106 Vgl. dazu auch Kapitel I, 2 a).

107 Luhmann, Die Autopoiesis des Bewußtseins, 69. Zur Veranschaulichung für die paradoxe Struktur der Selbstbeschreibung des Individuums als Individuum sei erinnert an eine Sequenz des Monty-Python-Films „Das Leben des Brian“: Der von einer eifernden Menge für den Messias gehaltene Brian versucht, die Menge davon abzuhalten, ihm blind zu folgen und ruft der Menge vor seinem Fenster zu: „Ihr seid doch alle Individuen!“ Daraufhin antwortet die Menschenmenge einstimmig im Chor: „Ja, wir sind alle Individuen!“ Nur einer stellt lapidar fest: „Ich nicht.“

108 A.a.O., 74.

109 Luhmann, Die gesellschaftliche Differenzierung und das Individuum, 135.

110 Vgl. u.a. Luhmann, Die Autopoiesis des Bewußtseins, 44.

111 Luhmann verwendet das *Re-entry*-Konzept von George Spencer-Brown, um reflexive Selbstreferenz zu beschreiben; vgl. u.a.: Ders., Die Wissenschaft der Gesellschaft, 82ff.

diesem System eine Differenz, nämlich die Differenz der introduzierten Einheit zu dem, was sich im System sonst noch vorfindet¹¹² und ist infolgedessen die *Einführung einer Differenz* in die Einheit. Nicht die Einheit ist paradox, aber sie läßt sich nur mit Hilfe einer Paradoxie (als Differenz) als Einheit beobachten. Noch einmal anders gewendet: Wird die Einheit eines Systems vom System selbst thematisiert, geht die selbstreferentielle Operation des Systems nicht darin auf, das Selbstreferieren stellt nur einen Moment des Gesamtselfst dar. „Die selbstreferentielle Operation *bezeichnet* das System, aber sie *ist* nicht das System, sie *thematisiert* das Ganze, aber sie *ist* nicht das Ganze.“¹¹³ Alle Selbstthematisierungen sind in diesem Sinne *notwendig Selbstsimplifikationen* und jede Selbstthematisierung, jede Identitätsbestimmung, immer das Ergebnis der Reduktion *eigener* Komplexität.¹¹⁴

Alois Hahn trägt im Anschluß an Luhmann dieser Problematik Rechnung, indem er die Unterscheidung von *Lebenslauf* und *Biographie* als Leitdifferenz in die Biographieforschung einführt. Er definiert den Lebenslauf als „eine Gesamtheit von Ereignissen, Erfahrungen, Empfindungen usw. mit unendlicher Zahl von Elementen.“¹¹⁵ Der Lebenslauf kann sozial institutionalisiert sein und durch bestimmte Sequenz- und Karrieremuster normiert werden.¹¹⁶ Die Biographie dagegen macht den Lebenslauf zum Thema und ist stets *selektive Vergegenwärtigung*, denn die Totalität des Ereignisstroms Lebenslauf ist nicht beobachtbar, sie ist nicht einmal erlebbar. Wird der Lebenslauf als Biographie beobachtet, kann stets nur eine Auswahl aus jener Totalität beschrieben werden und zugleich werden die ausgewählten Momente nach *systeminterner* Logik zu einem Bild zusammengefügt, das nicht der tatsächlichen Ereignisabfolge entsprechen

112 Luhmann, Die Autopoiesis des Bewußtseins, 76.

113 Kneer, Bestandserhaltung und Reflexion, 97.

114 Zur Selbstsimplifikation vgl. Luhmann, Soziale Systeme, 624: „Um als Einheit des Systems im System erscheinen zu können, muß die Komplexität reduziert und dann sinnhaft re-generalisiert werden. Die dafür angefertigte Semantik ist nicht das Ganze, aber sie referiert das Ganze als Einheit.“ Zur Identität als Reduktion eigener Komplexität vgl. ders., Die Autopoiesis des Bewußtseins, 41.

115 Alois Hahn, Identität und Selbstthematisierung, in: Hahn/Kapp (Hg.), Selbstthematisierung und Selbstzeugnis: Bekenntnis und Geständnis, 12.

116 Zur Institutionalisierung und Destabilisierung von Lebensverläufen in der Moderne vgl. Kohli, Normalbiographie und Individualität, 33-53. Zur soziologischen Biographieforschung vgl. auch: Martin Kohli/Robert Günther (Hg.), Biographie und soziale Wirklichkeit. Neue Beiträge und Forschungsperspektiven, Stuttgart 1984. Zur Biographisierung von Religion vgl. Peter Alheit, Religion, Kirche und Lebenslauf. Überlegungen zur ‚Biographisierung‘ des Religiösen, in: ThPr 21 (1986), 130-143.

muß.¹¹⁷ Es entsteht eine biographische „Meta-Erzählung“, die lebensgeschichtlich relevante Erzählungen zu einer Biographie verdichtet. „Die selektive Vergegenwärtigung stiftet Zusammenhänge, die es so vorher gar nicht geben konnte. Der Lebenslauf ist uns nur über die *Fiktion* biographischer Repräsentation als Wirklichkeit zugänglich.“¹¹⁸ Die beschreibungsunabhängige Realität von Lebenslauf wird damit nicht bestritten, allerdings wird betont, daß sie uns nur durch selektive Beschreibung zugänglich ist. In diesem Sinn haben wir immer nur *selbstsimplifizierende Biographiekonstruktionen* als Gegenstand zur Verfügung, nie den Lebenslauf selbst. Die Differenz zwischen Biographie und Lebenslauf ist *unhintergebar*, die Thematisierung von Lebensgeschichte strukturell immer von dem Zu-Thematisierenden zu unterscheiden. Reflexion von Biographie ist damit als „Bearbeitung von Differenzen“, nicht als „Reproduktion von Identität“¹¹⁹ zu verstehen. Denn jedes psychische System ist auf strukturelle Intransparenzen angewiesen, jedes Bewußtseinssystem in gewissem Sinn auch für sich - und nicht nur für andere - eine black box und sich selbst nicht vollständig zugänglich.

Der gleiche Gedanke läßt sich noch einmal anders gewendet darstellen. Biographie ist keine Photographie des Lebens, sondern eine reflexive Form der Selbstbeobachtung, die mit komplexitätsreduzierenden Mustern und Regeln versucht, dem eigenen Leben Sinn und Ordnung zu verleihen. Ordnung allerdings entsteht nur durch Auswahl und Vereinfachung. „Auch wenn ich mir selbst gegenüber trete, verwende ich Vereinfachungen der Selbstbeschreibung, Abkürzungen, Abstraktionen, indem ich mit einem Identitätsschema arbeite“¹²⁰, das Kontinuität und Einheit unterstellt, obwohl ich mich ständig ändere. Schematismen wie z.B. die Zuschreibung einer Identität durch Namensgebung sehen von Differenzen erst einmal ab und immunisieren die Kommunikation gegen eine Überfülle von Möglichkeiten, um Anschlüsse zu sichern. Schematismen strukturieren auf diese Weise die laufende Selbstsimplifikation des Systems.¹²¹

117 Als literarische Beispiele für die Schwierigkeiten der Rekonstruktion „wirklicher“ Biographie seien genannt: Peter Härtling, *Zwettl. Nachprüfung einer Erinnerung*, Darmstadt 1977 und: Christa Wolff, *Kindheitsmuster*, Frankfurt a.M. 1989; vgl. zu letzterem die Diskussion bei Walter Schelling, *Erinnern und Erzählen. Psychotherapeutische und autobiographische Deutungen der Lebensgeschichte*, in: *WzM* 35 (1983), 418f.

118 Hahn, *Familie und Selbstthematisierung*, 172. Hervorhebung I.K.

119 Henning Luther, *Das unruhige Herz. Über implizite Zusammenhänge zwischen Autobiographie, Subjektivität und Religion*, in: Ders., *Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts*, Stuttgart 1992, 124.

120 Hahn, *Biographie und Lebenslauf*, 96.

121 Vgl. Luhmann, *Soziale Systeme*, 126.

Biographien werden aus dieser Perspektive nicht als etwas Gegebenes und Vorfindliches betrachtet, sie werden vielmehr hergestellt, „geschrieben“ - und dies immer von einem je gegenwärtigen Beobachterstandpunkt aus. Das heißt, es gibt immer nur eine je gegenwärtige Vergangenheit, eine je gegenwärtige Gegenwart und eine je gegenwärtige Zukunft.¹²² Jede erzählte Lebensgeschichte, also jede Biographie, stellt ein aktuell hergestelltes *Konstrukt* dar, „eine von vielen Lebensgeschichten, die als Interpretation aus der Fülle dessen, was wir erlebt haben, zu erzählen möglich ist.“¹²³ Die selektiven Erinnerungselemente werden durch zwischenzeitlich erworbene Deutungsmuster neu zusammengesetzt und sprachlich angeeignet. „Welche meiner Akte ich nicht vergesse, welche mir nicht vergessen werden, welche Akte und Erlebnisse also zu mir gehören, ergibt sich einerseits aus Sinnzusammenhängen, die die soziale Gruppe schon zugrunde legte, bevor ich geboren wurde, andererseits aber auch aus den Darstellungsgelegenheiten, die die Gruppe zur Verfügung hält, in denen ein Individuum sich in sozial zurechnungsfähiger Form ‚ausdrückt‘.“¹²⁴ Die Selektion des Erinnerungsrelevanten wird damit wesentlich von der sozialen Resonanz und den Semantiken, die die Gesellschaft zur Verfügung stellt, bestimmt. Denn für den Prozeß der Selbstbeschreibung muß das Individuum eine Form entwickeln, es muß Unterscheidungen und Bezeichnungen gewinnen, mit denen es *soziale* Resonanz gewinnen kann. Die strukturelle Kopplung von psychischen und sozialen Systemen wird bei der Selbstbeschreibung des Individuums als Individuum und der Konstruktion von Biographie und Identität mithin besonders anschaulich.

Die Sensibilität für Differenzen und Paradoxien, die konstruktiv genutzt werden können, zeichnet die systemtheoretisch-konstruktivistische im Unterschied zur psychoanalytischen Sichtweise aus und erlaubt es ihr, wesentlich höhere Komplexität zu verarbeiten. Der Unterschied der soziologischen-konstruktivistischen zur psychoanaly-

122 Vgl. Armin Nassehi/Georg Weber, Zu einer Theorie biographischer Identität. Epistemologische und systemtheoretische Argumente, in: *Bios* 3 (1990), 161f.

123 Jürgen Lott, Erfahrung - Religion - Glaube. Probleme, Konzepte und Perspektiven religionspädagogischen Handelns in Schule und Gemeinde. Ein Handbuch, Weinheim 1991, 200. Vgl. dazu auch: W. Schelling, *Erinnern und Erzählen*, 419: „[...] jeder Versuch einer Erinnerung an das, ‚wie es wirklich war‘, muß sich im Ansatz als gebrochen erweisen. Die Auswahl durch das vergegenwärtigende Gedächtnis und die Hinführung auf jenen Punkt der Gegenwart, von dem her nun wirklich erzählt wird, verändern die gelebte Wirklichkeit und Erfahrung.“ A.a.O., 420. Schelling betont, daß sich uns zurückliegende Erfahrungen immer nur im Licht aktuellen Erlebens zeigen und sich vergangene Erfahrungen nicht nur auf gegenwärtige Wahrnehmungen auswirken, sondern *ebenso auch neue Erfahrungen die früheren verändern*.

124 Hahn, *Identität und Selbstthematization*, 11.

tischen Vorstellung von Identität und Biographie soll im folgenden Abschnitt noch einmal kurz zusammengefaßt werden, um dann in einer Art Ausblick zu zeigen, wie sich die hier entwickelten theoretischen Annahmen in der Praxis und im Selbstverständnis aktueller System- und Familientherapien auswirken.

5. Vom Archäologen zum Störenfried: Systemische Therapieformen

Die psychoanalytische Semantik geht davon aus, daß die in der Kindheit durchlebten Triebkonstellationen oder Beziehungsstrukturen grundlegend die spätere lebensgeschichtliche Entwicklung und Erfahrung eines Menschen bestimmen. „Eine psychoanalytische Orientierung faßt die Lebensführung als Variation eines Grundthemas auf, das in der Kindheit komponiert worden ist.“¹²⁵ So nimmt Scharfenberg im Anschluß an Freud an, daß selbst die später zu wählende Privatheitsform und sexuelle Orientierung in den ersten Lebensjahren durch die jeweilige Beziehung zu Vater und Mutter festgelegt werden. Die Kindheitsgeschichte scheint geradezu schicksalhaft Identität und Struktur einer Persönlichkeit zu bestimmen. Dies impliziert umgekehrt, daß aus psychoanalytischer Sicht gegenwärtige Konfliktlagen auf dem Hintergrund der Kindheitsgeschichte erinnert und rekonstruiert werden können. Die Lebensgeschichte wird als Material über die frühe Entstehung der Grundstrukturen „gelesen“. Die Gegenwart wird, soweit sie intransparent und in ihrer Komplexität undurchschaubar ist, als Klischee, das heißt, als Wiederholung einer unbewußten, prägenden Ursituation des Anfangs verstanden. Dieses Verständnis von Rekonstruktion geht davon aus, daß eine objektive Wahrheit des Anfangs erfaßt und Vergangenheit als etwas Abgeschlossenes begriffen werden könnte.¹²⁶

125 Werner Fuchs, *Biographische Forschung. Eine Einführung in Praxis und Methoden*, Opladen 1984, 198.

126 Kritisch setzt sich mit dieser Freudschen Vorstellung der Psychoanalytiker Walter Schelling auseinander, der sich im Anschluß an die soziologische Biographieforschung gegen eine Überschätzung der Bedeutung der Kindheit für die weiteren Lebensmöglichkeiten ausspricht; vgl. W. Schelling, *Die Lebensgeschichte im Licht ihrer psychologischen Vergegenwärtigung*, 309. Vgl. auch: Ders., *Erinnern und Erzählen*, 417: „Vergangenheit' ist nie eine in sich abgeschlossene Wirklichkeit, sondern sie steht in einem Bedeutungszusammenhang, der den Interpretationen der jeweiligen Gegenwart offen ist.“ Innerhalb des psychoanalytischen Diskurses ist auch auf die Kritik von Manfred Pohlen und Margarete Bautz-Holz kern hinzuweisen; vgl. dies., *Psychoanalyse - Das Ende einer Deutungsmacht*, Hamburg 1995. Darüber hinaus geht die Kritik von Ursula Nuber; vgl. dies., *Der Mythos vom frühen Trauma. Über Macht und Einfluß der Kindheit*, Frankfurt a.M. 1995.

Die hier vorgestellte soziologisch-konstruktivistische Sichtweise von Biographie stellt diese psychoanalytisch-determinierende Sicht von Lebensgeschichte grundsätzlich in Frage. Wird Identität als dauernd neu herzustellendes Ergebnis interpretiert und nicht auf einen „authentischen“ Ausgangspunkt rückführbar gedacht, wird die Vorstellung eines authentischen Selbst oder eines Identitätskerns, den es nun in der Befreiung und „Bewußtwerdung“ von belastenden Primärerfahrungen zu finden gälte, hinfällig. Aus soziologisch-systemtheoretischer Sicht ergibt sich, daß die Erfahrung der *Differenz* in der Moderne konstitutiv ist. Neu- und Umdefinitionen der Identität werden damit notwendig und „normal“ und der Diskontinuität wird wesentlich höherer Stellenwert eingeräumt.¹²⁷ Identität ist nicht stabiler Bezugspunkt, sondern immer wieder neu herzustellendes und zu konstruierendes Ergebnis. Die Vorstellung einer lebensgeschichtlichen Kausalität, die die Bedeutung der Kindheit für die weiteren Lebensmöglichkeiten in den Vordergrund stellt, wird damit obsolet.

Der Psychoanalytiker Walter Schelling hat in diesem Sinne das einlinige Kausalitätsdenken der klassischen psychoanalytischen Semantik kritisiert und die Pluralität der Lesarten von Lebensgeschichten hervorgehoben.¹²⁸ Er betont, daß jede Konzeption biographische Realität nicht einfach abbilde, sondern neu *entwerfe*. Für die Beratungssituation zieht er für sich als Beobachter die Konsequenz daraus: „Wenn wir die ‚innere Lebensgeschichte‘ eines Menschen rekonstruieren - und wenn wir das im Licht von psychologischen Theorien tun! - dann legen wir einen ‚Verständnishorizont‘ aus. Dieser Verständnishorizont eröffnet uns Erkenntnismöglichkeiten, aber er wirkt auch begrenzend. Im ungünstigen Fall wirkt er verzerrend und sabotierend. Dieser ‚Verständnishorizont‘ präjudiziert in tiefgreifender Weise das, was wir [...] überhaupt wahrnehmen, was wir zum Gegenstand unserer Analyse machen, welche Fakten wir in unsere Betrachtung einbeziehen, wie wir sie ordnen, beschreiben, gewichten und verarbeiten“.¹²⁹ Die systemisch orientierten Therapieansätze schlie-

127 In eine ähnliche Richtung gehen auch die Identitätsvorstellungen des Interaktionismus; vgl. W. Fuchs, *Biographische Forschung*, 200f. „Identität ist diesen theoretischen Orientierungen nicht der stabile Bezugspunkt, der Konstanz der Persönlichkeit und Verlässlichkeit des Handelns wie von selbst garantiert, sondern mühsam errungenes und immer wieder neu zu erringendes Ergebnis. Diskontinuität der inneren Struktur der Person ist hier der Gesichtspunkt.“ A.a.O., 200. Zur Rezeption des symbolischen Interaktionismus von Georg Herbert Mead in der Religionspädagogik vgl. als einschlägiges Werk: Reiner Preul, *Religion - Bildung - Sozialisation. Studien zur Grundlegung einer religionspädagogischen Bildungstheorie*, Gütersloh 1980, bes. 238ff.

128 Vgl. W. Schelling, *Die Lebensgeschichte im Licht ihrer psychologischen Vergegenwärtigung*, 309f.

129 A.a.O., 314.

ßen an eine solche Sichtweise an und spitzen ihre Kritik an der Psychoanalyse zugleich zu, indem sie die Aporien der Psychoanalyse durch eine kybernetisch-zirkuläre Sichtweise zu überwinden suchen und im Anschluß an die Systemtheorie Paradoxien konstruktiv zu nützen wissen.

Entlehnte Freud Konzepte und Begriffe zur Erklärung des Seelischen der Physik des ausgehenden 19. Jahrhunderts, insbesondere der Mechanik, bieten heute Systemtheorie und Kybernetik Verstehensmodelle und Begrifflichkeiten an, „um psychische und psycho-soziale Prozesse zu erfassen.“¹³⁰ Denn „Begriffe wie Besetzung, Verdrängung, Widerstand, Reaktionsbildung oder Sublimation zeigen sich der damaligen Physik und Chemie verpflichtet.“¹³¹ Eine Methode ist kybernetisch, insofern sie die Gesamtheit möglicher Verhaltensformen in Betracht zieht und die *Gesetzmäßigkeiten* des Auftretens bzw. Nichtauftretens dieser Formen untersucht.¹³² Die Kybernetik ist damit nicht an den Eigenschaften losgelöster Elemente interessiert, sondern an den *Wechselwirkungen* zwischen den Elementen eines Systemganzen. Dadurch werden emergente Eigenschaften beobachtbar, die sich nicht aus der Summe der Eigenschaften einzelner Bestandteile ableiten lassen. Der kybernetisch-zirkulären Sichtweise geht es darum, Gesetzmäßigkeiten eines „Spiels“ (als eines regelgesteuerten Prozesses) zu untersuchen und die „Grammatik“, den Code einer Beziehung zu entziffern. Der *Regelkreis*, der Rückkoppelungsprozesse zu erfassen vermag, dient ihr als grundlegendes Konzept. Als bekanntes und einfachstes Beispiel für solche *Rückkoppelungsprozesse* ist die Wirkungsweise des Thermostats zu nennen, der die Raumtemperatur kontrolliert, bis diese ein bestimmtes Niveau erreicht hat und dann wiederum *rekursiv* auf den Thermostat rückwirkt. Reagiert der Thermostat nun auf die Temperatur oder die Temperatur auf den Thermostat? Kontrolleur und Kontrolliertes ist nicht mehr exakt unterscheidbar. Die Kybernetik möchte solche Rückkoppelungseffekte von Prozessen auf diese Prozesse selbst untersuchen.¹³³ Ihr Blick richtet sich damit auf die Strukturen, Funktionen und Relationen von Elementen innerhalb eines Gesamtgefüges. „Es werden Systeme statt isolierter Objekte, Beziehungen statt dinglicher Eigenschaften und dynamische Bewegungen statt statischer Dinglichkeit erfaßt; *zirkulä-*

130 Stierlin, Ich und die anderen, 24.

131 A.a.O., 23.

132 Vgl. Paul Watzlawick, Münchhausens Zopf oder Psychotherapie und ‚Wirklichkeit‘, München 1988, 10. Vgl. von Watzlawick auch: Wie wirklich ist die Wirklichkeit? Wahn, Täuschung, Verstehen, München/Zürich, 18. Aufl. 1990.

133 Vgl. Kneer/Nassehi, Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme, 25.

re, d.h. rekursive Prozesse werden an Stelle geradlinig kausaler, Wahrscheinlichkeit statt Determinismus beschrieben“.¹³⁴ Die Kybernetik als Lehre von den Steuerungsprozessen verdrängt damit die eher statischen Beschreibungen einer Newtonschen Mechanik, der eine Tendenz zur Verdinglichung innewohnt. Mit der mechanischen Vorstellungswelt verband sich zugleich „die Tendenz, zwischen einzelnen verdinglichten Begriffen simple lineare Kausalbeziehungen zu konstruieren, wie zum Beispiel die zwischen einer gegenwärtigen Neurose [...] einerseits und frühen (präödiptalen) Traumata und Konflikten andererseits.“¹³⁵ Der Familientherapeut Helm Stierlin bezeichnet diese Vorgehensweise als *kausale Einbahnstraßenlogik* und -diagnostik.¹³⁶ Die psychoanalytische Konzentration auf das individuelle Seelenleben impliziere Kontextvergessenheit, denn: „Je mehr wir uns für Kontexte sensibilisieren, um so mehr werden wir auch gewahr, wie problematisch es sein kann, ein bestimmtes Verhalten [...] oder eine bestimmte Eigenschaft oder Diagnose einer Person zuzuschreiben, ohne dabei den räumlichen, zeitlichen und zwischenmenschlich-situativen Kontext zu berücksichtigen.“¹³⁷ Systemische Therapieformen konzentrieren sich daher nicht auf Einzelpersonen, sondern richten ihren Blick von vorneherein auf die *Beziehung zwischen Individuen*, die systemtheoretisch als ein *emergentes* Phänomen sui generis betrachtet wird. Denn eine Beziehung ist mehr als die Summe der sich aufeinander Beziehenden. Die Relation selbst ist der primär zu beobachtende Gegenstand, werden die Beteiligten doch erst durch die Beziehung zu Relaten und nicht umgekehrt. Die Funktionsweise einer Beziehung erweist sich damit „als ein komplexes Phänomen sui generis, das seine eigene Gesetzmäßigkeit und seine eigenen Pathologien hat und dessen Eigenschaften sich weder auf den einen noch den anderen Partner zurückführen lassen.“¹³⁸ Paul Watzlawick fragt deshalb nicht „nach Grund, Ursprung, Ursache, also *warum?*“, sondern danach, „*was* jetzt und hier vorgeht.“¹³⁹ Statt nach determinierenden Ursachen in der individuellen Vergangenheit eines Menschen zu fragen, wird in der kybernetischen Sichtweise darauf abgehoben, wie der *gegenwärtige*, zwischenmenschliche Kontext beschaffen sein muß, damit das an den Tag gelegte Verhalten als sinnvolle Überlebensstrategie erklärt werden kann.¹⁴⁰ Im Gegensatz zur *intrapsychi-*

134 Simon, Unterschiede, die Unterschiede machen, 19. Hervorhebung I.K.

135 Stierlin, Ich und die anderen, 68.

136 Vgl. a.a.O., 69.

137 A.a.O., 74.

138 Watzlawick, Münchhausens Zopf, 18.

139 A.a.O., 15.

140 Vgl. im Anschluß an Gregory Bateson a.a.O., 7.

schen Blickrichtung der Psychoanalyse, liegt der Akzent damit auf der Beziehung selbst, der Intersystembeziehung¹⁴¹ oder systemtheoretisch präziser formuliert: dem rekursiven Kommunikationssystem.¹⁴²

In bezug auf menschliche Beziehungsformen bedeutet dies, daß die Kommunikation in einer Familie oder Ehe z.B. als ein Sozialsystem zu verstehen ist, das aus einzelnen Elementen und ihren Relationen untereinander besteht. Die Regeln und Muster der Interaktion innerhalb dieses sozialen Systems werden durch die Beiträge der Beziehungspartnerinnen und -partner erhalten. „Diese Beiträge wirken so aufeinander, daß aus dem Tun des einen das Tun des anderen wird. Ein Problem stellt sich allerdings, wenn wir zu bestimmen versuchen, was jeweils Ausdruck und Folge der einzelnen Beiträge der ‚Spieler‘ und was Ausdruck und Folge von deren Zusammenspiel ist.“¹⁴³ Anders als für die beteiligten „Spieler“, die sich von Spiel vereinnahmt erfahren, ist es für die außenstehenden Beobachterinnen und Beobachter möglich, *Spielregeln* und *Muster* zu erkennen und zu sehen, wie sich Regeln, Muster und Grundannahmen rekursiv *gegenseitig verstärken*.

Die Frage ist nun, wie eine Therapie bei schlecht funktionierenden bzw. konfliktreichen Systemen angestrebt werden kann. Aufgrund der Eigengesetzlichkeit und dem Eigenleben von Beziehungen, das in keiner nachweisbaren Kausalbeziehung zu historischen Ereignissen zu stehen braucht, erscheint es wenig sinnvoll, „feststellen zu wollen, wann, warum und wie irgendeiner dieser Regelungsprozesse in das System eingeführt wurde“.¹⁴⁴ Dies führt im Vergleich zur psychoanalytischen Tradition zu ganz neuartigen Therapieformen: Systemische Therapeuten bzw. Therapeutinnen verstehen sich weniger als „Archäologen“, die in die Tiefe bohren, denn als „*Störenfriede*“, die

141 Der Begriff ist von Watzlawick; vgl. a.a.O., 105.

142 Der Gebrauch des Systembegriffs in der systemischen Therapie ist in sich einheitlich und unterscheidet sich zudem vom systemtheoretischen Systembegriff wie hier bei Watzlawick. Systemtheoretisch wird eine Interaktion nicht als eine Intersystembeziehung, sondern als Kommunikationssystem (= soziales System) gefaßt, in dessen *Umwelt* mindestens zwei psychische Systeme vorkommen. Systemtheoretisch sind Bewußtsein und Kommunikation immer *zu unterscheiden*. Vom psychischen System aus gesehen liegen demzufolge die Kommunikation und die an der Kommunikation beteiligten psychischen Systeme wiederum in seiner Systemumwelt. Der Systembegriff des Familientherapeuten Fritz B. Simon schließt sich am ehesten dieser systemtheoretischen Definition an, wengleich auch Simon nicht vom psychischen System, sondern im Gegensatz zur Systemtheorie vom ganzen Menschen (als System mit Subsystemen) spricht. Sachlich wirkt sich die uneinheitliche Begriffsverwendung für den hier interessierenden Zusammenhang nicht aus.

143 Stierlin, Ich und die anderen, 61.

144 Watzlawick, Münchhausens Zopf, 31.

versuchen das, was sich ihnen als ein dysfunktionales Muster oder Kreisgeschehen zeigt, zu stören und zu unterbrechen.¹⁴⁵ Konfliktreiche Systeme sind nicht so flexibel wie gut funktionierende Systeme, sie verfügen über nur wenige und starre Regeln. Ein schlecht funktionierendes System verfügt darüber hinaus aufgrund seiner begrenzten Ressourcen auch nicht über die „Metaregeln“, mit denen es seine bisherigen Regeln ändern könnte. Ein konfliktreiches System befindet sich damit in einem Teufelskreis: Es wird mit einer Situation, für die die eigenen Regeln nicht adäquat sind, nicht fertig und kann zugleich aus sich selbst heraus keine neuen Regeln hervorbringen, mit denen die bestehenden Regeln zu ändern wären. „Ein solches System wird sich [...] in einem Circulus Vitosus verfangen, den wir ein Spiel ohne Ende nennen.“¹⁴⁶ Aufgabe einer wirksamen Therapie ist es, die fehlenden neuen Spielregeln von außen in das System einzuführen und das *Spiel ohne Ende* auf diese Weise zu unterbrechen.¹⁴⁷

Pragmatische bzw. systemorientierte Therapie zielt damit darauf ab, statt des alten ein neues Spiel zu lehren. *Paradoxien* sind dabei die wirksamsten der bislang bekannten Interventionsstrategien.¹⁴⁸ Als Beispiel sei kurz auf Watzlawicks Methode der Symptomverschreibungen hingewiesen: Das Verhalten, das geändert werden soll, wird verschrieben, die Verhaltensanweisung als Mittel der Änderung dargestellt und damit eine *Sei-spontan-Paradoxie* hervorgerufen. Geforderte Spontaneität führt unweigerlich in eine paradoxe Situation, die die Erfüllung der Forderung unmöglich macht. Verschreibt man z.B. einem sich ständig streitenden Ehepaar, sich zusätzlich jeden Abend pünktlich um acht Uhr zu streiten, so kann dies den paradoxen Effekt hervorrufen, daß der Streit seine Selbstverständlichkeit verliert und unmöglich wird - und dies nicht nur abends um acht. Auch die Dynamik der „*Self-fulfilling prophecy*“ ist in diesem Zusammenhang zu nennen. Damit sind bestimmte Befürchtungen, Vorannahmen und Erwartungen eines Individuums gemeint, die Situationen konstruieren und vorwegnehmen, durch die die Befürchtungen und Erwartungen gleichzeitig wieder rekursiv verstärkt werden - ein typischer Rückkoppelungseffekt von Prozessen auf diese Prozesse bzw. von Wirkungen der Ursache auf die Ursache.¹⁴⁹ Als Beispiel erzählt Stierlin im Anschluß an den Familientherapeuten Fritz B. Simon von einem jungen Mann, der außerordentlich kontaktscheu und voller Selbst-

145 Vgl. Stierlin, Ich und die anderen, 66.

146 Watzlawick, Münchhausens Zopf, 32.

147 Vgl. a.a.O., 35.

148 Vgl. a.a.O., 38.

149 Vgl. a.a.O., 160.

zweifel war, insbesondere hinsichtlich der Kontaktaufnahme mit Frauen. Der Therapeut versuchte nun, die Dynamik der self-fulfilling prophecy bei dem jungen Mannes zu unterbrechen, indem er ihn paradoxerweise dazu aufforderte, abends eine Discothek aufzusuchen und sich mindestens drei Körbe von Frauen zu holen, um sich psychisch quasi zu immunisieren. Der junge Mann akzeptierte diese „Rezeptur“. Mit dem Ziel, einen Korb zu ernten, versuchte er, Kontakt zu einer Frau aufzubauen und wurde „enttäuscht“: Eine Beziehung entstand. Sein negativer Zirkel wurde unterbrochen, neue Regeln eingeführt und ihm damit ermöglicht, neue Erwartungsstrukturen zu entwickeln.¹⁵⁰

Nicht nur die angebliche Bedeutung des Kausalzusammenhangs zwischen Vergangenheit und Gegenwart wird damit aus kybernetischer Sicht fragwürdig, sondern ganz besonders das Postulat der *Einsicht* als Vorbedingung einer Änderung.¹⁵¹ Diesem Postulat fehlt nach Watzlawick ohnehin jeder empirische Nachweis.¹⁵² In der systemischen Therapie geht es nicht darum, auf etwas aufmerksam zu machen, sondern ein anderes Spiel zu lehren, das es erschwert, wenn nicht verunmöglicht, das alte Spiel naiv weiter zu spielen. Das Verhalten gilt der systemisch-kybernetischen Sichtweise nicht mehr als Folgeerscheinung innerer Gegebenheiten, sondern wird auf dem Hintergrund der *Rückkoppelungseffekte* von Wirkungen auf ihre eigenen Ursachen interpretiert und damit immer und von Anfang an als zwischenmenschliches Phänomen betrachtet. Das lineare Kausalitätsdenken wird als unterkomplex verabschiedet, den überpersönlichen (emergenten) Eigenschaften eines Beziehungssystems Rechnung getragen. Der therapeutische Blick ist konsequenterweise auf die *Folgen*, weniger auf deren Ursachen gerichtet.

Daraus resultiert eine ganz andere Vorgehensweise der Therapeutin oder des Therapeuten. Im Unterschied zur klassischen Psychotherapie verhält sie oder er sich *aktiv intervenierend*. „Das Ziel dieser Interventionen sind konkrete, praktische, pragmatische Veränderungen und nicht unklare, da schwer definierbare Begriffe wie Selbstachtung, Ichstärke“¹⁵³ oder Selbstverwirklichung.¹⁵⁴ Die aktive Form

150 Vgl. Stierlin, *Ich und die anderen*, 67.

151 Vgl. Watzlawick, *Münchhausens Zopf*, 36; vgl. auch: A.a.O., 123f. Zur Kritik an den „spekulativen“ Einsichtstherapien der Pastoralpsychologie vgl. auch: Bessler, *Seelsorge und Klinische Psychologie*, 5 u.ö.

152 Vgl. Watzlawick, *Münchhausens Zopf*, 36. Vgl. dazu auch das Interview mit Paul Watzlawick „Es gibt keine Wahrheit“ in: *Der Spiegel* 48 (1994), Nr. 30, 88f.

153 Watzlawick, *Münchhausens Zopf*, 106.

154 Zur Problematik der Konstruktion des Selbst in der Systemtherapie, das gleichwohl als unverzichtbar gilt; vgl. Stierlin, *Ich und die anderen*, 79ff. „Kaum ein Konstrukt scheint wie das Selbst dazu angetan, Verwirrung und Widersprüch-

der Intervention bietet den Vorteil, daß sie wesentlich höhere störende Potenz hat als die passive. Und: „Der Vorteil einer Definition von Therapie als ‚Störung‘ liegt darin, daß sie den Charakteristika zwischenmenschlicher Beziehungen besser zu entsprechen scheint als die Vorstellung, der Therapeut könne positiv definierte Veränderungen des Patienten in der Therapie erreichen.“¹⁵⁵ Weil der oder die Beratende als psychisches System immer Teil der *Umwelt* eines anderen psychischen Systems ist, kann er oder sie keine gezielten Veränderungen im System selbst erreichen. Denn psychische Systeme sind komplexe black-box-Systeme, die selbstreferentiell geschlossen operieren und nicht einfachen Eingabe-Ausgabe-Regeln folgen. Die Annahme, ein bestimmtes Verhalten bei einem Menschen hervorrufen oder verhindern zu können, basiert auf einer geradlinigen kausalen Logik, die im Umgang mit trivialen Maschinen (unbelebten Objekten) ihre Bestätigung findet, nicht aber zu den komplexen Strukturen der Selbstorganisation psychischer und lebender Systeme, mit Heinz von Foerster gesprochen: von nichttrivialen Maschinen, „paßt“.¹⁵⁶

Der oder die Beratende kann allerdings die Umweltbedingungen eines Systems ändern, indem er oder sie das Weltbild eines psychischen Systems in Frage stellt und die Rückkoppelungsschleifen, „die aus den Vorannahmen über die Welt selbsterfüllende Prophezeiungen machen“,¹⁵⁷ durchtrennt. Dies kann, muß aber nicht in Form eines Gespräches erfolgen. Fritz Simon erzählt beispielsweise von einem Mann, der in die Hände klatschte, um nicht vorhandene Elefanten zu verscheuchen. Eine systemische Interaktion geht in diesem Fall sehr direkt vor. Der Therapeut oder die Therapeutin hält schlicht die Hände des Mannes fest, so daß dieser die Erfahrung machen kann, daß die Elefanten auch ohne Klatschen ausbleiben. Seine *selbstbestätigende Schleife*, seine innere Logik der Selbstorganisation wird „gestört“ und eine *Krise* hervorgerufen, die ihm dazu verhilft, alte Prämissen aufzugeben und neue Erwartungsstrukturen zu entwickeln. Daraus ergibt sich therapeutisch eine zweifache Möglichkeit der Vorgehensweise: „Entweder man versucht, *die Vorannahmen über die Welt* (die deskriptiven Regeln) *in Frage zu stellen*, oder aber *die Verhaltensweisen* (die präskriptiven Regeln).“¹⁵⁸ Jede Vorgehensweise hat Folgen für die jeweils andere, denn: „Hat ein Mensch die Erfahrung ge-

lichkeit zu stiften. Denn es handelt sich dabei um ein Konstrukt, bei dessen Beschreibung wir als Beschreiber immer wieder auf ein anderes problematisches Konstrukt, nun Individuum, Subjekt oder Ich oder eben auch wieder Selbst genannt, zurückgreifen müssen.“ A.a.O., 86.

155 Simon, Unterschiede, die Unterschiede machen, 347.

156 Vgl. a.a.O., 332f.

157 A.a.O., 346.

158 A.a.O., 347. Hervorhebung I.K.

macht, daß seine Vorannahmen über die Welt nicht stimmen, so kann er sein Verhalten ändern. Ändert ein Mensch sein Verhalten, so kann er seine Vorannahmen über die Welt ändern.“¹⁵⁹

Zusammengefaßt ist in der systemischen Therapie die Frage entscheidend, wie ein Beziehungssystem *funktioniert*. Sie fragt danach, welches „Problemsystem“, welche Regelkreise hinter den Problemen eines Individuums liegen und versucht mit dem *Einführen von Unterschieden*, die Grundannahmen und die Beziehungsgestaltung des Individuums indirekt zu verändern und die Optionenvielfalt zu erhöhen.¹⁶⁰ Sie zielt damit direkt auf *Wirksamkeit* und auf Leidensverminderung, weniger auf Erklärung. Wie eine neue und sehr umfangreiche Studie belegt, sind systemische Kurztherapieformen tatsächlich wesentlich erfolgreicher als herkömmliche Psychotherapieformen, insbesondere bei Familien- und Ehekonflikten.¹⁶¹ Denn: „Den Patienten zu verstehen oder seine Verhaltensweisen zu erklären, ist noch keine Therapie. Erst wenn so mit ihm interagiert wird, daß er sich neue Spielregeln für sein Leben sucht, kann [...] von Therapie gesprochen werden. Das ist der Fall, wenn er Akte, die er bislang unterlassen hat, vollzieht und Unterlassungen, die er bislang vollzogen hat, unterläßt.“¹⁶²

Inwiefern diese Vorstellungen und Vorgehensweisen systemisch orientierter Therapieformen die moderne Seelsorgelehre anregen und bereichern könnten, wird im letzten Kapitel dieser Studie eigens zu diskutieren sein. Zunächst gehe ich noch einmal einen Schritt zurück und nehme das Identitätsthema unter einer ganz anderen Perspektive,

159 Ebd.

160 Vgl. Stierlin, *Ich und die anderen*, 67.

161 Vgl. die groß angelegte Studie von Klaus Grawe/Ruth Donati/Friederike Bernauer, *Psychotherapie im Wandel. Von der Konfession zur Profession*, Göttingen/Bern, 2. Aufl. 1994 und: Gaukler oder Heiler. Was kann die Psychotherapie?, *Der Spiegel* 48 (1994), Nr. 30 und darin den ausführlichen Bericht „Das Dasein wird seziert“, a.a.O., 76-85. Die Grawe-Studie bescheinigt vor allem system- und verhaltenstherapeutischen Ansätzen, die sich durch kurze Behandlungszeiten, hohe Effizienz und aktive Beteiligung von Patientinnen und Patienten ausweisen, die besten Resultate. Als Beispiel für eine systemorientierte Therapieform ist auf die aufsehenerregende Therapie der Amerikanerin Chloe Madanes hinzuweisen, die Vergewaltiger mit ihren Opfern konfrontierte und damit frapierende Erfolge erzielte; vgl. „Täter und ihre Opfer“, in: *Die Woche*, 2 (1994), Nr. 32, 25. Helm Stierlin, der sich vor 35 Jahren selbst psychoanalytisch ausbilden ließ, weist darauf hin, daß es nach den Lehranalysen unverhältnismäßig häufig zu Scheidungen kam. Sein Urteil: die psychoanalytische Einstimmung auf den jeweiligen Analysanden ließ das Problemsystem mit seinen Regeln und Rückkoppelungsprozessen unberücksichtigt und wirkte eher konfliktverstärkend, denn -lösend bzw. -unterbrechend. Stierlin folgert, daß die „Kontextvergessenheit“ der psychoanalytisch orientierten Therapie entscheidend zu den überproportional häufigen Scheidungen beitrug; vgl. Stierlin, *Ich und die anderen*, 71.

162 Simon, *Unterschiede, die Unterschiede machen*, 348.

die gleichwohl hohe Relevanz für die Identitätsfrage hat, auf. Wird Biographie und Identität als eigenselektive Konstruktion verstanden, ist damit noch nicht geklärt, wie es sich mit der Vorgabe *geschlechtlicher* Identität verhält. Inwiefern ist „Geschlecht“ etwas eindeutig Vorgegebenes oder sozial konstruiertes? Gibt es eine weibliche oder männliche Identität? Diese Fragen beschäftigen die Frauen- und Geschlechterforschung schon seit vielen Jahren. Insbesondere mit den Männlichkeits- und Weiblichkeitsvorstellungen der Psychoanalyse haben sich viele feministische Theoretikerinnen, gerade auch in der Pastoralpsychologie, kritisch auseinandergesetzt. Ihrer Argumentation gilt es im folgenden nachzugehen.

IV. Geschlecht als Konstruktion

1. Feministische Psychoanalysekritik

Joachim Scharfenberg formulierte treffend, daß die beiden „Gucklöcher“ der Psychoanalyse der narzißtische und, insbesondere bei Freud, der ödipale Konflikt seien. Diese beiden „Gucklöcher“ eröffnen im psychoanalytischen Denkhorizont nun aber nicht nur einen Blick auf allgemein-menschliche Grundkonflikte, sondern sind zugleich *geschlechtsspezifisch* konnotiert. So ist nach psychoanalytischer Auffassung der narzißtische Konflikt am Lebensanfang vor allem ein Konflikt mit der *Mutter*, die als erste und nächstliegende Bezugsperson für das neugeborene Kleinkind gilt. Und der ödipale Konflikt im Alter von 4 oder 5 Jahren ist vor allem ein Konflikt mit dem *Vater*, der in dieser Zeit zur Zwei-Personen-Beziehung von Mutter und Kind hinzutrete, und mit dieser „Triangulierung“ einen für das Kind entscheidenden Reifeprozess auslöse und in das Symbolsystem der Kultur einführe. Mit dieser Beschreibung menschlicher Grundkonflikte wird die Welt präformiert gedacht in ein männliches und ein weibliches Prinzip.¹

Wie dargestellt, arbeitet auch Scharfenberg mit diesen psychoanalytischen Vorstellungen, wenngleich er sie zu relativieren sucht.² Es überrascht deshalb nicht, daß sich in seiner Pastoralpsychologie Hinweise auf eine der klassischen Psychoanalyse entlehnte Beschreibung der Mutter- und Vatersymbolik finden lassen. So lehnt Scharfenberg in seiner Pastoralpsychologie eine weibliche Symbolik für die Gottesvorstellung mit der Begründung ab, daß damit das Gebet „in einen regressiven Sog geraten könnte, der über die Besetzung der Mutterrepräsentanz in den Taumel zwischen Allmachts- und Ohnmachtsphantasien ungeschiedener symbiotischer Verschmelzungserfahrung gerät, wo alle Sprache aufhört und nur noch das Verschlungenwerden vom ‚Urgrund‘ - oder noch treffender vom ‚Ungrund‘ [...] -

1 Vgl. Christa Rohde-Dachser, Expedition in den dunklen Kontinent. Weiblichkeit im Diskurs der Psychoanalyse, unveränderter Nachdruck der ersten Auflage, Berlin/Heidelberg 1992, 175.

2 Vgl. Kapitel II, 5.

erlebt wird. Dies ist aber eine zutiefst entsetzliche Erfahrung, die mit der Auflösung der eigenen Individualität verbunden ist.³ Die Vorstellung einer „alles verschlingenden mythischen großen Mutter“⁴ zwingt nach Scharfenberg zu einer ausschließlich männlichen Gottesymbolik, der nicht mehr die „alles verschlingende mütterliche Klebrigkeit“⁵ anhafte. Denn die Rückkehr (Regression) zum „ozeanischen Gefühl“⁶ ununterschiedener Verbundenheit am Anfang verhindert nach Freudscher Auffassung die Ausbildung einer stabilen und selbständigen Geschlechtsidentität und ist mit der Angst des Selbstverlustes verbunden. Die „allmächtige“ Mutter erscheint damit als bedrohlicher Hintergrund eigener Subjektivität, sie wird mit Gefahr und Undifferenziertheit assoziiert, während der Vater als Befreier die „Bühne“ betritt, Progression ermöglicht und den Weg zur Welt weist.⁷

Feministische Psychoanalytikerinnen verstehen diese Auffassungen von mütterlicher und väterlicher Identität, die psychoanalytisch unmittelbar mit weiblicher und männlicher Identität verbunden bzw. identifiziert werden, keineswegs als universale Prinzipien oder als psychisch unvermeidlich.⁸ Sie fragen vielmehr danach, wie es zu solchen schicksalhaften und diskriminierenden Vorstellungen von Mütterlichkeit und Väterlichkeit kommen konnte, und versuchen, deren historische und soziokulturelle Bedingtheit aufzuzeigen.⁹ So wies die

3 Scharfenberg, Einführung in die Pastoralpsychologie, 108.

4 A.a.O., 218.

5 Ebd. An anderer Stelle nimmt Scharfenberg diese negative Bewertung mütterlicher und weiblicher Beziehungsformen wieder etwas zurück; vgl. a.a.O., 37.

6 Der Ausdruck ist von Sigmund Freud, Das Unbehagen in der Kultur, Gesammelte Werke Bd. 14, Werke aus den Jahren 1925-31, Frankfurt a.M., 4. Aufl. 1968, 430.

7 Vgl. u.a. Rohde-Dachser, Expedition in den dunklen Kontinent, 191.

8 Kritisch bemerkt z.B. Christa Rohde-Dachser zu diesen Interpretationen von Väterlichkeit und Mütterlichkeit: „Auf diese Weise werden ‚Männliches‘ und ‚Weibliches‘ im Sinne der den Mutter- und Vaterimages zugeschriebenen Eigenschaften zu anthropologischen Konstanten.“ A.a.O., 175. Als weitere wichtige feministisch-psychoanalytische Studien seien genannt: Jessica Benjamin, Die Fesseln der Liebe. Psychoanalyse, Feminismus und das Problem der Macht, Frankfurt a.M. 1990; dies., Phantasie und Geschlecht. Studien über Idealisierung, Anerkennung und Differenz, Frankfurt a.M. 1993; Nancy Chodorow, das Erbe der Mütter. Psychoanalyse und Soziologie der Geschlechter, München, 2. Aufl. 1986; Christiane Olivier, Jokastes Kinder. Die Psyche der Frau im Schatten der Mutter, München 1989. Vgl. auch die Studie von Catherine Keller, Penelope verläßt Odysseus. Auf dem Weg zu neuen Selbsterfahrungen, Gütersloh 1993, 125ff. Keller rezipiert die feministische Psychoanalysekritik für ihre Analyse neuzeitlichen Subjektivitätsverständnisses.

9 Jessica Benjamin weist darauf hin, daß in neueren psychoanalytischen Schulen die Ablehnung der Weiblichkeit zwar nicht mehr als *biologisches Schicksal* wie bei Freud, immerhin aber noch als psychologisches Faktum der Ich-Entwicklung gelte; vgl. Benjamin, Die Fesseln der Liebe, 155f.

Soziologin Nancy Chodorow in ihrer bekannten Studie über „Das Erbe der Mütter“ darauf hin, daß in der modernen Familie der westlichen Kultur am Anfang des Lebens immer eine weibliche Bezugsperson stehe und es im allgemeinen die Frauen seien, die „muttern“.¹⁰ Diese keineswegs selbstverständliche oder kulturgeschichtlich universale Tatsache wirke sich fundamental auf die unterschiedliche Beziehung von Mädchen und Jungen zu Mutter und Vater aus und sei wesentlicher Grund dafür, daß der Prozeß der frühen Differenzierung bei Jungen und Mädchen *unterschiedlich* verlaufe.¹¹ Diese Annahme schließt an Freud an, der am Ende seines Lebens selbst eingestand, daß der Ödipuskomplex Jungen und Mädchen nicht in gleicher Weise betreffe.¹²

In der unterschiedlich verlaufenden psychischen Entwicklung von Jungen und Mädchen sehen feministische Psychoanalytikerinnen die *Ursache* für die Ausbildung der unterschiedlichen Geschlechtsidentitäten, die in der Folge zeitlebens für Mann und Frau bestimmend seien und die spezifisch weiblichen und männlichen Erfahrungshorizonte jeweils prädisponierten. Feministische Psychoanalytikerinnen versuchen also, die Psychoanalyse *immanent* zu kritisieren und als Instrument zur Erklärung der *komplementär-verschiedenen* Sozialcharaktere von Mann und Frau zu verwenden. Denn feministische Psychoanalytikerinnen gehen davon aus, daß sich nur mit Hilfe *psychoanalytischer* Annahmen die *emotionalen Wurzeln* der Geschlechterdifferenz begreifen lassen. Wie in der klassischen Psychoanalyse ist in der feministischen Objektbeziehungstheorie deshalb die Vorstellung leitend, daß in den ersten Lebensjahren die entscheidenden Weichen für das spätere Leben, die spätere Geschlechtsidentität, gestellt werden und daß „die wesentlichen Elemente der sozialen Organisation der Geschlechter“¹³ durch die Elternpersönlichkeiten *übertragen* werden.¹⁴ Obwohl die psychoanalytische Theorie mit soziologischen Erkenntnissen angereichert und interpretiert wird, gilt die Psychoanalyse damit weiterhin als primärer Bezugsrahmen der Analyse. Ich möchte im folgenden dieses psychoanalytisch-feministische Erklärungsmodell der Geschlechterdifferenz, das den Diskurs in der Frauen- und Geschlechterforschung in den letzten Jahren und Jahrzehnten

10 Vgl. Chodorow, Das Erbe der Mütter, 16.

11 Vgl. dazu insbesondere a.a.O., 122ff.

12 Vgl. Sigmund Freud, Über die weibliche Sexualität, Gesammelte Werke Bd. 14, Werke aus den Jahren 1925-31, Frankfurt a.M., 4. Aufl. 1968, 518. Zu Freuds Vorstellungen über die Sexualität vgl. auch: Ders., Einige psychische Folgen des anatomischen Geschlechtsunterschieds, Gesammelte Werke Bd. 14, Werke aus den Jahren 1925-31, Frankfurt a.M., 4. Aufl. 1968, 19-30.

13 Chodorow, Das Erbe der Mütter, 56.

14 Vgl. ebd.

entscheidend prägte, knapp skizzieren, um anschließend anhand der neueren soziologisch-konstruktivistischen Frauen- und Geschlechterforschung die Problematik und die Grenzen dieses Modells aufzuzeigen. Doch zunächst zur unterschiedlichen psychischen Entwicklung von Jungen und Mädchen aus psychoanalytisch-feministischer Sicht.¹⁵

Aus der Perspektive feministischer Psychoanalysekritik ist die Beziehung von Mutter und Sohn von Anfang an durch die *Unterschiedenheit* der Geschlechter geprägt. Der Junge, der von dem ihm nächststehenden Elternteil, der Mutter, als gegensätzlich behandelt werde, erlebe sich als *nicht-weiblich*, als Gegensatz zur Mutter und internalisiere dieses negative Anderssein als Grunderlebnis seines Selbst.¹⁶ Während die präödiipale Phase beim Mädchen eine wesentlich längere und wichtigere Rolle spiele, komme es beim Jungen nach der anfänglich starken Identifikation mit der Mutter durch die Lösung des ödipalen Konflikts zu einem plötzlichen Bruch mit der Mutter. Feministische Theoretikerinnen nehmen an, daß der Junge intuitiv spürt, daß die Mutter weniger Macht hat und sich selbst als geringwertiger einschätzt als der abwesende Vater, den er, dem ödipalen Drama folgend, als Rivalen um ihre Zuwendung zugleich haßt und bewundert. Während des Prozesses der Ablösung von der Mutter identifiziere sich der Junge mit dem mächtigeren Vater, der zugleich mit der „Kastration“ drohe. Aus Angst vor der eigenen Verwundbarkeit sei der Junge fortan bemüht, seine männliche Geschlechtsidentität, die sich vorrangig durch die Abgrenzung vom Weiblich-Mütterlichen definiere, um jeden Preis aufrechtzuerhalten und verleugne seine frühe Bindung an die Mutter. Der Vater werde zum Retter und Beschützer vor der Mutter, „die uns in den, wie Freud sagt, ‚uneingeschränkten Narzißmus‘ der frühen Kindheit zurückziehen will“¹⁷ und die Individuation und das Selbständigwerden zu verhindern droht. Damit allerdings, so folgert Jessica Benjamin, erreiche das psychoanalytisch-ödipale Modell gerade nicht, was es erreichen will: „Das allmählich sich entwickelnde Bewußtsein des Unterschieds sabotiert die Anerkennung der Anderen, statt sie zu fördern.“¹⁸ Dies erkläre zugleich das Stre-

15 Ich verzichte im folgenden auf eine differenzierte Darstellung der verschiedenen Akzentuierungen feministischer Psychoanalysekritik und betone eher deren grundsätzlich ähnliche Optik. Die *internen* Variationen der verschiedenen feministisch-psychoanalytischen Positionen haben für den weiteren Gedankengang keine Relevanz und wurden überdies schon vielfältig dargestellt; vgl. für die Pastoralpsychologie z.B. Wagner Rau, *Zwischen Vaterwelt und Feminismus*, 52ff.

16 Vgl. Keller, *Penelope verläßt Odysseus*, 168.

17 Benjamin, *Die Fesseln der Liebe*, 132. Auf diesen regressiv-bedrohlichen Sog spielt Scharfenberg in seiner Bezugnahme auf die Muttersymbolik an.

18 Ebd.

ben nach Dominanz als Element männlichen Selbstverständnisses: „Macht über andere soll [...] das verlorengegangene Gefühl der Beziehung zu anderen ersetzen“ und Dominanz „die fundamentale Kastration der Beziehung zu diesen anderen kompensieren.“¹⁹

In der Konsequenz werde Weiblichkeit zum komplementären Gegenstück für das, was aus Angst vor Auflösung nicht gelebt werden darf. *Männlichkeit werde spiegelbildlich zur Weiblichkeit definiert*, eine Polarisierung, in der die eine Seite *idealisiert*, die andere *abgewertet* werde.²⁰ Weiblichkeit absorbiere auf diese Weise alles, „was der Junge abschüttelt, wenn er vor der Mutter flieht.“²¹ Diese Dynamik wird nach Auffassung von Christiane Olivier noch dadurch verstärkt, daß der Sohn zum Ersatz für den abwesenden Vater zu werden drohe und die Mutter für ihre Entbehrungen entschädigen solle. Auf diese Weise intensivierten sich die „allmächtigen“ und verschlingenden Züge der Mutter.²² Das Männlich-Väterliche symbolisiert aus dieser Perspektive jedenfalls nicht zufällig kulturelle Werte wie Autonomie, Freiheit, Rationalität, Wachstum, Reifung und vor allem auch Unterscheidung und Abgrenzung.²³ Die Assoziation dieser Werte mit Männlichkeit ist aus feministisch-psychoanalytischer Sicht mithin in der psychischen Entwicklung des männlichen Kleinkindes begründet, die die Geschlechtsidentität und Weltwahrnehmung nachhaltig prägt und bestimmt.

Doch wie verhält es sich nun mit der Entwicklung weiblicher Identität? Die Entwicklung des Mädchens werde dadurch bestimmt, daß die Mutter-Tochter-Beziehung im Gegensatz zur Mutter-Sohn-Beziehung durch *Ähnlichkeit* bestimmt bleibe. Die Mutter erlebe das Kind gleichen Geschlechts eher als Erweiterung ihres Selbst und bestätige die Tochter nicht in ihrer Andersartigkeit und Eigenständigkeit. Sie fördere vielmehr das Gefühl der Einheit und Kontinuität mit ihr.²⁴ Mütter identifizierten sich stärker mit ihren Töchtern, Töchter wiederum stärker mit ihren Müttern. Durch die starke Identifikation mit der Mutter werde die Tochter an der Entfaltung eines klar definierten Selbst gehindert. Die besondere Chance der Tochter werde damit zugleich zu ihrem Problem: Sie müsse ihre präöipalen Beziehungsfor-

¹⁹ Keller, Penelope verläßt Odysseus, 183.

²⁰ Vgl. Benjamin, Die Fesseln der Liebe, 163.

²¹ A.a.O., 165.

²² Vgl. Olivier, Jokastes Kinder, 58 u.ö.

²³ Vgl. dazu auch: Keller, Penelope verläßt Odysseus. Kellers Grundthese ist, daß Trennung bzw. Abgrenzung männliche Ich-Ideale darstellen und deshalb als wichtigste Voraussetzungen für die Entstehung des Selbst in unserer androzentrischen Kultur gelten. Diesem Subjektivitätsverständnis sei der Sexismus quasi inhärent; vgl. a.a.O., 12.

²⁴ Vgl. Chodorow, Das Erbe der Mütter, 143.

men nicht wie der Sohn verleugnen und könne dadurch eine beziehungsreichere, ich-durchlässigere und komplexere Selbstidentität entwickeln. Die spätere Beziehung zum Vater impliziere keinen Bruch mit der Mutter, sie trete vielmehr *neben* die Beziehung zur Mutter und erweitere die töchterliche Beziehungswelt.²⁵

Gleichzeitig falle es der Tochter schwer, sich von der Mutter zu differenzieren und zu distanzieren und eine ausreichende Unabhängigkeit zu entwickeln. Die enge Mutter-Tochter-Beziehung könne mithin zu einer Erstickung des Selbstgefühls der Tochter führen. Das diffuse Selbstgefühl der Tochter werde verstärkt, wenn die Mutter selbst narzißtisch verwundet und aufgrund eigener Defizite nur zu einer Pseudoempathie fähig sei. Dann nämlich bestehe die Gefahr, daß sich die Tochter ständig in die Bedürfnisse der Mutter einzufühlen und emotional verfügbar zu sein versuche. Der abwesende Vater sei emotional nicht stark genug, um diese Dyade aufzubrechen. Christa Rohde-Dachser meint, daß der abwesende Vater damit letztlich sowohl von dem Sohn wie von der Tochter idealisiert werde und die dyadische Fokussierung von Mutter und Kind auf diese Weise sowohl für die Tochter als auch für den Sohn zum *Schuldvorwurf an die Mutter* führe, denn: „Die Enttäuschungs- und Ohnmachtserlebnisse des kleinen Kindes koppeln sich immer mit dem Bild der Mutter, weil ihr die Last der Kinderaufzucht überlassen bleibt, während der Vater sich entzieht.“²⁶

Wichtig sind die Konsequenzen, die aus dieser entwicklungspsychologischen Interpretation der Geschlechtsidentitäten gezogen werden: Die weibliche Identität, die wie die männliche Identität in den frühen Kindheitserfahrungen mit Mutter und Vater begründet liege, sei auch im Erwachsenenleben durch eine größere *Weltverbundenheit* und *Beziehungsgerichtetheit* geprägt und zugleich mit dem „Mangel an Separation oder Differenziertheit“²⁷ konfrontiert. Separation und Individuation blieben dementsprechend Problembereiche weiblicher Identität, die Fähigkeit zum „Muttern“ und die Konzentration auf Beziehungsfragen sei Frauen dagegen schon gleichsam in die Wiege gelegt. Demgegenüber bleibe die männliche Identität durch eine Furcht vor dem Weiblich-Mütterlichen bestimmt und sei durch die Betonung von *Unabhängigkeit* und das Bedürfnis nach *Abgrenzung* geprägt. Männer verstehen sich demzufolge primär als Getrennte und Individuierte. Die Beziehungshaftigkeit menschlichen Lebens, durchlässigere

25 Vgl. Wagner-Rau, *Zwischen Vaterwelt und Feminismus*, 62.

26 Rohde-Dachser, *Expeditionen in den dunklen Kontinent*, 259. Ganz ähnlich auch: Keller, *Penelope verläßt Odysseus*, 157f und: Dorothy Dinnerstein, *Das Arrangement der Geschlechter*, Stuttgart 1979, 122ff.

27 Chodorow, *Das Erbe der Mütter*, 145.

und flexiblere Ich-Grenzen seien die Herausforderungen, denen sie sich zu stellen hätten.²⁸ Chodorow resümiert: „Das grundlegende weibliche Selbstgefühl ist Weltverbundenheit, das grundlegende männliche Selbstgefühl ist Separatheit.“²⁹ Die frühkindlichen Erfahrungen führen also „zu bedeutsamen Unterschieden zwischen männlichen und weiblichen *Persönlichkeiten* und daraus resultierenden Beziehungsfähigkeiten und Beziehungsformen“.³⁰

Carol Gilligan hat in ihren empirischen Untersuchungen über die unterschiedlichen „Moralen“ der Geschlechter die von ihr eruierte geschlechtsdifferenzierte Wahrnehmungsorganisation und die geschlechtsspezifischen Denkweisen mit dieser entwicklungspsychologischen Perspektive begründet. Nach Gilligan ist die männliche Moral aufgrund der frühkindlichen Erfahrungen von Ungleichheit und Bindung eher durch abstrakte und prinzipielle Werte der Gerechtigkeit geprägt, die weibliche Moral dagegen eher an Werten der Empathie und Fürsorglichkeit orientiert.³¹ Eine Aufweichung dieser *komple-*

28 So insbesondere Catherine Keller, die das „ursprünglich empathische Kontinuum“, aus dem Jungen wie Mädchen herkämen, ausdehnen und verwandeln und die Beziehungsorientiertheit der präödpalen Phase in die Reife hinein kultivieren möchte. Das Abgrenzungsideal ist ihrer Ansicht nach eine Form von aufgezwungenem Selbstsein, während das fließende Verbundensein am Anfang jeden Lebens stehe und Möglichkeiten der Differenzierungen keineswegs ausschließe; vgl. Keller, Penelope verläßt Odysseus, 182ff, bes. 204.

29 Chodorow, Das Erbe der Mütter, 220.

30 Ebd. Hervorhebung I.K.

31 Vgl. Carol Gilligan, In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development. Cambridge, MA, 1982. Deutsche Übersetzung: Die andere Stimme, München 1984; vgl. auch: Dies., Moralische Orientierung und moralische Entwicklung, in: Gertrud Nunner-Winkler (Hg.), Weibliche Moral. Die Kontroverse um eine geschlechtsspezifische Ethik. Frankfurt a.M./New York 1991, 79-100. Im letztgenannten Aufsatz relativiert Gilligan den psychoanalytischen Ansatz etwas und betont, daß es zwar einen Zusammenhang zwischen Geschlecht und moralischer Orientierung gebe, dieser aber keineswegs zwingend sei und insbesondere Frauen sich auch an Gerechtigkeit orientierten, während Männer die Fürsorgeperspektive eher ausblendeten. Zur Kritik an Gilligan vgl. Gertrud Nunner-Winkler, Gibt es eine weibliche Moral?, in: Dies. (Hg.), Weibliche Moral, 147-159. Nunner-Winkler argumentiert, daß die Bereitschaft, moralische Prinzipien kontextsensitiv anzuwenden, nicht eine Frage der Geschlechtszugehörigkeit, sondern der Betroffenheit (z.B. bei der Frage der Abtreibung oder der Kriegsdienstverweigerung) oder der Reife des moralischen Urteils sei. Sie resümiert: „Wenn Frauen mehr Fürsorglichkeit zeigen, dann nicht, weil sie die Fähigkeit haben, Kinder zu gebären, und nicht, weil sie aufgrund einer engeren frühkindlichen Mutteridentifikation ein beziehungs- und fürsorgeorientiertes Selbst aufgebaut haben, sondern weil sie häufiger diffuse Rollen innehaben.“ A.a.O., 159 (Hervorhebung I.K.). Zur Gilligan-Debatte vgl. auch: Andrea Maihofer, Ansätze zur Kritik des moralischen Universums. Zur moraltheoretischen Diskussion um Gilligans Thesen zu einer „weiblichen“ Moralauffassung, in: Feministische Studien 1/1988, 32-52; Kathy Davis, Die Rhetorik des Feminismus. Ein neuer Blick auf die Gilligan-Debatte, in: Feministische Studien 2/1991, 79-97. Vgl. zur Thematik auch: Birgit Rommelsbacher, Mitmenschlichkeit und Unterwerfung. Zur Ambivalenz weiblicher Moral, Frankfurt a.M./New York 1992.

mentären Polarisierung wird vor allem von einer veränderten Kleinfamilienstruktur und in bezug auf *künftige* Generationen erhofft. So nimmt Chodorow an, daß Kinder, wenn sie von Anfang an von Menschen beiderlei Geschlechts erzogen werden, ein individuelles Gefühl des Selbst in Beziehung zu beiden Elternteilen entwickeln könnten: „Auf diese Weise würde Männlichkeit nicht an die Verleugnung der Abhängigkeit und an die Abwertung der Frauen geknüpft werden. Die weibliche Persönlichkeit wäre weniger mit Problemen der Individuation beschäftigt, und Kinder würden keine Angst vor *mütterlicher* Allmacht und keine Erwartungen einzigartiger Fähigkeiten zur Selbstaufgabe an *Frauen* richten.“³²

Unklar bleibt, inwieweit für die schon Erzogenen Möglichkeiten der Veränderung bestehen. Der Akzent der feministisch-psychoanalytischen Entwicklungspsychologie liegt jedenfalls bei aller Betonung des soziokulturellen Milieus mit Nachdruck auf der *Kontinuität* geschlechtsspezifischer Entwicklung. Ist die frühkindliche Entwicklung nach dem dargestellten und immer noch vorzufindenden Muster einer westlichen Kleinfamilie abgelaufen, *hat* man schließlich und unweigerlich eine männliche bzw. weibliche Identität mit den hier beschriebenen Stärken und Schwächen. Darüber hinaus werden die geschlechtsdifferenzierten „Klassen“, die Gruppe der Frauen und die Gruppe der Männer, relativ homogen aufgefaßt und Differenzen *innerhalb* der Frauen- und Männergruppe, wenn überhaupt, nur als Ausnahmen thematisiert. Ich möchte im folgenden von einer soziologisch-konstruktivistischen Perspektive her aufzeigen, inwiefern dieses, in vieler Hinsicht so plausibel klingende Erklärungsmuster zu einfach konstruiert ist und wo die Probleme des psychoanalytischen Ansatzes bei der Wahrnehmung der Geschlechterdifferenz und -identität liegen.

2. Zweigeschlechtlichkeit als soziale Konstruktion

In der Frauen- und Geschlechterforschung hat sich die Blickrichtung bezüglich der Frage der Geschlechterdifferenzierung in den letzten Jahren entscheidend verändert. Forderte die Frage nach weiblicher Sozialisation in der Vergangenheit und in der feministischen Entwicklungspsychologie bis heute dazu auf, Kinder zu beobachten und diskriminierende Erziehungspraktiken und -einflüsse zu untersuchen, „so wird heute weit stärker auf die *Eigentätigkeit* in der Aneignung

³² Chodorow, Das Erbe der Mütter, 280.

von weiblicher oder männlicher Geschlechtsidentität geschaut.“³³ So weist Helga Bilden in ihrem Artikel zur geschlechtsspezifischen Sozialisation auf die Schwächen des Sozialisationskonzeptes hin, das mehr oder wenig zwangsläufig auf die Konstruktion eines männlichen und eines weiblichen Sozialcharakters hinauslaufe. „Das Paradigma der geschlechtsspezifischen Sozialisation lebt davon, Geschlechtsunterschiede *als individuelle Persönlichkeitsunterschiede* zu hypostasieren und nach deren Entstehungsbedingungen in geschlechtstypischer (und typisierender) Sozialisation zu forschen.“³⁴ Es erscheint zunehmend problematisch, von einer weiblichen Sichtweise zu sprechen, Frauen einen besonderen Zugang zum Wissen, zur Arbeit, zur Politik zu unterstellen, weibliche Sozialisation überhaupt beschreiben zu wollen. Denn mit der Frage nach der Entstehung von geschlechtsspezifischen Unterschieden wird der schematisierende Dualismus von männlich-weiblich letztlich reproduziert - der Unterschied, der untersucht werden soll, wird immer schon vorausgesetzt und das Individuum oftmals naiv als Objekt von Sozialisationsprozessen verstanden.³⁵

In der soziologisch-konstruktivistischen Sichtweise wird demgegenüber betont, daß Menschen *in* sozialen Praktiken und *in* der Auseinandersetzung mit gesellschaftlich Vor-Strukturiertem zu Frauen und Männer werden und dies in einem andauernden und lebenslangen Prozeß. Der Blick richtet sich damit darauf, wie Geschlecht *in sozialen Interaktionsprozessen* hergestellt und dargestellt wird. Geschlecht kann demnach niemals unabhängig vom sozialen Kontext untersucht werden, und zwar nicht allein die Ausbildung einer spezifisch männlichen oder weiblichen Geschlechtsidentität wie in der psychoanalytischen Objektbeziehungstheorie, sondern auch die *basale Zweigeschlechtlichkeit* selbst nicht. Auch Körperlichkeit ist nicht einfach vorgegeben, sondern kulturelles Symbol und wird als solches erzeugt und dargestellt.

Zu diesen ungewöhnlichen Überlegungen, die eine starke Distanzierung vom Alltagswissen verlangen, liegen mittlerweile eine Reihe

33 Carol Hagemann-White, Die Konstrukteure des Geschlechts auf frischer Tat ertappen? Methodische Konsequenzen einer theoretischen Einsicht, in: *Feministische Studien* 2/1993, 68. Hervorhebung I.K.

34 Helga Bilden, Geschlechtsspezifische Sozialisation, in: Hurrelmann/Ulrich (Hg.), *Neues Handbuch der Sozialisationsforschung*, 281. Damit hat Bilden ihren eigenen Ansatz in der älteren Ausgabe des Handbuchs von 1980 revidiert. Hervorhebung I.K.

35 Vgl. a.a.O., 279. Vgl. dazu auch: Regine Gildemeister/Angelika Wetterer, Wie Geschlechter gemacht werden. Die soziale Konstruktion der Zweigeschlechtlichkeit und ihre Reifizierung in der Frauenforschung, in: Gudrun-Axeli Knapp/Angelika Wetterer (Hg.), *Traditionen Brüche. Entwicklungen feministischer Theorie*, Freiburg i.Br. 1992, 201-254.

aufschlußreicher Untersuchungen vor. Insbesondere die mikrosoziologischen Studien zur Transsexualität von Stefan Hirschauer und die Untersuchungen zur geschlechtlichen Differenzierung und zur Geschlechterklassifikation von Hartmann Tyrell möchte ich hervorheben.³⁶ Diese ethnomethodologischen und mikrosoziologischen Forschungen legen eine *reflexive Erweiterung der feministischen Forschung* nahe, die sich bislang einer Rezeption des konstruktivistischen Ansatzes weitgehend verweigerte. Carol Hagemann-White und Stefan Hirschauer sprechen treffend von einer „Rezeptionssperre“ des konstruktivistischen Ansatzes in der deutschsprachigen Frauenforschung, die die „natürliche“ Geschlechterdifferenz weitgehend als faktische Gegebenheit betrachte.³⁷ Die Gründe für diese Rezeptionssperre seien in der Infragestellung derjenigen Geschlechtskategorien zu sehen, „die die Frauenbewegung zu ihrer Selbstorganisation verwendet“.³⁸ Denn der konstruktivistische Ansatz des „doing gender“ unterlaufe die Identifikation von Geschlecht und Identität in der Frauenbewegung und *prozessualisiere* gleichsam ein identitätspolitisches Fundament.³⁹ Damit geht die Selbstverständlichkeit, mit der gewußt wird, was Frauen und Männer sind und worauf man sich mit diesem Begriff bezieht, verloren. Ein weiteres Rezeptionsproblem bei der Vorstellung von der Konstruiertheit der Geschlechter bestehe in dem Mißverständnis, sozial Konstruiertes sei weniger real und individuellem Belieben überlassen.⁴⁰

Ich möchte im folgenden durch die Darstellung des konstruktivistischen Ansatzes, der von einer interaktiven und prozeßhaften Hervorbringung des Geschlechts ausgeht, zeigen, daß Einwände dieser Art auf- und ernstgenommen werden und zu einer differenzierteren Sichtweise führen können, die die feministische Theologie und Pastoralpsychologie entscheidend bereichern und erweitern könnte. Dies impliziert zugleich, daß sich die feministische Forschung, auch die feministisch-theologische, von dem Vertrautheitswissen aus der all-

36 Stefan Hirschauer, *Die soziale Konstruktion der Transsexualität. Über die Medizin und den Geschlechtswechsel*, Frankfurt a.M. 1993; ders., *Die interaktive Konstruktion von Geschlechtszugehörigkeit*, in: *ZfS* 18 (1989), 100-118; ders., *Dekonstruktion und Rekonstruktion. Plädoyer für die Erforschung des Bekannten*, in: *Feministische Studien* 2/1993, 55-67; ders., *Die soziale Fortpflanzung der Zweigeschlechtlichkeit*, in: *KZSS* 46 (1994), 668-692; Tyrell, *Geschlechtliche Differenzierung und Geschlechterklassifikation*; ders., *Überlegungen zur Universalität geschlechtlicher Differenzierung*.

37 Vgl. Hagemann-White, *Die Konstrukteure des Geschlechts auf frischer Tat ertappen?*, 69 und: Hirschauer, *Dekonstruktion und Rekonstruktion*, 56.

38 Hirschauer, *Dekonstruktion und Rekonstruktion*, 56.

39 Vgl. ebd.

40 Vgl. ebd.

täglichen Betroffenheit heraus distanzieren und zu reflexiveren Formen der Beobachtung finden müßte.

a) Geschlecht als interaktive Konstruktion

Die Frage nach den Konstruktionsprozessen der Zweigeschlechtlichkeit hat sich in der Frauenforschung bislang kaum gestellt, „weil die primäre Sichtbarkeit von Frauen und Männern als Frage des ‚sex‘ ausgeklammert wurde.“⁴¹ In den letzten Jahren wurden dagegen die Tiefenstruktur von „sex“ (biologisches Geschlecht) als „gender“ (soziales Geschlecht) aufgezeigt und mit theoretischer Distanz die Genese heutiger Selbstverständlichkeiten zu untersuchen versucht. So wies die Diskurstheoretikerin Judith Butler mit Nachdruck darauf hin, daß es einen Körper jenseits kultureller Interpretation nicht gebe.⁴² Der anatomische Körperbau an sich ist stumm.⁴³ Es gibt kein Außerhalb des sprachlichen Diskurses und die Sprache selbst ist ein symbolisches System, das gesellschaftlich produziert ist. Weder Natur noch Gesellschaft besitzen intrinsische Bedeutungen, die mittels der Sprache nur zutage gefördert würden. Die Sprache ist ein Zeichensystem, das nicht einfach der „realen“ Welt Ausdruck verleiht, sondern eines, mit dem wir Bedeutungen allererst *produzieren*. „Wenn wir von ‚Natur‘ reden, dann immer nur innerhalb einer symbolischen Ordnung, die Trennungen entlang bestimmter Linien - z.B. zwischen Natur und Kultur, zwischen männlich und weiblich - bereits vorgenommen hat. Diese symbolischen Ordnungen werden durch sprachliche Konstrukte [...] produziert.“⁴⁴ Das heißt, Bedeutungen existieren nicht vor der Sprache, sondern werden mit der Sprache hergestellt. „Nicht eine vorgängig vorhandene Wirklichkeit wird interpretiert, sondern eine ganz bestimmte Wirklichkeit und keine andere wird *geschaffen*, indem Wissen in die Welt gesetzt wird.“⁴⁵ Männlichkeit und Weiblichkeit werden also nicht nur historisch und kulturell verschieden *definiert*, „sie werden verschieden *produziert*.“⁴⁶

41 A.a.O., 55.

42 Vgl. Butler, Gender trouble und: Judith Butler, Variationen zum Thema Sex und Geschlecht. Beauvoir, Wittig und Foucault, in: Nunner-Winkler (Hg.), Weibliche Moral, 57-76.

43 Vgl. Brigitte Studer, Das Geschlechterverhältnis in der Geschichtsschreibung und in der Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts. Überlegungen zur Entwicklung der historischen Frauenforschung und zu ihrem Beitrag zur geschichtlichen Erkenntnis, in: Feministische Studien 1/1993, 101.

44 Ruth Seifert, Entwicklungslinien und Probleme der feministischen Theoriebildung. Warum an der Rationalität kein Weg vorbeiführt, in: Knapp/Wetter (Hg.), Traditionen Brüche, 270.

45 A.a.O., 271. Hervorhebung I.K.

46 A.a.O., 275.

Die Geschlechterdifferenz wird damit nicht als vorgängiges Faktum aufgefaßt, auf das sich die Kultur lediglich als Epiphänomen stützt. Die Geschlechterdifferenz ist aus dieser Perspektive vielmehr in ganz basaler Weise nur sprachlich und damit kulturell vermittelt zugänglich. Daß gerade die Genitalien mit so hoher Signifikanz ausgestattet werden und nicht irgendwelche anderen Körperteile, ist keine Selbstverständlichkeit und nur in einem kulturellen Zusammenhang zu erklären. Andere Unterschiede, z.B. die Gestalt, Größe und Form des Ohrläppchens, spielen demgegenüber keine Rolle. Butler folgert: „Das Geschlecht scheint weniger eine Funktion der Anatomie zu sein, sondern eher eine Funktion ihrer möglichen Anwendungen.“⁴⁷ Entsprechend interpretiert Butler den Körper als Feld kultureller Möglichkeiten.⁴⁸

Bei der Geschlechterdifferenz geht es also nicht nur um eine Ordnungsleistung, die differenziert, was die Realität vorgibt. Auch bei dem kindlichem Erwerb der Geschlechtsidentität geht es nicht einfach um eine kognitive Ordnungsleistung, die zur Differenzierung „zwischen zwei objektkonstanten menschlichen Körpersorten führt, wie sie ‚die Wirklichkeit‘ universell und augenfällig vorgibt [...]. Das übersieht die *künstlich-konstruktive Leistung* an der kognitiven Dividierung der Menschenwelt in immer nur männliche und weibliche Menschen“.⁴⁹ Eine Unterscheidung aller Menschen in immer nur Männer oder Frauen ist also keineswegs eine Selbstverständlichkeit, sondern stellt eine hohe kulturelle Leistung dar, die notwendig auf Sprache angewiesen ist. Auch die Herstellung „der Dauerrelevanz geschlechtlicher Differenzierung im Alltagsleben“⁵⁰ ist vor allem durch Sprache ermöglicht. Man denke nur an den Sprachgebrauch der Pro-

47 Butler, Variationen zum Thema Sex und Geschlecht, 64.

48 Vgl. ebd. Zur Kritik an dieser konstruktivistischen Interpretation der Geschlechterdifferenz und insbesondere zur Kritik am diskurstheoretischen Ansatz Judith Butlers vgl. folgende Beiträge in: *Feministische Studien* 2/1993 (unter der Überschrift: „Kritik der Kategorie ‚Geschlecht‘“): Isabell Lorey, Der Körper als Text und das aktuelle Selbst: Butler und Foucault, 10-23; Barbara Duden, Die Frau ohne Unterleib: Zu Judith Butlers Entkörperung. Ein Zeitdokument, 24-33; Hilge Landweer, Kritik und Verteidigung der Kategorie Geschlecht. Wahrnehmungs- und symboltheoretische Überlegungen zur sex/gender-Unterscheidung, 34-43; Gesa Lindemann, Wider die Verdrängung des Leibes aus der Geschlechtskonstruktion, 44-54.

49 Tyrell, Geschlechtliche Differenzierung und Geschlechterklassifikation, 462. Hervorhebung I.K. Tyrell entfaltet diese Kritik in Auseinandersetzung mit der kognitiven Entwicklungstheorie von Lawrence Kohlberg, die in der Religionspädagogik vielfach rezipiert wurde; vgl. u.a. Karl-Ernst Nipkow, Grundfragen der Religionspädagogik, Bd. 3. Gemeinsam leben und glauben lernen, Gütersloh 1982 und: Friedrich Schweitzer, Lebensgeschichte und Religion. Religiöse Entwicklung und Erziehung im Kindes- und Jugendalter, München 1987.

50 Tyrell, Geschlechtliche Differenzierung und Geschlechterklassifikation, 461f.

nomina, an die Kollektivsingulare von „dem Mann“ oder „der Frau“ oder an die geschlechtsbetonten Signale, die in Namen, Anredeformen oder Verwandtschaftsbeziehungen mitschwingen. All diese sprachlichen Möglichkeiten sorgen für die beständige Hervorhebung und plausibilisierende Bestätigung der jeweils geltenden binären Geschlechterordnung.⁵¹ Um sich selbst als Mann oder Frau verstehen oder bezeichnen und sich in das bestehende Geschlechtersystem einordnen zu können, „bedarf es unabdingbar der kompetenten Beherrschung der Geschlechterterminologie und -grammatik, *Geschlechtsidentität gibt es nur in sprachlicher Fassung*.“⁵²

Die geschlechtliche Differenzierung ist demnach nicht als etwas Natürliches, das sich von selbst verstünde, aufzufassen, sondern vielmehr als etwas „eher Unwahrscheinliches, jedenfalls ‚Künstliches‘“⁵³ und „hochgradig Voraussetzungsvolles“⁵⁴ zu begreifen. „Daß wir uns (lebensweltlich) der Geschlechterdifferenz und ihrer Relevanz so sicher sind, daß wir diesbezüglich nichts als Männer und Frauen wahrnehmen, bedarf als Bedingung seiner Möglichkeit der massiven *kulturellen Sanktionierung*.“⁵⁵ Es bedarf der kulturellen Sanktionierung, um im Alltag so sicher immer nur diese beiden Menschensorten, Frauen und Männer, zu erkennen und auseinanderzuhalten, obwohl das „Eigentliche“, die Genitalien, unsichtbar bleibt. Das heißt, das zweigeschlechtliche Sehen will erst einmal gelernt sein, und ist es erlernt, können wir den Geschlechterunterschied nicht mehr *nicht* sehen. Der zweigeschlechtliche Blick erzeugt das Gesehene massiv mit. Entsprechend ist die Existenz von Kulturen mit mehreren Geschlechtern für uns kaum faßbar.⁵⁶ Diese Überlegungen führen über die diskurstheoretischen Ansätze hinaus und thematisieren die Augenfälligkeit und Verkörperung der Zweigeschlechtlichkeit in den sozialen Praktiken des Alltags. Denn der „zweigeschlechtliche Erkennungsdienst“⁵⁷ ist auf die Veranschaulichung des Geschlechts in der Interaktion angewiesen.

Im Alltagswissen gilt es als fest verankert, daß alle Menschen unverlierbar und aus körperlichen Gründen entweder das eine oder andere

51 Vgl. a.a.O., 462.

52 Ebd. Hervorhebung I.K.

53 Tyrell, Überlegungen zur Universalität geschlechtlicher Differenzierung, 37.

54 Tyrell, Geschlechtliche Differenzierung und Geschlechterklassifikation, 456.

55 A.a.O., 457. Hervorhebung I.K.

56 Vgl. Regine Gildemeister, Die soziale Konstruktion von Geschlechtlichkeit, in: Ilona Ostner/Klaus Lichtblau (Hg.), *Feministische Vernunftkritik. Ansätze und Traditionen*, Frankfurt a.M./New York 1992, 229. Es gibt durchaus Kulturen mit drei oder mehreren Geschlechtern, wie z.B. die Institution der „Berdaches“ oder der Hermaphroditen in nordamerikanischen Indianerkulturen zeigt. Die Verknüpfung von Geschlecht mit physiologischen Merkmalen kann sehr vage sein; vgl. ebd.

57 Tyrell, Geschlechtliche Differenzierung und Geschlechterklassifikation, 463.

Geschlecht besitzen - sowohl *Konstanz* wie *Naturhaftigkeit* und *Dichotomizität* der geschlechtlichen Differenzierung werden selbstverständlich vorausgesetzt. „Dieses Wissen funktioniert als selbstverständlicher und nicht-hinterfragter Hintergrund von Wahrnehmungsprozessen und Begründungsfiguren und stellt eine *dichotome Optik* bereit, die sowohl in der Wahrnehmung von Personen wie in der von Körpern erlaubt, immer zwei Sorten zu erkennen.“⁵⁸ Geschlechtszugehörigkeit wird dabei im Regelfall nicht erfragt oder mitgeteilt, sondern *gezeigt* und *zugeschrieben*. Die Geschlechterdifferenz lebt von der *Bildförmigkeit* sozialer Wirklichkeit. „Mit jedem körperlichen Auftreten einer Person in sozialen Situationen wird eine Anschaulichkeit und Augenfälligkeit sozialer Ordnung erzeugt, die ungleich realitätsmächtiger ist als es Diskurse sein können: über das, was sich zeigt, braucht man nicht zu sprechen.“⁵⁹ Die Geschlechtszugehörigkeit wird an Kleidungsstilen und Haartracht, an Schmuck- und Blickkonventionen, an Gestalt und Bewegung, an der Stimme oder sogar am Geruch abgelesen. Körperliche Indizien dieser Art führen zu einer *zweigeschlechtlichen Klassifikation*, die entweder Männer oder Frauen sortiert und ohne ein kulturell sedimentiertes Vorwissen nicht funktionieren könnte: „Betrachter ‚wissen‘ schon, daß jemand eine Frau oder ein Mann ist, bevor sie ‚Geschlechtsmerkmale‘ identifizieren können, die ihre Zuschreibung begründen. Eine Geschlechtszugehörigkeit wird aus Indizien konstruiert, die nur auf dem Hintergrund einer bereits identifizierten Geschlechtszugehörigkeit als ‚Indizien‘ erscheinen.“⁶⁰

Nicht nur das menschliche Sprechen, auch das menschliche *Verhalten* ist demnach eine bedeutungskonstituierende Aktivität. Im Gegensatz zu künstlichen Bildern werden diese Darstellungen aber als die Wirklichkeit selbst aufgefaßt. Die Darstellungen sind so sehr in „*körperlichen Routinen*“⁶¹ verankert, daß nicht mehr über sie nachgedacht wird. Die Akteure „müssen wissen, wie es zu tun ist, aber ohne gleichzeitig zu wissen, wie sie es tun. Der präreflexive Charakter des Tuns erleichtert die *Verschleierung* des Konstruktionsprozesses.“⁶² Darsteller und Darstellerinnen vergessen, daß sie gesellschaftliche Wirklichkeit verkörpern und praktisch durchführen⁶³ - sie erleben

58 Hirschauer, Die soziale Fortpflanzung der Zweigeschlechtlichkeit, 672. Hervorhebung I.K.

59 A.a.O., 672f.

60 Hirschauer, Die interaktive Konstruktion von Geschlechtszugehörigkeit, 108.

61 Hirschauer, Die soziale Fortpflanzung der Zweigeschlechtlichkeit, 673. Hervorhebung I.K.

62 A.a.O., 674.

63 Auf die Paradoxie dieses Satzes sei kurz hingewiesen: Ich spreche sprachlich über Sprache, die Zweigeschlechtlichkeit produziert, und produziere damit Zweige-

ihre Darstellungen vielmehr als unmittelbaren Selbstausdruck ihrer Person. Anders ist dies bei Transsexuellen, die künstlich und oft in langjähriger Praxis einen kompetenten Umgang mit den Symbolen der Männlichkeit und Weiblichkeit erlernen müssen und damit auf die Kontingenz der kunstvollen Darstellungs- und Attributionspraxis im Alltag aufmerksam machen.⁶⁴

Mehr als andere gesellschaftliche Wissensprozesse ist die Geschlechterdifferenz auf die Aktualität und Präsenz der Darstellenden angewiesen.⁶⁵ Und entsprechend dem biologischen Begründungsmuster genießen körperliche Merkmale und Darstellungen einen besonders hohen Symbolwert.⁶⁶ Damit ist *nicht* gesagt, daß es keinen außer-kulturellen Körper gebe. „Da ‚ist‘ irgendein vorsozialer Körper, aber sobald wir ihn musternd erblicken oder gar anfangen zu beschreiben, was wir in ihm sehen, hat er aufgehört, ein unkonstruierter, natürlicher Körper zu sein. ‚Der Körper‘ existiert für uns nur in sozialer Vermittlung: als Resultat von Formierung und Bearbeitung, als Signifikat von Darstellungen, Beschreibungen und Zuschreibungen und als Medium kultureller Inskriptionen.“⁶⁷ Insofern ist der Körper keine voraussetzungslose Basis.

Als Beispiel sei noch einmal an die Untersuchung von Thomas Laqueur erinnert, die eindrucksvoll gezeigt hat, wie der sexuelle Unterschied Ende des 18. Jahrhunderts eine radikale Umdeutung erfuhr.⁶⁸ Meinten die Anatomen der Renaissance bei der Sezierung weiblicher Leichen, invertierte Penisse und umgestülpte Hoden tatsächlich „zu sehen“, basierte das neue aufklärerische Modell auf einer bipolaren und zugleich komplementären Geschlechtlichkeit von Mann und Frau. Erst im 18. Jahrhundert wurde das voraufklärerische Modell der graduellen Abweichungen vom männlichen Grundtypus vom Modell eines radikalen Dimorphismus und der biologischen Verschiedenheit verdrängt.⁶⁹ Erst seit der Aufklärung wird die Unterschiedlichkeit der Geschlechter so rigoros an den Genitalien und damit am Körper festgemacht und in einer ganz anderen Sprache der Gegen-

schlechtlichkeit. Dies geschieht im übrigen, ob ich nun (wie oben) beide Formen verwendende oder nicht (weil die eine Form zunehmend als rein *männliche* interpretiert wird).

64 Vgl. Hirschauer, Die interaktive Konstruktion von Geschlechtszugehörigkeit, 106ff. und: Ders., Die soziale Konstruktion der Transsexualität. Vgl. auch: Gildemeister/Wetterer, Wie Geschlechter gemacht werden, insbes. die Fallstudie über die (Mann-zu-Frau) Transsexuelle „Agnes“, 230ff.

65 Vgl. Hirschauer, Die soziale Fortpflanzung der Zweigeschlechtlichkeit, 675.

66 Vgl. Bilden, Geschlechtsspezifische Sozialisation, 295.

67 Hirschauer, Die interaktive Konstruktion von Geschlechtszugehörigkeit, 112. Hervorhebung I.K.

68 Vgl. Kapitel I, 3 a).

69 Vgl. Laqueur, Auf den Leib geschrieben, 17f.

sätzlichkeit zweier Leiber, nicht mehr der Hierarchie eines Leibes, zum Ausdruck gebracht. In der Vormoderne dagegen waren „sex“ und „gender“ so eng zusammengebunden, daß die Vorstellung eines biologischen Substrates absurd erschienen wäre. Laqueur zieht aus der Geschichte der Körper die Konsequenz, „daß so ziemlich alles, was man über das Geschlecht des Leibes (sex) aussagen möchte - man mag unter Geschlecht verstehen, was man will -, immer schon etwas aussagt über das Geschlecht im sozio-kulturellen Raum (gender).“⁷⁰ Das Geschlecht ist damit ebenso *kontextabhängig* wie das Menschsein, es ist letztlich eine historische Kategorie.⁷¹ Laqueur resümiert: „Alle Versuche, es aus seinem diskursiven, sozial determinierten Milieu zu isolieren, sind [...] zum Scheitern verurteilt.“⁷² Dies ließe sich an vielen Beispielen zeigen, unter anderem auch an dem Bemühen des 19. Jahrhunderts, die Inferiorität von Frauen an ihrer Anatomie abzulesen. Die Zirkularität von sex und gender wird aber auch beim Transsexuellenphänomen sichtbar, wenn von Transsexuellen eine kompetente Geschlechtsdarstellung verlangt wird, bevor die deklarierte Geschlechtszugehörigkeit auch am Körper symbolisiert wird.⁷³

Zusammenfassend läßt sich festhalten: Die *Sozialordnung der Zweigeschlechtlichkeit* ist nicht etwas Naturgegebenes, sondern wird durch alltägliche Regeln der Interaktion hervorgebracht und bestätigt. Personen haben Gesten und Haltungen nicht als geschlechtliche Eigenschaft ihrer Persönlichkeit, sondern sie haben umgekehrt ihr Geschlecht nur als Eigenschaft jener Gesten und Tätigkeiten in *sozial organisierten* Praktiken.⁷⁴ Durch Kleidung, Frisuren, Schminke, Blickkonventionen und die Anschaulichkeit körperlicher Routinen bringen wir nicht nur unser vorgängiges Geschlecht zum Ausdruck, wir stellen es allererst her - es existiert *in* diesen Praktiken. *Soziale Interaktionen sind damit nicht nur Medium, sondern formende Prozesse eigener Art*, in denen Geschlechtlichkeit hergestellt und bestätigt wird.⁷⁵ Wir werden in bezug auf unsere Geschlechtsidentität damit nicht nur kulturell geprägt, sondern prägen uns auch selber. Das Geschlecht ist nicht nur Ort für bereits vorgefundene, sondern auch für selbst initiierte kulturelle Bedeutungen.⁷⁶ Gesellschaft erscheint damit nicht als schwer faßbares Gegenüber, sondern vollzieht sich in Form von strukturierten Prozessen, in Form sozialer Prakti-

70 A.a.O., 24f.

71 Vgl. dazu den aufschlußreichen Aufsatz von Studer, Das Geschlechterverhältnis in der Geschichtsschreibung und in der Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts.

72 Laqueur, Auf den Leib geschrieben, 30.

73 Vgl. Hirschauer, Die soziale Fortpflanzung der Zweigeschlechtlichkeit, 686.

74 Vgl. a.a.O., 670.

75 Vgl. Gildemeister, Die soziale Konstruktion von Geschlechtlichkeit, 230.

76 Vgl. Butler, Variationen zum Thema Sex und Geschlecht, 56.

ken, an denen Individuen Anteil haben. Statt quasi-statischer Strukturen und Normen ist von einem *andauernden Prozeß* sozialen Lebens auszugehen, in dem sich Männlichkeit und Weiblichkeit reproduzieren oder auch verändern.⁷⁷ Der prozessualisierte Geschlechtsbegriff des *doing gender* verweist damit auf eine fortlaufende Praxis der Herstellung sexuierter Individuen, auf „eine interaktive Praxis der Darstellung und Attribution, die ein Alltagswissen von den Strukturen sozialer Wirklichkeit reproduziert.“⁷⁸ Durch die interaktive Kollaboration, Routinisierung und Verkörperung wird die Praxis als kontingente Praxis unkenntlich gemacht.⁷⁹ Zugespitzt formuliert Hagemann-White: „Das Geschlecht [...] ist nicht etwas, was wir ‚haben‘ oder ‚sind‘, sondern etwas, was wir tun.“⁸⁰

b) Geschlecht - nur eine Konstruktion?

Ist es tatsächlich möglich und sinnvoll, das Geschlecht grundsätzlich als eine soziale Konstruktion zu bezeichnen und nicht mehr zwischen *sex* und *gender*, zwischen Natur und Kultur zu unterscheiden? Suggestieren nicht die anatomischen Unterschiede der Körper eine zweifelsfreie Aufteilung des gesellschaftlichen Personals in zwei Gruppen? Ist die Rede von der sozialen Konstruktion der Zweigeschlechtlichkeit nicht eine Übertreibung der Soziologie, die aus biologischer Sicht relativiert werden muß? Einwände dieser Art sollen im folgenden auf- und ernstgenommen werden. Es soll der Frage nachgegangen werden, warum fast alle Gesellschaften gerade die Differenzierung der Geschlechter so ernstnehmen und ihr Personal entlang der Geschlechterachse aufteilen. Denn trotz aller interkulturellen Unterschiede, trotz einer Pluralität von Ethnophysiologien⁸¹ muß der Befund berücksichtigt werden, daß immerhin die allermeisten der uns bekannten Kulturen eine duale Geschlechterunterscheidung treffen. Es stellt sich die Frage, was es evolutionär so wahrscheinlich macht, „daß gerade der Geschlechtsunterschied [...] als Ausgangspunkt fungiert für eine zweistellige Differenzierung von Rollen, von Arbeiten, von Zugangschancen zu ökonomischen und Machtpositionen, für eine Trennung der Lebenswelten von Männern und Frauen, für eine Differenzierung auch von Verhaltenscodes, von Persönlichkeitsstruktur und

77 Vgl. Bilden, *Geschlechtsspezifische Sozialisation*, 291.

78 Hirschauer, *Die soziale Fortpflanzung der Zweigeschlechtlichkeit*, 670; vgl. auch: Hirschauer, *Dekonstruktion und Rekonstruktion*, 56.

79 Vgl. Hirschauer, *Dekonstruktion und Rekonstruktion*, 63.

80 Hagemann-White, *Die Konstrukteure des Geschlechts auf frischer Tat ertappen?*, 68.

81 Vgl. Tyrell, *Geschlechtliche Differenzierung und Geschlechterklassifikation*, 460.

Mentalitäten usw.“⁸² Warum werden weibliche und männliche Menschen zeitlebens auseinandergehalten und psychophysisch differenziert?

Es mag sich bei der Beantwortung solcher Fragen nahelegen, einer biologischen Erklärungsstrategie zu folgen und anzunehmen, daß die naturale Vorgabe kulturell *notwendig* zum Tragen komme müsse. Dem allerdings ist aus mehreren Gründen zu widersprechen. Bildete die biologische Ausstattung die Basis für das unterschiedliche Verhalten von Frauen und Männern, müßte dies überall gelten, unveränderbar und biologisch verursacht sein.⁸³ Doch es lassen sich im interkulturellen Vergleich „schwerlich geschlechtsspezifische Verhaltenskonstanten ausmachen“.⁸⁴ Die Variation dessen, was jeweils als männliches oder weibliches Verhalten gilt, ist viel zu groß, um noch eindeutige Profile ausmachen oder gar auf transkulturelle Verhaltenskonstanten schließen zu können.⁸⁵ Außerdem ist jeder Rückschluß von einem bestimmten Verhalten auf biologische Ursachen problematisch, was in bezug auf die soziale Kategorie „Rasse“ längst anerkannt ist.⁸⁶ Zur Begründung der „natürlichen“ Differenz der Geschlechter wird

82 Tyrell, Überlegungen zur Universalität geschlechtlicher Differenzierung, 37.

83 Vgl. Carol Hagemann-White, Sozialisation: Weiblich-männlich?, Opladen 1984, 41.

84 Tyrell, Überlegungen zur Universalität geschlechtlicher Differenzierung, 57.

85 Kulturvergleichende Untersuchungen zeigen z.B. eine erstaunliche Vielfalt an Eltern-Kind-Beziehungen. Es sei als Beispiel nur auf das ungewöhnliche Phänomen der „Couvade“ hingewiesen: „Damit sollen bestimmte Praktiken von Männern schwangerer Frauen bezeichnet werden, die man in verschiedenen ‚primitiven‘ Gesellschaften in weit voneinander getrennten Gegenden der Erde beobachtet hat. Wenn sich nämlich die Geburt ankündigte, zeigten statt der Frauen ihre Männer alle Anzeichen der Beschwerden und Geburtswehen, wie sie in unserer Kultur üblicherweise bei Schwangeren erwartet werden.“ Wassilios E. Fthenakis, Väter, Bd. 2. Zur Vater-Kind-Beziehung in verschiedenen Familienstrukturen, München/ Wien 1985, 86. Die betroffenen „schwangeren“ Männer klagen unter „Appetitverlust, Ermüdung, Kopf- und Rückenschmerzen, ja sogar Übelkeit und Erbrechen. Fast unmittelbar nach der Geburt pflegen diese Symptome wieder zu verschwinden.“ (Ebd.) Das Phänomen wurde schon v. Chr. beobachtet. Die Interpretationen des Phänomens sind vielfältig und uneinheitlich, es gibt bislang keine zureichende Klärung der mit der Couvade verbundenen Erscheinungen; vgl. a.a.O., 86-90. - Daß die Eltern-Kind-Beziehung eine höchst artifizielle Konstruktion darstellt, zeigt sich auch daran, daß in vielen Kulturen (z.B. in Teilen Indiens und Chinas) nicht die erfolgreiche Geburt eines Kindes die Existenz eines neuen Familienmitglieds garantiert, sondern der Vater darüber entscheidet, ob das Kind am Leben bleibt oder nicht (v.a. Töchter sind gefährdet). Bleibt es am Leben, erfolgt ein Geburtsritual, das dem Kind in der Familie seinen Ort gibt. Nicht die Geburt, sondern das auf sie folgende Ritual entscheidet demnach über die Familiengründung bzw. -erweiterung; vgl. Kathryn Allen Rabuzzi, [Art.] Family, in: EncRel (E) 5, 1987, 276-282.

86 Vgl. Tyrell, Überlegungen zur Universalität geschlechtlicher Differenzierung, 57f und: Hagemann-White, Sozialisation: Weiblich-männlich?, 41f. Hagemann-White weist z.B. darauf hin, daß die Unfähigkeit zur körperlichen bzw. landwirtschaftlichen Arbeit bei europäischen Juden zu Beginn des Jahrhunderts als biologisch vererbt galt; vgl. a.a.O., 42.

darüber hinaus gerne auf Analogien zum Tierreich verwiesen. Doch selbst hier gilt, daß biologische Argumente für eine genetische Verankerung geschlechtsspezifischen Verhaltens bei Tierprimaten, die den Menschen am nächsten stehen, nicht hoch zu veranschlagen sind.⁸⁷ Bei Tierprimaten hat jedes Geschlecht grundsätzlich das „Verhaltensinventar der ganzen Art zur Verfügung“⁸⁸, wenn auch ein Teil der Verhaltensmöglichkeiten latent bleibt. Die Evolution verfährt mit der Nutzung der Geschlechter als Basis der Rollenverteilung aus Flexibilitätsgründen also eher zurückhaltend.⁸⁹

Schließlich sind auch die Differenzen in der Körperausstattung von „Mann“ und „Frau“ weniger Ursache, sondern vielmehr *Wirkung* der jeweils praktizierten geschlechtlichen Arbeitsteilung. Je stärker die geschlechtliche Arbeitsteilung in der Gegenwart ihre Konturen verliert, je mehr verblaßt auch die Eindeutigkeit des körperlichen Unterschieds, z.B. bezüglich der Körperkraft. Viele Frauen sind mittlerweile stärker als viele Männer, insofern können Körperkraftgesichtspunkte kaum mehr „eine ‚saubere‘ zweigeschlechtliche Klassifikation“⁹⁰ begründen. Ähnliches gilt in bezug auf die Körpergröße, bei der lediglich gesellschaftliche Paarbildungsregeln darauf hinwirken, daß die Männer jeweils größer als ihre Partnerinnen sind, obwohl es viele Frauen gibt, die viele Männer an Körpergröße übertreffen.

Auch in bezug auf das, was in unserer Kultur mit *Mutterschaft* assoziiert und verbunden wird, ist davon auszugehen, daß die Freistellung und Spezialisierung von Frauen auf mütterliche Aufgaben, wie dies in der bürgerlichen Familie der westlichen Kultur der Fall ist, historisch und interkulturell betrachtet nur in Ausnahmen erfolgt.⁹¹ Vor allem das 19. Jahrhundert der westlichen Kultur legte auf Mutterschaft großen Wert und ließ erstmals in der Geschichte die Gebärmutter zum dominanten weiblichen Körperteil „heranwachsen“.⁹² Al-

87 Vgl. Tyrell, Überlegungen zur Universalität geschlechtlicher Differenzierung, 58.

88 Hans Kummer zit. n. Tyrell, a.a.O., 58.

89 Zur Dysfunktionalität einer rigiden Arbeitsteilung der Geschlechter vgl. Kapitel I, 3 c), Anmerkung 195.

90 Tyrell, Überlegungen zur Universalität geschlechtlicher Differenzierung, 56.

91 Vgl. a.a.O., 60.

92 Vgl. Studer, Das Geschlechterverhältnis in der Geschichtsschreibung und in der Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts, 102. Vgl. dazu auch: Hartmann Tyrell, Soziologische Überlegungen zur Struktur des bürgerlichen Typus der Mutter-Kind-Beziehung, in: Joachim Matthes (Hg.), Lebenswelt und soziale Probleme. Verhandlungen des 20. Deutschen Soziologentages zu Bremen 1980, Frankfurt a.M./New York 1981, 417-428. Tyrell zeigt in diesem Artikel, wie die Mutterrolle in der beginnenden Moderne kulturell ausgebaut wurde und wie es zu einer Komplementarität von Mutter- und Kindesrolle kam, die vorhergehende Generationen nicht kannten. Mutterliebe, Mutterpflichten und die enge Mutter-Kind-Symbiose verstün-

lerdings läßt sich zeigen, daß auch dies nicht durchgängig galt und arme Leute es sich nicht leisten konnten, die Mutterschaft wichtig zu nehmen und ihr eine rollendifferenzierende Wirkung einzuräumen.⁹³ Viele Gesellschaften haben die Mutterrolle als eher zweitrangig betrachtet und sind ohne eine entsprechende arbeitsteilige Differenzierung ausgekommen.⁹⁴ Tyrell macht überdies darauf aufmerksam, daß zum Überlebenszweck lockerere Arrangements getroffen hätten werden können, wie z.B. junge kinderlose Frauen auf die Jagd zu schicken und nicht mehr jagdtaugliche Männer sammeln zu lassen. „Eben das aber geschieht typisch nicht, und es wird statt dessen an der Geschlechtsachse entlang streng segregiert und gesondert“.⁹⁵ Für die Organisation der Fortpflanzung bedarf es weder einer lebenslangen Geschlechterklassifikation noch einer spontanen Identifizierbarkeit, auf die im Alltag so großer Wert gelegt wird.⁹⁶ Und es bleibt hinzuzufügen: „Selbst gesellschaftlich bedeutsame Merkmale wie das Gebären oder die als Zeichen der Gebärfähigkeit wahrgenommene Menstruation gelten weder für alle ‚Frauen‘ noch für irgendeine Frau immer. Nicht ihre Realisierung, sondern die Vermutung ihrer Möglichkeit ist mit der Geschlechtszugehörigkeit verknüpft.“⁹⁷ Aber die biologische Erklärungsstrategie verfängt auch aus biologiewissenschaftlichen Gründen nicht. Denn selbst die Biologie, die die Geschlechterdifferenz tendenziell naturalisiert und außerhalb der Gesellschaft lokalisiert, „kennt keine so trennscharfe und vor allem

den sich keineswegs von selbst, sondern seien auf kulturelle und institutionelle Sinnvorgaben angewiesen. In der alteuropäischen Großfamilie „waren die Kinder weitgehend dem Gesinde überlassen und diesem auch statusmäßig zugeschlagen; ein intimes Verhältnis zur Mutter war hier weder strukturell nahegelegt, noch kulturell gefordert.“ (A.a.O., 423) Trotz der gesellschaftlichen Veränderungen der letzten Jahrzehnte sei der sozial-emotionale Primat der Mutter-Kind-Beziehung normativ immer noch in Geltung, was nicht zuletzt am Einfluß der popularisierten Entwicklungspsychologie liege, die der Betreuung des Kleinkindes durch die Mutter höchste Priorität einräume. Tyrell resümiert: „Das moderne Dilemma der Frau zwischen Familie und Beruf hat sichtlich seine Ursache darin, daß die Mutterrolle als eine derart anspruchsvolle Rolle kulturell durchgesetzt und zur Geltung gebracht ist.“ (A.a.O., 424)

⁹³ Vgl. den Bericht vom 19. Jahrhundert von Wilhelm Heinrich Riehl über den „bäuerlichen Tagelöhner“ und den „armen Kühbauern“ in: Kapitel I, 3 a), Anmerkung 92.

⁹⁴ Vgl. Tyrell, Überlegungen zur Universalität geschlechtlicher Differenzierung, 61.

⁹⁵ Ebd. Auch hier gibt es Ausnahmen: Es gibt Kulturen, die die Geschlechterdifferenz nur zur geschlechtlichen „Hauptgeschäftszeit“ ernst nehmen und ansonsten die Knaben vor der Jünglingsweihe und die alten Männer zur Gruppe der Frauen zählen; vgl. ebd.

⁹⁶ Vgl. Hirschauer, Die soziale Fortpflanzung der Zweigeschlechtlichkeit, 689.

⁹⁷ Hagemann-White, Wir werden nicht zweigeschlechtlich geboren..., in: Carol Hagemann-White/Maria R. Rerrich (Hg.), FrauenMännerBilder. Männer und Männlichkeit in der feministischen Diskussion, Bielefeld 1988, 229.

weitreichende Klassifizierung von Geschlechtlichkeit“.⁹⁸ Biologisch gesehen gibt es kein eindeutiges Entweder-Oder, sondern nur ein *Mehr oder Weniger* in bezug auf die Geschlechterbestimmung. Biologisch werden vier Variablen der Geschlechterdifferenzierung unterschieden: das chromosomale, das gonadale, das hormonale und das morphologische Geschlecht.⁹⁹ Eine Sammlung aller geschlechtsbestimmenden Merkmale ergibt nun zwar für die Mehrheit, aber keineswegs für alle eindeutige Geschlechtsdefinitionen. Es ist beispielsweise möglich, daß ein Individuum mit XY-Geschlechtschromosomen, also mit einem männlichen Chromosomensatz, äußerlich weiblich sein kann.¹⁰⁰ Biologen und Biologinnen betonen daher, „daß das äußere morphologische Geschlecht nur eine Geschlechtsbestimmung unter mehreren möglichen ist; es bestehe kein Grund, ausgerechnet sie als unabhängige Geschlechtsvariable zu wählen.“¹⁰¹

Selbst biologisch ist das Geschlecht demnach nicht eindeutig zu lokalisieren, sondern auf verschiedenen Ebenen zu bestimmen, die keineswegs alle miteinander übereinstimmen müssen. So weist die Biologin Kerrin Christiansen mit Nachdruck darauf hin, daß Männer und Frauen weit davon entfernt sind, zwei distinkte Gruppen zu bilden: „Gerade die Biologie mit der exakten, naturwissenschaftlichen Methodik, zeigt uns, wie vielfältig die Erscheinungsformen weiblicher und männlicher Individuen und wie fließend die Übergänge von Frau zu Mann sind.“¹⁰² Dies bedeutet, daß es bis heute „keine zufriedenstellende humanbiologische Definition der Geschlechtszugehörigkeit“¹⁰³ gibt, die die Prämissen des Alltagsverständnisses bestätigen würde. Auch aus biologischer Sicht legt es sich demzufolge nahe, von einer kulturellen „Tendenz zur overdifferentiation“¹⁰⁴ zu sprechen. Tyrell resümiert: „Die Wirklichkeit‘ des menschlichen Erscheinungsbildes bietet sich nicht so ‚zweigestaltig-dimorph‘ dar, wie die ‚soziale Wahrnehmung‘ sie zur Kenntnis nimmt; ‚an sich‘ wäre viel mehr Anlaß zu Ambiguität und ‚androgynem Zweifel‘.“¹⁰⁵

Doch damit ist die Ausgangsfrage noch nicht beantwortet. Die Notwendigkeit und Zwangsläufigkeit der dauerhaften zweigeschlechtli-

98 Gildemeister, Die soziale Konstruktion von Geschlechtlichkeit, 226.

99 Vgl. Kerrin Christiansen, Biologische Grundlagen der Geschlechterdifferenz, in: Ursula Pasero/Friederike Braun (Hg.), Konstruktion von Geschlecht, Pfaffenweiler 1995, 17ff.

100 Vgl. a.a.O., 20.

101 Hagemann-White, Wir werden nicht zweigeschlechtlich geboren..., 228.

102 Christiansen, Biologische Grundlagen der Geschlechterdifferenz, 13. Christiansen geht ausführlich auf die körperlichen Unterschiede zwischen Männern und Frauen ein und relativiert diese gleichzeitig.

103 Hagemann-White, Wir werden nicht zweigeschlechtlich geboren..., 228.

104 Tyrell, Geschlechtliche Differenzierung und Geschlechterklassifikation, 462.

105 Ebd.

chen Differenzierung zu bestreiten, erklärt noch nicht, warum so viele Kulturen ihr Personal nicht primär nach Altersklassen oder -rollen oder anderen Klassifikationsmerkmalen ordnen, sondern vielmehr dem und der einzelnen von Geburt an eines von zwei Geschlechtern folgenschwer zuschreiben.¹⁰⁶ Hartmann Tyrell hat die These vertreten, daß der physiologische „Geschlechtsunterschied“ Möglichkeiten und *Anknüpfungspunkte* für eine spezifisch *binäre* Klassifikation anbiete, wie man sie fast nicht ausschlagen könne.¹⁰⁷ Sei der Blick erst einmal für eine binäre Geschlechterklassifikation geschärft, dränge sie sich auf und lasse sich in Richtung auf Dualisierung nahezu perfektionieren. Folgende „Vorzüge“ der Geschlechterklassifikation werden genannt:¹⁰⁸

Für das geschulte Auge gilt die Eindeutigkeit des beide Menschensorten trennenden Merkmals bzw. Symbols. Das Geschlecht wird mit Hilfe dieses differenzierenden und mit Bedeutung überladenen Symbols nicht nur von Geburt an zugeschrieben, sondern auch durch geschlechtsspezifische Körperdarstellungen im Erwachsenenleben ständig anschaulich gemacht. Die binäre Struktur sichert dabei zu: „[...] wer nicht Frau ist, ist Mann, wer aber nicht nicht Frau ist, ist Frau.“¹⁰⁹ Das differenzierende Symbol geht darüber hinaus zeitlebens (in aller Regel) nicht verloren. Dies begünstigt eine unkündbare Zuschreibung und geht mit der Tendenz einher, *eine Person als ganze* geschlechtlich zu vereinnahmen: Männer und Frauen müssen ihre Geschlechtsidentitäten kulturell „mit Haut und Haaren“ vertreten. Sie werden mit geschlechtsspezifischen Namen adressiert, die als kulturelle Schematismen¹¹⁰ eine Einheit von Identität und Geschlecht suggerieren. Das Geschlecht spielt also keine Nebenrolle, es mutet vielmehr eine „*massive Identitätsrelevanz*“¹¹¹ zu. Außerdem ist die Klassifikation so gebaut, daß ausnahmslos alle erfaßt werden können. Gerade dieser *klassifikatorische Rigorismus* weist das Geschlechterphänomen als kulturelles Phänomen aus: Das Angebot der Natur, die, wie gezeigt, keineswegs so eindeutig ist, wird perfektionistisch überzogen.

106 Es sei an dieser Stelle noch einmal darauf hingewiesen, daß es sowohl Kulturen gibt, die mehr als zwei Geschlechter kennen, als auch Kulturen, die vergleichsweise problemlos einen Geschlechtswechsel erlauben; vgl. Hagemann-White, *Wir weden nicht zweigeschlechtlich geboren...*, 228 u.a.

107 Vgl. Tyrell, *Überlegungen zur Universalität geschlechtlicher Differenzierung*, 71.

108 Vgl. a.a.O., 71ff.

109 A.a.O., 73.

110 Vgl. Luhmann, *Soziale Systeme*, 126.

111 Tyrell, *Überlegungen zur Universalität geschlechtlicher Differenzierung*, 73. Hervorhebung I.K.

Durch die angewandte Klassifikation kommen in etwa zwei gleich große Klassen zustande. Dies hat eine suggestive Wirkung, die wiederum verstärkend auf die Differenz zurückwirkt. „Der Kollektivsingular ‚Mann und Weib‘ ist dann wesentlich im Sinne des ehelichen Eins-zu-eins gedacht und die Suggestion komplementärer Hälftenhaftigkeit auf die Art nachhaltig gesteigert.“¹¹² Auch hat die Befestigung des Klassifikationsmerkmals an den Körpern eine generationsübergreifende und in hohem Maße stabilisierende Funktion. Schließlich stellen sich *Zusatzplausibilitäten* ein, eine der schwerwiegendsten dürfte das anschaulich-*exklusive Monopol* des einen Geschlechts bei der Geburt und dem Stillen von Kindern sein. Dieses „Monopol“ macht die Vorstellung von der „natürlichen“ Andersartigkeit beider Geschlechter besonders plausibel und evident und wirkt wiederum verstärkend auf die Geschlechterdualität zurück. „[...] wie kaum irgendwo sonst bietet die Geschlechtsdifferenz die Möglichkeit, sie als gänzlich ‚natürlich‘ zu legitimieren“.¹¹³ Bei entsprechend kultureller Pflege geraten auch Arbeitsteilung und Verhaltensstile in den Sog des Geschlechterdualismus. Auch andere kulturelle Muster können verstärkend auf die geschlechtliche Differenzierung zurückwirken. Darüber hinaus bedienen sich etliche gesellschaftliche Institutionen wie die Ehe oder das Militär der binären Logik des Geschlechterdualismus.

Die Antwort auf die Ausgangsfrage wird nach diesen Überlegungen lauten müssen: Es gibt zwar bestimmte Vorzüge, die die Klassifikation nach Geschlecht gesellschaftlich *wahrscheinlich* machen, aber diese Vorzüge sind keineswegs zwingend oder gar „natürlich“. Mit anderen Worten: Trotz natürlicher Vorgaben ist das Geschlecht als streng binäres und lebenslang gedachtes Phänomen ein durch und durch kulturelles Konstrukt. *Die physiologischen Fakten setzen sich nicht von selbst in eine kulturelle Ordnung der Zweigeschlechtlichkeit um*, sie drängen von sich aus keine duale Klassifikation auf.¹¹⁴ Es gilt daher, die Relativität einer scheinbar natürlichen Ordnung der Zweigeschlechtlichkeit zu sehen und die enge und nicht aufzulösende Verschränkung von dem, was wir Natur nennen und dem, was wir Kultur nennen, in den Blick zu nehmen und sichtbar zu machen. *Sexualdimorphismus und Klassifikation bringen sich wechselseitig hervor* und sind letztlich nicht voneinander zu differenzieren.¹¹⁵ „Diese Infragestellung der selbstverständlichen Zweigeschlechtlichkeit be-

112 A.a.O., 74.

113 A.a.O., 75.

114 Vgl. a.a.O., 66.

115 Vgl. Tyrell, Geschlechtliche Differenzierung und Geschlechterklassifikation, 458.

deutet nun keineswegs eine Unterschätzung der Körperlichkeit, sondern vielmehr ein geschärftes Bewußtsein der *dichotomen Optik*, mit der sie in unserer Kultur wahrgenommen und gelebt wird.¹¹⁶

c) Dichotome Optik der Zweigeschlechtlichkeit - Kontinuitäten und Diskontinuitäten

Die dichotome Optik, mit der Zweigeschlechtlichkeit in unserer Kultur wahrgenommen wird, bezieht sich nicht nur auf die Klassifikation von Personen. Ich wies schon darauf hin, daß auch die *Sprache* mit „sexuierten Zeichen“ arbeitet, ganz explizit bei der Zuschreibung von Vornamen, Anredeformen und Pronomen. Aber auch *kulturelle Objekte* werden sexuiert wie z.B. Kleidungsstücke, Parfums, Kosmetika, Schmuck und andere Accessoires. „Die Sexuierung von Personen wird getragen von der Sexuierung vieler anderer kultureller Objekte und umgekehrt.“¹¹⁷ In der Werbung werden Idealbilder von Männlichkeit und Weiblichkeit geschaffen, die Zartheit und Schlankheit immer noch weiblich und Stärke und Durchsetzungsvermögen immer noch männlich konnotieren und entsprechende Darstellungsleistungen stimulieren.¹¹⁸ Darüber hinaus gibt es auch *institutionelle Arrangements*, die die Zweigeschlechtlichkeit für ihre Organisation verwenden. Wieder gilt es zu beachten, daß solche Arrangements nicht einfach auf die Geschlechterunterscheidung aufbauen, sondern selbst verstärkend und polarisierend auf die Geschlechterklassifikation zurückwirken.

Eine der zentralsten und bekanntesten Institutionen, die die Geschlechterdifferenz zur Grundlage hat, ist *das heterosexuelle Paar* oder die Ehe. In der Ehe wird das Unterschiedene anschaulich wieder zu einer komplementären Einheit zusammengefaßt. Dadurch können beim heterosexuellen Paar prinzipiell alle Tätigkeiten der beiden Beteiligten dem Geschlecht zugeschrieben werden. „Jede Verhaltensbesonderheit und jede Andeutung einer Spezialisierung kann mit geschlechtlichem Sinn versehen und den beiden Enden der Paarbeziehung als ‚Geschlechtseigenart‘ zugerechnet werden.“¹¹⁹ So gelingt es Männern „durch die systematische Pflege von kleinen praktischen Idiotien bestimmte Tätigkeiten [wie z.B. Hausarbeit] weiblich zu konnotieren und durch ihre Behandlung als ‚wesensfremde‘ Arbeit auch

116 Hagemann-White, Wir werden nicht zweigeschlechtlich geboren..., 229. Hervorhebung I.K.

117 Hirschauer, Die soziale Fortpflanzung der Zweigeschlechtlichkeit, 684.

118 Vgl. a.a.O., 685. Auch die wenigen Gegenbeispiele leben davon, daß sie das gültige Klischee karikieren.

119 A.a.O., 689.

eine männliche Essenz darzustellen.“¹²⁰ Darüber hinaus gilt die Ehe geradezu als Prototyp nicht nur für die Beziehung von irgendeinem Mann und irgendeiner Frau, sondern von *dem* Mann und *der* Frau. Die Geschlechterunterscheidung wird in eindrucksvoller Weise anschaulich gemacht. Konventionelle Paarbildungsregeln sorgen darüber hinaus dafür, daß das Gefälle der Beziehung in der Regel asymmetrisch angelegt ist und die Frauen kleiner, jünger und in Ausbildung und Berufsposition untergeordnet sind.¹²¹ Die beim heterosexuellen Paar zu beobachtende geschlechtliche Arbeitsteilung ist, wie im ersten Kapitel dieser Studie ausgeführt, mit der Dissoziierung von Erwerbs- und Familienleben in der Moderne strukturell gekoppelt und führt über die institutionelle Basis der Ehe hinaus ganz allgemein zu einer „*Sexuierung von Tätigkeiten*“¹²², die fürsorgliche und pflegende Tätigkeiten mit primär weiblicher Bedeutung und öffentliche und leitende Tätigkeiten mit primär männlicher Bedeutung auflädt.¹²³

Tendenzen zur Geschlechtermetaphysik sind insofern an allen möglichen sozialen Orten aufzufinden. „Das Oppositionspaar ‚männlich-weiblich‘ durchzieht die gesamte westliche Kultur und schlägt sich [...] in kulturellen Codierungen nieder.“¹²⁴ Zu solchen *kulturellen Codierungen* gehören beispielsweise die Oppositionspaare Natur und Kultur, Seele und Geist, Gefühl und Vernunft, Instinkt (Intuition) und Logik etc. Wie bei dem Geschlechterdual von Männlichkeit und Weiblichkeit verweist jeder der genannten Begriffe zugleich auf sein Gegenteil. Diese Oppositionspaare sind Erbe der dichotomen Optik, mit der in unserer Kultur die Zweigeschlechtlichkeit wahrgenommen wird. Auch die Unterscheidungen von *privat* und *öffentlich* und von *innen* und *außen* verweisen auf kulturelle Dualismen, die dazu tendieren, sich den Geschlechtergegensatz einzuverleiben.¹²⁵ Durch die Verknüpfung der Konzepte von Männlichkeit und Weiblichkeit mit kulturellen Vorstellungen und gesellschaftlichen Institutionen ist das Geschlecht als *dichotomes Symbolsystem* tief in unsere Kultur und Identität eingelassen.¹²⁶ Die fundamentale Relevanz der Kategorie

120 Ebd.

121 Vgl. a.a.O., 688.

122 A.a.O., 687. Hervorhebung I.K.

123 Auf die Sexuierung von Berufen hat hingewiesen: Angelika Wetterer, *Profession und Geschlecht*, Frankfurt a.M. 1992.

124 Seifert, *Entwicklungslinien und Probleme der feministischen Theoriebildung*, 275.

125 Vgl. Tyrell, *Überlegungen zur Universalität geschlechtlicher Differenzierung*, 78.

126 Vgl. Seifert, *Entwicklungslinien und Probleme der feministischen Theoriebildung*, 275.

Geschlecht läßt sich schließlich auch daran ablesen, daß das Geschlecht einer Person niemals vergessen wird: Wir können den Namen, den Beruf, den Status einer Person vergessen, wir vergessen aber niemals ihr Geschlecht.

Eine Überwindung der Geschlechterbinarität ist nicht wahrscheinlich, solange unsere Kultur die Zuordnung zu einem Geschlecht so wichtig nimmt. Dennoch ist eine *Destabilisierung* der Geschlechterpolarität möglich und gesellschaftlich längst schon im Gange. Wie im ersten Kapitel dieser Studie ausführlich dargestellt, läßt sich eine Diversifizierung der Geschlechter beobachten, die mit den Modernisierungs- und sozialen Wandlungsprozessen der letzten Jahrzehnte einhergeht. Durch die „nachholende Individualisierung“ von Frauen, durch ihre Partizipation an den Funktionssystemen der Gesellschaft, durch die Selbstverständlichkeit der Berufstätigkeit von Frauen sind Entdifferenzierungsprozesse in Gang gekommen, die das zweigeschlechtliche Symbolsystem relativieren. Wenn Frauen die Tätigkeiten von Männern und Männer die Tätigkeiten von Frauen übernehmen, verlieren die geschlechtsdifferenzierenden Bedeutungen von Tätigkeiten ihren Sinn. Nehmen die Optionen, das eigene Leben individuell zu gestalten, zu, werden die Selbstkonzepte und damit die Identitäten auch und gerade im Hinblick auf das je eigene Geschlecht *variabler* und *vielfältiger*. Durch zunehmende *Überlappungen* und *Grenzüberschreitungen* schleift sich die Schärfe des Geschlechterdualismus ab und verliert dieser tendenziell seine Polarität.¹²⁷

Insbesondere Frauen haben den Ort des sozialen Geschlechts verlassen: „Sie haben dabei vielleicht weniger eine Rehabilitierung des ‚Weiblichen‘ (d.h. der Frauen zugeschriebenen Eigenarten) in Gang gesetzt, als eine Innovation der Männlichkeit, der im Vollzug durch Frauen in vieler Augen wieder einige sympathische Qualitäten zuwachsen.“¹²⁸ Die Grenzen zwischen den Geschlechtern verwischen, wenn beide Geschlechter sich des Verhaltensrepertoires des anderen Geschlechts bedienen, dieses „mißbrauchen“, *transformieren* und *desexuieren*. Denn „der Zugriff auf die beruflichen, habituellen, gestischen und emotionalen Repertoires, mit denen sich das andere Geschlecht konstituiert, [wird] die Grenzen zwischen den Geschlechtern nicht unverändert lassen.“¹²⁹ So erweisen sich Frauen in hohen politischen Ämtern heute nicht selten als die besseren „Staatsmänner“ und inzwischen gilt so mancher Vater bei der Kindererziehung als die bessere „Mutter“. Die Repräsentation der Gesellschaft ist nicht mehr

127 Vgl. dazu auch: Bilden, Geschlechtsspezifische Sozialisation, 299.

128 Hirschauer, Dekonstruktion und Rekonstruktion, 65.

129 Ebd.

Männern und diejenige des Hauses nicht mehr Frauen vorbehalten. Man könnte diese Prozesse, die den Geschlechterdualismus relativieren, als „undoing gender“ bezeichnen.

Die zunehmende Erfahrung der Kontingenz der Geschlechter wirkt sich nun aber nicht nur auf das Verhältnis der Geschlechter zueinander aus. Auch *innerhalb* eines Geschlechts implizieren die Individualisierungsschübe, insbesondere auf Seiten der Frauen, eine zunehmende Verhaltens- und Erfahrungsvielfalt: In der Gegenwart kann nicht mehr homogenisierend von „den Frauen“ gesprochen werden. Durch den sozialen Wandel, die geographische Mobilität, die Ausdifferenzierung der Bildungs- und Berufsmöglichkeiten und die demographischen Veränderungen entsteht auf verschiedenen Ebenen, vermittelt vor allem über den Beruf, „eine Erfahrungskluft, die Frauen von Frauen trennt.“¹³⁰ Die *Differenzen unter Frauen* nehmen entsprechend zu. Es wird immer prekärer, von einer Selbstidentität als Frau zu sprechen oder eine Solidarität von Frauen qua Geschlecht einzuklagen. Die komplexe Erfahrungsvielfalt von Frauen wird damit nicht ernst genommen und mit der Redeweise von „den Frauen“ oder „der Frau“ „eine intern vielfältige und widersprüchliche Geschlechtererfahrung verdeckt“¹³¹ und ausgeschlossen.

Diese Sachlage trifft in der Gegenwart auf einen besonders neuralgischen Punkt der *Frauenforschung*, die sich bislang weitgehend selbstverständlich auf die Gruppe der Frauen und vor allem auf die Frauenbewegung bezog. Frauenforschung ist in der Regel motiviert von dem solidarisch verstandenen Bemühen, der Unterdrückung von Frauen entgegenzuwirken, und versucht gerade deshalb, „Frauenerfahrung“ zu konzeptualisieren. Vervielfältigen sich die Bedeutungsmöglichkeiten von „Weiblichkeit“ und „Männlichkeit“ durch die sozialen Wandlungsprozesse der letzten Jahrzehnte auf gesellschaftlicher Ebene und wird theoretisch mit der Einsicht ernst gemacht, daß Geschlecht kein Persönlichkeitsmerkmal ist, sondern daß geschlechtliche Zuschreibungen und Zuordnungen *interaktiv* vollzogen werden, ergeben sich methodisch für die Frauenforschung viele Fragen, die zu mehr Selbstreflexivität nötigen. Ganz basal stellt sich die Frage, worauf sich Frauenforschung mit dem Begriff „Frau“ überhaupt bezieht. Entsprechend fragt Carol Hagemann-White: „Können wir überhaupt voraussetzen, daß wir wissen, wer Frau ist?“¹³²

130 Beck-Gernsheim, Vom ‚Dasein für andere‘ zum Anspruch auf ein Stück ‚eigenes Leben‘, 323.

131 Butler, Variationen zum Thema Sex und Geschlecht, 74.

132 Hagemann-White, Die Konstrukteure des Geschlechts auf frischer Tat ertapen?, 70.

3. Implikationen für die Frauen- und Geschlechterforschung

a) Paradoxien und theoretische Defizite in der feministischen Psychoanalyse

Allgemeines Anliegen der Frauenforschung war von Beginn an, die unterschiedlichen Erfahrungswelten von Frauen und Männern in einem androzentrisch geprägten Wissenschaftsdiskurs sichtbar zu machen. Die unterschiedlichen Erfahrungen von Frauen und Männern sollten konzeptionalisiert werden und in eine geschlechtsspezifische Erkenntnistheorie einmünden. Es sollte gezeigt werden, daß sich die bipolaren Erfahrungswelten in den Prozessen der Wahrnehmung niederschlagen und zu *unterschiedlichen Formen der Objektivierung und der Rationalität* führen. Zur Begründung der geschlechtsdifferenzierten Wahrnehmungsorganisation wurde häufig auf die feministische Psychoanalyse, insbesondere auf die feministische Objektbeziehungstheorie von Nancy Chodorow, und auf das darauf aufbauende Konzept der unterschiedlichen Moral der Geschlechter von Carol Gilligan rekurriert. Die psychoanalytischen Konzepte konnten die unterschiedlichen Denkstile von Männern und Frauen plausibilisieren, indem sie nach den Entstehungskontexten von Erkenntnis fragten und die unterschiedlichen Denkstile auf die geschlechtliche Arbeitsteilung und auf die daraus resultierende unterschiedliche psychische Entwicklung von Jungen und Mädchen zurückführten. *Psychogenetisch erworbene Strukturen* wurden auf diese Weise mit *Erkenntnisprozessen* in Zusammenhang gebracht.¹³³ Aufgrund des unterschiedlichen Verlaufs der frühen Ich-Differenzierung sei demnach das weibliche Denken ganzheitlich und beziehungsorientiert, das männliche Denken dagegen eher durch eine analytische und abstrahierende, an Abgrenzung und Ablösung orientierte Wahrnehmungsweise geprägt. „Die unterschiedliche Betonung von Perspektivität oder Universalität wissenschaftlicher Erkenntnis wäre danach bereits in der frühkindlichen Formung der Geschlechtsidentität präformiert.“¹³⁴

Das größte Problem, das sich aus der auf die Psychoanalyse rekurrierenden Erkenntnistheorie in der Frauenforschung ergibt, ist, daß die Geschlechterdifferenz bei dieser methodischen Vorgehensweise nicht erklärt, sondern naiv vorausgesetzt wird. Theorien geschlechtsspezifischer Entwicklung können sich letztlich genauso wenig wie das All-

¹³³ Vgl. Seifert, Entwicklungslinien und Probleme der feministischen Theoriebildung, 260.

¹³⁴ Monika Wohlrab-Sahr, Empathie als methodisches Prinzip? Entdifferenzierung und Reflexivitätsverlust als problematisches Erbe der ‚methodischen Postulate zur Frauenforschung‘, in: Feministische Studien 2/1993, 134.

tagsbewußtsein vom Schein der Natürlichkeit der Zweigeschlechtlichkeit lösen. Das unreflektierte Ausgangspostulat - es gibt Männer und Frauen - nötigt die feministische Psychoanalyse dazu, den Unterschied, der untersucht werden soll, letztlich immer schon gewußt zu haben.¹³⁵ Es wird nicht reflektiert, daß der simple Satz „es gibt Frauen und Männer“ ohne Inhalt nicht zu denken ist.¹³⁶ Die Zweigeschlechtlichkeit wird als Ausgangsmetapher verwendet, ohne über ihre Voraussetzungen und Implikationen Rechenschaft abzulegen.¹³⁷ Wir sind zwar auch aus psychoanalytischer Perspektive Frauen und Männer *geworden*, „aber auch dann *sind* wir es schließlich.“¹³⁸ Insofern haben psychoanalytische Theorien der Geschlechtsaneignung und -identität „eine Tendenz darauf zu beharren, daß das, was wir werden, in gewisser Weise das ist, was wir immer gewesen sind“.¹³⁹ Die psychische Entwicklung wird damit zum impliziten *Äquivalent für Natur*.

Obwohl also die Objektbeziehungstheorie von Nancy Chodorow das kulturelle Setting des Geschlechterverhältnisses betont, läuft ihre Theorie Gefahr, den Dualismus im Geschlechterverhältnis letztlich zu bestätigen, indem die Geschlechterdifferenz als körperliche Verschiedenheit zum unhinterfragten Ausgangspunkt der Analyse wird.¹⁴⁰ In dem Bemühen, das „Weibliche“ aufzuwerten, die kulturell unterbelichteten Stärken weiblichen Denkens, Fühlens und Handelns sichtbar zu machen, gerät die feministisch-psychoanalytische Entwicklungstheorie ungewollt wieder in die Nähe *essentialistischer Denkfiguren*. „Basis in diesem Prozeß ist nicht die Biologie, sondern - an dieser Stelle argumentationslogisch überraschend äquivalent - die Psyche und die psychische Entwicklung.“¹⁴¹ Das Bemühen, die Eigenwertigkeit von „Weiblichkeit“ zu betonen, zeitigt mithin *paradoxe Effekte*. Es führt dazu, daß das Geschlecht bei Frauen wieder Vorrang vor allen anderen möglichen Differenzierungsformen gewinnt und die anvisierte Überwindung der Geschlechterpolarität, die Differenzierung von Person und Geschlecht, gerade *nicht* gelingt. „Vorstellungen von einer an das Geschlechtliche gebundenen Erfahrungs-

135 Vgl. Hagemann-White, Wir werden nicht zweigeschlechtlich geboren..., 230.

136 Vgl. ebd.

137 Vgl. Gildemeister, Die soziale Konstruktion von Geschlechtlichkeit, 226.

138 Hirschauer, Dekonstruktion und Rekonstruktion, 56.

139 Butler, Variationen zum Thema Sex und Geschlecht, 72.

140 Vgl. Gildemeister, Die soziale Konstruktion von Geschlechtlichkeit, 221.

141 A.a.O., 224. Sehr ähnlich äußert sich auch Hirschauer: Die psychoanalytische Annahme „einer biographisch frühen Geschlechtsbestimmung reifiziert die Unterscheidung zweier Geschlechter so, daß sie als Substitut für ihre Naturhaftigkeit funktionieren kann: einmal gemacht, sind Frauen und Männer ‚da‘ und es liegt in ihrem Wesen, in ihrer psychischen Eigenart, schicksalhaft zu sein, was sie geworden sind.“ Ders., Die soziale Fortpflanzung der Zweigeschlechtlichkeit, 681.

welt, Kultur und Moral werden tendenziell affirmiert, Sozialkategorien also wiederum aus biologischen abgezogen, destilliert und auf subtile Weise im Psychischen reifiziert.¹⁴² Die psychoanalytische Optik muß sich insofern den Vorwurf der Naturalisierung der Geschlechterdifferenz gefallen lassen, der von der neueren und stärker soziologisch orientierten Frauen- und Geschlechterforschung vielfach und weithin einstimmig erhoben wird.

Das Problem ist, daß die leitende Frage psychoanalytischer Entwicklungstheorien, inwieweit das Geschlecht zu unterschiedlichen Verläufen von Sozialisationsprozessen, zu unterschiedlichen Persönlichkeitstypen und Denkstilen führt, *schon im Ansatz falsch gestellt* ist, denn: „Geschlechtlichkeit selbst ist die Dimension, die angeeignet werden muß.“¹⁴³ Die *universalisierende Wirkung der Zweigeschlechtlichkeit selbst* ist das, was zu erklären und zu untersuchen ist. Denn die Bedeutungen der Symbole „Frau“, „Mann“, „weiblich“, „männlich“ werden nicht nur in *sozialen Interaktionen* erlernt, sie existieren *in* diesen sozialen Kommunikationen und Praktiken. Das bedeutet nicht, daß das Geschlecht weniger fundamentale Bedeutung hätte, im Gegenteil: Mit diesen Symbolen kompetent und selbstverständlich umgehen zu können, ist Voraussetzung der Teilnahme an Kommunikation und am sozialen Leben überhaupt.¹⁴⁴ Das Geschlecht hat damit eine Schlüsselfunktion unter den Mitgliedschaftskategorien unserer Gesellschaft. Es wird nie vergessen. An der permanenten interaktiven und routinisierten Herstellung von Zweigeschlechtlichkeit wird gerade die basale Wirkung und Bedeutung dieses kulturellen Konstruktionsprozesses sichtbar.¹⁴⁵ Wir können unser Geschlecht nicht einfach je für uns und nach eigenen Wünschen herstellen. Geschlecht ist vielmehr ein interaktiver Vorgang, bei dem „wir ganz unabdingbar auf die Mitwirkung unserer Gegenüber und so auf die mit ihnen geteilte unbewußte Alltagstheorie des Geschlechts in unserer Kultur angewiesen sind.“¹⁴⁶

Der Erwerb der Geschlechtlichkeit wird damit weniger auf Erziehungseinflüsse in der frühen Kindheit bezogen, denn als eine *lebenslang andauernde* Interaktionsarbeit beschrieben, als „doing gender“ auch im Erwachsenenleben. Die Verschiedenheit der Erfahrungs-

142 Gildemeister, Die soziale Konstruktion von Geschlechtlichkeit, 225.

143 A.a.O., 234.

144 Vgl. a.a.O., 230.

145 Der Vorwurf, daß sich die konstruktivistische Geschlechterforschung gegen das Relevantmachen der Kategorie Geschlecht richte, ist insofern gegenstandslos; vgl. zu diesem Vorwurf: Landweer, Kritik und Verteidigung der Kategorie Geschlecht, 34ff.

146 Hagemann-White, Die Konstrukteure des Geschlechts auf frischer Tat ertapen?, 70. Vgl. dazu auch: Hirschauer, Die soziale Konstruktion der Transsexualität.

weisen von Männern und Frauen ist damit nicht einfach Erbe frühkindlicher Entwicklung, sondern in der *kontinuierlichen* Aneignung und Fortschreibung des symbolischen Systems der Zweigeschlechtlichkeit begründet. In den *Prozessen* der Aneignung des Geschlechtersystems und *nicht in bestimmten Merkmalen von Personen* ist damit die Entstehung der Geschlechtsunterschiede und ihre Aufrechterhaltung zu suchen.¹⁴⁷ Damit ist die Aufgabe der Frauenforschung nicht auf die Beschreibung der verschiedenen Existenzweisen der Geschlechter zu beschränken. Frauenforschung müßte dann auch und vor allem die Prozesse und Regeln der Zuordnung zu diesem symbolischen System der Zweigeschlechtlichkeit untersuchen¹⁴⁸ und Zweigeschlechtlichkeit selbst als „eine *selbsttragende* soziale Konstruktion“¹⁴⁹ sichtbar machen. Dies impliziert einen Wandel von der Frauen- zur *Geschlechterforschung*.

Im Hinblick auf die Entwicklungstheorie bleibt hinzuzufügen, daß unsere Kultur unabhängig von den konkreten Eltern und dem konkreten Erziehungsmilieu eine Selbstzuordnung als Mädchen oder Junge als Bedingung der Möglichkeit eigener Identität verlangt. Kinder ihrerseits merken schon früh, daß das Geschlecht ein *fundamentales Ordnungsprinzip* darstellt. Das Geschlecht ist bevorzugtes Merkmal der Selbstkategorisierung und dient als *ein seligierendes Raster der Informationsgewinnung*. Über ein Netz von polaren Bedeutungen und Zuschreibungen entstehen für Frauen und Männer je unterschiedliche Wirklichkeiten. Die bipolaren Geschlechtsvorstellungen strukturieren Erwartungen und Zuschreibungen von anderen und stellen Material für die Selbstkonzepte und Identitätsvorstellungen zur Verfügung.¹⁵⁰ Männlichkeit und Weiblichkeit sind mithin Symbole, die konstitutiv für jede Identitätsbildung und Selbstverortung sind.¹⁵¹ Und nicht nur die sozialen Praktiken mit den Eltern, sondern auch in Peergruppen, mit Medien, in der Schule, mit Rockidolen etc. begünstigen, je nach Verarbeitungskapazität und Bedürfnissen der Kinder, bestimmte Imaginationen von Männlichkeit und Weiblichkeit.¹⁵² Die Studien von Chodorow und Gilligan müßten aus dieser Perspektive revidiert und neu interpretiert werden. Zweigeschlechtlichkeit dürfte dann nicht naiv vorausgesetzt werden und die Gründe für die Entwicklung der auf dieser Voraussetzung aufbauenden komplementär-verschiedenen Geschlechtsidentitäten nicht ein-

147 Vgl. Hagemann-White, Wir werden nicht zweigeschlechtlich geboren..., 234.

148 Vgl. a.a.O., 231.

149 Hirschauer, Die soziale Fortpflanzung der Zweigeschlechtlichkeit, 672.

150 Vgl. Bilden, Geschlechtsspezifische Sozialisation, 293.

151 Vgl. a.a.O., 295.

152 Vgl. a.a.O., 289.

fach in den Strukturen psychischer Entwicklung dingfest gemacht werden. Es müßten dann vielmehr die dynamischen und komplexen Interaktionen, in der *basale kulturelle Codes* wirksam werden, untersucht und darin die Mechanismen identifiziert werden, die das Geschlecht - als eines von zweien - allererst hervorbringen.¹⁵³

Ich fasse zusammen: Die deterministische Aneignungsstruktur der Geschlechtsidentität in der feministischen Entwicklungspsychologie wird der Komplexität der Prozesse bei der Aneignung von Geschlechtlichkeit nicht gerecht. Hinter dieser Aneignungsstruktur steht die individuumzentrierte Annahme, die Geschlechterdualität sei letztlich begründet in der körperlichen Verschiedenheit von *Personen*, nicht in *sozialen Prozessen*, also *Kommunikationen* und lebenslangen *Interaktionen*.¹⁵⁴ In einer grob vereinfachenden Sichtweise wird die Geschlechterproblematik als ganze aus dem universellen Monopol der Frauen bei der Versorgung der Kleinkinder abgeleitet.¹⁵⁵ So wichtig und wünschenswert die engagierte Beteiligung der Väter an der Erziehung von Kleinkindern ist - mit der geradezu schicksalhaften Verknüpfung des Erziehungsmonopols der Mutter mit der erworbenen Geschlechtsidentität des Kindes wird die Bedeutung der Eltern (v.a. der Mutter) als „Überträger“ von Geschlecht überschätzt, die Eigentätigkeit des Kindes und vor allem auch die Bedeutung der kulturellen Definitionsprozesse der Zweigeschlechtlichkeit in Sprache, Zeichen, Objekten, Peergruppen, Institutionen etc. zugleich radikal unterschätzt. Auch werden damit die Veränderungsprozesse in der familialen Organisation, die sich in der Gegenwart anbahnen, nicht in den Blick genommen.

Ein Grundproblem der methodischen Vorgehensweise besteht ferner darin, daß durch die Frage nach der jeweils verschiedenen Ausprägung der als different vorausgesetzten Geschlechter ein Raster angelegt wird, das von vorneherein darauf ausgerichtet ist, nach den jeweiligen *Gemeinsamkeiten* in der Gruppe der Frauen und der Männer zu suchen. Dies führt zu vereinfachenden Verallgemeinerungen und Typisierungen von weiblicher und männlicher Erfahrung, die den Wandlungsprozessen in der Realität nicht mehr gerecht werden. Die Differenzen und die Pluralität innerhalb einer Gruppe werden

153 Vgl. Gildemeister, Die soziale Konstruktion von Geschlechtlichkeit, 235.

154 Treffend bemerkt Hagemann-White hierzu: „Wenn [...] das frühkindliche Ich im Entstehungsprozeß schon Gewißheit hat, gleichen oder anderen Geschlechts als die Mutter zu sein, bleibt nicht mehr viel zu leisten. Es ‚weiß‘ schon vorher - ehe es zum ‚Ich‘ wird und interagieren kann -, daß es ein Geschlecht ‚hat‘ oder ‚ist‘.“ Dies., Die Konstrukteure des Geschlechts auf frischer Tat ertappen?, 72.

155 Vgl. Tyrell, Überlegungen zur Universalität geschlechtlicher Differenzierung, 55.

ausgeblendet bzw. nicht wahrgenommen.¹⁵⁶ Aber nicht nur innerhalb einer Geschlechtergruppe, sondern auch in der Einzelbiographie eines männlichen oder weiblichen Individuums ist mit weit mehr *Diskontinuität* zu rechnen als in der feministischen Entwicklungspsychologie vorgesehen. Zugespitzt formuliert Helga Bilden: „Biographische Brüche, situationsspezifischer Anforderungswechsel, gesellschaftlicher Wandel haben in Chodorows schematisierender Sicht keinen Platz.“¹⁵⁷ Daraus folgt zugleich, daß die kritisch gemeinte Frage nach den Ursachen der asymmetrisch angelegten Geschlechtsunterschiede mit den Gefahren der *Reifizierung* und *Reontologisierung* konfrontiert ist: Das, was unterschieden wird, wird zugleich wieder bestätigend eingeführt, die Polarität, die überwunden werden sollte, neu hergestellt.¹⁵⁸ Das hängt damit zusammen, daß das System der Zweigeschlechtlichkeit selbst unbesehen übernommen wird und als „natürliche“ Ausgangsbasis dient. Durch die Frage nach der „Ur-Sache“ der verschiedenen Geschlechtsidentitäten verschließt sich die psychoanalytische Entwicklungspsychologie vor der eigentlichen Sache, die zu untersuchen wäre: „die *Konstitution* der Geschlechter als asymmetrischer sozialer Kategorien.“¹⁵⁹

Damit schließt sich der Kreis zur Ausgangsthematik: Die asymmetrischen und ontologisierenden Vorstellungen von Mütterlichkeit und Väterlichkeit, von Weiblichkeit und Männlichkeit in der Psychoanalyse, sind äußerst kritisch zu beurteilen und als moderne soziale Konstrukte zu analysieren. Dies geht konsequenterweise aber nur mit ei-

156 Gildemeister hat darauf hingewiesen, daß die experimentelle Forschung bestätige, daß es *wenig Belege für eine psychische Geschlechterdifferenz* gebe. „Die Variation innerhalb eines Geschlechts erweist sich [...] in fast allen Forschungen größer als die Differenz zwischen den Mittelwerten für jedes Geschlecht.“ Differenzen träten v.a. in der Adoleszenz auf; vgl. dies., *Die soziale Konstruktion von Geschlechtlichkeit*, 222.

157 Bilden, *Geschlechtsspezifische Sozialisation*, 296. Werden die Diskontinuitäten und Wandlungsprozesse ernst genommen, ergeben sich für das Sozialisationsparadigma grundsätzliche Probleme der Konzeption. Die Wahlen und Entscheidungen von Mädchen und Jungen hängen zwar von ihrem subjektiven Potential, ihren Selbstkonzepten und Gestaltungskompetenzen ab. „Aber auch diese müssen nicht in sich konsistent sein, und sie können sich mit verändertem situativem Kontext in nicht vorhersehbarer Weise wandeln. All diese und weitere Veränderungstendenzen sprengen m.E. das Sozialisationsparadigma.“ A.a.O., 300.

158 Dies führt zu kaum überwindbaren Paradoxien. Treffend bemerkt Hirschauer: „Auf dem Hintergrund der ganz alltäglichen, mit normaler Gesellschaftszugehörigkeit verbundenen Anforderungen, die Zweigeschlechtlichkeit sozial zu reproduzieren, sind identitätspolitische Emanzipationsansprüche mit einem gewaltigen *Double-bind* verbunden: ‚Ändere Dein Leben von Grund auf, aber bleib auf jeden Fall eine Frau!‘“ Ders., *Dekonstruktion und Rekonstruktion*, 65. Vgl. dazu auch: Gildemeister/Wetterer, *Wie Geschlechter gemacht werden. Die soziale Konstruktion der Zweigeschlechtlichkeit und ihre Reifizierung in der Frauenforschung*.

159 Hirschauer, *Dekonstruktion und Rekonstruktion*, 57.

nem konstruktivistischen Instrumentarium, das sich deutlicher als die feministische Psychoanalysekritik von der *individuumzentrierten* Sichtweise der Psychoanalyse distanziert und sich im Sinne „soziologischer Aufklärung“ stärker sozialwissenschaftlich einbinden läßt. Es ist an der Zeit, daß sich die Frauenforschung vom Alltagswissen distanziert und dieses nicht naiv als Plausibilitätsressource verwendet. Denn es ist ein Vorurteil zu meinen, daß man die Gesellschaft, die man beschreiben will, schon kennt.¹⁶⁰ Das Vertrautheitswissen aus der Betroffenheit der Alltagserfahrung heraus war wichtig für die Konstituierung und Motivierung der Frauenforschung, aber es ist in seiner Reichweite begrenzt. „Es bedarf heute der Ergänzung durch eine distanzierte Beobachtung von ‚Frauen‘ und ‚Männern‘ als merkwürdiger Erscheinungen des gesellschaftlichen Lebens.“¹⁶¹ Und es bedarf für die Theoriebildung der feministische Psychoanalyse ebenso wie für die klassische Psychoanalyse eines theoretischen Instrumentariums, das es erlaubt, über die individuumzentrierten Ansätze hinauszukommen, (Geschlechts-) Eigenschaften nicht länger Personen zuzuschreiben und mit der *Emergenz* sozialer Kommunikation, die sich nicht auf einzelne Individuen zurückführen läßt, ernst zu machen.

b) Methodische Konsequenzen

Frauen waren lange für die Wissenschaft unsichtbar, mindestens von nachgeordnetem Interesse. Frauen galten als das andere Geschlecht, als die Ausnahme von der Regel. Sie wurden als Sonderfall neben dem Eigentlichen behandelt - in der Sprache, im Recht, in der Wissenschaft, auch in der Theologie.¹⁶² Frauenforschung kann dies beobachten und auf die Einseitigkeiten der sogenannten allgemeinen Forschung hinweisen, sie kann aber auch die Unterscheidung der Geschlechter bestätigen, indem sie der abgewerteten Weiblichkeit endlich zur Aufwertung verhilft und eine „neue Weiblichkeit“ proklamiert. Die Frauenforschung der letzten Jahrzehnte ist entsprechend von einer Spannung zwischen Gleichheits- und Differenzfeminismus geprägt. Frauenforschungsansätze, die von der Differenz und Andersartigkeit der Frauen ausgehen, kritisieren die Prinzipien wissenschaftlicher Rationalität grundsätzlich, sie bezeichnen sie als „patriarchal“ und sehen sie im männlichen Persönlichkeitstyp verankert. Sie

¹⁶⁰ Vgl. ebd.

¹⁶¹ A.a.O., 66.

¹⁶² Vgl. hierzu den interdisziplinären Band von Ursula Pasero/Friederike Braun (Hg.), *Frauenforschung in universitären Disziplinen. „Man räume ihnen Kanzeln und Lehrstühle ein...“*, Opladen 1993.

werden als „Standpunkttheorien“¹⁶³ oder als „feminist standpoint epistemologies“¹⁶⁴ bezeichnet. Davon sind diejenigen Frauenforschungsansätze zu unterscheiden, die die Defizite traditioneller Wissenschaft beklagen und „die herkömmliche Wissenschaft gerade aufgrund ihrer *mangelnden* Objektivität und unausgewiesenen Einseitigkeiten“¹⁶⁵ kritisieren. Sie werden im Anschluß an Monika Wohlrab-Sahr der „better-science-Argumentation“¹⁶⁶ zugeordnet.

Es versteht sich nach meinen Ausführungen von selbst, daß die feministischen Objektbeziehungstheorien zu den Standpunkttheorien zu zählen sind. Die dort vorgenommene Verknüpfung von Geschlechtsidentität mit wissenschaftlicher Rationalität ist über das schon Diskutierte hinaus auch insofern problematisch, als es sich bei der als männlich apostrophierten Rationalität „um spezifisch *moderne* Formen der Rationalität handelt und die als spezifisch weiblich identifizierten Modelle Ähnlichkeiten mit *vormodernen* Formen der Rationalität aufweisen.“¹⁶⁷ Geht man überhaupt von zu unterscheidenden Denkstilen von Männern und Frauen aus, läge die Ursache für die Entwicklung einer bestimmten Form von Rationalität demnach weniger in einer individuell-psychischen Entwicklung als in *gesellschaftlichen Differenzierungsprozessen*, genauer: in der ungleichzeitigen Individualisierung von Männern und Frauen in der Moderne.¹⁶⁸ Während sich Männer mit der beginnenden Moderne durch ihre Partizipation an den verschiedenen Funktionssystemen ausdifferenzierten, blieben die Frauen ans Haus gebunden und symbolisierten das Ganze und Gefühlshafte. Mit der feministischen Betonung einer weiblich-ganzheitlichen Sicht der Dinge wird mithin aus der Not der verzögerten Individualisierung auf Seiten der Frauen nachgerade eine Tugend gemacht, die mit der zunehmenden Individualisierung von Frauen an Plausibilität verliert. Die Suche nach der „anderen“ weiblichen Identität in der feministischen Psychoanalyse, nach einer qualitativ anderen Rationalität in der Frauenforschung, nach dem Anderen überhaupt läuft damit zwangsläufig Gefahr, wieder in alte Stereotypen und Geschlechterdifferenzierungen zurückzulaufen, denen die feministische Forschung gerade entfliehen, die sie entlarven und anprangern wollte.

163 Seifert, Entwicklungslinien und Probleme der feministischen Theoriebildung, 257ff.

164 Wohlrab-Sahr, Empathie als methodisches Prinzip?, 133.

165 Ebd.

166 Ebd.

167 A.a.O., 134. Hervorhebung I.K.

168 Vgl. a.a.O., 135.

Die identifikatorischen und ganzheitlichen Vorstellungen, die das Weibliche symbolisieren sollen, weisen mithin auf vormoderne Denkstrukturen zurück¹⁶⁹, die *methodisch* tendenziell mit Formen der *Entdifferenzierung* verknüpft sind.¹⁷⁰ In diesem Sinn sind die Standpunkttheorien zu kritisieren. So kann die eingeforderte *Identifikation* mit dem „Untersuchungsobjekt“ dazu führen, daß die Grenze zwischen der Forscherin und dem Gegenstand der Forschung verschwimmt.¹⁷¹ Zwischen Material und Deutung, zwischen Deskription und Interpretation wird nicht mehr angemessen differenziert.¹⁷² Die Nacherzählung als wissenschaftliches Genre führt zu Orientierungsverlust, denn: „Was hat die Forscherin selbst noch zu forschen, wenn die Befragten schon die Wirklichkeit zureichend deuten?“¹⁷³ Beschränkte man sich auf das Nachzeichnen dessen, was andere als Beobachterinnen (und Beobachter) erster Ordnung beschrieben haben, verweigerte man die Beobachtung zweiter Ordnung, die für das wissenschaftliche Beobachten konstitutiv ist und die immer *anderes* sieht als die Beobachtung erster Ordnung. Es geht um die Interpretation des *latenten* Sinns auch gegen den von den Individuen oder Texten *gemeinten* Sinn.¹⁷⁴ Für den wissenschaftlichen Blick sind die Alltagsannahmen einer Zielgruppe der Untersuchung, wie gezeigt, gerade *nicht* natürlich und unhinterfragbar.¹⁷⁵ Eigeninterpretation und Fremdinterpretation sind nicht zur Deckung zu bringen, sondern mit weiterführenden Unterscheidungen und Perspektiven anzureichern.

Carol Hagemann-White hat eine *Forschungsstrategie* vorgeschlagen, die „die Differenzperspektive abwechselnd ernst nimmt und außer Kraft setzt. Ernst nehmen heißt, die Unterscheidbarkeit und vermutete Unterschiedlichkeit von Frauen gegenüber Männern vorauszusetzen und sich auf deren einfühlsame Beschreibung einzulassen. Außer Kraft setzen müssen wir aber diese Perspektive, wenn wir die

169 Vgl. Cornelia Klinger, Romantik und Feminismus. Zu Geschichte und Aktualität ihrer Beziehung, in: Ostner/Lichtblau (Hg.), *Feministische Vernunftkritik*, 43. Klinger weist auf die Parallelen von Romantik und Feminismus hin. Das romantische Denken treibe zum einen Prozesse der Relativierung und Dezentrierung in der Moderne voran, zum andern wiesen holistische und organistische Vorstellungen auf vormoderne Denkstrukturen zurück. Derselbe Widerspruch finde sich in bestimmten Entwicklungen feministischer Theoriebildung wieder; vgl. a.a.O., 42ff.

170 Vgl. Wohlrab-Sahr, *Empathie als methodisches Prinzip?*, 134.

171 Vgl. a.a.O., 129.

172 Vgl. Hagemann-White, *Die Konstrukteure des Geschlechts auf frischer Tat ertappen?*, 78.

173 Ebd.

174 Vgl. Wohlrab-Sahr, *Empathie als methodisches Prinzip?*, 131.

175 Vgl. Hagemann-White, *Die Konstrukteure des Geschlechts auf frischer Tat ertappen?*, 75.

Befunde interpretieren und sie dann in einen weiterführenden Forschungsprozeß wieder einspeisen wollen: Im Lichte dieses Vorhabens wird all das, was ‚geschlechtstypisch‘ vorkam, als Mittel der Herstellung, Fortschreibung und persönlichen Darbietung von Geschlechterpolarität gelten müssen.“¹⁷⁶ Das heißt, Frauenforschung muß als Geschlechterforschung das Geschlecht *thematisieren* mit dem Ziel, es schließlich zu *dethematisieren*.¹⁷⁷ Die paradoxe Situation der Frauenforschung und -bewegung, daß jede Thematisierung von Ungleichheit die Reifikation der Geschlechterdifferenz fortschreibt, ist in diesem Sinne nur strategisch aufzulösen.¹⁷⁸

Es besteht bei Standpunkttheorien im Zusammenhang mit der identifikatorischen Herangehensweise außerdem die Gefahr, daß die Forschung zu sehr in die Nähe der Selbsterfahrung rückt und das Interesse an einer *fremden* Wirklichkeit „durch die Frage nach dem eigenen Wissenschaftsverständnis und der persönlichen Betroffenheit durch ein Thema“¹⁷⁹ in den Hintergrund gerät. Die Frauenforschung muß die Vorstellung einer vorgängigen Verknüpfung von Forscherin und Forschungsgegenstand aufgeben, wenn sie nicht unreflektiert eine überhistorische Gemeinsamkeit aller Frauen postulieren möchte.¹⁸⁰ Die merkwürdigen Gemeinsamkeitskonstruktionen, die Männer aus der Forschung per se ausschließen, sind in den letzten Jahren durch die Öffnung der Frauen- hin zur Geschlechterforschung zunehmend als unhaltbar erkannt worden.¹⁸¹ Ein damit verwandtes Problem taucht auf, wenn die traditionellen wissenschaftlichen Kriterien der Objektivität mit ihrem Anspruch auf Universalität in einer Weise kritisiert werden, die über die Relativität jeder Beobachtungsoperation hinaus die Parteilichkeit geradezu zum Programm erhebt.¹⁸² Wohlrab-Sahar sieht hierin die Tendenz, „die uneingelösten

176 Ebd.

177 Vgl. zu dieser Paradoxie auch Kapitel I, 3 c), Anmerkung 172 und zur Begrifflichkeit: Ursula Pasero, Dethematisierung von Geschlecht, in: Pasero/Braun (Hg.), Konstruktion von Geschlecht, 50-66.

178 Vgl. Hirschauer, Die interaktive Konstruktion von Geschlechtszugehörigkeit, 117.

179 Wohlrab-Sahar, Empathie als methodisches Prinzip?, 132.

180 Vgl. a.a.O., 133.

181 Es sei an dieser Stelle noch einmal ausdrücklich auf die wichtigen Forschungsbeiträge von Männern wie Hartmann Tyrell oder Stefan Hirschauer hingewiesen. Auch ist in diesem Zusammenhang die umfangreiche Vaterforschung von Wassilios E. Fthenakis zu nennen; vgl. ders., Väter, 2 Bde.

182 Auf theologischer Seite wird dieses Programm von Elisabeth Schüssler-Fiorenza vertreten. Sie fordert einen „advocacy stance“ der feministischen Befreiungstheologie, die mit einer Hermeneutik des Verdachts arbeite und in ihrer Interpretation biblischer Texte der Frauenkirche als hermeneutischem Kriterium verpflichtet sei. Schüssler-Fiorenza plädiert explizit dafür, auf der Grundlage eines feministischen Weltbildes und einer feministischen Identität, die auf der gemeinsamen Erfah-

Objektivitätsansprüche der traditionellen Wissenschaften zu einer Programmatik der Subjektivität und Perspektivität schlechthin zu wenden und auf Versuche der Objektivierung generell zu verzichten.“¹⁸³ Dadurch wird letztlich die Besonderheit und Partikularität der weiblichen Rationalität wieder unterstrichen und werden Frauen wieder aus dem Allgemeinen ausgegrenzt.

In diesem Zusammenhang wäre auch der enge Konnex von wissenschaftlichen Interessen und politischen Zielen, von Forschung und politischem Handeln in der Frauenforschung zu hinterfragen. Die enge Verbindung von Frauenforschung und Frauenbewegung hat selbst-reflexivere Arbeiten und die Rezeption neuerer Forschungsansätze, die politisch „sperrig“ sind wie der dargestellte soziologisch-konstruktivistische Ansatz, bislang nicht gerade gefördert, wenn nicht gar verhindert. Auch das feministische Weltbild ist ein Weltbild unter vielen und kann *kein epistemologisches Privileg* genießen.¹⁸⁴ Auch die feministische Forschung steht in der Gefahr zu ideologisieren und kann keinen ideologiekritischen Standpunkt außerhalb beanspruchen.

Um der Gefahr der Ideologie zu begegnen, wären die vorherrschenden Konzepte von Macht und Patriarchat kritisch auf ihre eigenen Konstruktionsmuster hin zu befragen. Konzepte mit einer starren Aufteilung in Frauen und Männer und Ansätze mit einem entsprechend steilen Machtgefälle, die Frauen nur als Opfer und Männer nur als Täter beschreiben, müssen als Verschwörungstheorien mit wenig Erkenntniswert betrachtet werden. Auch das Konzept des „Patriarchats“ als ein die Weltgeschichte von der Antike bis heute durchziehendes Herrschaftsverhältnis von Männern über Frauen ist wenig erkenntnisfördernd. Kritisch bemerkt die Historikerin Brigitte Studer hierzu, daß „universalhistorische[] Chiffren“, die in einem so allgemeinen und schematischen Sinn verwandt werden, „keinen Erklä-

rung von Frauen beruhe und sich gegen die patriarchale Unterdrückung von Frauen richte, zu forschen. Unter Patriarchat versteht Schüssler-Fiorenza eine hierarchische Gesellschaftsstruktur, die sich seit 5000 Jahren (!) nicht verändert habe; vgl. Elisabeth Schüssler-Fiorenza, *Bread Not Stone. The Challenge of Feminist Biblical Interpretation*, Boston 1984, 1ff u. 117ff. Deutsche Übersetzung: *Brot statt Steine. Die Herausforderung einer feministischen Interpretation der Bibel*, Freiburg (CH) 1988. Die Beiträge im genannten Band tragen ausgeprägt politisch-agitatorische Züge, - die Reflexivitätsverluste liegen auf der Hand. Aufgrund ihrer ideologischen Ausgangsbedingungen kann Schüssler-Fiorenza Fremdes und Überraschendes kaum mehr wahrnehmen, was ihren Ausführungen eine gewisse Monotonie verleiht.

183 Wohrab-Sahr, *Empathie als methodisches Prinzip?*, 133.

184 Vgl. Seifert, *Entwicklungslinien und Probleme der feministischen Theoriebildung*, 264.

rungscharakter und Erkenntniswert haben.“¹⁸⁵ Was für stratifikatorische und vormoderne Gesellschaften noch gültig war, „wird zum irreführenden Anachronismus“,¹⁸⁶ wenn es auf die Gesellschaftsstruktur der funktional differenzierten Gesellschaft übertragen wird. Denn die Strukturen der funktional differenzierten Gesellschaft sind nicht mehr durch das hausväterliche Ehe- und Familienprinzip geformt, sondern greifen primär auf Individuen zu. Es gilt deshalb, die *konkreten* Gestaltungen des Geschlechterverhältnisses bzw. der Geschlechterverhältnisse zu studieren und nicht aus der Perspektive „immer schon vorweg begriffener und normativ bewerteter ‚patriarchaler‘ Verhältnisse“¹⁸⁷ Texte und Gesellschaften zu interpretieren.

Wissenschaftliche Ergebnisse sind Konstrukte, die mit anderen Konstrukten konkurrieren und ihre Angemessenheit immer wieder unter Beweis stellen müssen. Das heißt, die Frauenforschung, die zum Teil an einer stark vorstrukturierten Sicht der Dinge leidet und sich gegen politisch unliebsame Erkenntnisse immunisiert, muß lernen, das eigene Beobachten mitzubeobachten und selbstreflexiver und selbstkritischer mit ihren Erkenntnissen umzugehen. Es gibt *keinen authentischen Zugang zu den Phänomenen*¹⁸⁸, auch die Frauenforschung operiert mit blinden Flecken und kann nicht sehen, was sie nicht sehen kann. Es ist auch für die Frauen- und Geschlechterforschung an der Zeit, von Seins- auf Geltungsgewißheiten umzustellen,¹⁸⁹ „konkurrierende Sichtweisen und Geltungsansprüche (auch von Männern) systematischer einzubeziehen, als dies in der Vergangenheit der Fall war, und dies auch bei der Methodenwahl zum Ausdruck zu bringen.“¹⁹⁰ Die Frauenforschung muß sich kritisch der wissenschaftlichen Rationalität bedienen, die Grenzen und Kontingenzen gängiger Wissenschaftsdiskurse aufdecken, die Schwächen, Widersprüche und blinden Flecke androzentrischer Theorien aufspüren, dabei aber auch der eigenen Identitätsfallen und Paradoxien gewahr sein.¹⁹¹ Es bleibt

185 Studer, Das Geschlechterverhältnis in der Geschichtsschreibung und in der Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts, 103. Der genannte Aufsatz von Brigitte Studer ist ein ganz hervorragendes Beispiel für eine differenzierte und selbstreflexive historische Frauen- und Geschlechterforschung.

186 Ebd.

187 Wohlrab-Sahar, Empathie als methodisches Prinzip?, 128.

188 Vgl. Seifert, Entwicklungslinien und Probleme der feministischen Theoriebildung, 281.

189 Vgl. Pasero, Geschlechterforschung revisited: konstruktivistische und systemtheoretische Perspektiven, 267.

190 Wohlrab-Sahar, Empathie als methodisches Prinzip?, 137.

191 Vgl. Seifert, Entwicklungslinien und Probleme der feministischen Theoriebildung, 282.

bis auf weiteres nur der Versuch, „im Streben nach der größeren Objektivität die ‚better science‘ zu betreiben.“¹⁹²

¹⁹² Wohlrab-Sahr, *Empathie als methodisches Prinzip?*, 135.

V. Seelsorge in der Moderne

1. Gesellschaftsstrukturelle Veränderungen als Herausforderung evangelischer Seelsorgetheorie

In einem 1994 erschienenen Aufsatz zur „Seelsorge in der Postmoderne“ bemerkt Rolf Schieder, daß das psychotherapeutische Paradigma in der Seelsorge an Plausibilität verloren habe. Die Praktische Theologie sei „auf der Suche nach einem neuen Seelsorgeverständnis.“¹ Durch die Individualisierungs- und Pluralisierungszwänge stehe die Seelsorge vor ganz neuen Herausforderungen.² Dieser Diagnose ist nach den Ergebnissen dieser Studie nur zuzustimmen. Umso enttäuschender, daß Schieders Definition von Seelsorge selbst wieder ganz und gar individuumzentriert ausfällt: Seelsorge wird im Anschluß an eine Formulierung Henning Luthers als „Sorge um das Selbst-Sein-Können des Einzelnen“³ bestimmt, eine Formulierung, die auch in neuesten Arbeiten zur Seelsorgelehre soziologisch unreflektiert rezipiert wird.⁴ Und auch in der 2. Auflage des Grundrisses der Praktischen Theologie von Dietrich Rössler von 1994 wird die Seelsorge nach wie vor unter „dem Einzelnen“ verhandelt und nicht der Kirche oder der Gesellschaft zugeordnet.⁵ Auch für die aktuelle Seelsorgelehre scheint insofern zu gelten, was Reinhard Schmidt-Rost in bezug auf die Seelsorgelehre des 19. und des beginnenden 20.

1 Rolf Schieder, Seelsorge in der Postmoderne, in: WzM 46 (1994), 27. Vgl. zur Diskussion um die Zukunft der Seelsorgebewegung auch folgende Beiträge: Klaus Winkler, Die Seelsorgebewegung. Selbstkritische Anmerkungen, in: WzM 45 (1993), 434-442 und: Eberhard Hauschildt, Ist die Seelsorgebewegung am Ende? Über alte und neue Wege zum Menschen, in: WzM 46 (1994), 260-273. Winklers Beitrag ist informativ in bezug auf das Selbstverständnis der Seelsorgebewegung (vgl. dazu auch Anmerkung 143 in diesem Kapitel). Hauschildt versucht zwischen Winkler als einem „alten“ Vertreter der Seelsorgebewegung und Schieders Kritik (s.o.) zu vermitteln und Kontinuitäten zwischen beiden Positionen aufzuzeigen.

2 Schieder, Seelsorge in der Postmoderne, 36.

3 A.a.O., 27; bei Henning Luther: Alltagssorge und Seelsorge. Zur Kritik am Defizitmodell des Helfens, in: Ders., Religion und Alltag, 228.

4 Martina Plieth, Die Seele wahrnehmen. Zur Geistesgeschichte des Verhältnisses von Seelsorge und Psychologie; Göttingen 1994, 213.

5 Vgl. Rössler, Grundriß der Praktischen Theologie, XIII bzw. 73.

Jahrhunderts feststellte: „Die wissenschaftliche Poimenik beschreibt ein Handeln am *einzelnen* Menschen oder mindestens in seinem Interesse“. Selbst dort, „wo die Gemeinde oder die Gemeinschaft der theoretische Ausgangspunkt oder Angelpunkt sein sollen, orientiert sich die Theorie der speziellen Seelsorge doch stets letztlich am einzelnen. *Sozialstrukturelle Überlegungen haben in der speziellen Seelsorgelehre [...] im ganzen kein selbständiges Gewicht*“.⁶ Dabei verdankt sich die Individuumzentrierung moderner Seelsorgelehre *selbst* der funktionalen Differenzierung der Moderne und damit einer gesellschaftsstrukturellen Entwicklung, die die Individualitätssemantik allererst hervorgebracht hat. Die moderne Seelsorgelehre mit ihrer nach innen gewandten Beobachtungsrichtung, ihrer Bedürfnisorientierung und ihrer starken Ausrichtung an anthropologischen Fragestellungen⁷ reflektiert auf ihrer Suche nach den „Wegen zum Menschen“ ihren eigenen Bezug zu den sozialstrukturellen Entwicklungen der Moderne nicht und nimmt infolgedessen die sozialstrukturelle Bedingtheit ihrer verwendeten Semantiken nicht wahr. Daß die Orientierung der Seelsorge an den Problemen der einzelnen „eine Einseitigkeit eigener Art hinsichtlich des Realitätsbezugs darstellt, wird von der Beratenden Seelsorge selbst nicht gesehen“⁸ und erzeugt blinde Flecke eigener Art, die von weitreichender Bedeutung sind. Dieser Zusammenhang sei noch einmal kurz dargestellt und erläutert.

Nach den hier vorgestellten soziologischen Beobachtungsformen ist die moderne und psychoanalytisch orientierte Seelsorge als Reflex einer Entwicklung zu verstehen, die die Thematisierung von Lebensgeschichte, von Individualität und Ich-Identität, von Selbstverwirklichung und Selbstfindung gesellschaftsstrukturell nahelegte und erforderte.⁹ Individualität und Ich-Identität sind mithin moderne Deutungsmuster und Semantiken, die durch die Entkoppelung von Individuum und Gesellschaft, durch die größere Distanz von psychischen und sozialen Systemen in der Moderne entstanden und notwendig geworden sind. Keine Rede von „Individualität“ und „Identität“, von „Selbst“ und von „Authentizität“ ist insofern naiv als Ausdruck von individuellen, ureigensten personalen oder gar ontologischen Bedürfnissen zu interpretieren, sondern vielmehr *Korrelat* einer gesell-

6 Schmidt-Rost, Seelsorge zwischen Amt und Beruf, 74. Hervorhebung I.K.

7 Vgl. a.a.O., 75: „Die Anthropologie tritt mehr und mehr in den Mittelpunkt der Poimenik.“

8 A.a.O., 110.

9 Vgl. Kapitel III, 3 und: Isolde Karle, Seelsorge als Thematisierung von Lebensgeschichte. Gesellschaftsstrukturelle Veränderungen als Herausforderung der evangelischen Seelsorgetheorie, in: Monika Wohlrab-Sahr (Hg.), Biographie und Religion. Zwischen Ritual und religiöser Selbstsuche, Frankfurt a.M./New York 1995, 198-217.

schaftlichen Struktur und Semantik, die alle Entscheidungen dem Individuum zurechnet und vom Individuum als Letztinstanz verlangt. Die funktionale Differenzierungsform ist eine individualisierende Gesellschaftsform, in der sich das *Zurechnungsschema* geändert hat: Nicht mehr Gott oder die Schicht, der man angehört, ist letztverantwortliche Instanz oder Sinnhorizont, sondern „das Individuum“. Das einzelne Individuum muß in einer kontingent gewordenen Welt selbst entscheiden, wie die eigene Biographie zu organisieren ist und die Risiken selbstverantworteter Entscheidungen tragen. Es kann nicht mehr auf allgemein verbindliche Handlungsmuster und klar vorstrukturierte Lebensformen rekurren. *Gesellschaftlich* erzeugte Ansprüche und Widersprüche sind *individuell* zu verarbeiten und zu lösen. Das Individuum, das an den Funktionssystemen der Gesellschaft partizipiert und sich gleichsam in unterschiedliche Kommunikationszusammenhänge „dividiert“ erfährt, muß selbst mit dem Problem der Synthese fertig werden und sich selbst so etwas wie Identität und Kohärenz zuschreiben. Es muß individuelle Selbstbeschreibungen anfertigen und verwendet dazu wiederum ein *allgemeines* gesellschaftliches Muster - das *Individualitätsmuster*. Die Paradoxien, die sich mit der Identitätsproblematik des „homme-copie“ in der Moderne stellen, wurden ausführlich dargestellt.¹⁰

Aber nicht nur die *synchrone* Aufsplitterung in plurale Sinnzusammenhänge macht die Reflexion auf Identität oder „Selbstverwirklichung“ notwendig und zugleich prekär, sondern auch die *diachrone* Pluralität des Gesamtlebenslaufs, der nicht mehr einheitlich normiert ist und durch Inkonsistenzen und Diskontinuitäten gekennzeichnet ist. Die Ausdifferenzierung unterschiedlicher Privatheitstypen und der Monopolverlust von Ehe und Familie weisen darauf hin. Gleichzeitig haben die Deutungsmuster von Männlichkeit und Weiblichkeit an Eindeutigkeit verloren. Nicht einmal die geschlechtliche Identität kann mehr als vorgegebenes Personmerkmal betrachtet werden. Grenzüberschreitungen im Arrangement der Geschlechter zeigen, daß auch im Geschlechterverhältnis mehr und mehr auf das gleichsam „geschlechtslose“ Individuum rekurriert wird und Männer und Frauen nicht mehr blind scheinbar natürlichen Identitätsvorgaben folgen können oder wollen.

Paradoxerweise impliziert diese Entwicklung aber keineswegs, daß das Individuum nun Mitte und Maß der Gesellschaft geworden sei. Ganz im Gegenteil - es ist die sozialstrukturelle *Außenstellung* des Individuums, die Tatsache, daß es in keines der Funktionssysteme als Vollperson inkludiert werden kann, die die Reflexion auf Individua-

¹⁰ Vgl. v.a. Kapitel III, 4.

lität und Identität notwendig macht und zur Dauerreflexion nötig. Das Individuum ist Maß seiner selbst, nicht Maß der Gesellschaft geworden. Diese greift in den verschiedenen Funktionssystemen nur jeweils partikular auf das Individuum zu. An das Privatheitssystem werden aufgrund dieser verunsichernden Außenstellung, die als Marginalisierung und Austauschbarkeit individueller Existenz erfahren wird, im Gegenzug umso höhere Anforderungen gestellt. Wenigstens in der Familie, in der Liebe möchte man „ganz“ und als Vollperson inkludiert sein. Gleichzeitig jedoch werden durch die Individualisierung der Lebensvollzüge intime Bindungen aufkündbar, wenn sie individuellen Bedürfnissen nicht mehr genügen. Dieser individualisierende Zugriff auf das Privatheitssystem wiederum erschwert verbindliche Selbstfestlegungen.¹¹

Gerade die Überforderungstendenz funktionaler Differenzierung, die Komplexität und Unübersichtlichkeit modernen Lebens, die biographischen Unsicherheiten und Ängste, die sich im Hinblick auf ungewisse Zukunftserwartungen ergeben, treiben viele Menschen heute in die Beratungsstellen. Dort allerdings sind sie kaum gut beraten, wenn Seelsorgerinnen und Berater ihrerseits kein theoretisches Instrumentarium zur Verfügung haben, das es ihnen erlaubt, die *gesellschaftsstrukturelle* Seite moderner Problemlagen zu erfassen und damit zu einer realistischen Selbstwahrnehmung beizutragen. Werden in Beratung und Seelsorge Probleme moderner Menschen in einem psychoanalytischen Denkhorizont interpretiert und aufgrund der Leitdifferenz bewußt/unbewußt immer nur als individuelles Bewußtseinsproblem wahrgenommen, wird die vielbeklagte narzißtische Fixierung eher verstärkt, denn als gesellschaftsstrukturelles Problem erkannt.¹² Historisch entstandene und sozial vermittelte Konflikte werden geschichtslos in „der Seele“ verortet,¹³ die über Jahrtausende hinweg durch dieselben Grundkonflikte charakterisiert sein soll. Zugleich werden frühkindliche Konflikte ursächlich mit gegenwärtigen Konfliktlagen in Verbindung gebracht. Pastoralpsychologisch werden Psyche, Gesellschaft und Geschichte mit demselben Verstehensschlüssel interpretiert - eine einheitliche Hermeneutik, die in allen genannten Bereichen dieselbe seelische Grundproblematik meint analysieren zu können. Diese einheitliche Hermeneutik ist nach Scharfenberg eine *conditio sine qua non* der Pastoralpsychologie.

11 Vgl. v.a. Kapitel I, 4 a).

12 Vgl. auch: Schmidt-Rost, Seelsorge zwischen Amt und Beruf, 87.

13 Zum Vorwurf der Geschichtslosigkeit psychoanalytischer Seelsorge vgl. auch Christian Möller, Wie geht es in der Seelsorge weiter? Erwägungen zum gegenwärtigen und zukünftigen Weg der Seelsorge, in: ThLZ 113 (1988), 417.

Aus soziologisch-konstruktivistischer Sicht ergibt sich dagegen gerade die Notwendigkeit, soziale und psychische Phänomene und Prozesse zu unterscheiden und „die Seele“ aus ihrer unhistorischen Verklammerung zu befreien. Soziale Entwicklungen sind nicht einfach auf psychische Problemlagen und damit auf Einzelbewußtseine rückführbar, sondern entspringen eigener Logik und Dynamik, die dem direkten Zugriff von außen (z.B. von Personen) entzogen sind. Genausowenig können psychische Folgeprobleme gesellschaftlicher Struktur und Semantik dem einzelnen Individuum schuldhaft angelastet und zugerechnet werden. Dies geschieht in der Moderne zwar fortlaufend, ist aber hochgradig unrealistisch und wird der Komplexität und Interdependenz sozialer und psychischer Prozesse keinesfalls gerecht.

Besonders deutlich zeigt sich diese reduktionistische Wahrnehmung in bezug auf die Selbstgefährdungen moderner Gesellschaften. Diese Selbstgefährdungen müssen aus der eigentümlichen Funktionsweise sozialer Systeme begriffen werden und dürfen nicht, wie häufig zu beobachten, moralisierend und diffusen Handlungsdruck erzeugend einzelnen Personen schuldhaft zugeschrieben werden.¹⁴ Die überindividuellen Rahmenbedingungen individueller Lebenslagen zeigen sich aber auch hinsichtlich der Komplexität moderner Biographieplanung und -organisation. Gerade Frauen in ihrem Spagat zwischen Familie und Beruf, zwischen Selbstzurücknahme und Selbstbehauptung werden durch die sozialen Wandlungsprozesse in schier unlösbare Interessen-, Zeit- und Rollenkollisionen gebracht. Regelrecht in *Umkehrung des psychoanalytischen Paradigmas* schlagen sich demzufolge nicht psychische Probleme in der gesellschaftlichen Struktur als deren quasi innerer Kern (Wiederkehr des Verdrängten etc.) nieder, sondern *gehen vielmehr gesellschaftliche Entwicklungen und Erfordernisse mit psychischen Folgeproblemen einher*, die bis hinein in die Selbstbeschreibungen als Individuum oder als Mann oder Frau sozial codiert sind.

Das Problem moderner Seelsorgetheorie sehe ich darin, daß sie sich selbst so sehr im Sog moderner Selbstbeschreibungen befindet, daß sie deren soziale Bedingtheit und die Konstruiertheit jeder Rede vom „Selbst“, von „Geschlecht“, von „Identität“ und „Biographie“ nicht beobachten und entsprechend nicht als *Deutungsmuster* wahrnehmen kann. Moderne wissenschaftliche Poimenik rekuriert weitgehend naiv auf diese Selbstbeschreibungsmuster als in und mit dem Indivi-

¹⁴ Vgl. dazu auch: Preul, Die sogenannten Überlebensprobleme als Herausforderung für die Kirche, 11ff. Preul weist darauf hin, daß die Herstellung von Betroffenheit bei den „vielen kleinen Leuten“ die Realität verniedliche, unpolitisch sei und lediglich zu Schuldgefühlen führe und diffusen Handlungsdruck erzeuge.

duum Gegebenes, als an einzelnen Personen oder in den Tiefenstrukturen der Seele haftende und zu lokalisierende Eigenschaften, statt sie als in sozialen Kommunikationen und Interaktionen hergestellte Konstrukte wahrzunehmen und den überindividuellen Mechanismen und Rahmenbedingungen modernen Lebens Rechnung zu tragen. Damit adaptiert sie unkritisch die Individuumzentrierten Selbstdeutungsmuster der Moderne und folgt mit ihren Empfehlungen - mehr Meditation, Person- und Innenorientierung - „blind“ modernem Alltagswissen, statt sich durch wissenschaftliche Beobachtung zweiter Ordnung davon zu distanzieren und die historischen und sozialen Rahmenbedingungen moderner Individualität zu reflektieren. Die narzißtische Fixierung, die Individuum- und Personzentrierung, wird durch die psychoanalytisch orientierte Seelsorge insofern eher bestätigt,¹⁵ statt sozial decodiert und soziologisch aufgeklärt.

Reinhard Schmidt-Rost hat gezeigt, daß sich dieses Selbstverständnis von Seelsorge, das sich am einzelnen Menschen und seinen Bedürfnissen und Entwicklungsmöglichkeiten als Maßstab orientiert, auf dem Hintergrund der Verunsicherung christlicher Lebensformen und Deutungsmuster in der Moderne zu verstehen ist.¹⁶ Die Verunsicherung christlicher Identität führte insbesondere in der Seelsorge zu einer Dauerreflexion, die weg von der verkündigenden und als autoritär empfundenen Seelsorge zu einer modernen und dialogisch konzipierten Seelsorge führen sollte und in der Orientierung an anderen gesellschaftlich anerkannten Berufstypen (wie dem Nervenarzt) und der therapeutisch orientierten Psychologie zu einem neuen Selbstbewußtsein im Pfarrberuf verhelfen sollte.¹⁷ Ausgangspunkt der beratenden und pastoralpsychologischen Seelsorge war ja auch für Scharfenberg die Tatsache der Abwanderung seelsorgerlicher „Klientel“ in die Psychotherapie gewesen.¹⁸ Der Angst um die Dysfunktionalität kirchlicher Seelsorge versuchte man mit einer *Professionalisierung der Seelsorge* zu begegnen, die sich weitgehend an der psychoanalyti-

15 Als ein besonders unreflektiertes Beispiel hierfür sei genannt: Willy Obrist, Tiefenpsychologie und Theologie. Aufbruch in ein neues Bewußtsein. Eine Einführung, Zürich 1993. Für den Jungschüler Obrist ist es evident, daß Heil heute nicht mehr vom Himmel herabkommt, „sondern aus den Tiefen der Seele“ (A.a.O., 263). Die Tiefenpsychologie belehre die Seelsorge dahingehend, daß das Ziel des christlichen Glaubens in der Individuation des einzelnen bestehe, einem Ziel, das dem Menschen als „arteigenes Programm“ (!) eingegeben sei (vgl. a.a.O., 264 u. 269). Die Aufgabe des Seelsorgers, der die notwendige „Bewußtseinsmutation“ vollzogen habe, bestehe dementsprechend darin, den „Menschen zu Aufgeschlossenheit gegenüber den Botschaften aus dem Unbewußten hinzuführen“ (a.a.O., 271), einer Aufgabe, der mit Meditation am besten gedient werde (vgl. a.a.O., 272).

16 Vgl. Schmidt-Rost, Seelsorge zwischen Amt und Beruf, 12f.

17 Vgl. a.a.O., 82 u. 89ff.

18 Vgl. Scharfenberg, Wo steht die evangelische Seelsorge heute?, 1-9.

schen Anthropologie orientierte und ganz unterschiedliche methodische Orientierungen und Zusatzausbildungen nach sich zog.¹⁹ Die damit einhergehende „Konzentration auf das Individuum geschieht aber ohne Rücksicht darauf, daß Individualität *abstrakt* wird, wenn sie nicht in Koordinaten von Sozialität bestimmter gefaßt werden kann.“²⁰ Gleichzeitig tritt der Kirchenbezug zurück, es differenzieren sich eigene Berufszweige von Seelsorge und Beratung aus, die stärker kirchendistanziert sind.²¹ Die Orientierung am einzelnen verselbständigt sich - Seelsorge ist nicht mehr inhaltlich bestimmt, sondern durch die Individualität des bzw. der Seelsorgesuchenden.²² Die moderne Seelsorge dient infolgedessen der Konfliktlösung, der Problembearbeitung und der psychischen Gesundheit²³ und ist kaum mehr von säkularer Beratung unterscheidbar.

Joachim Scharfenberg ist einer der wenigen Pastoralpsychologen, der die damit einhergehende Identitätsproblematik *kirchlicher* Seelsorge wahrgenommen und darauf mit einer eigenständigen und integrativen Psychologie des pastoralen Dienstes zu reagieren versucht hat. Er nahm die enormen Kosten der Individualisierung und *Umweltorientierung* der Seelsorge wahr und versuchte, mittels einer Theorie des *religiösen* Symbols zu einer Vermittlung von Psychologie und Theologie zu gelangen, die dem theologischen Nachwuchs zu einer eigenen theologischen Identität verhelfen sollte. Sein Ziel war es, Theologinnen und Theologen darauf aufmerksam zu machen, daß sie aufgrund ihrer *theologischen* Ausbildung und insbesondere aufgrund ihrer Vertrautheit mit den reichen Schätzen christlich-biblischer Überlieferung eine eigene seelsorgerliche Kompetenz entwickeln können und sich den Methoden und Gesprächstechniken von Therapeuten und Analytikern nicht unterlegen zu fühlen brauchen. Leider hat Scharfenberg die religiös-christliche Überlieferung ganz und gar im Bann psychoanalytischen Denkens interpretiert und bleibt damit hinter seinem eigenen Anspruch und den differenzierten, vielfältigen und modernen Selbstverständnis verfremdenden Interpretationsmöglichkeiten der biblisch-christlichen Überlieferung zurück. Doch beginnt bei

19 Einen Überblick über die verschiedenen Orientierungen und Ausbildungsmodelle bietet Rössler, Grundriß der Praktischen Theologie, 216ff, insbes. 222ff.

20 Schmidt-Rost, Seelsorge zwischen Amt und Beruf, 112. Hervorhebung I.K.

21 Vgl. ebd.

22 Vgl. z.B. Plieth, Die Seele wahrnehmen, 221: „Mein Thema ist der Seelsorgesuchende selbst. Es geht in der konkreten Seelsorgesituation um sein Leben, seine Erfahrungen und Anschauungen; er soll zur Sprache kommen [...]. Es geht [...] um ihn als den, der er ist und werden kann, also um ihn in ‚re‘ und ‚in spe‘.“ Zentralbegriff der Seelsorge ist entsprechend die Ich-Du-Begegnung, insbesondere aber die Selbstbegegnung, die die „Selbstentwicklung von innen her“ fördert (a.a.O., 249). Hervorhebung I.K.

23 Vgl. Schmidt-Rost, Seelsorge zwischen Amt und Beruf, 125.

Scharfenberg mit seiner Hinwendung zur religiösen Kommunikation und den religiösen Erwartungen in der Seelsorge wieder eine vorsichtige *inhaltliche* Ausrichtung der Seelsorge, die sie wieder unterscheidbar macht von einer Beratung, deren Ziel sich in einer allgemeinen Lebenshilfe und der Orientierung an den Bedürfnissen des einzelnen erschöpft. Scharfenberg hat wohl schon geahnt, daß die starke Bedürfnisorientierung moderner Seelsorge dem Individuum nicht zu mehr Authentizität verhilft, sondern es vielmehr unreflektiert gesellschaftlichen Semantiken überläßt, die umso wirksamer sind, je weniger sie als solche wahrgenommen werden.²⁴

Will die wissenschaftliche Poimenik die von Scharfenberg beklagte individualistische Engführung überwinden, muß sie ihre Theoriebildung in zwei Schritten überdenken: Zum einen wird sie sich in Theorie und Praxis um eine *soziologische Aufklärung* bemühen und mit einem soziologisch sensiblen Instrumentarium die gesellschaftsstrukturelle Seite moderner Problemlagen und die Verflochtenheit individueller und sozialer Entwicklung zu erfassen suchen.²⁵ Eine moderne Seelsorgelehre wird nicht naiv die unrealistischen Selbstdeutungsmuster der Moderne übernehmen können. Sie wird vielmehr die sozialen Konstituentien moderner Identitätsbeschreibungen reflektieren, diese nicht mehr mit unhistorischen und ontologisierenden Begrifflichkeiten verwechseln und damit einer Essentialisierung und Naturalisierung gesellschaftlich und historisch erzeugter Sachverhalte entgegenwirken.

Zum andern wird sie sich wieder um ein spezifisch *christliches* Profil bemühen, das die Seelsorge *inhaltlich* qualifiziert und nicht nur an den Bedürfnissen des Individuums ausrichtet. Sie wird vielmehr individuelle Selbstdeutungsmuster als sozial hervorgebrachte identifizieren und gerade durch diese Distanzierung die Ängste, Unsicherheiten und Zerrissenheiten moderner Menschen ernst nehmen. Denn der

24 Zur pastoralpsychologischen Gesellschaftsanalyse vgl. oben Kapitel II, 6 und: Scharfenberg, Einführung in die Pastoralpsychologie, 148ff. Zum explizit christlichen Aspekt der Seelsorge vgl. a.a.O., 231f. Zu den paradoxen Wirkungen, die eine Konzentration auf das Individuum und seine Bedürfnisse mit sich bringt, vgl. auch: Schmidt-Rost, Seelsorge zwischen Amt und Beruf, 119 und: Welker, Kirche ohne Kurs?, 26ff.

25 Als vorsichtigen Versuch in dieser Richtung sei über die bisher genannte Literatur hinaus noch genannt: Karl-Heinrich Bieritz, Gewinner und Verlierer. Seelsorge in der Risikogesellschaft, in: VF 35 (1990), 4-35. Vgl. hierzu auch den Literaturbericht von Michael Klessmann, Seelsorge unter den Bedingungen der Risikogesellschaft, PTh 84 (1995), 55-70. Die „Risikogesellschaft“ von Ulrich Beck wurde in kritischer Auseinandersetzung mit Eugen Drewermann auch rezipiert von: Reinhard Schmidt-Rost, Eugen Drewermann. Die Wiederkehr der Bilder oder die Religion auf dem Medienmarkt. Eugen Drewermanns therapeutische Theologie als Mittel der Privatisierung von Religion in der Single-Gesellschaft, in: EZW-Texte, Information Nr. 118/1992.

einzelne Mensch wird durch die Orientierung an seinen Bedürfnissen „auch auf seine Probleme reduziert, auf Symptome, vor allem aber auf sich selbst, der der modernen Gesellschaft nachgesagte Narzißmus wird methodisch unterstützt.“²⁶ Christlich-religiöse Deutungsmuster dagegen können eine Relativierung und Distanzierung von sozialen Semantiken bewirken. Diese Funktion explizit *religiöser* Kommunikation in der Seelsorge gilt es im folgenden zu vertiefen.

2. Seelsorge als religiöse Kommunikation

a) Seelsorge als „Störung“

Joachim Scharfenberg hat Seelsorge als symbolische Kommunikation und damit zugleich als religiöse Kommunikation definiert. Ich schließe mich dieser Definition an, allerdings ohne der psychoanalytischen Interpretation zu folgen, die die Sprachkraft religiöser Symbole auf die Bearbeitung frühkindlicher Grundkonflikte reduziert. Die Sprachkraft religiöser Texte und Symbole sehe ich in einem viel allgemeineren Sinne in ihrem „semantischen Störungspotential“.²⁷ Gerd Theißen versteht darunter die ungewohnte Zuordnung von Zeichenträger und Zeichenbedeutung. Diese Zuordnung sei nicht natürlich vorgegeben, sondern ein Deutungsakt, der in der Regel der Sprachkonvention folge. „Wie bei allen nicht von Natur vorgegebenen Zuordnungen, die auf menschlicher Konvention basieren, sind Abweichungen möglich, Störungen der Zuordnung von Signifikant und Signifikat. Ein Wort kann abweichend vom üblichen Sprachgebrauch übertragen gebraucht werden.“²⁸ Dieses Phänomen trete vor allem in religiösen und poetischen Texten auf. „In ihnen werden semantische Störungen bewußt provoziert, um die Wirklichkeit anders als bisher wahrzunehmen - ja, um auf das ‚Ganz Andere‘ gegenüber unserer Alltagswelt aufmerksam zu machen. Daher sind Symbole und Metaphern konstitutive Merkmale religiöser und poetischer Texte. Sie haben die Fähigkeit, Neues zu sagen“²⁹. Sie provozierten durch dosierte

26 Schmidt-Rost, Probleme der Professionalisierung der Seelsorge, 38. Vgl. auch: Schmidt-Rost, Seelsorge zwischen Amt und Beruf, 120: „Wählt sich [...] Seelsorge den psychischen Konflikt zum normativen Ausgangspunkt ihres Handelns, so verliert sie den Blick für die Lebensmöglichkeiten, die nicht vom einzelnen hergestellt werden können oder hervorgebracht werden müßten, und behaftet ihn in seiner narzißtischen Fixierung.“

27 Gerd Theißen, Zeichensprache des Glaubens. Chancen der Predigt heute, Gütersloh 1994, 20.

28 A.a.O., 19.

29 Ebd.

semantische Störungen, die den alltäglichen Erwartungen und Selbstverständnissen zuwiderlaufen, neue Einsichten und Haltungen.³⁰ Als Beispiel weist Theiß auf zwei Grundmetaphern der Jesusverkündigung hin, die Metapher von Gottes Königtum und von Gott als Vater, die Jesus in atypischer Weise miteinander kombiniert habe, um damit eine Transformation gewöhnlicher Machtvorstellung zu provozieren, die wir allerdings aufgrund unserer Vertrautheit mit der biblischen Sprache kaum noch wahrnehmen.³¹

Ganz ähnlich hat Wolfgang Harnisch in seiner Gleichnistheorie dargestellt, wie Jesus in den Gleichnissen vom Reich Gottes seine Zuhörerinnen und Zuhörer mit dramaturgischen Wendungen überraschte und dadurch ihre alltägliche Orientierung „störte“, den gewohnten Lebenszusammenhang unterbrach und die üblichen Annahmen und Denkstrukturen in Frage stellte.³² Die alltägliche Wirklichkeit sei in den Gleichniserzählungen in Form einer an die alltagsüblichen Einstellungen erinnernden und sie zugleich decouvrierenden Anspielung eingebaut. Neues und Altes begegneten sich auf einer Erzählebene so, daß das Alte vom Neuen eklatant gestört werde. Durch die Irritation des Gewohnten werde das Ungewohnte sichtbar, durch die überraschende Verfremdung konventioneller Sprache würden neue Realitätsbezüge hergestellt.³³

Die biblischen Metaphern und Geschichten, die Gleichnisse vom Reich Gottes oder der Gottesherrschaft konfrontieren demnach mit einem Wirklichkeitsverständnis, das die alltäglichen Wahrnehmungsmuster, Zuordnungen und „Spiele ohne Ende“ stört und in einem neuen Licht wahrnehmen läßt - und darin liegt ihre kreative Kraft. Sie stellen unsere Vorannahmen über die Welt und uns selbst in Frage und distanzieren auf diese Weise von der dominierenden Sprachkonvention und dem geläufigen Alltagswissen. Gerade in ihrer Fremdheit und Sperrigkeit liegt damit ein nicht zu unterschätzendes Moment ihrer Wirksamkeit.³⁴

Die Arbeitsweise systemischer Therapeuten hat gezeigt, wie wichtig es ist, zirkuläre „Spiele ohne Ende“, self fulfilling prophecies und eingeschliffene und destruktive Verhaltensmuster in Beziehungen ak-

30 Vgl. a.a.O., 21.

31 Vgl. ebd.

32 Vgl. Wolfgang Harnisch, *Die Gleichniserzählungen Jesu. Eine hermeneutische Einführung*, Göttingen, 2. Aufl. 1990, 195 u.ö.

33 Vgl. a.a.O., 161f u.ö.

34 Als Beispiel für eine „skandalöse Störung des Gewohnten“ (a.a.O., 188) sei auf Harnischs Interpretation der Parabel von den Arbeitern im Weinberg verwiesen; vgl. a.a.O., 177ff. Vgl. zur distanzierenden Funktion der Liturgie auch: Ernst Lange, *Was nützt uns der Gottesdienst?*, in: Ders., *Predigen als Beruf. Aufsätze zu Homiletik, Liturgie und Pfarramt*, München 1982, 86f.

tiv zu unterbrechen, das heißt, bewußt zu intervenieren. Sie tun dies auf zweierlei Weise: Entweder, indem sie versuchen, die vorhandenen Vorannahmen über die Welt in Frage zu stellen oder indem sie versuchen, konkrete Verhaltensweisen zu verändern - insbesondere durch paradoxe Anweisungen. Sie gehen davon aus, daß Lösungen für die Probleme, die in die Therapie führen, nicht aus den Ressourcen des psychischen Systems oder des betroffenen sozialen Interaktionssystems selbst entwickelt werden können. Vielmehr bedürfe es dazu der *Einführung neuer Spielregeln*, die andere Verhaltensweisen oder Haltungen provozieren und eingeschliffene Zirkularitäten unterbrechen könnten. Systemische Therapie geht demzufolge nicht davon aus, daß therapeutische Abstinenz oder das „Spiegeln“ selbstformulierter Bedürfnis- oder Gefühlslagen ausreichende therapeutische Mittel seien.³⁵ Nicht vom Bohren in die Tiefe oder von der Freilegung eines inneren („eigentlichen“) Kerns der individuellen Seele erwarten sie Heilung und Hilfe, sondern von der Einführung neuer Regeln oder *neuer Inhalte*, die, stoßen sie auf Resonanz, eine bessere Selbstorganisation des selbstreferentiellen Systems evozieren können.

Ich meine, die Seelsorge wäre gut beraten, ihre Modernität und Anschlußfähigkeit nicht länger dadurch sichern zu wollen, sich inhaltlich möglichst neutral zu verhalten und sich auf das Einfühlen in individuelle Bedürfnislagen und auf das Stärken und Bestätigen von „Ich-Stärke“ unter Absehung sozialer Kontexte und Umwelten zu beschränken. Modern und anschlufähig kann Seelsorge meines Erachtens heute nur sein, wenn sie *religiöse* Kommunikation ist, wenn sie sich als aktiv intervenierend versteht und weiß, daß sie in einer pluralistischen Kultur ein ganz bestimmtes Wirklichkeitsverständnis, eine ganz bestimmte „Grammatik“³⁶ unter vielen anzubieten hat. Sie kann und darf sich nicht weltanschaulich neutral verhalten, denn sie ist immer schon inhaltlich qualifiziert. Als *explizit* religiöse Kommunikation könnte sie „störend“ in die Selbstorganisation moderner Individuen eingreifen, in der Erwartung, damit neue Sinnhorizonte, Wahrnehmungsformen und Erwartungsstrukturen, mithin eine Distanzierung von gesellschaftlich gängigen und zumeist unhinterfragten Deutungsmustern, die als Letzthorizonte fungieren, zu ermöglichen. *Aus dieser Perspektive* könnte sogar die Thurneysensche Vorstellung vom „Bruch“ bzw. der „Störung“ in der seelsorgerlichen

³⁵ Nach Dietrich Stollberg ist die psychoanalytische Abstinenzregel von größtem Wert für die Seelsorge; vgl. ders., [Art.] Seelsorge, 183.

³⁶ Vgl. zu diesem Begriff: Christoph Schwöbel, After ‚Post-Theism‘, in: Svend Andersen (Hg.), *Traditional Theism and its Modern Alternatives*, Aarhus 1994, 196.

Kommunikation wieder in die moderne Seelsorgelehre integriert werden.³⁷

Es ist erstaunlich, daß ausgerechnet Soziologen Theologie und Religion auf diese ihre spezifische Funktion heute wieder hinweisen müssen. Niklas Luhmann wird nicht müde zu betonen, daß Religion sich als Religion verstehen solle und schlecht beraten sei, wenn sie sich der Moral oder einem allgemeinen Humanum verschreibe.³⁸ Und der katholische Soziologe Franz-Xaver Kaufmann fordert die Theologie mit viel Nachdruck und Engagement dazu auf, endlich wieder selbstbewußt über ihre Funktion in der Moderne zu reflektieren. Er schreibt: „Es scheint mir bemerkenswert, daß [...] die Theologie bisher nicht das Selbstbewußtsein aufbrachte, Modernität als Erkenntnisobjekt zu postulieren. Im Gegenteil scheint ein Großteil der Theologie beider Konfessionen ihrerseits zu versuchen, Theologie *im Horizont* der Moderne zu treiben“.³⁹ Moderne wird in diesem Zusammenhang verstanden als ein mit bestimmten normativen Prämissen aufgeladenes Konstrukt, das es zu entmythologisieren gelte.⁴⁰ Angesichts der Belieblichkeitstendenzen der Moderne fungiere die Religion mit ihrer „unmodernen“ Orientierung an Tradition und Überlieferung als *Kontrastprinzip* der Moderne. „Die Frage, inwieweit die legitimierte Veränderlichkeit institutionalisierter Kontrastprinzipien bedarf, die [...] solche Veränderlichkeit allein erträglich machen, scheint mir den Kern dessen zu berühren, was mit der Frage nach dem Verhältnis von Religion und Modernität erneut auf die Tagesordnung der Diskussion gelangt ist.“⁴¹

Alle Menschen sind auf Grundvorstellungen angewiesen, die als Voraussetzung der konkreten Plausibilitäten gelten, nach denen sie ihr Leben einrichten. „Gesellschaftlich gesehen ist es ziemlich gleichgültig geworden, was man glaubt. Aber um das Glauben selbst, die Annahme unbeweisbarer Behauptungen über die Prämissen unseres Lebens kommt man nicht herum. Wir haben nur die Wahl, was wir glauben wollen. Und wir können wissen, daß die Art unseres Glaubens Konsequenzen hat.“⁴² Kaufmann zieht daraus die Konsequenz,

37 Vgl. Thurneysen, *die Lehre von der Seelsorge*, 114ff. Zur Thematik vgl. auch Kapitel II, 8, 123ff. Zur Rezeption von Thurneysens Vorstellung vom Bruch in der neueren Seelsorgediskussion vgl. auch: Albrecht Grözinger, *Differenz-Erfahrung. Seelsorge in der multikulturellen Gesellschaft. Ein Essay*, Waltrop 1994.

38 Vgl. zum problematischen Verhältnis von Moral und Religion in der Moderne: Luhmann, *Die Ausdifferenzierung der Religion*.

39 Kaufmann, *Religion und Modernität: Zum Stand der Diskussion*, 34.

40 Vgl. ebd.

41 A.a.O., 69.

42 Franz-Xaver Kaufmann, *Die Differenz von Religions- und Gottesfrage in der Gegenwart*, in: Ders., *Religion und Modernität*, 208.

daß Christen heute die Konkurrenz auf dem Gebiet des Geistigen „offensiv und natürlich mit höchstmöglicher Kompetenz aufnehmen“⁴³ sollten. Ich meine, diese Empfehlung hat auch für eine soziologisch sensible Poimenik zu gelten, die sich nicht damit begnügen kann, Seelsorge auf ein „sinnvolles zwischenmenschliches Verhalten“, das keiner theologischen Begründung bedürfe, zu reduzieren.⁴⁴ Es wäre damit auch Aufgabe der Seelsorge, die Konturen christlichen Lebens und christlicher Weltwahrnehmung in der modernen Gesellschaft zu verdeutlichen.⁴⁵ Seelsorge wäre damit auch als Sorge um eine spezifisch christliche Wahrnehmung der Welt zu verstehen, die sich unterscheidet von anderen, säkularen „Anbietern“ und „Deutern“.⁴⁶ Sie wäre zu interpretieren als „eine inhaltlich bestimmte Einstellung zur begegnenden Realität, eine Interpretationsweise, eine Betrachtungsperspektive, ein Modus des Verstehens“⁴⁷, der sich in der Auslegung der biblisch-christlichen Überlieferung und in Auseinandersetzung mit modernen Interpretationen der Welt reflektiert.⁴⁸ Der Pastoralpsychologe Thomas Oden fordert in diesem Sinn eine postmoderne und post-Freudsche christliche Seelsorge, „welche die Quellen der Moderne ernst nimmt, während sie ebenso ihre Illusionen durchschaut“.⁴⁹

43 Kaufmann, Über die Schwierigkeit des Christen in der modernen Kultur, 232. Eilert Herms rezipiert diese Anregung in: Ders., Ist Religion noch gefragt? Das religiöse Fundament des staatsbürgerlichen Handelns, in: Ders., Erfahrbare Kirche. Beiträge zur Ekklesiologie, Tübingen 1990, 25-48. Vgl. von Herms dazu auch: Ders., Offenbarung, in: Ders., Offenbarung und Glaube. Zur Bildung christlichen Lebens, Tübingen 1992, 168-220 und die Rezension von Kaufmanns Buch „Kirche begreifen“: Ders., Im Übergang zur nach-modernen Welt. Ein Laie beschreibt die Sozialgeschichte der Kirche, in: LM 24 (1985), 76-80. Zum selben Anliegen vgl. darüber hinaus: Schwöbel, After ‚Post-Theism‘: „[...] we also find evidence for the rise of a situation of *genuine pluralism* in which different views of life, religions and meta-religions, co-exist in a competitive relationship.“ (A.a.O., 192) Schwöbel folgert aus diesem „echten“ Pluralismus, daß die christliche Gemeinschaft zweisprachig sein müsse: *Zuerst* bedürfe sie einer Sprache, mit der sie ihrem Glauben Ausdruck verleihen könne und *als zweites* müsse sie eine Sprache des Dialogs entwickeln, die notwendig sei, um in einer pluralistischen Gesellschaft kooperieren zu können (vgl. a.a.O., 194).

44 So Stollberg, [Art.] Seelsorge, 182: „Besondere theologische ‚Begründungen‘ der Seelsorge dienen meist innerkirchlicher Apologetik und sind fragwürdig. Sinnvolles zwischenmenschliches Verhalten in der Gemeinde [...] muß nicht theologisch gerechtfertigt werden.“

45 Vgl. Schmidt-Rost, Seelsorge zwischen Amt und Beruf, 121.

46 Vgl. a.a.O., 123.

47 A.a.O., 125.

48 Vgl. a.a.O., 126.

49 Zit. n. Möller, Wie geht es in der Seelsorge weiter?, 417. Hervorhebung I.K.

b) Seelsorge als emergentes Kommunikationsgeschehen

Nach diesen Erwägungen zur religiösen Funktion seelsorgerlicher Kommunikation gilt es, das Phänomen der *Kommunikation* selbst noch einmal in den Blick zu nehmen. Daß sich Kommunikationen in der Seelsorge nicht von selbst verstehen, ist in der modernen Seelsorgelehre vielfach reflektiert worden und nicht zuletzt Erbe des psychoanalytischen Paradigmas, das der kommunikativen Dynamik des Gesprächs sehr viel Aufmerksamkeit bis in die Details hinein widmete. So betont Dietrich Stollberg noch in einem 1995 erschienen Lexikonartikel, daß in der Pastoralpsychologie dem „zwischenmenschlichen Kräftespiel der Dynamik von Übertragung, Gegenübertragung und Widerstand“⁵⁰ in der seelsorgerlichen Kommunikation besondere Aufmerksamkeit zuteil werde. Ebenso weist Traugott Ulrich Schall in einem Artikel zur Pastoralpsychologie darauf hin, daß alle pastoralpsychologischen Ansätze besonderes Augenmerk auf die interpersonale Dynamik im Gespräch richteten.⁵¹ Psychoanalytischem Denken folgend versuchen Pastoralpsychologinnen und -psychologen das „unheimlich untergründige Kräftespiel“, das zwischenmenschlich wirksam ist, zu durchschauen und betrachten psychoanalytische „Grundkenntnisse über das unbewußte dynamische Kräftespiel in den zwischenmenschlichen Beziehungen“⁵² daher als unerläßlich für das Verständnis von Kommunikation in der Seelsorge.

Das Problem psychoanalytischer Theorie, die mit der Leitdifferenz bewußt/unbewußt beobachtet, ist, daß sie paradoxerweise gerade das Unbeobachtbare zu beobachten sucht, indem sie dem Bewußtsein nicht zugängliche, eben unbewußte Steuerungsebenen unterstellt. Dort, im Unbewußten, sollen die *Ursachen* für unplausibles Verhalten bzw. Kommunizieren mehr oder weniger zeitresistent liegen, bis sie im therapeutischen oder seelsorgerlichen Gespräch rekonstruiert und erinnert werden. Die Rekonstruktion von Lebensgeschichte, die Einsicht in vergangene Konflikterfahrungen, die die Gegenwart determinieren, gilt deshalb als Ziel psychoanalytisch orientierter Seelsorge.⁵³

Die Theorie der Autopoiesis psychischer und sozialer Systeme erklärt die Intransparenzen psychischer Systeme ganz anders als die Psychoanalyse mit ihrer hochkomplizierten Theorie des Unbewußten. Sie geht davon aus, daß psychische und soziale Systeme selbstreferentiell

50 Stollberg, [Art.] Seelsorge, 183.

51 Traugott Ulrich Schall, [Art.] Seelsorge/Pastoralpsychologie, in: Siegfried Dunde (Hg.), Wörterbuch der Religionspsychologie, Gütersloh 1993, 260.

52 Scharfenberg, Wo steht die evangelische Seelsorge heute?, 9.

53 Zur Kritik an der psychoanalytischen Epistemologie vgl. Kapitel III, 1.

geschlossen operieren und jede Beobachtung psychischer und sozialer Systeme grundsätzlich black-box-Beobachtung ist.⁵⁴ Die Intransparenz von Verhaltensgründen ist aus dieser Perspektive *strukturelles* Kennzeichen der Operationsweise komplexer Systeme, zu denen Bewußtseinssysteme gehören. Die Theorie der Autopoiesis besagt damit zugleich, daß es *keinen direkten Kontakt* von Bewußtsein zu Bewußtsein gibt, sondern nur die Möglichkeit von Kommunikation, also von Gesellschaft. Mit der *Unterscheidung von Kommunikation und Bewußtsein* wird Soziales und Psychisches grundsätzlich differenziert, wengleich beide Systemarten strukturell miteinander gekoppelt und als Umwelten hochgradig füreinander relevant sind. Soziales ist damit gerade nicht auf Psychisches als Letztelement rückführbar, sondern als emergenter Ordnungszusammenhang eigener Art in den Blick zu nehmen.⁵⁵

Die Theorie der Autopoiesis impliziert nun zweierlei für die seelsorgerliche Kommunikation. Zunächst sind die Folgerungen zu nennen, die sich für das Verständnis von Kommunikation selbst ergeben. Stellen wir uns die nach pastoralpsychologischer Auffassung „typische“

54 Zum Konzept der black box vgl. Kapitel III, 1. Es ist in diesem Zusammenhang unbedingt auf die unzulängliche theologische Kritik an der Theorie der Autopoiesis durch Hans-Ulrich Dallmann hinzuweisen; vgl. ders., Die Systemtheorie Niklas Luhmanns und ihre theologische Rezeption. Dallmann meint, die Theorie der Autopoiesis sei mit christlicher Theologie gänzlich unvereinbar. „Dem Menschenbild der ‚black boxes‘ ist entgegenzuhalten, daß durch die Liebe Gottes und sein Handeln in Jesus Christus der selbstbezügliche Rahmen bereits durchbrochen ist und der andere als ebenso von Gott anerkannter und geliebter erkannt werden kann.“ (A.a.O., 199) Dallmann mißversteht Selbstreferenz als Selbstbezüglichkeit im Sinne von Sünde und unterstellt der Luhmannschen „Leitanthropologie“, daß sie sich nur auf den selbstbezogenen Menschen beziehe, „der der Durchbrechung seines Referenzrahmens durch das Handeln Gottes bedarf.“ (A.a.O., 200) Dallmann übersieht dabei völlig, daß auch die göttliche Durchbrechung von Selbstreferenz nur *selbstreferentiell* möglich ist - andernfalls erzeugte sie nur Rauschen und keine Resonanz im psychischen System! Selbstreferenz impliziert nicht notwendig sündigen Egoismus, sondern vielmehr die Tatsache, daß wir erkenntnislogisch nicht in der Lage sind, jenseits unserer Wahrnehmungs- und Denkmuster wahrzunehmen und zu denken - *und auch zu glauben*. Keine Offenbarung Gottes kann sich jenseits menschlicher Anschlußfähigkeit ereignen. Gerade die Theologie Karl Barths, auf die Dallmann sich beruft, hat ihre Eigenselektivität vielfach unter Beweis gestellt und damit gezeigt, daß auch Karl Barth nicht in der Lage war, Gott extramundan zu beobachten (vgl. dazu die Ausführungen von Albrecht Peters, Der Mensch, Gütersloh 1979, 116-137; zur Illustration der Eigenselektivität Barths vgl. Anmerkung 90 in diesem Kapitel).

55 Hierzu nochmals ein kritisches Diktum von Niklas Luhmann: „Obwohl alles Unheil in der sich selbst reproduzierenden, Abweichungen verstärkenden, Konflikte durch Interpretation fixierenden Kommunikation liegt, wird davon ausgegangen, daß die Schuld in den Personen (in der jeweils anderen Person) liegt.“ Ders., Die operative Geschlossenheit psychischer und sozialer Systeme, in: Ders., Soziologische Aufklärung Bd. 6, 36.

Zwei-Personen-Kommunikation vor, dann gilt für die Seelsorgerin⁵⁶, daß sie stets gewärtig sein muß, nie die Seele des oder der anderen selbst zu Gesicht zu bekommen, sondern immer nur das, was die verwendete Leitunterscheidung jeweils in den Blick bekommt und was nicht. Jede Kommunikation ist nicht einfach Mitteilung des Gegenübers oder Direktübertragung von Informationen, sondern eine hochselektive Wahrnehmung und Verarbeitung von Impulsen und damit nicht personal zurechenbar. Das heißt, nicht das unbewußte Kräftespiel ist „schuld“ daran, daß die Seele selbst nicht ansichtig wird und es zu Mißverständnissen in der Kommunikation kommt, sondern die *strukturellen* und *kognitiven* Grenzen jeder Kommunikations- und Beobachtungsform. Jeder beobachtende Blick erzeugt das Gesehene mit, jede Beobachtung einer anderen Person bleibt Beobachtung und ist niemals in Deckung zu bringen mit der Wirklichkeit der Person selbst (ihrer Authentizität!).⁵⁷ Jede Beobachtung ist eine *systeminterne* Konstruktion *systemexterner* Welt. Aussagen über das Gesehene sind immer auch Aussagen über die eigene Person, ihre Begrenzungen, Strukturen, Verhaltensweisen. Daß Kommunikation überhaupt zustande kommt und funktioniert, ist aus dieser Perspektive alles andere als wahrscheinlich.

Wird der Gesprächsteilnehmer bzw. die Gesprächsteilnehmerin in der seelsorgerlichen Kommunikation als black box betrachtet, die letztlich unvertraut und unzugänglich bleibt, ist die Seelsorgerin genötigt, mehr Vorsicht bei der Unterstellung von Motivlagen und Verdachtsmomenten walten zu lassen als die psychoanalytische Anthropologie und Gesprächstechnik dies nahelegt. Mit Friedrich Schleiermacher ließe sich formulieren: „Es kann keiner sagen daß er das Motiv kennt, wenn der andere es ihm nicht gegeben hat; *alles andere ist nur Conjectur*.“⁵⁸ Der Gesprächspartner kann demzufolge nicht in das Raster weniger Grundkonflikte gezwängt, nicht auf seine frühkindliche Vergangenheit festgelegt werden, sondern ist als kompetenter Gesprächsteilnehmer der Gegenwart ernst zu nehmen. Es verbietet sich aus dieser Perspektive jede Hierarchie des Besserwissens und damit jedes gezielte Danebenverstehen, das „die eigentliche Wahr-

56 „Die Seelsorgerin“ repräsentiert im folgenden immer auch „den Seelsorger“, wenn die Satzkonstruktion durch Doppelnennung zu kompliziert würde.

57 Vgl. Kapitel III, 2 zum Kommunikationsbegriff und den Aporien, die sich aus dieser Perspektive bei dem Versuch ergeben, Authentizität zu kommunizieren. Identität ist immer von der Kommunikation von Identität zu unterscheiden und niemals identisch (!) mit ihr.

58 Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, Die Praktische Theologie nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, hg. v. Jacob Frerich, SW I, 13, Berlin 1850, Nachdruck Berlin/New York 1987, 436. Hervorhebung I.K.

heit“ hinter den „uneigentlichen“ tatsächlichen Formulierungen eruiert zu können glaubt. Die Seelsorgerin sieht sich nicht in der Position der wissenden Autorität bzw. der Ärztin, sondern lediglich als Umwelt eines Systems. Ihre kommunikative Kompetenz besteht darin, durch Änderung der *Umweltbedingungen* selbstreferentielle Änderungen im Bewußtseinssystem bzw. Sozialsystem zu provozieren. Daß keine gezielten Veränderungen von der Umwelt (in der sich die Seelsorgerin befindet) im System bewirkt werden können, daß Input und Output nicht direkt miteinander gekoppelt sind, wehrt damit nicht nur eine kausal-lineare Determiniertheit der Lebensgeschichte durch die Vergangenheit ab, sondern richtet sich auch gegen eine Selbstüberschätzung der Seelsorgerin. Die Infragestellung der Machtposition der Seelsorgerin wiederum kann zugleich entlastend wirken, weil sich seelsorgerlich Tätige die Folgewirkungen seelsorgerlicher Kommunikation nicht direkt zurechnen müssen.

Menschen, die in die Seelsorge kommen, werden aus dieser Perspektive nicht als krank oder neurotisch wahrgenommen, sondern - christlich gesprochen - als Schwestern und Brüder, als Menschen, die wie die Seelsorgerin selbst auf strukturelle Intransparenzen angewiesen sind. Eine Seelsorgetheorie, die sich von der Theorie der Autopoiesis inspirieren läßt, wird infolgedessen nicht mehr vom Leitbild des wissenden Experten und des unwissenden Klienten ausgehen können.⁵⁹ Beide sind sich gegenseitig black boxes, beide operieren mit blinden Flecken. Dem Durchschauen des Nächsten sind damit enge Grenzen gesetzt. In dem Wissen, daß Gott allein in die Herzen sieht, bleibt die Motivlage des Gegenübers in der seelsorgerlichen Kommunikation letztlich unbekannt. Diese Einschränkung impliziert nicht Hilflosigkeit auf Seiten der Seelsorgerin, sondern vielmehr eine Konkretisierung ihrer kommunikativen Kompetenzen mit einem realistischen Gespür für die begrenzten Möglichkeiten gezielter Einflußnahme. Der oder die Seelsorgesuchende wird damit zugleich in seiner bzw. ihrer Eigenverantwortlichkeit gestärkt. Die Flexibilität und Änderungsmöglichkeiten komplexer Systeme werden betont und die Erfahrungen der Vergangenheit, insbesondere der frühen Kindheit, relativiert. Dies führt zu dem zweiten wichtigen Punkt, der sich aus der Theorie der Autopoiesis ergibt:

Ist Kommunikation als eigenständiger Ordnungszusammenhang in den Blick zu nehmen, bedeutet dies gleichzeitig, daß die Probleme eines Menschen niemals auf diesen selbst reduziert werden können, als

⁵⁹ Auch Henning Luther übt Kritik am Defizitmodell des Helfens, allerdings mit anderer Begründung: Die Krise wird bei Luther zur Chance für beide Seiten, die Eindimensionalität und das Eingefahrensein der Alltagspraxis zu durchbrechen; vgl. Luther, Alltagsorge und Seelsorge, 234ff.

gleichsam an ihm oder seiner Seele haftende oder zu lokalisierende Eigenschaften, sondern daß sie immer im Zusammenhang sozialer Beziehungen und Kontexte gesehen werden müssen. Nicht die *intrapyschische* Blickrichtung wird die Seelsorgerin demzufolge präferieren, vielmehr gilt das Interesse von vorneherein dem *sozialen Kontext* eines Individuums bzw. den Kommunikationssystemen, an denen das Individuum partizipiert. Systemische Therapie hat auf die Regulations- und Rückkopplungsprozesse speziell in Privatheitssystemen aufmerksam gemacht und den Blick dafür geschärft, wie sich etablierte Regeln und Grundannahmen rekursiv verstärken können, bzw. wie sie durch oft kleine Störungen in der Umwelt unterbrochen und im Sozialsystem neu organisiert werden können. Es könnte für die Seelsorge inspirierend sein, wie systemische Therapie solche Störungen sowohl durch kleine Handlungsanweisungen einzuführen versucht, als auch durch die Infragestellung der Vorannahmen über die Welt. Aber es geht mir in diesem Zusammenhang nicht um eine Kopie systemisch-therapeutischer Arbeitsweisen in der Seelsorge und damit um eine erneute Umwelt- und Expertenorientierung evangelischer Seelsorgelehre. Es geht mir allerdings darum, daß Seelsorge in Theorie und Praxis lernt, Konflikte nicht länger einzelnen Personen zuzurechnen, sondern diese *auf Strukturprobleme oder Beziehungen zur Umwelt* zurückzuführen.⁶⁰ Es sei in diesem Zusammenhang explizit auf die spezifischen Chancen *kirchlicher* Seelsorge hingewiesen, die ganz eigene Möglichkeiten und Instrumente hat, die Kontextvergessenheit moderner Seelsorge zu überwinden.

Aus dieser Perspektive wiederzuentdecken und zu fördern wäre z.B. *der Hausbesuch*, der in einer selbstverständlichen Weise Einblick in den sozialen Kontext von Gemeindegliedern ermöglicht, der den Beratungsstellen weitgehend verborgen bleibt. Der Hausbesuch ermöglicht der Seelsorgerin wahrzunehmen, wie in einer Familie oder Lebensgemeinschaft kommuniziert wird, wie man sich gegenseitig beobachtet, wem viel Achtung zuteil wird, wer abseits steht und was für Regeln im konkreten sozialen Kontext gelten. Anders als beim hochartificialen Setting der Therapie, ist es beim Hausbesuch möglich, die Sozialbezüge und Spielregeln in Ehe-, Familien- oder anderen Privatheitssystemen ohne zusätzlichen Aufwand zu beobachten und nicht nur die Person, die besucht wird, sondern auch andere Beteilig-

⁶⁰ Vgl. dazu Niklas Luhmann, Die operative Geschlossenheit psychischer und sozialer Systeme, 33. Luhmann schreibt dort weiter: „In jedem Fall könnte man sich vorstellen, daß therapeutische Bemühungen gut daran täten, die Diagnose mit der Frage zu beginnen, unter welchen Irritationserfahrungen das System sich auf seine jetzt gegebene historische Form festgelegt hat.“ Ebd.

te in das Gespräch miteinzubeziehen und dadurch ein wesentlich komplexeres Bild zu erhalten.

Wird Seelsorge nicht so sehr als ein Dienst an Kranken, sondern in einem sehr viel allgemeineren Sinne als „mutuum colloquium et consolationem fratrum“⁶¹ und damit als eine spezifische Form der Mitteilung des Evangeliums verstanden, wären auch die „zufälligen“ Gespräche auf der Straße, Gespräche nach dem Gottesdienst oder wo immer sie sich ergeben mögen als seelsorgerlich zu qualifizieren. Die Zufälligkeit und „Ungeregeltheit“ seelsorgerlicher Gespräche bieten Möglichkeiten eigener Art, insbesondere auch für Menschen, die nie in eine Beratungsstelle gehen würden. Die „spezielle“ Seelsorge wäre damit wieder stärker an die „generelle“ Seelsorge zurückzubinden bzw. die generelle Seelsorge als eigene kirchliche Kommunikationsform mit spezifischen Stärken und Möglichkeiten wiederzuentdecken. Doch bevor ich abschließend auf die Seelsorge als Funktion der Kirche zu sprechen komme, möchte ich mich noch einmal dem Themenkreis von Identität und Geschlecht widmen, dem in dieser Studie soviel Aufmerksamkeit galt, und ihn in einen theologischen und poimenischen Zusammenhang stellen.

3. Von der Rekonstruktion zur Konstruktion - Sensibilität für Differenzen

a) Identität und Seelsorge

Das Identitätsthema genießt nicht nur in der psychologischen und soziologischen Literatur hohe Popularität, auch in der theologischen und insbesondere praktisch-theologischen Literatur wird es vielfältig diskutiert und reflektiert.⁶² In jüngerer Zeit hat insbesondere der Identitätsbegriff von Henning Luther Resonanz in der Theologie ge-

61 Martin Luther unterscheidet in den Schmalkaldischen Artikeln fünf Formen der Mitteilung des Evangeliums: Gott teilt seine Gnade mit durch das mündliche Wort, durch die Taufe, durch das Altarsakrament, durch die Kraft der Schlüssel und schließlich „per mutuum colloquium et consolationem fratrum“, in: BSLK, 449. Vgl. zur Auslegung dieser lutherischen Formel: Jürgen Henkys, *Seelsorge und Bruderschaft. Luthers „per mutuum colloquium et consolationem fratrum“ in ihrer gegenwärtigen Verwendung und ursprünglichen Bedeutung*, Stuttgart 1970.

62 Selektiv seien aus der aktuellen Diskussion genannt: Friedemann Maurer (Hg.), *Lebensgeschichte und Identität. Beiträge zu einer biographischen Anthropologie*, Frankfurt a.M. 1981; Wilfried Härle/Reiner Preul (Hg.), *Lebenserfahrung*, MTh 3, 1990; Walter Sparr (Hg.), *Wer schreibt meine Lebensgeschichte? Biographie, Autobiographie, Hagiographie und ihre Entstehungszusammenhänge*, Gütersloh 1990; Friedrich Wilhelm Graf/Klaus Tanner (Hg.) *Protestantische Identität heute*, Gütersloh 1992 u.v.m.

funden. H. Luthers Verständnis von Identität wurde von Luther selbst und von seinen Rezipienten als Ausdruck programmatischer Modernität verstanden. Es sei in diesem Zusammenhang deshalb kurz skizziert und diskutiert.

Henning Luther kritisiert die unrealistischen Einheits- und Kontinuitätsvorstellungen klassischer Identitätsentwürfe und möchte für die Differenzen und Mehrdeutigkeiten in der Moderne sensibilisieren. Luther geht davon aus, daß Identität nicht als etwas Vorgegebenes rekonstruiert werden kann, sondern immer wieder neu konstruiert werden muß. Er versucht, die Brüche, Grenzerfahrungen und Diskontinuitäten modernen Lebens ernst zu nehmen und kritisiert aus dieser Perspektive den „Mythos von der Ganzheit“, hinter dem sich eine Lebenslüge verberge.⁶³ Gegen Identitätsvorstellungen, die von einer erreichbaren Identität, von Vollständigkeit, Konsistenz und dem Ideal der Harmonie ausgehen, möchte Luther „Momente des Nicht-ganz-Seins, des Unvollständig-Bleibens, des Abgebrochenen - kurz: *Momente des Fragments* zur Geltung bringen.“⁶⁴ Die fragmentarische Identität sei geprägt durch Sehnsucht und Schmerz, durch die Sehnsucht nach zukünftiger, jenseitig bleibender Vollendung und den Schmerz über die Verluste und das Versagen in der Vergangenheit.⁶⁵ Identität als Fragment besage zugleich, daß wir auf Andere angewiesen sind und keine autarken und autonomen Persönlichkeiten darstellen. Im Anschluß an den jüdischen Religionsphilosophen Emmanuel Levinas geht Henning Luther so weit zu behaupten, daß Subjektivität nicht ein „Für-sich“, sondern ursprünglich ein „Für-einen-Anderen“ sei. „Unser Ich muß also fragmentarisch, offen und verletzlich sein, insofern es nur aus dieser Verantwortung für den Anderen lebt.“⁶⁶ Zugespitzt wird Subjektivität hier immer nur vom Anderen ausgesagt: „Ich ist ein Anderer.“⁶⁷ Der Andere bilde den letzten Bezugspunkt eigener Subjektivität, denn Subjektivität heiße *Für-einen-Anderen sein*: „Erst in der Unterwerfung (subjectum!) unter den Anspruch des Anderen wird das Subjekt.“⁶⁸ Subjektivität wurzelt nach dieser Auffassung nicht in der Selbstbehauptung eines Odysseus, son-

63 Vgl. Henning Luther, *Leben als Fragment. Der Mythos von der Ganzheit*, in: *WzM* 43 (1991), 263.

64 Henning Luther, *Umstrittene Identität. Zum Leitbild der Bildung*, in: Ders.: *Religion und Alltag*, 159. Hervorhebung I.K.

65 Vgl. Henning Luther, *Identität und Fragment. Praktisch-theologische Überlegungen zur Unabschließbarkeit von Bildungsprozessen*, in: Ders., *Religion und Alltag*, 167ff.

66 Luther, *Leben als Fragment*, 268.

67 Vgl. den Aufsatztitel „Ich ist ein Anderer“. Zur Subjektfrage in der Praktischen Theologie, in: Ders., *Religion und Alltag*, 62-87.

68 Luther, „Ich ist ein Anderer“, 77.

dern vielmehr in der Verwundbarkeit dem Anderen gegenüber. Das, was den Kern von Subjektivität ausmache, Empfänglichkeit und Verletzlichkeit, wird als Wesensmerkmal nur dem Anderen zugeschrieben. Der Andere sei der leidende und fremd bleibende Andere: Die Heimatlosigkeit eines Abraham wird zur Authentizität.⁶⁹ Das Verhältnis zum Anderen wird dabei immer *asymmetrisch* und nicht reziprok gedacht: Die Anderen gehen bei H. Luther immer vor.

Positiv zu würdigen ist, daß Henning Luther mit seinem fragmentarischen Identitätsbegriff für die Pluralität in der Moderne sensibilisiert und die Vielfalt nicht nur als Bedrohung eigener Subjektivität wahrnimmt, sondern auch als Chance begreift. Religion selbst wird bei ihm zu einem Begriff, mit dem er Aufbruch und Verunsicherung, nicht nur Trost und Geborgenheit assoziiert. Luther hat die Fragmentarität menschlichen Lebens darüber hinaus überzeugend mit theologischen Motiven in Verbindung gebracht: „Das eigentümlich Christliche scheint mir nun darin zu liegen, davor zu bewahren, die prinzipielle Fragmentarität von Ich-Identität zu leugnen oder zu verdrängen. *Glauben hieße dann, als Fragment zu leben und leben zu können.*“⁷⁰ Sünde wäre demnach als Aussein auf vollständige und dauerhafte Ich-Identität zu interpretieren, Rechtfertigung als Verzicht auf erschlichene Ganzheit und das Leben Jesu als Beispiel par excellence für das Annehmen von Fragmentarität zu deuten. Eschatologisch sei im Fragment schließlich die Ganzheit als unerreichbarer Horizont präsent.⁷¹

Problematisch an Henning Luthers Definition von Identität scheint mir allerdings zu sein, daß er dem neuzeitlichen solipsistischen Subjekt mit seinem Herrschaftsanspruch nun ein nicht weniger *abstraktes Subjekt* entgegenstellt, das in der Unterwerfung unter „den Anderen“ besteht. Statt den neuzeitlichen Theorien unversehrter Individualität, an denen die Entzweiungen und Differenzierungen der Moderne abprallen, einen realistischen Identitätsbegriff entgegenzusetzen, entwirft Luther eine idealisierte Subjektivitätsvorstellung mit einem moralisch kaum überbietbaren Anspruch und Appell. Daß die Vorstellung des „Ich ist ein Anderer“ keinesfalls eine originelle philosophische Spekulation darstellt, sondern vielmehr das traditionale Deutungsmuster weiblicher Identität treffend auf den Begriff bringt, kommt denn auch, kaum verwunderlich, nicht in den Blick. Für Frauen in traditionellen Rollen war und ist es zum Teil heute noch

69 Vgl. dazu Henning Luthers Predigt über Abraham: „Glauben heißt aufbrechen“, in: Ders., *Frech achtet die Liebe das Kleine. Biblische Texte in Szene setzen. Spätmoderne Predigten*, Stuttgart 1991, 117-122.

70 Luther, *Identität und Fragment*, 172. Hervorhebung I.K.

71 A.a.O., 171-176.

selbstverständlich, daß die eigene weibliche Identität konstitutiv durch andere bestimmt wird - durch den Ehemann, die Kinder, die Familie. Frauen, die sich von einem solchen Selbstverständnis distanzieren haben und sich nicht länger auf Werte der Passivität und Verletzlichkeit festlegen lassen wollen, werden Henning Luthers Identitätsverständnis schwerlich nachvollziehen können.⁷²

Luther versucht zwar immer wieder, Soziales zu reflektieren, dies gelingt ihm aber kaum, weil er Soziales immer nur von einer ganz und gar individuumzentrierten Perspektive aus in den Blick nimmt. So kann er die Probleme moderner „Subjekte“ kaum auf *konkrete* gesellschaftliche Entwicklungen und Veränderungen beziehen und bleibt in der Konsequenz in vielem abstrakt und unrealistisch. Luther möchte eine Theorie der Subjekt-Werdung unter (post-)modernen Bedingungen entwickeln und läuft dabei Gefahr, die Gesellschaft naiv als negatives Gegenüber des sich gegen die Gesellschaft individualisierenden Subjekts zu konstruieren. Die strukturelle Kopplung individueller und sozialer Entwicklung kommt nicht in den Blick. Luther konzipiert letztlich wieder ein Subjekt, das sich als ganz und gar Anderes und Jenseitiges zur Gesellschaft verstehen zu können meint, ein Subjekt, das den „sozialen Tod“ sterben müsse, um zu seiner „Eigentlichkeit“ zu gelangen.⁷³ Das Subjektivitätsideal Luthers wird damit letztlich *innerweltlich ortlos*, es wird zum utopischen Kern einer Sozialkritik, die sich fast nur noch in abstrakter Negation auf die moderne Gesellschaft beziehen kann.⁷⁴ Diese realitätsferne Beschreibung individueller Existenz unterläuft das Interesse Henning Luthers „an einer bestimmten inhaltlich qualifizierten Dimension von Seelsorge“⁷⁵ und vermag die soziale Bedingtheit moderner Existenz ausschließlich negativ und abstrakt als „Verhinderung der Eigentlichkeit“⁷⁶ zu interpretieren.

Trotz Henning Luthers Bemühen um eine inhaltliche Qualifizierung der Seelsorge, tritt das abstrakte Individuum, seine Bedürfnisse und die Thematisierung seiner Lebensgeschichte damit wieder ganz und gar in den Vordergrund praktisch-theologischer Theoriebildung. Seelsorge wird in der Konsequenz als Sorge um das authentische

72 Zum Themenfeld weibliche Identität und historisch-soziale Entwicklung vgl. Kapitel I, 3 und Kapitel IV.

73 Vgl. Luther, *Alltagssorge und Seelsorge*, 229.

74 Ganz in der Tradition der Frankfurter Schule arbeitet Henning Luther in der Konsequenz ständig mit dem Motiv des Ideologieverdachts. Zur Kritik des unzureichenden Ich-Du-Modells, das hinter dieser Polarisierung von Individuum und Gesellschaft steckt, vgl. Michael Welker, *Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes*, Neukirchen 1992, 51f.

75 Luther, *Alltagssorge und Seelsorge*, 226.

76 A.a.O., 228.

Selbst-Sein-Können des Einzelnen definiert - die sozialen Konstituentien jeder Selbstbeschreibung bzw. Identitätsdefinition werden ausgeblendet. Es überrascht von daher nicht, daß Luther eine stärkere Ausrichtung der Praktischen Theologie am einzelnen Subjekt einfordert und damit sowohl die Individualisierung *der* Religion als auch die Individualisierung *durch* Religion zum Programm erhebt.⁷⁷ Religion gehe es wesentlich um die Individuierung des einzelnen. Deshalb versteht sich Luthers Praktische Theologie auch nicht länger funktional *Kirche* und *Gemeinde* zugeordnet, wie Schleiermacher es postulierte, sondern dem einzelnen *Subjekt* und seiner „Theologie“.⁷⁸ Kirche und Amt treten zurück, die Alltagswelt und die individuierten Laien treten hervor. Praktische Theologie ist für Luther deshalb auch „weniger die Auslegung und Aufbereitung von *Antworten*, als vielmehr die Hermeneutik von *Fragen*.“⁷⁹

Ich meine, deutlich gemacht zu haben, daß es Praktischer Theologie durchaus um mehr gehen muß, als um die Hermeneutik von Fragen. Die *mangelnde Unterscheidung von Wissenschaft und kirchlicher Praxis* bei Henning Luther führt dazu, daß Wissenschaft sich mehr oder weniger „blind“ an der Alltagswelt und dem Alltagsbewußtsein orientiert, statt als Beobachtung zweiter Ordnung andere Perspektiven und Deutungen einzuführen, als sie die Laien ohnedies mitbringen. Arbeitete theologische Wissenschaft nicht mit diesen anspruchsvollen Formen des Beobachtens, bliebe sie weit hinter ihren Möglichkeiten zurück und nähme ihre spezifischen *orientierenden* Aufgaben für die kirchliche Praxis nicht wahr. Überdies wäre die Ausdifferenzierung eines eigenen Reflexionssystems für die Kirche dann kaum mehr zu rechtfertigen. Die wissenschaftliche Poimenik kann nicht nur durch die an sie herangetragenen Bedürfnisse bestimmt werden, wenn sie nicht weiter naiv der modernen Individuumzentrierung folgen will. Eine in der *Sache* christlicher Seelsorge liegende Begründung ist freilich nur dann möglich und sinnvoll, wenn sich Praktische Theologie (und Poimenik) auf ihre funktionale Zuordnung zur *Kirche* besinnt und damit zugleich auch auf den Auftrag und die Chance der Kirche in der modernen pluralistischen Gesellschaft.⁸⁰

77 Vgl. Henning Luther, Praktische Theologie des Subjekts, [Einleitung zu:] Religion und Alltag, 12.

78 Henning Luther meint irrtümlicherweise, genau damit in der Tradition Schleiermachers zu stehen; vgl. Henning Luther, Praktische Theologie als Kunst für alle. Individualität und Kirche in Schleiermachers Verständnis Praktischer Theologie, in: ZThK 84 (1987), 371-393. Zur Kirchlichkeit der Praktischen Theologie Schleiermachers vgl. Dinkel, Kirche gestalten, 99-137 u. 245-250 (zur Kritik an H. Luthers Schleiermacherinterpretation vgl. insbes. a.a.O., 129f).

79 Vgl. Luther, Praktische Theologie des Subjekts, 16.

80 Vgl. Abschnitt 4 in diesem Kapitel.

Es ist offensichtlich, daß die in dieser Studie erhobene Forderung nach einem realistischen Identitätsverständnis, das von den sozialen Wandlungsprozessen und den gesellschaftlich etablierten Semantiken nicht länger abstrahiert, mit dem Identitäts- und Theologieverständnis Henning Luthers nur bedingt in Einklang zu bringen ist. Die Moderne ist in ihrer Ambivalenz, in den Freiheitsgewinnen und Kosten, die sie mit sich bringt, realistisch zu beobachten und zu beschreiben. Es geht weder darum, in Verfallsdiagnosen über die Subjektivität gefährdende Postmoderne einzustimmen, noch darum, den Selbstdeutungsmustern der Moderne und ihrer Individuumzentrierung blind zu folgen. Für die Seelsorge bedeutet dies z.B. konkret, Menschen dazu zu ermutigen, Sinnzusammenhänge auch im Prozessieren von Widersprüchen und Inkonsistenzen herzustellen. Es bedeutet, Menschen im Umgang mit biographischer Unsicherheit zu unterstützen und biographische Unsicherheiten als gesellschaftlich bedingt und „normal“ zu qualifizieren. Weder sind Erfahrungen von Zerrissenheit und Unsicherheit im Namen einer einheitlichen und eindeutigen Identitätsnorm als zu überwinden zu denken, noch sind sie mit einem besonderen Pathos der erschließenden Grenzerfahrung auszustatten.⁸¹ Es gilt schlicht, möglichst konstruktiv mit ihnen leben und umgehen zu lernen.⁸²

Für die wissenschaftliche Poimenik impliziert die Vorstellung von einer immer erst noch zu konstruierenden biographischen Identität darüber hinaus, daß sie nicht länger auf eine einheitliche Identität rekurrieren muß,⁸³ sondern ihre Aufmerksamkeit auf *das Differente in seiner Differenziertheit* richten kann. Denn: „Gerade die differenzierte Gemeinschaft ist lebendig. Die Kirche muß gegen die falschen

81 Bei Henning Luther drängt sich dieser Eindruck manchmal auf; vgl. ders., Alltags- und Seelsorge, 227ff. Man könnte meinen, als ginge es der Seelsorge eher um eine Verlängerung der Krise, als um einen konstruktiven Umgang mit ihr. Die Krise hat - wie in der dialektischen Theologie - geradezu Offenbarungscharakter. Seelsorge darf und muß auch Realitätsertüchtigung sein - diese ist nicht einfach vom Standpunkt einer „besseren Welt“ als Anpassung abzuqualifizieren.

82 Dies gilt selbstverständlich auch für die seelsorgerlich Tätigen, die Pfarrer und Pfarrerinnen selbst; vgl. dazu: Michael Klessmann, Stabile Identität - brüchiges Leben? Zum Bild des Pfarrers/der Pfarrerin zwischen Anspruch und Wirklichkeit - ein pastoraltheologischer Beitrag, in: WzM 46 (1994), 289-301.

83 Klaus Tanner hat in diesem Zusammenhang das monistische Persönlichkeitsideal liberaler Theologie kritisiert; vgl. Tanner, Von der liberalprotestantischen Persönlichkeit zur postmodernen Patchworkidentität? Die liberale Persönlichkeitsvorstellung sei gekennzeichnet durch hohe Integrations- und Konsistenzanforderungen und in hohem Maße einheitszentriert. (A.a.O., 98) Tanner resümiert: „Die überkommene personale Ontologie läßt sich aufgrund ihrer monistischen Grundorientierung nur noch schwer vermitteln mit den modern-postmodernen Mustern multipler Identität. Einst sollte der Referenzrahmen ‚Persönlichkeit‘ die erfahrungsmäßige Plausibilität theologischer Aussagen garantieren. Stellt er heute einen Typus theologischer Reflexion dar, der solche Vermittlung mehr blockiert als fördert?“ (A.a.O. 103)

Ängste vor Komplexität und Unübersichtlichkeit, vor Differenzen und vor dem Fremden erkennen, daß zur ‚reichen Erbauung‘ der Gemeinde Christi ein *Ja zu einem konstruktiven, schöpferischen Pluralismus* gehört.“⁸⁴ Und schließlich kann eine für Differenzen sensible Poimenik an sich selbst lernen, daß auch sie nur eigenselektiv beobachten und nicht die Wirklichkeit selbst abbilden kann. Eine wissenschaftliche Beobachtung, die sieht, wie das, was sie beobachtet, auch ganz anders beobachtet werden kann, wird mehr Sensibilität für die *Eigenselektivität* ihrer Beobachtungsformen entwickeln. Sie wird nicht nur ihren Gegenstand, also z.B. diejenigen, die in die Seelsorge kommen, beobachten, sondern auch reflektieren, wie solche Beobachtungen zustande kommen. Eine *selbstreflexive* Seelsorgelehre könnte mithin dafür sensibel werden, daß sie die Personen und „Identitäten“, die sie sieht, miterzeugt.

Der Diskurs um die „umstrittene Identität“⁸⁵ in der Moderne impliziert für die Poimenik nicht zuletzt, die spezifische Funktion christlicher Religion wieder wahr- und ernstzunehmen. Gerade wenn Identität nicht mehr in einer kontinuierlichen Biographie gefunden und letztlich nichts „Innerweltliches“ mehr namhaft gemacht werden kann, was eine kontinuierliche Identität verbürgt, könnte Religion und Kirche wieder eine wichtige Funktion in der Seelsorge übernehmen. Denn nach biblisch-christlichem Wirklichkeitsverständnis ist das Kontinuum individuellen Lebens *nicht im Individuum selbst* zu verankern, sondern allein in Gott. Der Mensch ist nach christlicher Auffassung nicht in sich selbst begründet, sondern von jenseits seiner selbst her bejaht und gewollt. Individuen finden demnach „ihre unzerstörbare Identität außerhalb ihrer selbst und jenseits aller ihrer jeweiligen Beziehung zu innerweltlichen Größen begründet“.⁸⁶ Die Kirche als Gemeinschaft Jesu Christi symbolisiert diese Unzerstörbarkeit individueller Identität, indem sie das Individuum in der *Taufe* achtet, *bevor* dieses als selbständige Instanz auftreten kann und in der *Beerdigung*, *nachdem* es als zur Selbststeuerung fähiges Wesen zu existieren aufgehört hat.⁸⁷

Seelsorge ist demnach primär als Hilfe zur Lebensgewißheit, als Hilfe zur Gewißheit über den Grund menschlicher Existenz zu verstehen und „soll die Lebensgewißheit stärken, fördern, erneuern oder begründen.“⁸⁸ Martin Luther hat diese unerschütterliche Gewißheit im

84 Welker, Kirche im Pluralismus, 117.

85 Vgl. den gleichlautenden Aufsatztitel von Henning Luther.

86 Preul, Religion - Bildung - Sozialisation, 187.

87 Vgl. Welker, Kirche im Pluralismus, 88.

88 Rössler, Grundriß der Praktischen Theologie, 210. Allerdings operiert Rössler mit einem einheitszentrierten Identitätsbegriff. Identität bedeutet für Rössler die „be-

Vertrauen auf das *außerhalb seiner selbst* liegende und zugesprochene Wort Gottes gesehen und erfahren. Treffend und subjektivitätskritisch schreibt er: „Spiritus sanctus non est Scepticus, nec dubia aut opiniones in cordibus nostris scripsit, sed assertiones ipsa vita (et) omni experientia, certiores (et) firmiores.“⁸⁹

b) Geschlecht und Seelsorge

Durch historisch und sozial bedingte Entwicklungen sind Frauen und Männern, insbesondere in der Neuzeit, derart unterschiedliche und komplementäre Verhaltensrepertoires und Aufgaben zugeschrieben worden, daß man auch in der Wissenschaft weitgehend meinte, Männlichkeit und Weiblichkeit als essentiell verschiedene Identitäten betrachten zu können. Dies gilt auch und insbesondere für die theologische Anthropologie, die in den bürgerlich-neuzeitlichen Deutungsmustern von Männlichkeit und Weiblichkeit gar gottgesetzte Schöpfungsordnungen sehen zu können glaubte.⁹⁰ Und der lange und mühsame Kampf evangelischer Theologinnen um das volle geistliche

wußte Übereinstimmung mit sich im Blick auf die eigene unverfälschte Vorfindlichkeit“. Vgl. Rössler, Grundriß der Praktischen Theologie, 211. Hervorhebung I.K. Ebenso problematisch wird der Identitätsbegriff bei Martina Plieth verwendet. Ihr geht es in der Seelsorge „um die vernünftige Verknüpfung einzelner Lebensepisoden, d.h. um biographische Integration, die bei dem Seelsorgesuchenden idealiter (wieder) zu *einer Übereinkunft seiner selbst mit sich selbst* als Übereinkunft mit seiner Welt führt und so die Integrität des Individuums, d.h. seine Identität, stärkt.“ Plieth, Die Seele wahrnehmen, 224. Hervorhebung I.K.

⁸⁹ Martin Luther, *De servo arbitrio*. 1525, WA 18, 605. „Der Heilige Geist ist kein Skeptiker, nicht Zweifel oder subjektive Ansichten hat er in unsere Herzen geschrieben, sondern verbindliche Aussagen, die gewisser und unerschütterlicher sind als das Leben selbst und alle Erfahrung.“ Martin Luther, *Daß der freie Wille nichts sei*. Antwort D. Martin Luthers an Erasmus von Rotterdam, übers. v. B. Jordahn, hg. v. H. H. Borchardt und G. Merz, in: *Ausgewählte Werke, Ergänzungsreihe* Bd. 1, München 1975, 14.

⁹⁰ Vgl. als ein Beispiel unter vielen: Karl Barth, *Die Lehre von der Schöpfung*, Kirchliche Dogmatik Bd. III/1 u. 4, Zürich 1945 und 1951. In seiner Auslegung der Schöpfungsberichte in KD III/1 kommt Barth zu dem Schluß: „Gott schuf den Menschen nicht allein, [...] sondern in der *ungleichen Zweiheit* von Mann und Frau.“ (A.a.O., 329) Hervorhebung I.K. Zweigeschlechtlichkeit impliziert für Barth Hierarchie, aber auch Komplementarität: „Er ist ohne sie nicht er selbst; er ist es nur mit ihr. So nahe ist sie ihm. Das also ist die Frau: die dem Menschen - dem durch ihre Existenz zum Mann gewordenen Menschen so Nahe und um seiner selbst willen so Unentbehrliche. Wäre sie ihm das nicht, [...] so wäre sie nicht die Frau.“ (A.a.O., 344) Denn: „Das ist ihr eigenes Wesen, neben ihm zu sein. Das ist ihre Menschlichkeit.“ (Ebd) Gerade ihre Bestimmung, für die Vollendung seiner Menschlichkeit da zu sein, mache ihr Wesen aus - ihre ganze Existenz sei zum Mann hin (vgl. a.a.O. 346). Deshalb wähle sie nicht, sie werde vielmehr erwählt (vgl. a.a.O. 347). Vgl. zur fundamentalen Bedeutung der asymmetrisch angelegten Geschlechterdifferenz bei Barth: J. Christine Janowski, *Zur paradigmatischen Bedeutung der Geschlechterdifferenz in K. Barths „Kirchlicher Dogmatik“*, in: MJTh 7, 13-60.

Amt, das ihnen erst seit den sechziger und siebziger Jahren auszuüben gestattet ist, belegt einmal mehr, wie tiefgehend die Vorurteile in Theologie und Kirche gegenüber einer „natürlichen“ weiblichen Identität waren und zum Teil heute noch sind.⁹¹ Frauen wurde ein eigentümlicher Dienst zugeordnet, sie repräsentierten das Andere, dem männlichen Aufgabenbereich zu- und untergeordnete.

Auf diesem Hintergrund dominierte in der heraufkommenden Feministischen Theologie zunächst die Forderung nach der *Gleichheit* der Geschlechter. Doch bald stellten viele Frauen fest, daß vorgeprägte Erwartungsstrukturen weit resistenter sind, als juristische Regelungen einen glauben machen, und daß darüber hinaus eine abstrakte Gleichheit in Relation zu „den Männern“ womöglich gar nicht erstrebenswert war. Die *Differenz* der Geschlechter, ehemals als Grundübel diagnostiziert, erlebte eine Renaissance unter neuen Vorzeichen - die Andersartigkeit und die spezifischen Fähigkeiten weiblicher Identität wurden wiederentdeckt und positiv gewürdigt. Die Paradoxie, die sich daraus ergibt, liegt auf der Hand: Die ontologisierende Differenz, gegen die Feministische Theologie angetreten war, tauchte in neuem Gewand wieder auf. Der Relativierung der Bedeutung von Geschlecht folgte die Thematisierung und damit Verstärkung von Geschlecht in allen möglichen kirchlichen und theologischen Zusammenhängen.⁹²

Es gibt nur bedingt einen Ausweg aus diesem Dilemma, dem sich eine soziologisch sensible Seelsorgetheorie nicht entziehen kann. Wird Geschlecht grundsätzlich als soziale Konstruktion verstanden, als interaktiv zu vollziehender Prozeß, kann und muß jede Naturalisierung der Geschlechter und damit die Vorstellung, geschlechtliche Bedeutung sei in Personen, statt in Kommunikationen und Interaktionen begründet, als unhaltbar abgewiesen werden. Erfahrungsvielfalt und Wandlungsprozesse im Verhältnis der Geschlechter zeigen ohnedies, daß eine bipolare Differenzierung der Geschlechter im Alltags-

91 Vgl. u.a. „Darum wagt es Schwestern...“ Zur Geschichte evangelischer Theologinnen in Deutschland. Frauenforschungsprojekt zur Geschichte der Theologinnen (Göttingen) mit Beitr. von Andrea Bieler u.v.a., Neukirchen 1994; Andrea Bieler, Konstruktionen des Weiblichen, Die Theologin Anna Paulsen im Spannungsfeld bürgerlicher Frauenbewegung der Weimarer Republik und nationalsozialistischer Weiblichkeitsmythen, Gütersloh 1994 und: Isolde Karle, Zur Unterscheidung von Prediger und Predigerin, in: PThI 15 (1995), 291-305.

92 Ein Beispiel: Das patriarchale Gottesbild, das Gott fast ausschließlich in männlichen Symbolen und Metaphern zu denken erlaubte, wurde und wird zurecht heftig von feministischer Seite kritisiert und relativiert. Zugleich wird das Gottessymbol jedoch durch die explizite Unterscheidung von männlichen und neuerdings weiblichen Symbolen stärker „sexualisiert“. Feministische Theologinnen bemühen sich in jüngerer Zeit auch deshalb um eher geschlechtsneutrale und nicht-personale Gottesmetaphern.

leben längst überholt wird. Zugleich sind jedoch die Erfahrungswelten von Männern und Frauen immer noch zu unterscheiden und als soziokulturell bedingte sichtbar zu machen. Immer noch ist es vor allem ein Problem von Frauen, mit der Kollision von z.B. pastoraler Berufsarbeit und der ihnen zugeschriebenen Erziehungsarbeit fertig zu werden.⁹³ Das Geschlecht gilt immer noch als Bedeutungsträger *par excellence*, es bestimmt uns noch immer bis in die Fasern unserer Identität hinein. Ein „undoing gender“ ist insofern nur begrenzt vorstellbar. Daß Geschlecht ein solch elementares Ordnungsmuster darstellt, ist in der seelsorgerlichen Kommunikation unbedingt zu reflektieren, - sowohl in bezug auf das Geschlecht des Seelsorgers oder der Seelsorgerin -, als auch in bezug auf das Geschlecht der seelsorgesuchenden Person. Denn das Geschlecht, das wir einer anderen Person zuschreiben, bestimmt *unsere Erwartungen und unser Verhalten* - wir können davon nicht absehen. Darüber hinaus kommen Frauen in die Seelsorge, die Probleme formulieren, die nur auf dem Hintergrund des ihnen zugeschriebenen Geschlechts und der damit verbundenen Verhaltenserwartungen verstanden und relativiert werden können.⁹⁴ Zunehmend scheint dies auch für Männer zu gelten, die durch selbstbewußte Partnerinnen irritiert und verunsichert sind.⁹⁵

Eine soziologisch aufgeklärte Poimenik wird deshalb Ergebnisse der Geschlechterforschung integrieren müssen, will sie nicht sozial bedingte Probleme individualisieren und personal zurechnen. Die konstruktivistische Vorstellung des „doing gender“ weist zugleich darauf hin, daß Gesellschaft nicht als ein schwer faßbares institutionalisiertes Gegenüber zu verstehen ist, sondern sich täglich in Gesten, Interaktionen und Kommunikationen, an denen wir partizipieren, vollzieht. Die *Eigentätigkeit* bei der Konstruktion von Geschlecht wird damit gegen eine Polarisierung von Täter und Opfer und damit auch gegen eine Polarisierung von unterdrückender Gesellschaft dort und unterdrücktem Subjekt hier betont. Damit wird zugleich die Möglichkeit der Veränderung und „Unterbrechung“ eingeschliffener Zirkel hervorgehoben.

Evangelische Seelsorgetheorie kann demzufolge nicht der Verstärkung geschlechtlicher Polarität dienen, sondern nur deren *Relativie-*

93 Vgl. dazu die Studie von Brigitte Enzner-Probst, Pfarrerin. Als Frau in einem Männerberuf, Stuttgart/Berlin 1995.

94 Vgl. dazu auch: Ursula Pfäfflin, Pastoralpsychologische Aspekte feministischer Seelsorge und Beratung, in: WzM 39 (1987), 226-235.

95 Die Beratungsstelle pro familia berichtet, daß immer mehr Männer die Beratungsstellen aufsuchen, wohingegen ihre Klientel bis vor 15 Jahren fast ausschließlich aus Frauen bestand.

rung. Eine für Differenzen sensible Seelsorgetheorie wird sich deshalb davor hüten müssen, nun selbst wieder homogenisierend von „den Frauen“ und „den Männern“, von einer inhaltlich bestimmten weiblichen oder männlichen Identität zu sprechen. Paradoxaerweise wird sie zugleich das Geschlecht thematisieren müssen und auf die Differenz der Erfahrungswelten von Männern und Frauen hinweisen. Sie wird dies aber nur mit dem Ziel tun können, auf eine *Deontologisierung* der Geschlechtsidentitäten hinzuwirken, gesellschaftlich und historisch bedingte Muster von Geschlechtlichkeit zu relativieren und Männer und Frauen nicht erneut auf bestimmte Seinsweisen festzulegen. Gerade indem sie diese Paradoxie konstruktiv zu nützen versteht - Thematisierung und Dethematisierung von Geschlecht zugleich - erweist sie sich als selbstreflexiv.⁹⁶

Mit einer solchen Vorgehensweise kann evangelische Poimenik im übrigen gut an zentrale neutestamentliche Traditionen anschließen: Die ersten Christen wurden auf den Namen Jesu Christi getauft. Sie sind damit Teil einer neuen Gemeinschaft, einer *neuen Sozialstruktur* geworden, in der nicht mehr Jude noch Grieche, nicht mehr Sklave noch Freier, *nicht mehr Mann noch Frau* unterschieden werden - „denn ihr seid allesamt einer in Christus Jesus.“ (Gal 3,28)⁹⁷ Alle Naturalisierungen und Essentialisierungen, alle menschlichen Ordnungen und Unterscheidungen werden in der neuen Gemeinschaft und Kirche Jesu Christi relativiert.⁹⁸ Das heißt, die Getauften beziehen ihre Identität nicht länger aus der Zugehörigkeit zu bestimmten Gruppen, Schichten oder Geschlechtern, sondern aus ihrem „In-Christus-Sein“, das allen bisherigen Unterschieden ihre identitätsbestimmende Kraft entzieht. Gal 3,28 ist dabei nicht als utopische Vision zu lesen, sondern „als Erfahrungsbericht über das, was sich in den paulinischen Gemeinden vollzieht [...]: Hier ist ein neues Miteinander von Menschen im Entstehen begriffen, das seine Struktur nicht mehr, wie in den üblichen Formen sozialen Lebens, von den Abgrenzungen und Unterscheidungen her bezieht, mit denen Menschen bislang ihre Identität bestimmt haben. Hier wirken sich nicht mehr die Verhältnisse

96 Vgl. zu dieser Argumentation in Anwendung auf den Gottesdienst: Isolde Karle, *Nicht mehr Mann noch Frau. Die Form „Geschlecht“ im Gottesdienst*, (Manuskript) erscheint in: Renate Jost/Ulrike Schweiger (Hg.), *Feministische Impulse für den Gottesdienst*, Stuttgart/Berlin 1996.

97 Gal. 3,28 ist vermutlich eine vorpaulinische Taufformel aus Antiochia; vgl. Jürgen Becker, *Paulus. Der Apostel der Völker*, Tübingen 1989, 110-112 und: Ulrich Mell, *Neue Schöpfung. Eine traditions-geschichtliche und exegetische Studie zu einem soteriologischen Grundsatz paulinischer Theologie*, Berlin/New York 1989, 306ff.

98 Vgl. Jürgen Roloff, *Die Kirche im Neuen Testament*, Göttingen 1993, bes. 90ff.

von Über- und Unterlegenheit, von Herrschen und Beherrschtsein aus. Bestimmend ist nunmehr allein die Zugehörigkeit zu Christus.⁹⁹ Christliche Seelsorge wird deshalb nicht auf bestimmte Identitäten festlegen oder gesellschaftliche Typisierungen und Ordnungsmuster verstärken können, sondern Befreiung aus „alten Bindungen“ und Zuordnungen ermöglichen.¹⁰⁰ Sie reifiziert nicht gesellschaftlich bedingte Semantiken, sondern versucht, neue Wege und Perspektiven zu eröffnen - und in der kirchlichen Gemeinschaft, in Gottesdienst, Taufe und Abendmahl erfahrbar werden zu lassen.

4. Seelsorge als Funktion der Kirche

Mit der Frage nach der Funktion der Kirche für die Seelsorge und der Funktion der Seelsorge für die Kirche komme ich zum Ausgangspunkt dieses Kapitels zurück. Denn der Streit um die Seelsorge ist nicht nur ein Streit um eine eher psychologische oder eher soziologische Orientierung wissenschaftlicher Poimenik, sondern zugleich ein Streit um „konkurrierende Kirchenbilder, die Ausdruck gegensätzlicher Einschätzungen des krisenhaften Prozesses gesellschaftlicher Modernisierung und der Rolle der evangelischen Kirche in der bundesdeutschen Gesellschaft sind.“¹⁰¹ Dieser Feststellung von Klaus Tanner ist uneingeschränkt zuzustimmen, doch keineswegs den Konsequenzen, die er selbst aus der Analyse zunehmender Ausdifferenzierung und funktionaler Spezialisierung zieht. Tanner begrüßt die Verselbständigung kirchlicher Beratungsarbeit und damit die Entkopplung von Kirche und Beratung. Folgt man Tanner, bildet die kirchliche Beratungsarbeit mit ihrer Individuumzentrierung die moderne Individualisierung zeitgemäß ab.¹⁰² Allein schon deshalb müsse sie sich von der Kirche mit ihrer „kirchlich-dogmatischen Formelsprache“¹⁰³ und ihrer Traditionsverhaftetheit distanzieren. Entsprechend fordert Tanner eine weitestgehende Beschränkung kirchlicher Einflußmöglichkeiten in der kirchlichen Beratungsarbeit. Diese sei „Statthalterin individueller Freiheit“ und repräsentiere die „Grenzen der Verkirchlichung des christlichen Glaubens“¹⁰⁴. Beratungsarbeit sei demzufolge nicht der Kirche und ihrem Wirklichkeitsverständnis

99 A.a.O., 94.

100 Vgl. dazu auch: Welker, Kirche im Pluralismus, 117f.

101 Tanner, Kirche und Beratungsarbeit, 31.

102 Vgl. a.a.O., 35.

103 A.a.O., 32.

104 A.a.O., 40. Das von Tanner entworfene Kirchenbild dürfte sich kaum mit der kirchlichen Realität decken und eher Ängste der 68er Generation spiegeln. Zugleich entwertet Tanner die parochiale Arbeit in unverantwortlicher Weise.

zugeordnet und verpflichtet, sondern den Idealen der Aufklärung, den Idealen des mündigen Bürgers, der Würde und der Freiheit des Individuums.¹⁰⁵

Noch dürftiger fällt das Kirchenverständnis Dietrich Stollbergs aus, der der Kirche empfiehlt, sich in Zeiten der „Vereinsamung und Orientierungslosigkeit [...] insgesamt als diakonisch und sozial orientierte und orientierende *Krisenagentur* zu verstehen; ihr Verständnis von Seelsorge ist therapeutisch ausgerichtet.“¹⁰⁶ Die Kirche reagiere auf die neuen gesellschaftlichen Anforderungen, indem sie von der nicht mehr zeitgerechten Predigtkirche abrücke und zu einer „stärker seelsorgerisch und pastoralpsychologisch orientierten[n] Institution sozialdiakonischer Hilfeleistung“ werde.¹⁰⁷ Dies empfehle sich schon deshalb, weil die parochiale Gemeindestruktur ohnehin im Sterben begriffen sei.¹⁰⁸ Nicht ganz so düster, aber auch nicht gerade ermutigend, fällt die Diagnose von Karl-Fritz Daiber aus, der die Außennormierung von Seelsorge und Diakonie und die Spannung zwischen verkündigungsorientierten kirchlichen Programmen und der individuumzentrierten Beratungspraxis immerhin problematisiert.¹⁰⁹ Doch sieht Daiber selbst keine Lösung des Problems. Es ist für ihn weder akzeptabel, daß die Kirche sich stärker profiliert und auf ihre Mitte hin konzentriert, weil sie sich dadurch von der Welt absondere. Noch befürwortet er das Modell der offenen Kirche, deren Grenzen konturenlos verschwimmen. Auch äußert sich Daiber skeptisch zur Empfehlung Niklas Luhmanns, eine zunehmende Ausdifferenzierung und Entkoppelung kirchlicher Handlungsfelder anzustreben, da eine solche Strategie in Zeiten knapp werdender Ressourcen theologisch schwerlich legitimationsfähig sei.¹¹⁰

Es ist erstaunlich, daß alle genannten ekklesiologischen Standortbestimmungen letztlich nicht auf Begründungsfiguren des Religions-systems selbst rekurrieren, sondern sich ganz und gar an der gesell-

105 Vgl. a.a.O., 36 u. 39, vgl. auch: A.a.O., 33. „Sehr viel stärker als vielen Theologen bewußt ist, ist Beratungsarbeit den Idealen der Aufklärung, insbesondere den Vorstellungen eines mündigen Bürgers verpflichtet.“ (A.a.O., 36) Und weiter heißt es: „Beratungsarbeit ist ausgerichtet am Ideal der Würde und der Freiheit des Individuums.“ (A.a.O., 39)

106 Stollberg, [Art.] Seelsorge, 179. Hervorhebung I.K.

107 Ebd. Auch Hartwig von Schubert möchte „Seelsorge nicht auf eine pfarrkirchliche Funktion [...] reduzieren, sondern als individuelle humanitäre Praxis [...] verstehen“. Ders., Seelsorge als Metapher religiöser Praxis. Theologische Bestimmung anlässlich eines gescheiterten Gesetzentwurfs, in: WzM 47 (1995), 25.

108 Vgl. Stollberg, [Art.] Seelsorge, 186. Solche Prognosen sind zum einen wenig konstruktiv, zum andern rufen sie den prognostizierten Effekt in einer Art self-fulfilling prophecy selbst hervor.

109 Vgl. Karl-Fritz Daiber, Diskreditiert die Beratungsarbeit die Kirche? Kirchensoziologische Überlegungen zur Beratungsarbeit, in: WzM 35 (1983), 148-157.

110 Vgl. a.a.O., 154ff. Letzterem ist gegen Luhmann nur zuzustimmen!

schaftlichen *Umwelt* und deren Bedürfnissen orientieren zu müssen glauben. Jedes andere gesellschaftliche Teilsystem orientiert sich an der eigenen Leitdifferenz, um durch diese Konzentrierung eine gesamtgesellschaftliche Funktion zu erfüllen. Nur der Kirche bzw. dem Reflexionssystem der Kirche scheint der Mut dazu zu fehlen.¹¹¹ Dafür wird unbedenken die Gesellschaft als „godterm“, als Letzthorizont übernommen.¹¹² Daß dabei wenig tragfähige Begründungsfiguren zu Tage treten wie bei Tanner die Verpflichtung aufklärerischen Idealen gegenüber, kann kaum verwundern. Die Illusion des mündigen und sein Schicksal selbst bestimmenden Bürgers wird aufrechterhalten, obwohl soziologische Erkenntnisse längst schon solche Naivität verbieten und auf die Eigendynamik sozialer Systeme und damit zusammenhängend die Krise der bürgerlichen Kultur hinweisen.¹¹³ Die Angst vor einer Bekenntniskirche oder vor einer Absonderung von der Welt scheint offensichtlich weit mehr Plausibilität für sich beanspruchen zu können, als die Angst vor Kontur- und Bedeutungsverlust kirchlicher Seelsorge.

Ganz im Gegensatz zu Schleiermacher, auf den sich die genannten Theologen stützen zu können meinen, gerät die gemeindliche Zweckbestimmung jedes der Kirche zugeordneten Handlungsfeldes außer Sicht und dafür die Orientierung an der Eigenständigkeit des Individuums in den Mittelpunkt. Die soziologischen Überlegungen Schlei-

111 Vgl. dazu auch die scharfe Kritik Michael Welkers an der EKD-Studie „Christsein gestalten“ in: Kirche ohne Kurs? Welker lehnt die von der Studie vorgenommene einfache Entgegensetzung von Traditionslenkung auf der einen und selbstbestimmtem Individuum auf der anderen Seite als unrealistisch und vereinfachend ab, weil sie die massive kulturelle Außensteuerung der sogenannten „autonomen“ Individuen übersehe (vgl. a.a.O., 27 u.ö.). Durch die Wahrnehmungs- und Theorie-defizite der EKD-Studie werde das, was neuere Soziologie im Blick auf die Dissoziation moderner Gesellschaft als Problemstellung erkannt habe, nicht nur hingenommen, sondern rekursiv durch den Vorschlag einer sich hinterherdifferenzierenden Kirche verstärkt (vgl. a.a.O., 47). Welker betont dagegen die kirchliche Verantwortung, über die Rückkopplungen öffentlicher Kräfte und Institutionen im individuellen Leben aufzuklären (vgl. a.a.O., 45f).

112 Vgl. zu dieser Kritik: Kaufmann, Kirche und Religion in der modernen Gesellschaft, 17: „Wer von Gesellschaft spricht, verweist auf einen allgemein verbindlichen Horizont der Verständigung, der stets schon als gegeben vorausgesetzt wird.“ Damit übernehme die Gesellschaft eine Funktion, die früher die Religion innehatte. Für Kaufmann sind Religion und Modernität (Gesellschaft) zwei Perspektiven bildende Letztbegriffe, die nicht miteinander identifiziert werden können; vgl. ders., Ist das Christentum zukunftsfähig?, 236 u.ö.

113 Vgl. dazu auch: Herms, Im Übergang zur nach-modernen Welt, 80: Ganz entgegen Tanners unkritischem Insistieren auf den bürgerlichen Werten des Protestantismus problematisiert Herms gerade das intime Verhältnis des Protestantismus zur vergehenden bürgerlichen Kultur und empfiehlt dem Protestantismus im Übergang zur nachmodernen Welt, seine kirchlichen Organisationsformen zu stärken und zu verbessern.

ermachers werden nicht rezipiert¹¹⁴ und die produktive Spannung von Ekklesiologie und Anthropologie bei Schleiermacher zu einem Trend gegen die „ekklesiologische und praktisch-kirchliche Verankerung“¹¹⁵ kirchlicher Seelsorge und Beratungsarbeit. Für Schleiermacher war es bei aller Hochachtung und Förderung der Selbstorganisation des Individuums evident, daß kein Gemeindeglied als vereinzelt Individuum betrachtet werden kann. Denn in der Gemeinde „kann kein einzelner als rein für sich selbst abgeschlossen und vollkommen selbständig angesehen werden, sondern er wird und ist Theil eines Ganzen.“¹¹⁶ Bedarf ein Gemeindeglied der speziellen Seelsorge, betrifft dies nicht nur es selbst, sondern immer auch die ganze Gemeinde. Entsprechend ist jede Seelsorge eine Pflicht der Gemeinde gegenüber und damit - für Schleiermacher jedenfalls - die Verselbständigung seelsorgerlicher Praxis schwerlich vorstellbar. Denn: „Alle specielle Seelsorge soll sich zurückführen lassen auf die Thätigkeit in der Erbauung der Gemeine, und Vorbereitung der künftigen, und was sich daran nicht anschließt, dazu hat er [der Geistliche] gar keine Verpflichtung.“¹¹⁷

Für weite Teile der modernen, therapeutisch ausgerichteten Seelsorge gilt, daß sie ihren Bezug zur Kirche verloren hat. Sie findet die Seelsorge nicht mehr als christliche Lebensäußerung im Raum der Kirche vor,¹¹⁸ sondern hat eigene, kirchendistanzierte Praxisformen ausdifferenziert. Die Bindung an die christliche Gemeinschaft, die Schleiermacher selbstverständlich war, gerät deutlich in den Hintergrund.¹¹⁹ Die Seelsorge der Gegenwart ist entsprechend bestimmt „von Aufgabenstellungen, Funktionen und Erwartungen [...], die nicht in ihr selbst begründet, sondern ihr von außen zugemutet sind.“¹²⁰ Sie wird *unabhängig von religiöser Selbstbegründung*. Dabei wird nicht nur die kirchliche Beratung zu einem autonomen Handlungsfeld abseits der Kirche, auch die Kirche selbst wird letztlich unabhängig von religiöser Selbstbegründung: Sie fungiert nur noch als moderne Krisenagentur oder als letzter Hort bürgerlicher Kultur.

114 Zu Bedeutung und Funktion von Kirche und Gemeinde in Schleiermachers Praktischer Theologie vgl. Dinkel, Kirche gestalten.

115 Schmidt-Rost, Seelsorge zwischen Amt und Beruf, 43.

116 Schleiermacher, Die Praktische Theologie, 434.

117 A.a.O., 445.

118 Vgl. die klassische Formulierung von Eduard Thurneysen, Die Lehre von der Seelsorge, 9: „Seelsorge findet sich in der Kirche vor als Ausrichtung des Wortes Gottes an den Einzelnen.“ Als Kritik daran vgl. Stollberg, Wahrnehmen und Annehmen, 20: „Wieso ‚findet‘ sie ‚sich‘ vor? Vielleicht findet sie sich auch gar nicht vor oder wenn, dann in einem desolaten Zustand.“

119 Vgl. Schmidt-Rost, Seelsorge zwischen Amt und Beruf, 115.

120 Rössler, Die Rekonstruktion des Menschen, 195.

Eine solche Reduzierung christlichen Selbst- und Kirchenverständnisses wird zwangsläufig dazu führen, daß kirchliche Institutionen langfristig überflüssig werden. Übernehmen Kirche und kirchliche Beratungsarbeit nicht mehr ihre religiöse Funktion, ist nicht mehr zu plausibilisieren, warum sie überhaupt als eigenständige Institutionen existieren sollten und welche *spezifische* Funktion sie für die Gesellschaft übernehmen. Wird Seelsorge inhaltlich qualifiziert und im Anschluß an Martin Luther als eine der vielfältigen Formen der Mitteilung des Evangeliums bestimmt,¹²¹ wird sie dagegen unterscheidbar von säkularer Beratung und damit zugleich auch wieder für diese interessant. Säkulare Beratung empfindet es ohnedies als Zumutung, wenn Seelsorger und Seelsorgerinnen sich in Konkurrenz zu den Beratern ganz auf die helfende Begleitung konzentrieren, statt ihre spezifische Kompetenz in die Beratung einzubringen und ein eigenes Profil zu entwickeln.¹²² Damit läge die *Ausdifferenzierung von Beratung und Seelsorge*, weniger diejenige von Kirche und Beratungsarbeit, in der Konsequenz funktionaler Differenzierung.¹²³

Doch wie sind nun die Leistungen einer religiös qualifizierten und kirchlich gebundenen Seelsorge in der Moderne konkret zu bestimmen? Was hat man sich unter der spezifisch christlichen Kompetenz von evangelischen Seelsorgern und Seelsorgerinnen vorzustellen? Einige Beispiele seien genannt. Die moderne Gesellschaft ist aufgrund ihrer Funktionsdifferenzierung indifferent für Sinnprobleme, die in der Moderne jede und jeder selbst zu bewältigen hat. Als augenfälligstes und zugleich existentiellstes Beispiel habe ich in diesem Zusammenhang auf die Todesproblematik hingewiesen.¹²⁴ Die gesellschaftliche „Vernichtung“ des Todes stellt meines Erachtens eine elementare Herausforderung kirchlicher Seelsorge dar. Wenn überhaupt, dann können Menschen heute noch an die Kirche und ihre Seelsorger und Seelsorgerinnen die Erwartung richten, Hilfe bei der Deutung von Krankheit, Sterben und Tod zu erlangen, die nicht im Sterbenden selbst gefunden werden muß, sondern individuelle Erfahrung zu

121 Vgl. Anmerkung 61 in diesem Kapitel.

122 Vgl. Schmidt-Rost, Seelsorge zwischen Amt und Beruf, 28f.

123 Damit hat zugleich auch die Ausdifferenzierung von Psychologie und Theologie ihr Recht und ihren Sinn. Es ist nicht sinnvoll, aus beiden *eine* Wissenschaft machen zu wollen, wie Scharfenberg vorschlägt. Das heißt nicht, daß der Dialog mit der Psychologie nicht gesucht werden sollte, aber es heißt sehr wohl anzuerkennen, daß jede Wissenschaft ihre eigene Leitdifferenz und Dignität behält. Dasselbe gilt selbstredend auch für das Verhältnis von Soziologie und Theologie, dem im Rahmen dieser Studie besondere Aufmerksamkeit zuteil wurde. Auch hier gilt, daß die Leitdifferenz der Soziologie nicht in die Theologie übernommen werden kann, wenn Theologie ihrer Aufgabe und Funktion treu bleiben möchte. Beide Disziplinen arbeiten mit unterschiedlichen Leitbegriffen und Letzthorizonten.

124 Vgl. Kapitel I, 4 b), 56f.

überschreiten vermag. Es wäre demnach Aufgabe der Seelsorge, Sinnformen zur Verfügung zu stellen, die die individuelle Erfahrung von Krankheit und Sterben einschließt und zugleich transzendiert. Es wäre Aufgabe der Seelsorge, Menschen in bezug auf dieses ganz und gar „außergesellschaftliche“ und individualisierte Problem zu begleiten und tröstend für sie da zu sein. Gebete, Psalmen, Lieder stellen dabei eine Sprache zur Verfügung, die, wie Scharfenberg richtig sieht, die vereinzelnde Erfahrung des Sterbens mit überindividuellen Sinnzusammenhängen verbinden kann.¹²⁵ Dies führt mich zum nächsten Punkt.

Menschen haben an evangelische Seelsorger und Seelsorgerinnen andere Erwartungen als an nicht kirchlich gebundene Therapeuten und Therapeutinnen. Die Kirche ist sozusagen von Berufs wegen auf bestimmte Themen ansprechbar. Von ihr wird anderes verlangt und eingefordert als von nichtkirchlichen Beratungsstellen. Sie steht für bestimmte Inhalte und bestimmte Selbstfestlegungen - kurz: sie steht für den christlichen Glauben. Sie ist primär „Sachwalterin einer Thematik“¹²⁶ und *als diese* dann auch soziale Hilfsorganisation und Krisenagentur. Jeder und jede in der evangelischen Seelsorge Tätige ist damit *von Berufs wegen* auf Gott, auf Tod und Sterben ansprechbar und muß sich dazu verhalten können.¹²⁷ Eine evangelische Klinikseelsorgerin beispielsweise wird sich dieser Verantwortung kaum entziehen können und religiöse Erwartungen dieser Art kirchendistanziert als Feld anderer Leute betrachten können. Damit ist keineswegs ausgeschlossen, daß solche Themen nicht auch in nichtkirchlichen Beratungszusammenhängen vorkommen können. Entscheidend ist jedoch, daß Kommunikationen dieser Art in säkularen Zusammenhängen zufällig und damit nicht erwartbar sind.

Die kirchliche Seelsorge hätte demnach die gesamtgesellschaftliche Funktion, *als Adressat bestimmter Erwartungen* - zum Verstehen und

125 Während eines Seelsorgepraktikums auf der Leukämiestation einer Universitätsklinik war ich erstaunt, wie groß die Nachfrage nach speziell religiösen Texten und Symbolen war und als wie bedeutsam sie von vielen, z.T. auch religionskritischen bzw. -fernen Patienten und Patientinnen interpretiert und wahrgenommen wurden. Zur Bedeutung christlicher Sterbebegleitung vgl. auch: Reinhard Schmidt-Rost, *Tod und Sterben in der modernen Gesellschaft. Humanwissenschaftliche und theologische Überlegungen zur Deutung des Todes und zur Sterbebegleitung*, in: EZW-Texte, Information Nr. 99 (1986), insbes. 19ff.

126 Reiner Preul, *Wurzel und Wachstum christlicher Freiheit*, (Manuskript) 31, erscheint in: ZThK 2/95.

127 Dies betont auch Scharfenberg: „Von der Psychotherapie, die eine möglichst weitgehende Unerkennbarkeit des Therapeuten methodisch zu nützen versteht, unterscheidet sich die Pastoralpsychologie dadurch, daß an ihrem Beginn eine möglichst weitgehende Erkennbarkeit des Pastoralpsychologen als eine ‚religiöse Figur‘ stehen muß.“ Ders., *Einführung in die Pastoralpsychologie*, 114.

Überwinden von Lebens- und Todesängsten¹²⁸ - da zu sein und sich umsichtig und taktvoll auf diese Ängste einzulassen und Menschen „im Zeichen der Hoffnung auf eine letztendliche Geborgenheit in Gott“¹²⁹ zu begleiten und zu orientieren. Die Kirche ist von ihrem Selbstverständnis her in besonderer Weise zur Selbstzurücknahme zugunsten der Schwachen verpflichtet. Es ist ihr Programm, gerade für die Überforderten, Mühseligen und Beladenen, für die Verängstigten und Orientierungslosen da zu sein. Insofern ist es nicht nur legitim, wenn sie ihre Deutungsmuster dort, wo sie darauf hin angesprochen wird, einbringt - sie käme ihrer Verantwortung nicht nach, wenn sie dieses unterließe. Die pastorale Weisheit der letzten 1900 Jahre könnte auf diese Weise wieder sinnvoll in die Seelsorgelehre integriert und mit mehr Achtung rezipiert werden.¹³⁰ Seelsorge würde damit wieder integraler Bestandteil des pfarramtlichen Dienstes und beschränkte sich nicht auf die Person-zu-Person-Kommunikation. Sie bliebe vielmehr verbunden mit Liturgie, Predigt und der Pflege christlicher Gemeinschaft.¹³¹ Für Schleiermacher galt die spezielle Seelsorge von Person zu Person immer nur als Ausnahme von der Regel, als vorübergehend notwendiges Verhältnis, das sein „bestimmtes Ende finden“¹³² muß und - so füge ich hinzu - nicht vergleichbar ist und sein kann mit der jahrelangen Betreuung von Klienten und Klientinnen in der psychotherapeutischen Beratung.

Kirche und Gemeinde wären aber auch noch in ganz anderer Weise von der Poimenik wiederzuentdecken und zu stärken. Die christliche Gemeinde könnte in der individualisierten Moderne mit ihrer eigentümlichen Konstellation von Chancen und Risiken die Funktion eines *sozialen Netzwerkes* übernehmen. Der Sozialpsychologe Heiner Keupp hat darauf hingewiesen, „daß Menschen mit einem [...] ressourcenreichen Netzwerk mit Bedrohungen, Belastungen und Konflikten besser fertig werden, als Menschen mit einem reduzierteren Netzwerk.“¹³³ Subjektives Befinden sei weder aus ausschließlich psychologischen Konstrukten abzuleiten, noch auf eine Reaktionskopie äußerer Lebensbedingungen zu reduzieren. Deshalb plädiert Keupp

128 Zu dieser Formulierung vgl. Welker, *Kirche ohne Kurs?*, 60. Zu den vielfältigen Aufgaben und Herausforderungen der Kirche im Pluralismus vgl. auch: Welker, *Kirche im Pluralismus*, insbes. 11ff, 37ff u. 78ff.

129 Reinhard Schmidt-Rost, [Art.] Seelsorge, in: Volker Drehsen/Hermann Häring u.a. (Hg.), *Wörterbuch des Christentums*, Gütersloh 1988, 1137.

130 Vgl. im Anschluß an Oden: Möller, *Wie geht es in der Seelsorge weiter?*, 417.

131 Vgl. a.a.O., 418.

132 Schleiermacher, *Die Praktische Theologie*, 442.

133 Heiner Keupp, *Sozialisation durch psychosoziale Praxis*, in: Hurrelmann/Ulrich (Hg.), *Neues Handbuch der Sozialisationsforschung*, 480. Vgl. auch Kapitel III, Anmerkung 97.

für eine *gemeindepsychologische Option*, die „Prozesse von solidarischer Vernetzung und Selbstorganisation“ dort zu unterstützen versucht, „wo sie auf der Basis der vorhandenen psychischen und sozialen Ressourcen nicht von selbst entstehen können.“¹³⁴ Gegen eine Förderung und Beschleunigung von Individualisierungsprozessen gelte es, die für ein Individuum relevante „Gemeinde“ zu erfassen, und damit alle Versuche der Selbstorganisation, „die die Chancen für neue kollektive Handlungsmöglichkeiten erschließen können“¹³⁵, zu fördern. Denn eine Praxis, die auf den Individualitätspol alleine setze, arbeite der Psychokultur zu, „die einen zur Lebensform erhobenen Narzißmus auslebt.“¹³⁶

Diese Definition von Gemeinde als einem sozialen Netzwerk, das sowohl materielle, ökologische und soziokulturelle Ressourcen bereitstellt,¹³⁷ ist unmittelbar anschlussfähig an die neutestamentliche Definition der christlichen Gemeinde, die im Leib Christi Brüder und Schwestern zusammenschließt, füreinander verpflichtet und konkrete Sozialgestalt gewinnt.¹³⁸ Auch nach Martin Luther ist Seelsorge eine spezifische Verhaltensweise unter Christen *in der Gemeinde*. Luther ging es darum, „Menschen zu einer Sprache zu befähigen, die sie eintreten läßt in das *mutuum colloquium* als einer Lebensform unter Christen.“¹³⁹ Eine so verstandene und in ihrer Bedeutung wiederentdeckte Gemeinde könnte eine wichtige Ressource nicht zuletzt für diejenigen Gemeindeglieder sein, die ohne ein stabiles Privatheitssystem leben müssen oder aus biographischen Gründen die Freiheitsgewinne der Moderne eher als Bedrohung empfinden.

Der Realitätsbezug der Parochie scheint manchen Pastoralpsychologen aufgrund ihrer starken Orientierung an der psychotherapeutischen Praxis verloren gegangen zu sein.¹⁴⁰ Selbst Scharfenbergs Beispiele erinnern eher an die therapeutische, denn an die parochial-seelsorgerliche Praxis, obwohl er sich intensiv um die Vermittlung beider Beratungsformen bemüht.¹⁴¹ Auch ist das Verhältnis der Aufgaben des Pastoralpsychologen zu denen des Pfarrers bzw. der Pfarrerin nicht eindeutig zu bestimmen, ebensowenig das Verhältnis von Pa-

134 A.a.O., 489. Vgl. dazu auch: Heiner Keupp, *Psychologisches Handeln in der Risikogesellschaft. Gemeindepsychologische Perspektiven*, München 1994.

135 Keupp, *Sozialisation durch psychosoziale Praxis*, 491.

136 A.a.O., 490f. „Letztlich versucht die Gemeindepsychologie eine alternative Perspektive zur unkritischen Partizipation an einer individualistischen Psychokultur zu formulieren und zu sein.“ A.a.O., 490.

137 Vgl. a.a.O., 489.

138 Zur Kirche als Leib Christi vgl. auch: Welker, *Kirche im Pluralismus*, 104ff.

139 Schmidt-Rost, *Seelsorge zwischen Amt und Beruf*, 118.

140 Vgl. a.a.O., 116.

141 Vgl. z.B. Scharfenberg, *Einführung in die Pastoralpsychologie*, 113-117.

storalpsychologie und Praktischer Theologie.¹⁴² Dietrich Rössler warnt daher vor dem Trend zur „tertiären Sozialisation“, die mit einer zusätzlichen Seelsorgeausbildung und damit verbundenen Gruppenzugehörigkeiten einher geht.¹⁴³ Er fragt zurecht kritisch zurück, ob die Ausbildung und Kompetenz, die man für das evangelische Pfarramt erwerbe, nicht auch für die Seelsorge qualifiziere und weist darauf hin, daß psychologische Arbeitsformen die Ziele seelsorgerlicher Arbeit - wie in dieser Studie dargestellt - verändern können.¹⁴⁴ Die Kompetenz von Pastoralpsychologen und -psychologinnen ist darüber hinaus auch intern umstritten. So wirft Gerhard Besier der tiefenpsychologisch ausgerichteten Pastoralpsychologie vor, wissenschaftlichen Standards nicht mehr zu entsprechen.¹⁴⁵ Zusätzlich wirkt die Vielfalt der Entwürfe und Methoden irritierend. Vielleicht ist es heute gerade im Hinblick auf die Praxisnähe gemeindlicher Seelsorge und nicht zuletzt im Hinblick auf die „umstrittene Identität“ der in der Kirche professionell Tätigen angesagt, weniger auf zusätzliche Ausbildungen zu setzen, als vielmehr die theologische und poimenische Kompetenz im Rahmen der *allgemeinen* Ausbildung zu fördern. Das schließt den *interdisziplinären Dialog* nicht aus, sondern, wie diese Studie zeigt, notwendig mit ein.

Wird Seelsorge als religiöse Kommunikation verstanden, böte dies für die Praktische Theologie darüber hinaus den Vorteil, ihre ausdifferenzierten Handlungsfelder wieder stärker unter einem leitenden Gesichtspunkt zu reflektieren. Gegenstand der Praktischen Theologie ist in der Tradition Schleiermachers „die Kirche als System der Kommunikation des christlichen Wirklichkeitsverständnisses“¹⁴⁶, in dem das Evangelium auf vielfältige Weise kommuniziert wird. Eine Definition von Seelsorge als religiöser Kommunikation, in der das Evangelium auf spezifische Weise kommuniziert wird, kann problemlos an diese Funktion und Definition praktisch-theologischer

142 Vgl. Rössler, Grundriß der Praktischen Theologie, 205.

143 Als ein Beispiel hierfür sei nochmals hingewiesen auf: Winkler, Die Seelsorgebewegung. In diesem Aufsatz kommt sowohl das Gruppenethos der Pastoralpsychologen und -psychologinnen (als politisch Linke etc.) als auch ihre unklare Verhältnisbestimmung zur Kirche deutlich zum Ausdruck. Das Verhältnis zu Kirche und Praktischer Theologie wird wie dasjenige zur Gesellschaft als „widerständig“ skizziert. Man gewinnt den Eindruck, daß Pastoralpsychologen und -psychologinnen eine *Außenperspektive* in bezug auf alle drei genannten Größen einnehmen und sich kaum als Teil der Kirche bzw. ihres Reflexionssystems verstehen.

144 Vgl. Rössler, Grundriß der Praktischen Theologie, 202f.

145 Vgl. Besier, Seelsorge und Klinische Psychologie, 202ff. Rezipiert ist diese Kritik bei: Schall, [Art.] Seelsorge/Pastoralpsychologie, 266.

146 Reiner Preul, Was leistet die Praktische Theologie für die Einheit der Theologie?, in: PThI 13 (1993), 84. Vgl. dazu auch: Reinhard Schmidt-Rost, Die Bedeutung der „Kunstregeln“ für die Praktische Theologie, in: PThI 12 (1992), 195-210.

Theoriebildung anschließen. Sie leistet damit einen Beitrag zur *Einheit der Praktischen Theologie*, ohne die ganze praktisch-theologische Theoriebildung nun wiederum unter dem Gesichtspunkt der Beratung oder der Kirche als Krisenagentur verhandeln zu müssen. Gerade dadurch trägt das hier vorgeschlagene Seelsorgeverständnis der Komplexität und Ausdifferenziertheit des Faches Rechnung und versucht nicht, dieses von einem seiner Teilgebiete und dessen spezifischer Aufgabenstellung her zu dominieren.

Die evangelische Seelsorgelehre, die mit der Moderne entstand, ist dem gesellschaftlichen Trend zur Ausdifferenzierung überwiegend blind gefolgt. Sie hat sich vom kirchlichen Kontext gelöst und nicht selten ihr spezifisch christliches Profil verloren. Die soziologisch-konstruktivistischen Überlegungen dieser Studie legen es nahe, diesem Trend entgegenzutreten und die Seelsorge im Rahmen der Gemeinde stärker zu profilieren. Gerade durch eine solche Entdifferenzierung und durch ein programmatisches Verständnis der Seelsorge als Kommunikation des Evangeliums unter komplexen gesellschaftlichen Bedingungen kann die Seelsorge in der Moderne neue Chancen gewinnen.

Literatur

- Die Abkürzungen richten sich nach dem Abkürzungsverzeichnis der Theologischen Realenzyklopädie, zusammengestellt von Siegfried M. Schwertner, 2. überarb. und erw. Auflage, Berlin/New York 1994
- Adler, Doris: Die Wurzel der Polaritäten. Geschlechtertheorie zwischen Naturrecht und Natur der Frau, Frankfurt a.M./New York, 1992
- Alheit, Peter: Religion, Kirche und Lebenslauf. Überlegungen zur ‚Biographisierung‘ des Religiösen, in: ThPr 21 (1986), 130-143.
- Angermeyer, Matthias C./Kühn, Ludwig: Der Psychoboom auf dem deutschen Buchmarkt, in: Österreichische Zeitschrift für Soziologie (ÖZS) 10 (1985), 250-259
- Asmussen, Hans: Die Seelsorge. Ein praktisches Handbuch über Seelsorge und Seelenführung, München (1934), 3. Aufl. 1935
- Barth, Karl: Die Lehre von der Schöpfung, Kirchliche Dogmatik Bd. III/1 u. 4, Zürich 1945 und 1951.
- Baudler, Georg: Einführung in symbolisch-erzählende Theologie. Der Messias Jesu als Zentrum der christlichen Glaubenssymbole, Paderborn 1982
- Baumgarten, Otto: Die soziale und politische Dimension der Seelsorge, in: Friedrich Wintzer (Hg.), Seelsorge. Texte zum gewandelten Verständnis und zur Praxis der Seelsorge in der Neuzeit, München 1985, 41-47 (Auszug aus: Ders., Der Seelsorger unserer Tage, Ev.-soz. Zeitfragen, 1.R. Heft 3, Leipzig 1891)
- Baumgartner, Isidor (Hg.): Handbuch der Pastoralpsychologie, Regensburg 1990
- Beck, Ulrich/Beck-Gernsheim, Elisabeth: Das ganz normale Chaos der Liebe, Frankfurt a.M. 1990
- Nicht Autonomie, sondern Bastelbiographie. Anmerkungen zur Individualisierungsdiskussion am Beispiel des Aufsatzes von Günter Burkart, in: ZfS 22 (1993), 178-187
- Beck, Ulrich: Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt a.M. 1986
- Beck-Gernsheim, Elisabeth: Das halbierte Leben. Männerwelt Beruf, Frauenwelt Familie, Frankfurt a.M., 2. Aufl. 1990
- Vom „Dasein für andere“ zum Anspruch auf ein Stück „eigenes Leben“. Individualisierungsprozesse im weiblichen Lebenszusammenhang, in: Soziale Welt 34 (1983), 307-340
- Becker, Jürgen: Paulus. Der Apostel der Völker, Tübingen 1989
- Benjamin, Jessica: Die Fesseln der Liebe. Psychoanalyse, Feminismus und das Problem der Macht, Frankfurt a.M. 1990
- Phantasie und Geschlecht. Studien über Idealisierung, Anerkennung und Differenz, Frankfurt a.M. 1993

- Berger, Klaus: Historische Psychologie des Neuen Testaments, Stuttgart 1991
- Berger, Peter L./Berger, Brigitte/Kellner, Hansfried: Das Unbehagen in der Modernität, Frankfurt a.M./New York 1975
- Berger, Peter L./Luckmann, Thomas: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie, Frankfurt a.M. 1970.
- Bertram, Hans (Hg.): Die Familie in den neuen Bundesländern. Stabilität und Wandel in der gesellschaftlichen Umbruchsituation, Bd. 2, Opladen 1992
- Die Familie in Westdeutschland. Stabilität und Wandel familialer Lebensformen, Bd. 1, Opladen 1991
- Besier, Gerhard: Seelsorge und Klinische Psychologie. Defizite in Theorie und Praxis der ‚Pastoralpsychologie‘, Göttingen 1980
- Biehl, Peter: Symbol und Metapher. Auf dem Wege zu einer religionspädagogischen Theorie religiöser Sprache, in: Jahrbuch der Religionspädagogik (JRP) 1 (1984), 29-64
- Bieler, Andrea: Konstruktionen des Weiblichen, Die Theologin Anna Paulsen im Spannungsfeld bürgerlicher Frauenbewegung der Weimarer Republik und nationalsozialistischer Weiblichkeitsmythen, Gütersloh 1994
- Bieritz, Karl-Heinrich: Gewinner und Verlierer. Seelsorge in der Risikogesellschaft, in: VF 35 (1990), 4-35.
- Bilden, Helga: Geschlechtsspezifische Sozialisation, in: Klaus Hurrelmann/Dieter Ulrich (Hg.) Neues Handbuch der Sozialisationsforschung, Weinheim/Basel, 4. völlig neubearb. Aufl. 1991, 279-301
- Bonhoeffer, Dietrich: Widerstand und Ergebung, Gütersloh, 12. Aufl. 1983
- Brockhaus, Ulrike/Kolshorn, Maren: Sexuelle Gewalt gegen Mädchen und Jungen. Mythen, Fakten, Theorien, Frankfurt a.M. 1993
- Brose, Hanns-Georg/Hildenbrand, Bruno: Biographisierung von Erleben und Handeln, in: Diess. (Hg.), Vom Ende des Individuums zur Individualisierung ohne Ende, Opladen 1988, 11-30
- Butler, Judith: Gender trouble: feminism and the subversion of identity. New York 1990. Deutsche Übersetzung: Das Unbehagen der Geschlechter, Frankfurt a.M. 1991
- Variationen zum Thema Sex und Geschlecht. Beauvoir, Wittig und Foucault, in: Gertrud Nunner-Winkler (Hg.), Weibliche Moral. Die Kontroverse um eine geschlechtsspezifische Ethik. Frankfurt a.M./New York 1991, 57-76
- Cassirer, Ernst: Wesen und Wirkung des Symbolbegriffes, Darmstadt 1965
- Chodorow, Nancy: Das Erbe der Mütter. Psychoanalyse und Soziologie der Geschlechter, München, 2. Aufl. 1986
- Christiansen, Kerrin: Biologische Grundlagen der Geschlechterdifferenz, in: Ursula Pasero/Friederike Braun (Hg.), Konstruktion von Geschlecht, Pfaffenweiler 1995, 13-28
- Daiber, Karl-Fritz: Diskreditiert die Beratungsarbeit die Kirche? Kirchensoziologische Überlegungen zur Beratungsarbeit, in: WzM 35 (1983), 148-157
- Dallmann, Hans-Ulrich: Die Systemtheorie Niklas Luhmanns und ihre theologische Rezeption, Stuttgart/Berlin 1994
- „Darum wagt es Schwestern...“. Zur Geschichte evangelischer Theologinnen in Deutschland. Frauenforschungsprojekt zur Geschichte der Theologinnen (Göttingen) mit Beitr. von Andrea Bieler u.v.a., Neukirchen 1994
- Das Dasein wird seziert, in: Der Spiegel 48 (1994), Nr. 30, 76-85
- Davis, Kathy: Die Rhetorik des Feminismus. Ein neuer Blick auf die Gilligan-Debatte, in: Feministische Studien 2/1991, 79-97

- Deutsche Frauen beten zu Allah, in: *Der Spiegel* 47 (1993), Nr. 8, 74-79
- Deutsche Gesellschaft für Pastoralpsychologie e.V. - DGfP - Informationsblatt 1978-80
- Dinkel, Christoph: *Kirche gestalten - Schleiermachers Theorie des Kirchenregiments*, Berlin/New York 1996
- Dinnerstein, Dorothy: *Das Arrangement der Geschlechter*, Stuttgart 1979
- Drehse, Volker: *Neuzeitliche Konstitutionsbedingungen der Praktischen Theologie. Aspekte der theologischen Wende zur sozialkulturellen Lebenswelt christlicher Religion*, 2 Bde., Gütersloh 1988
- Drews, Paul: „Religiöse Volkskunde“, eine Aufgabe der praktischen Theologie, in: Friedrich Wintzer (Hg.), *Seelsorge. Texte zum gewandelten Verständnis und zur Praxis der Seelsorge in der Neuzeit*, München 1985, 54-61 (Auszug aus: MKP 1, 1901)
- Duden, Barbara: Die Frau ohne Unterleib: Zu Judith Butlers Entkörperung. Ein Zeitdokument, in: *Feministische Studien* 2/1993 24-33
- Dziewas, Ralf: Der Mensch- ein Konglomerat autopoietischer Systeme?, in: Werner Krawietz/Michael Welker (Hg.), *Kritik der Theorie sozialer Systeme. Auseinandersetzungen mit Luhmanns Hauptwerk*, Frankfurt a.M. 1992, 113-132.
- Die Ego-Gesellschaft. Jeder für sich und gegen alle: *Der Spiegel* 48 (1994), Nr. 22
- Eickhoff, Klaus: Was Frauen über Männer wissen sollten, in: *Lebendige Gemeinde, Information und Orientierung*, 4 /1992, 20-21
- Enzner-Probst, Brigitte: *Pfarrerin. Als Frau in einem Männerberuf*, Stuttgart/Berlin 1995
- Erikson, Erik H.: *Der junge Mann Luther*, München 1958.
- *Identität und Lebenszyklus*, Frankfurt a.M. 1973
- Es gibt keine Wahrheit, in: *Der Spiegel* 48 (1994), Nr. 30, 88-89
- Evangelische Kirche im Rheinland (Hg.): *Homosexuelle Liebe, Arbeitspapier für rheinische Gemeinden und Kirchenkreise*, Mülheim an der Ruhr 1992
- Faludi, Susan: *Backlash. The Undeclared War Against American Women*, New York, 1991. Deutsche Übersetzung: *Die Männer schlagen zurück. Wie die Siege des Feminismus sich in Niederlagen verwandeln und was Frauen dagegen tun können*, Hamburg 1993
- Fichte, Johann Gottlieb: *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre zweiter Theil oder angewandtes Naturrecht 1797*, in: *Werke 1797-1798*, hg. v. Reinhard Lauth u. Hans Gliwitzky, Gesamtausgabe der bayerischen Akademie der Wissenschaften, Stuttgart 1970
- Fraas, Hans-Jürgen: *Die Religiosität des Menschen. Ein Grundriß der Religionspsychologie*, Göttingen 1990
- Frauen-Welten 1. Eine Freundin-Studie, München 1993
- Freud, Sigmund: *Das Unbehagen in der Kultur*, Gesammelte Werke Bd. 14, Werke aus den Jahren 1925-31, Frankfurt a.M., 4. Aufl. 1968, 421-506
- *Einige psychische Folgen des anatomischen Geschlechtsunterschieds*, Gesammelte Werke Bd. 14, Werke aus den Jahren 1925-31, Frankfurt a.M., 4. Aufl. 1968, 19-30
- *Über die weibliche Sexualität*, Gesammelte Werke Bd. 14, Werke aus den Jahren 1925-31, Frankfurt a.M., 4. Aufl. 1968, 517-537
- Fthenakis, Wassilios E.: *Väter*, Bd. 1. Zur Psychologie der Vater-Kind-Beziehung; Bd. 2. Zur Vater-Kind-Beziehung in verschiedenen Familienstrukturen, München/Wien 1985.

- Fuchs, Peter: Blindheit und Sicht. Vorüberlegungen zu einer Schemarevision, in: Peter Fuchs/Niklas Luhmann, Reden und Schweigen, Frankfurt a.M. 1992, 178-208
- Niklas Luhmann - beobachtet. Eine Einführung in die Systemtheorie, Opladen 1992
- Fuchs, Werner: Biographische Forschung. Eine Einführung in Praxis und Methoden, Opladen 1984
- Gaukler oder Heiler. Was kann die Psychotherapie?, Der Spiegel 48 (1994), Nr. 30
- Geest, Hans van der: Du hast mich angesprochen. Die Wirkung von Gottesdienst und Predigt, Zürich 1978
- Gildemeister, Regine/Wetterer, Angelika: Wie Geschlechter gemacht werden. Die soziale Konstruktion der Zweigeschlechtlichkeit und ihre Reifizierung in der Frauenforschung, in: Gudrun-Axeli Knapp/ Angelika Wetter (Hg.), Traditionen Brüche. Entwicklungen feministischer Theorie, Freiburg i.Br. 1992, 201-254
- Gildemeister, Regine: Die soziale Konstruktion von Geschlechtlichkeit, in: Ilona Ostner/Klaus Lichtblau (Hg.), Feministische Vernunftkritik. Ansätze und Traditionen, Frankfurt a.M./New York 1992, 220-239
- Gilligan, Carol: In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development. Cambridge, MA, 1982. Deutsche Übersetzung: Die andere Stimme, München 1984
- Moralische Orientierung und moralische Entwicklung, in: Gertrud Nunner-Winkler (Hg.), Weibliche Moral. Die Kontroverse um eine geschlechtsspezifische Ethik. Frankfurt a.M./New York 1991, 79-100
- Graf, Friedrich Wilhelm/Tanner, Klaus (Hg.): Protestantische Identität heute, Gütersloh 1992
- Grawe, Klaus/Donati, Ruth/Bernauer, Friederike: Psychotherapie im Wandel. Von der Konfession zur Profession, Göttingen/Bern, 2. Aufl. 1994
- Greenson, Ralph R.: Technik und Praxis der Psychoanalyse, Stuttgart 1975
- Grözinger, Albrecht: Differenz-Erfahrung. Seelsorge in der multikulturellen Gesellschaft. Ein Essay, Waltrop 1994
- Grözinger, Albrecht: Seelsorge als Rekonstruktion von Lebensgeschichte, in: WzM 38 (1986), 178-188
- Gülzow, Henneke/Scharfenberg, Joachim: Über implizite und explizite Psychologie in der Gruppenarbeit der Kirche. Ein Gespräch, in: Joachim Scharfenberg (Hg.), Glaube und Gruppe. Probleme der Gruppendynamik in einem religiösen Kontext, Göttingen 1980, 13-23
- Haendler, Otto: Grundriß der Praktischen Theologie, Berlin 1957
- Tiefenpsychologie, Theologie und Seelsorge. Ausgewählte Aufsätze, hg. v. Joachim Scharfenberg und Klaus Winter, Göttingen 1971
- Hagemann-White, Carol: Die Konstrukteure des Geschlechts auf frischer Tat ertappen? Methodische Konsequenzen einer theoretischen Einsicht, in: Feministische Studien 2/1993, 68-78
- Sozialisation: Weiblich-männlich?, Opladen 1984
- Wir werden nicht zweigeschlechtlich geboren..., in: Carol Hagemann-White/Maria R. Rerrich (Hg.), FrauenMännerBilder. Männer und Männlichkeit in der feministischen Diskussion, Bielefeld 1988, 224-235
- Hahn, Alois: Biographie und Lebenslauf, in: Hanns-Georg Brose/Bruno Hildenbrand (Hg.), Vom Ende des Individuums zur Individualisierung ohne Ende, Opladen 1988, 91-105

- Familie und Selbstthematisierung, in: Kurt Lüscher/Franz Schultheis/Michael Wehrspaun (Hg.), Die „postmoderne“ Familie. Familiäre Strategien und Familienpolitik in einer Übergangszeit, Konstanz, 2. Aufl. 1990, 169-179
- Identität und Selbstthematisierung, in: Alois Hahn/Volker Kapp (Hg.), Selbstthematisierung und Selbstzeugnis: Bekenntnis und Geständnis, Frankfurt a.M. 1987, 9-24
- Halbfas, Hubertus: Das dritte Auge. Religionsdidaktische Anstöße, Düsseldorf 1982
- Härle, Wilfried/Preul, Reiner (Hg.): Lebenserfahrung, MJTh 3, 1990
- Sexualität, Lebensformen, Liebe, MJTh 7, hrsg. von Wilfried Härle u. Reiner Preul, Marburg 1995
- Harnisch, Wolfgang: Die Gleichniserzählungen Jesu. Eine hermeneutische Einführung, Göttingen, 2. Aufl. 1990
- Härtling, Peter: Zwettl. Nachprüfung einer Erinnerung, Darmstadt 1977
- Hauschildt, Eberhard: Ist die Seelsorgebewegung am Ende? Über alte und neue Wege zum Menschen, in: WzM 46 (1994), 260-273
- Hausen, Karin/Wunder, Heide (Hg.): Frauengeschichte - Geschlechtergeschichte, Frankfurt a.M. 1992
- Heimbrock, Hans-Günther: Phantasie und christlicher Glaube. Zum Dialog zwischen Theologie und Psychoanalyse, München 1977
- Henke, Thomas: Seelsorge und Lebenswelt. Auf dem Weg zu einer Seelsorgetheorie in Auseinandersetzung mit soziologischen und sozialphilosophischen Lebensweltkonzeptionen, Würzburg 1994
- Henkys, Jürgen: Seelsorge und Bruderschaft. Luthers „per mutuam colloquium et consolationem fratrum“ in ihrer gegenwärtigen Verwendung und ursprünglichen Bedeutung, Stuttgart 1970
- Hermes, Eilert: Gottes Wirklichkeit, in: Ders., Offenbarung und Glaube. Zur Bildung des christlichen Lebens, Tübingen 1992, 319-342
- Im Übergang zur nach-modernen Welt. Ein Laie beschreibt die Sozialgeschichte der Kirche, in: LM 24 (1985), 76-80
- Ist Religion noch gefragt? Das religiöse Fundament des staatsbürgerlichen Handelns, in: Ders., Erfahrbare Kirche. Beiträge zur Ekklesiologie, Tübingen 1990, 25-48
- Offenbarung, in: Ders., Offenbarung und Glaube. Zur Bildung christlichen Lebens, Tübingen 1992, 168-220
- Herzog-Dürck, Johanna: Die religiöse Problematik der Neurose, in: Friedrich Wintzer (Hg.), Seelsorge. Texte zum gewandelten Verständnis und zur Praxis der Seelsorge in der Neuzeit, München 1985, 157-171
- Hirschauer, Stefan: Dekonstruktion und Rekonstruktion. Plädoyer für die Erforschung des Bekannten, in: Feministische Studien 2/1993, 55-67
- Die interaktive Konstruktion von Geschlechtszugehörigkeit, in: ZfS 18 (1989), 100-118
- Die soziale Fortpflanzung der Zweigeschlechtlichkeit, in: KZSS 46 (1994), 668-692
- Die soziale Konstruktion der Transsexualität. Über die Medizin und den Geschlechtswechsel, Frankfurt a.M. 1993
- Honegger, Claudia: Die Ordnung der Geschlechter. Die Wissenschaften vom Menschen und das Weib 1750-1850, Frankfurt a.M./New York, 2. Aufl. 1992
- Hübner, Kurt: Die Wahrheit des Mythos, München 1985

- Jaeggi, Eva: Ich sag' mir selber Guten Morgen. Single - eine moderne Lebensform, München, 4. Aufl. 1993
- Janowski, J. Christine: Zur paradigmatischen Bedeutung der Geschlechterdifferenz in K. Barths „Kirchlicher Dogmatik“, in: Wilfried Härle/Reiner Preul (Hg.), Sexualität, Lebensformen, Liebe, MJTh 7, Marburg 1995, 13-60
- Karle, Isolde: Nicht mehr Mann noch Frau. Die Form „Geschlecht“ im Gottesdienst, (Manuskript) erscheint in: Renate Jost/Ulrike Schweiger (Hg.), Feministische Impulse für den Gottesdienst, Stuttgart/Berlin 1996
- Seelsorge als Thematisierung von Lebensgeschichte. Gesellschaftsstrukturelle Veränderungen als Herausforderung der evangelischen Seelsorgetheorie, in: Monika Wohlrab-Sahr (Hg.), Biographie und Religion. Zwischen Ritual und religiöse Selbstsuche, Frankfurt a.M./New York 1995, 198-217.
 - [Art.] Vater, (Manuskript) erscheint in: EKL, Göttingen 3. Auflage
 - Zur Unterscheidung von Prediger und Predigerin, in: PThI 15 (1995), 291-305
- Kaufmann, Franz-Xaver: Die Differenz von Religions- und Gottesfrage in der Gegenwart, in: Ders., Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven, Tübingen 1989, 196-208
- Familie und Modernität, in: Kurt Lüscher/ Franz Schultheis/Michael Wehrspau (Hg.), Die „postmoderne“ Familie. Familiäre Strategien und Familienpolitik in einer Übergangszeit, Konstanz, 2. Aufl. 1990, 391-415
 - Ist das Christentum zukunftsfähig?, in: Ders., Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven, Tübingen 1989, 235-275
 - Kirche und Religion in der modernen Gesellschaft, in: Ders., Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven, Tübingen 1989, 14-31
 - Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven, Tübingen 1989
 - Religion und Modernität: Zum Stand der Diskussion, in: Ders., Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven, Tübingen 1989, 32-69
 - Über die Schwierigkeit des Christen in der modernen Kultur, in: Ders., Religion und Modernität, Sozialwissenschaftliche Perspektiven, Tübingen 1989, 209-234
- Keller, Catherine: Penelope verläßt Odysseus. Auf dem Weg zu neuen Selbsterfahrungen, Gütersloh 1993
- Kentler, Helmut (Hg.): Die Menschlichkeit der Sexualität. Berichte, Analysen, Kommentare ausgelöst durch die Frage: Wie homosexuell dürfen Pfarrer sein? München 1983
- Keupp, Heiner/Röhrle, Bernd (Hg.): Soziale Netzwerke, Frankfurt a.M./New York 1987
- Keupp, Heiner: Auf der Suche nach der verlorenen Identität, in: Heiner Keupp/Helga Bilden (Hg.), Verunsicherungen. Das Subjekt im gesellschaftlichen Wandel, Münchener Beiträge zur Sozialpsychologie, Göttingen 1989, 47-69
- Psychologisches Handeln in der Risikogesellschaft. Gemeindepsychologische Perspektiven, München 1994
 - Sozialisation durch psychosoziale Praxis, in: Klaus Hurrelmann/Dieter Ulrich (Hg.), Neues Handbuch der Sozialisationsforschung, 4. Neubearb. Auflage, Weinheim/Basel 1991, 467-491
 - Subjekt und Gesellschaft: Sozialpsychologische Verknüpfungen, [Einleitung zu:] Heiner Keupp/Helga Bilden (Hg.), Verunsicherungen. Das Subjekt im gesellschaftlichen Wandel. Münchener Beiträge zur Sozialpsychologie, Göttingen 1989, 9-18
- Kittel, Helmut: Vom Religionsunterricht zur Evangelischen Unterweisung, Wolfenbüttel 1947

- Klessmann, Michael: Seelsorge unter den Bedingungen der Risikogesellschaft, in: PTh 84 (1995), 55-70.
- Klessmann, Michael: Stabile Identität - brüchiges Leben? Zum Bild des Pfarrers/der Pfarrerin zwischen Anspruch und Wirklichkeit - ein pastoraltheologischer Beitrag, in: WzM 46 (1994), 289-301
- Klinger, Cornelia: Romantik und Feminismus. Zu Geschichte und Aktualität ihrer Beziehung, in: Ilona Ostner/Klaus Lichtblau (Hg.), Feministische Vernunftkritik. Ansätze und Traditionen, Frankfurt a.M./New York 1992, 29-52
- Kneer, Georg/Nassehi, Armin: Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme. Eine Einführung, München 1993
- Kneer, Georg: Bestandserhaltung und Reflexion. Zur kritischen Reformulierung gesellschaftlicher Rationalität, in: Werner Krawietz/ Michael Welker (Hg.), Kritik der Theorie sozialer Systeme. Auseinandersetzungen mit Luhmanns Hauptwerk, Frankfurt a.M. 1992, 86-112
- Kohli, Martin/Günther, Robert (Hg.): Biographie und soziale Wirklichkeit. Neue Beiträge und Forschungsperspektiven, Stuttgart 1984.
- Kohli, Martin: Normalbiographie und Individualität. Zur institutionellen Dynamik des gegenwärtigen Lebenslaufregimes, in: Hanns-Georg Brose/Bruno Hildenbrand (Hg.), Vom Ende des Individuums zur Individualisierung ohne Ende, Opladen 1988, 33-53
- Kohut, Heinz: Formen und Umformungen des Narzißmus, in: Psyche 20 (1966), 561-587
- Narzißmus. Eine Theorie der psychoanalytischen Behandlung narzißtischer Persönlichkeitsstörungen, Frankfurt a.M. 1974.
- Kreß, Hartmut: Würde bewahren. Homosexuelle haben ein Recht auf Schutz ihrer Identität, in: EK 27 (1994) 91-93
- Kruse, Katja/Sczesny, Sabine: Vergewaltigung und sexuelle Nötigung - bagatellisierende Auslegung und Scheitern einer Reform, in: Kritische Justiz 26 (1993), 336-351
- Lafontaine, Oskar: Arbeitslosen- oder Freizeitgesellschaft? Über Reformpolitik in einer veränderten Welt, in: Der Spiegel 42 (1988), Nr. 7, 34-41
- Die Gesellschaft der Zukunft. Reformpolitik in einer veränderten Welt, Hamburg 1988
- Landweer, Hilge: Kritik und Verteidigung der Kategorie Geschlecht. Wahrnehmungs- und symboltheoretische Überlegungen zur sex/gender-Unterscheidung, in: Feministische Studien 2/1993, 34-43
- Lange, Ernst: Was nützt uns der Gottesdienst?, in: Ders., Predigen als Beruf. Aufsätze zu Homiletik, Liturgie und Pfarramt, München 1982, 83-95
- Langer, Heidemarie: Bibliodrama als Prozeß, in: Antje Kiehn u.a. (Hg.), Bibliodrama, Stuttgart 1987, 65-90
- Vielleicht sogar Wunder: Heilungsgeschichten im Bibliodrama, Stuttgart 1991
- Langer, Susan K.: Philosophy in a New Key. A Study in the Symbolism of Reason, Rite, and Art, Cambridge, MA, 1942. Deutsche Übersetzung: Philosophie auf neuem Wege. Das Symbol im Denken, im Ritus und in der Kunst, Frankfurt a.M. 1984
- Laqueur, Thomas: Auf den Leib geschrieben. Die Inszenierung der Geschlechter von der Antike bis Freud, Frankfurt a.M./New York 1992
- Lasch, Christopher: Das Zeitalter des Narzißmus, München 1980
- Lindemann, Gesa: Wider die Verdrängung des Leibes aus der Geschlechtskonstruktion, in: Feministische Studien 2/1993, 44-54.

- Lorenzer, Alfred: Sinnlichkeit, Symbol und Ritual, in: WzM 41 (1989), 260-268
- Sprachzerstörung und Rekonstruktion, Frankfurt a.M., 2. Aufl. 1976
 - Symbol, Sprachverwirrung und Verstehen, in: Psyche 24 (1970), 889-920
- Lorey, Isabell: Der Körper als Text und das aktuelle Selbst: Butler und Foucault, in: Feministische Studien 2/1993, 10-23
- Lott, Jürgen: Erfahrung - Religion - Glaube. Probleme, Konzepte und Perspektiven religionspädagogischen Handelns in Schule und Gemeinde. Ein Handbuch, Weinheim 1991
- Luhmann, Niklas: Die Ausdifferenzierung der Religion, in: Ders., Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der Moderne, Bd. 3, Frankfurt a.M. 1989, 259-357
- Die Autopoiesis des Bewußtseins, in: Alois Hahn/ Volker Kapp (Hg.), Selbstthematisierung und Selbstzeugnis: Bekenntnis und Geständnis, Frankfurt a.M. 1987, 25-94
 - Beobachtungen der Moderne, Opladen 1992
 - Die Differenzierung von Politik und Wirtschaft und ihre gesellschaftlichen Grundlagen, in: Ders., Soziologische Aufklärung, Bd. 4. Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft, Opladen 1987, 32-48
 - Die Form „Person“, in: Soziale Welt 42 (1991), 166-175
 - Funktion der Religion, Frankfurt a.M., 3. Aufl. 1992
 - Die gesellschaftliche Differenzierung und das Individuum, in: Ders. Soziologische Aufklärung Bd. 6. Die Soziologie und der Mensch, Opladen 1995, 125-141
 - Gesellschaftliche Struktur und semantische Tradition, in: Ders., Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Bd. 1, Frankfurt a.M., 1980, 9-71
 - Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, 3 Bde., Frankfurt a.M. 1980, 1981, 1989
 - Ich sehe was, was du nicht siehst, in: Soziologische Aufklärung, Bd. 5. Konstruktivistische Perspektiven, Opladen 1990, 228-234
 - Identität - was oder wie?, in: Soziologische Aufklärung, Bd. 5. Konstruktivistische Perspektiven, Opladen 1990, 14-30
 - Individuum, Individualität, Individualismus, in: Ders., Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der Moderne, Bd. 3, Frankfurt a.M. 1989, 149-258
 - Intersubjektivität oder Kommunikation: Unterschiedliche Ausgangspunkte soziologischer Theoriebildung, in: Soziologische Aufklärung Bd. 6. Die Soziologie und der Mensch, Opladen 1995, 169-188
 - Kontingenz als Eigenwert der modernen Gesellschaft, in: Ders., Beobachtungen der Moderne, Opladen 1992, 93-128
 - Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität, Frankfurt a.M. 1988
 - Männer und Frauen und George Spencer Brown, in: ZfS 17 (1988), 47-71
 - Das Moderne der modernen Gesellschaft, in: Ders., Beobachtungen der Moderne, Opladen 1992, 11-49
 - Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?, Opladen, 3. Aufl. 1990
 - Operationale Geschlossenheit psychischer und sozialer Systeme, in: Hans Rudi Fischer/Arnold Retzer/Jochen Schweitzer (Hg.), Das Ende der großen Entwürfe, Frankfurt a.M. 1992, 117-131

- Die operative Geschlossenheit psychischer und sozialer Systeme, in: Ders., Soziologische Aufklärung Bd. 6, Die Soziologie und der Mensch, Opladen 1995, 25-36
 - Risiko und Gefahr, in: Ders., Soziologische Aufklärung, Bd. 5. Konstruktivistische Perspektiven, Opladen 1990, 131-169
 - Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt a.M., 2. Aufl. 1988
 - Sozialsystem Familie, in: Ders., Soziologische Aufklärung, Bd. 5. Konstruktivistische Perspektiven, 196-217
 - Soziologie des Risikos, Berlin/New York 1991.
 - Soziologische Aufklärung, Bd. 1. Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme, Opladen 1970
 - Soziologische Aufklärung, Bd. 2. Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft, Opladen, 3. Aufl. 1975
 - Soziologische Aufklärung, Bd. 3. Soziales System, Gesellschaft, Organisation, Opladen 1981
 - Soziologische Aufklärung, Bd. 4. Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft, Opladen 1987
 - Soziologische Aufklärung, Bd. 5. Konstruktivistische Perspektiven, Opladen 1990
 - Soziologische Aufklärung, Bd. 6. Die Soziologie und der Mensch, Opladen 1995.
 - Die Tücke des Subjekts und die Frage nach dem Menschen, in: Ders., Soziologische Aufklärung Bd. 6, Die Soziologie und der Mensch, Opladen 1995, 155-168
 - Was ist Kommunikation?, in: Niklas Luhmann, Soziologische Aufklärung Bd. 6. Die Soziologie und der Mensch, Opladen 1995, 113-124
 - Wie ist Bewußtsein an Kommunikation beteiligt?, in: Soziologische Aufklärung, Bd. 6. Die Soziologie und der Mensch, Opladen 1995, 37-54
 - Die Wirtschaft der Gesellschaft, Frankfurt a.M. 1988
 - Die Wissenschaft der Gesellschaft, Frankfurt a.M. 1992
- Luther, Henning: Alltagssorge und Seelsorge. Zur Kritik am Defizitmodell des Helfens, in: Ders., Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts, Stuttgart 1992, 224-238
- Glauben heißt aufbrechen, in: Ders., Frech achtet die Liebe das Kleine. Biblische Texte in Szene setzen. Spätmoderne Predigten, Stuttgart 1991, 117-122
 - „Ich ist ein Anderer“. Zur Subjektfrage in der Praktischen Theologie, in: Ders., Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts, Stuttgart 1992, 62-87
 - Identität und Fragment. Praktisch-theologische Überlegungen zur Unabschließbarkeit von Bildungsprozessen, in: Ders., Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts, Stuttgart 1992, 160-182
 - Leben als Fragment. Der Mythos von der Ganzheit, in: WzM 43 (1991), 262-273
 - Praktische Theologie als Kunst für alle. Individualität und Kirche in Schleiermachers Verständnis Praktischer Theologie, in: ZThK 84 (1987), 371-393
 - Praktische Theologie des Subjekts, [Einleitung zu:] Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts, Stuttgart 1992, 9-20

- Umstrittene Identität. Zum Leitbild der Bildung, in: Ders.: Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts, Stuttgart 1992, 150-159
- Das unruhige Herz. Über implizite Zusammenhänge zwischen Autobiographie, Subjektivität und Religion, in: Ders., Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts, Stuttgart 1992, 123-149
- Luther, Martin: De servo arbitrio. 1525, WA 18, 551-787. Deutsche Übersetzung: Martin Luther, Daß der freie Wille nichts sei. Antwort D. Martin Luthers an Erasmus von Rotterdam, übers. v. Bruno Jordahn, hg. v. H. H. Borcherdt und Georg Merz, in: Ausgewählte Werke, Ergänzungsreihe Bd. 1, München 1975
- Kirchenpostille 1522, WA 10/1
- Der kleine Katechismus, in: BSLK, Göttingen, 9. Aufl. 1982, 501-542
- Schmalkaldische Artikel, in: BSLK, Göttingen, 9. Aufl. 1982, 407-468
- Maihofer, Andrea: Ansätze zur Kritik des moralischen Universums. Zur moraltheoretischen Diskussion um Gilligans Thesen zu einer „weiblichen“ Moralauffassung, in: Feministische Studien 1/1988, 32-52
- Malotki, Heike von: Die Stellung der Frau im Familienrecht. Entwicklung und Maßnahmen zur Gleichstellung, in: Ursula Pasero/ Friederike Braun (Hg.), Frauenforschung in universitären Disziplinen, 231-252
- Maturana Humberto R./Varela, Francisco J.: Der Baum der Erkenntnis. Die biologischen Wurzeln des menschlichen Erkennens, Bern/München 1987
- Maurer, Friedemann (Hg.): Lebensgeschichte und Identität. Beiträge zu einer biographischen Anthropologie, Frankfurt a.M. 1981
- Mell, Ulrich: Neue Schöpfung. Eine traditionsgeschichtliche und exegetische Studie zu einem soteriologischen Grundsatz paulinischer Theologie, Berlin/New York 1989
- Metz-Göckel, Sigrid/Müller, Ursula: Der Mann. Die Brigitte-Studie, Weinheim/Basel 1986
- Meyer, Thomas: Der Monopolverlust der Familie. Vom Teilsystem Familie zum Teilsystem privater Lebensformen, in: KZSS 45 (1993), 23-40
- Miller, Alice: Das Drama des begabten Kindes und die Suche nach dem wahren Selbst, Frankfurt a.M. 1983
- Mitscherlich, Alexander: Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft, München 1963
- Moeller, Christian: Wie geht es in der Seelsorge weiter? Erwägungen zum gegenwärtigen und zukünftigen Weg der Seelsorge, in: ThLZ 113 (1988), 409-422
- Müller, Eberhard/Stroh, Hans (Hg.): Seelsorge in der modernen Gesellschaft. Erfahrungen und Perspektiven, Hamburg 1961.
- Müller, Hans Martin (Hg.): Kulturprotestantismus. Beiträge zu einer Gestalt des modernen Christentums, Gütersloh 1992.
- Nase, Eckart/Scharfenberg, Joachim (Hg.): Psychoanalyse und Religion, WdF 275, Darmstadt 1977
- Psychoanalyse und Religion, in: Diess. (Hg.), Psychoanalyse und Religion, WdF 275, Darmstadt 1977
- Nase, Eckart: Oskar Pfisters analytische Seelsorge. Theorie und Praxis des ersten Pastoralpsychologen dargestellt an zwei Fallstudien, Berlin/ New York 1993.
- Nassehi, Armin/Richter, Dirk: Die Form „Nation“ und der Einschluß durch Ausschluß. Beobachtungen zur Fremdenfeindlichkeit in Deutschland (Manuskript)
- Nassehi, Armin/Weber, Georg: Tod, Modernität und Gesellschaft. Entwurf einer Theorie der Todesverdrängung, Opladen 1989

- Zu einer Theorie biographischer Identität. Epistemologische und systemtheoretische Argumente, in: *Bios Zeitschrift für Biographieforschung und Oral History* 3 (1990), 153-187
- Nassehi, Armin: Differenz als Signum - Einheit als Horizont. Zur Zeitdiagnose posttraditionaler Vergesellschaftung, in: *Sozialwissenschaftliche Literatur Rundschau (SLR) Heft 28, 17. Jg. (1994)*, 81-92
- Gesellschaftstheorie, Kulturphilosophie und Thanatologie. Eine gesellschaftstheoretische Rekonstruktion von Georg Simmels Theorie der Individualität, in: *SI* 31 (1993), 1-21
- Das Identische ‚ist‘ das Nicht-Identische. Bemerkungen zu einer theoretischen Diskussion um Identität und Differenz, in: *ZfS* (22) 1993, 477-481
- No Time for Utopia. The absence of Utopian contents in modern concepts of time. In: *Time & Society* 3 (1994), 47-78
- Sterben und Tod in der Moderne zwischen gesellschaftlicher Verdrängung und professioneller Bewältigung, in: Armin Nassehi/Reinhard Pohlmann (Hg.), *Sterben und Tod. Probleme und Perspektiven der Organisation von Sterbebegleitung*, Münster und Hamburg 1992, 11-26
- Wie wirklich sind Systeme? Zum ontologischen und epistemologischen Status von Luhmanns Theorie selbstreferentieller Systeme, in: Werner Krawietz/Michael Welker (Hg.), *Kritik der Theorie sozialer Systeme. Auseinandersetzungen mit Luhmanns Hauptwerk*, Frankfurt a.M. 1992, 43-70
- *Die Zeit der Gesellschaft. Auf dem Weg zu einer soziologischen Theorie der Zeit*, Opladen 1993
- Zum Funktionswandel von Ethnizität im Prozeß gesellschaftlicher Modernisierung. Ein Beitrag zur Theorie funktionaler Differenzierung, in: *Soziale Welt* 41 (1990), 261-281
- Zwischen Erlebnis, Text und Verstehen. Kritische Überlegungen zur erlebten Zeitgeschichte, in: *Bios, Zeitschrift für Biographieforschung und Oral History* 5 (1992), 167-172
- Niebergall, Friedrich: Die moderne Predigt, in: *ZThK* 15 (1905), 203-271; wiederabgedruckt in: Gert Hummel (Hg.), *Aufgabe der Predigt*, Darmstadt 1971, *WdF* 234, 9-74
- *Wie predigen wir dem modernen Menschen? Teil 1: Eine Untersuchung über Motive und Quietive*, Tübingen (1902), 4. Aufl. 1920; *Teil 2: Eine Untersuchung über den Weg zum Willen*, Tübingen (1906), 3. Aufl. 1917; *Teil 3: Predigten, Andachten, Reden, Vorträge*, Tübingen 1921
- Nipkow, Karl-Ernst: *Grundfragen der Religionspädagogik, Bd. 3. Gemeinsam leben und glauben lernen*, Gütersloh 1982
- Nordelbisches Frauenwerk (Hg.): *Was das Herz begehrt... oder: Wie vielfältig Frauen leben*, Neumünster 1994
- Nuber, Ursula: *Der Mythos vom frühen Trauma. Über Macht und Einfluß der Kindheit*, Frankfurt a.M. 1995
- Nunner-Winkler, Gertrud: Gibt es eine weibliche Moral?, in: Dies. (Hg.), *Weibliche Moral. Die Kontroverse um eine geschlechtsspezifische Ethik*. Frankfurt a.M./New York 1991, 147-159
- Obrist, Willy: *Tiefenpsychologie und Theologie. Aufbruch in ein neues Bewußtsein. Eine Einführung*, Zürich 1993
- Oelkers, Jürgen/Wegenast, Klaus (Hg.): *Das Symbol - Brücke des Verstehens*, Stuttgart/Berlin 1991
- Olivier, Christiane: *Jokastes Kinder. Die Psyche der Frau im Schatten der Mutter*, München 1989

- Pannenberg, Wolfhart: Angst um die Kirche. Zwischen Wahrheit und Pluralismus, in: EK 26 (1993), 709-713
- Anthropologie in theologischer Perspektive, Göttingen 1983
- Pasero, Ursula: Dethematisierung von Geschlecht, in: Ursula Pasero/Friederike Braun (Hg.), Konstruktion von Geschlecht, Pfaffenweiler 1995, 50-66
- Geschlechterforschung revisited: konstruktivistische und systemtheoretische Perspektiven, in: Theresa Wobbe/Gesa Lindemann (Hg.), Zur theoretischen und institutionellen Rede vom Geschlecht, Frankfurt a.M. 1994, 264-298
 - Soziale Zeitmuster, Kontingenzerfahrung und das Arrangement der Geschlechter, in: Geschichte und Gegenwart 13 (1994), 93-102
 - Wandlungsprozesse im Arrangement der Geschlechter, in: Ursula Pasero/Friederike Braun (Hg.), Frauenforschung in universitären Disziplinen. „Man räume ihnen Kanzeln und Lehrstühle ein...“, Opladen 1993, 21-39
- Peters, Albrecht: Der Mensch, Gütersloh 1979
- Pfäfflin, Ursula: Frau und Mann - ein symbolkritischer Vergleich anthropologischer Konzepte in Seelsorge und Beratung, Gütersloh 1992
- Pastoralpsychologische Aspekte feministischer Seelsorge und Beratung, in: WzM 39 (1987), 226-235
- Pfister, Oskar: Was heißt „analytische Seelsorge“?, in: Friedrich Wintzer (Hg.), Seelsorge. Texte zum gewandelten Verständnis und zur Praxis der Seelsorge in der Neuzeit, München 1985, 62-70 (Auszug aus: Ders., Analytische Seelsorge, Göttingen 1927)
- Plieth, Martina: Die Seele wahrnehmen. Zur Geistesgeschichte des Verhältnisses von Seelsorge und Psychologie, Göttingen 1994.
- Pohl, Uta: Individuum und Gesellschaft in der Seelsorge. Ansätze zu einer Neukonzeption der Seelsorgetheorie, Dissertation, Theologische Fakultät München 1995
- Pohlen, Manfred/Bautz-Holzkeim, Margarete: Psychoanalyse - Das Ende einer Deutungsmacht, Hamburg 1995
- Popper, Karl: Ausgangspunkte. Meine intellektuelle Entwicklung, Hamburg 1979
- Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, 7. verb. Auflage, Tübingen 1992
- Preul, Reiner: Deskriptiv predigen, in: Ders., Luther und die Praktische Theologie. Beiträge zum kirchlichen Handeln in der Gegenwart, Marburg 1989, 84-112
- Religion - Bildung - Sozialisation. Studien zur Grundlegung einer religionspädagogischen Bildungstheorie, Gütersloh 1980
 - Seelsorge als Bewältigung von Lebenssituationen, in: Joachim Scharfenberg (Hg.), Freiheit und Methode. Wege christlicher Einzelseelsorge, Göttingen 1979, 61-81
 - Die sogenannten Überlebensprobleme als Herausforderung für die Kirche, in: WzM 43 (1991), 2-18
 - Was leistet die Praktische Theologie für die Einheit der Theologie?, in: PThI 13 (1993), 77-92
 - Wurzel und Wachstum christlicher Freiheit, (Manuskript) erscheint in: ZThK 2/95
- Rabuzzi, Kathryn Allen: [Art.] Family, in: EncRel (E) 5, 1987, 276-282
- Rang, Martin: Handbuch für den biblischen Unterricht, 2 Bde., Tübingen (1939), 3. Aufl. 1948
- Reese-Schäfer, Walter: Luhmann zur Einführung, Hamburg 1992
- Riehl, Wilhelm Heinrich: Die Familie, Stuttgart 1861

- Riemann, Fritz: Grundformen der Angst. Eine tiefenpsychologische Studie, München/Basel 1982
- Ritschl, Dietrich: Zur Logik der Theologie. Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken, München, 2. Aufl. 1988
- Rohde-Dachser, Christa: Expedition in den dunklen Kontinent. Weiblichkeit im Diskurs der Psychoanalyse, unveränderter Nachdruck der ersten Auflage, Berlin/Heidelberg 1992
- Roloff, Jürgen: Die Kirche im Neuen Testament, Göttingen 1993
- Rommelsbacher, Birgit: Mitmenschlichkeit und Unterwerfung. Zur Ambivalenz weiblicher Moral, Frankfurt a.M./New York 1992
- Rössler, Dietrich: Grundriß der Praktischen Theologie, Berlin/New York, 2. Aufl. 1994
- Die Rekonstruktion des Menschen. Ziele und Aufgaben der Seelsorge in der Gegenwart, in: WzM 25 (1973), 181-196
- Schall, Traugott Ulrich: [Art.] Seelsorge/Pastoralpsychologie, in: Siegfried Dunde (Hg.), Wörterbuch der Religionspsychologie, Gütersloh 1993, 258-269
- Scharfenberg, Joachim/Kämpfer, Horst: Mit Symbolen leben. Soziologische, psychologische und religiöse Konfliktbearbeitung, Freiburg i. Breisgau 1980
- Scharfenberg, Joachim: Das „Allgemeine“ und das „Persönliche“ in der Praktischen Theologie. Gedanken über eine psychohistorische Betrachtungsweise „nach Auschwitz“, in: Albrecht Grözinger/Henning Luther (Hg.), Religion und Biographie. Perspektiven zur gelebten Religion, München 1987, 186-195
- Bewußtwerdung und Heilung bei Johann Christoph Blumhardt, in: Friedrich Wintzer (Hg.), Seelsorge. Texte zum gewandelten Verständnis und zur Praxis der Seelsorge in der Neuzeit, München 1985, 175-190 (erstmalig abgedruckt unter dem Titel „Zur Lehre von der Seelsorge“, in: ThPr 4 [1969], 140-155)
 - Einführung in die Pastoralpsychologie, Göttingen (1985), 2. Aufl. 1990
 - Freiheit und Methode, in: Werner Becher/Alastair V. Campbell/G. Keith Parker (Hg.), Wagnis der Freiheit. Ein internationaler Kongreß für Seelsorge und Beratung, Göttingen 1981, 83-89
 - Freud und die Religion, in: Johannes Cremerius (Hg.), Die Rezeption der Psychoanalyse in der Soziologie, Psychologie und Theologie im deutschsprachigen Raum bis 1940, Frankfurt a.M. 1981, 311-313
 - Johann Christoph Blumhardt und die kirchliche Seelsorge heute, Göttingen 1959
 - Kommunikation in der Kirche als symbolische Interaktion, in: Werner Becher (Hg.), Seelsorgeausbildung. Theorien, Methoden, Modelle, Göttingen 1976, 34-53
 - Das Leiden am Leitbild der Ehe. Unbescheidene Wünsche eines aufsässigen Christen an seine Kirche, in: EK 3 (1971), 130-131
 - Luther in psychohistorischer Sicht, in: WzM 37 (1985), 15-27
 - Meditation als Lebens- und Lernhilfe, in: Jahrbuch der Religionspädagogik (JRP) 1 (1984), 95-105
 - Menschliche Reifung und christliche Symbole, in: Conc(D) 14 (1978), 86-92
 - [Art.] Mythos, in: Praktisches Wörterbuch der Pastoralanthropologie. Sorge um den Menschen, Göttingen 1975, 752-756
 - Narzißmus, Identität und Religion, in: Psyche 27 (1973), 949-966
 - Pastoralpsychologie als Remythologisierung?, in: WzM 40 (1988), 132-142

- Pastoralpsychologische Kompetenz von Seelsorgern/-innen, in: Isidor Baumgartner (Hg.), Handbuch der Pastoralpsychologie, Regensburg 1990, 135-152
- Rechtfertigung und Identität, in: Hans Martin Müller/Dietrich Rössler (Hg.), Reformation und praktische Theologie. FS W. Jetter, Göttingen 1983, 233-246
- Religiöses Bewußtsein als Narzißmus?, in: Joachim Scharfenberg/Hans-Walter Schütte/Hermann Timm/Christian Gremmels (Hg.), Religion: Selbstbewußtsein - Identität. Psychologische, theologische und philosophische Analysen und Interpretationen, München 1974, 10-16
- Religion, Seelsorge und Beratung, in: WzM 34 (1982), 171-177
- Religion zwischen Wahn und Wirklichkeit. Gesammelte Beiträge zur Korrelation von Psychoanalyse und Theologie, Hamburg 1972
- Religionspsychologie nach Freud, in: WzM 27 (1975), 433-448
- Seelsorge als Gespräch. Zur Theorie und Praxis der seelsorgerlichen Gesprächsführung, Göttingen (1972), 4. Aufl. 1987
- Sigmund Freud und seine Religionskritik als Herausforderung für den christlichen Glauben, Göttingen (1968), 3. Aufl. 1971
- Strukturtheologie, Symbol und Meditation, in: WzM 34 (1982), 150-159
- [Art.] Symbol, in: Praktisches Wörterbuch der Pastoralanthropologie. Sorge um den Menschen, Göttingen 1975, 1050-1054
- Symbol, in: Hans Jürgen Schultz (Hg.), Psychologie für Nichtpsychologen, Stuttgart 1974, 330-340
- Symboldidaktik zwischen Tradition und Situation. Gedanken zu: Hubertus Halbfas, Das dritte Auge, Düsseldorf 1982; Yorick Spiegel: Glaube wie er leibt und lebt, 3 Bde., München 1984, in: Jahrbuch der Religionspädagogik (JRP) 1 (1984), 211-215
- Symbole des Glücks in theologischer und psychologischer Sicht, in: Richard Riess (Hg.), Perspektiven der Pastoralpsychologie, Göttingen 1974, 11-22
- Die Wahrnehmung des ‚Fremden‘ als Grenzerfahrung innerhalb der Pastoralpsychologie, in: WzM 44 (1992), 332-337
- Wie lernt man Pastoralpsychologie?, in: WzM 37 (1985), 477-488
- Wo steht die evangelische Seelsorge heute? in: WzM 11 (1959), 1-9
- Schäuble, Wolfgang: Und der Zukunft zugewandt, Berlin 1994
- Schelling, Walter: Erinnern und Erzählen. Psychotherapeutische und autobiographische Deutungen der Lebensgeschichte, in: WzM 35 (1983), 416-422
- Die Lebensgeschichte im Licht ihrer psychologischen Vergegenwärtigung, in: WzM 37 (1985), 306-316
- Schelsky, Helmut: Ist die Dauerreflexion institutionalisierbar?, in: Ders., Auf der Suche nach der Wirklichkeit. Gesammelte Aufsätze, Düsseldorf/Köln 1965, 250-275
- Schieder, Rolf: Seelsorge in der Postmoderne, in: WzM 46 (1994), 26-43
- Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst: Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen, hg. v. Heinrich Scholz, Nachdruck der 3. kritischen Ausgabe, Leipzig 1910, 5. Aufl. Darmstadt o.J.
- Die Praktische Theologie nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, hg. v. Jacob Frerich, SW I, 13, Berlin 1850
- Über die Religion. Reden an die gebildeten unter ihren Verächtern, Berlin 1799; KGA I, 2, 185-326
- Schmidt-Rost, Reinhard: Die Bedeutung der „Kunstregeln“ für die Praktische Theologie, in: PThl 12 (1992), 195-210

- Eugen Drewermann. Die Wiederkehr der Bilder oder die Religion auf dem Medienmarkt. Eugen Drewermanns therapeutische Theologie als Mittel der Privatisierung von Religion in der Single-Gesellschaft, in: EZW-Texte, Information Nr. 118/1992.
- Heil in Christus - Heil auf neuen Wegen? Bemerkungen zur praktischen Bedeutung einiger Heilsvorstellungen des New-Age, in: WzM 41 (1989), 402-407
- Probleme der Professionalisierung der Seelsorge, in: WzM 41 (1989) 31-42
- [Art.] Seelsorge, in: Volker Drehsen/Hermann Häring u.a. (Hg.), Wörterbuch des Christentums, Gütersloh 1988, 1136-1138
- Seelsorge zwischen Amt und Beruf. Studien zur Entwicklung einer modernen evangelischen Seelsorgelehre seit dem 19. Jahrhundert, Göttingen 1988
- Tod und Sterben in der modernen Gesellschaft. Humanwissenschaftliche und theologische Überlegungen zur Deutung des Todes und zur Sterbebegleitung, in: EZW-Texte, Information Nr. 99 (1986)
- Schröder, Wolfgang: Lebensformen und Liebe. Gedanken über zeittypische Gebrauchsanleitungen für Liebesangelegenheiten, in: WzM 45 (1993), 55-71
- Schubert, Hartwig von: Seelsorge als Metapher religiöser Praxis. Theologische Bestimmung anlässlich eines gescheiterten Gesetzentwurfs, in: WzM 47 (1995), 25-42
- Schulze, Gerhard, Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart, Frankfurt a.M./New York 1992
- Schüssler-Fioenza, Elisabeth: Bread Not Stone. The Challenge of Feminist Biblical Interpretation, Boston 1984. Deutsche Übersetzung: Brot statt Steine. Die Herausforderung einer feministischen Interpretation der Bibel, Freiburg (CH) 1988
- Schweitzer, Friedrich: Lebensgeschichte und Religion. Religiöse Entwicklung und Erziehung im Kindes- und Jugendalter, München 1987
- Schwöbel, Christoph: After ‚Post-Theism‘, in: Svend Andersen (Hg.), Traditional Theism and its Modern Alternatives, Aarhus 1994, 160-196
- Seifert, Ruth: Entwicklungslinien und Probleme der feministischen Theoriebildung. Warum an der Rationalität kein Weg vorbeiführt, in: Gudrun-Axeli Knapp/ Angelika Wetter (Hg.), Traditionen Brüche. Entwicklungen feministischer Theorie, Freiburg i.Br. 1992, 255-285
- Simon, Fritz B.: Meine Psychose, mein Fahrrad und ich. Zur Selbstorganisation von Verrücktheit, Heidelberg 1993
- Unterschiede, die Unterschiede machen. Klinische Epistemologie: Grundlagen einer systemischen Psychiatrie und Psychosomatik, Berlin/Heidelberg, 1988
- Soeffner, Hans-Georg: Luther - der Weg von der Kollektivität des Glaubens zu einem lutherisch-protestantischen Individualitätstypus, in: Hanns-Georg Brose/ Bruno Hildenbrand (Hg.): Vom Ende des Individuums zur Individualisierung ohne Ende, Opladen 1988, 107-149
- Sparn, Walter (Hg.): Wer schreibt meine Lebensgeschichte? Biographie, Autobiographie, Hagiographie und ihre Entstehungszusammenhänge, Gütersloh 1990
- Statistisches Bundesamt (Hg.): Statistisches Jahrbuch 1993 für die Bundesrepublik Deutschland, Wiesbaden 1993
- Steck, Wolfgang (Hg.): Das homiletische Verfahren. Zur modernen Predigttheorie, Göttingen 1974
- Otto Baumgarten. Studien zu Leben und Werk, Neumünster 1986
- Steffensky, Fulbert: Wo der Glaube wohnen kann, Stuttgart 1989
- Stierlin, Helm: Ich und die anderen. Psychotherapie in einer sich wandelnden Gesellschaft, Stuttgart 1994

- Stollberg, Dietrich: [Art.] Seelsorge, in: EKL, 3. Aufl., Göttingen 1995, 173-188
- Seelsorge durch die Gruppe, Göttingen, 2. Aufl. 1972
 - Wahrnehmen und Annehmen. Seelsorge in Theorie und Praxis, Gütersloh 1978
- Stoodt, Dieter: Die Praxis der Interaktion im Religionsunterricht, in: EvErz 23 (1971), 1-10
- Studer, Brigitte: Das Geschlechterverhältnis in der Geschichtsschreibung und in der Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts. Überlegungen zur Entwicklung der historischen Frauenforschung und zu ihrem Beitrag zur geschichtlichen Erkenntnis, in: Feministische Studien 1/1993, 97-121
- Tanner, Klaus: Kirche und Beratungsarbeit, in: ThPr 27 (1992), 30-41
- Von der liberalprotestantischen Persönlichkeit zur postmodernen Patchworkidentität?, in: Friedrich Wilhelm Graf/Klaus Tanner (Hg.), Protestantische Identität heute, Gütersloh 1992, 96-104
- Tanz ums goldene Selbst, in: Der Spiegel 48 (1994), Nr. 22, 58-74
- Täter und ihre Opfer, in: Die Woche, 2 (1994), Nr. 32, 25
- Theißen, Gerd: Zeichensprache des Glaubens. Chancen der Predigt heute, Gütersloh 1994
- Thilo, Hans-Joachim: Beratende Seelsorge. Tiefenpsychologische Methodik dargestellt am Kasualgespräch, Göttingen 1971
- Die therapeutische Funktion des Gottesdienstes, Kassel 1985
 - Der ungespaltene Mensch. Ein Stück Pastoralpsychologie, Göttingen 1957
- Thurneysen, Eduard: Die Lehre von der Seelsorge (1948), Zürich, 2. Aufl. 1957
- Track, Joachim: Die Stellungnahme der Evang.-Luth. Landeskirche in Bayern zu Fragen der Homosexualität. Ein Werkstattbericht, in: Wilfried Härle/Reiner Preul (Hg.), Sexualität, Lebensformen, Liebe, MJTh 7, Marburg 1995, 103-122
- Tyrell, Hartmann: Ehe und Familie - Institutionalisierung und Deinstitutionalisierung, in: Kurt Lüschner/Franz Schultheis/Michael Wehrspau (Hg.), Die „postmoderne“ Familie. Familiäre Strategien und Familienpolitik in einer Übergangszeit, Konstanz, 2. Aufl. 1990, 145-156
- Geschlechtliche Differenzierung und Geschlechterklassifikation, in: KZSS 38 (1986), 450-489
 - Probleme einer Theorie der gesellschaftlichen Ausdifferenzierung der privatisierten modernen Kernfamilie, in: ZfS 5 (1976), 393-417
 - Soziologische Überlegungen zur Struktur des bürgerlichen Typus der Mutter-Kind-Beziehung, in: Joachim Matthes (Hg.), Lebenswelt und soziale Probleme. Verhandlungen des 20. Deutschen Soziologentages zu Bremen 1980, Frankfurt a.M./New York 1981, 417-428
 - Überlegungen zur Universalität geschlechtlicher Differenzierung, in: Jochen Martin/Renate Zoepffel (Hg.), Aufgaben, Rollen und Räume von Frau und Mann, Freiburg/München 1989, 37-78
- Verkannte Genies, in: Die Woche 2 (1994), Nr. 21, 25
- Wagner-Rau, Ulrike: Zwischen Vaterwelt und Feminismus. Eine Studie zur pastoralen Identität von Frauen, Gütersloh 1992
- Watzlawick, Paul: „Es gibt keine Wahrheit“ in: Der Spiegel 48 (1994), Nr. 30, 88-89
- Münchhausens Zopf oder Psychotherapie und ‚Wirklichkeit‘, München 1988
 - Wie wirklich ist die Wirklichkeit? Wahn, Täuschung, Verstehen, München/Zürich, 18. Aufl. 1990

- Welker, Michael: Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes, Neukirchen 1992
- Kirche im Pluralismus, Gütersloh 1995
 - Kirche ohne Kurs? Aus Anlaß der EKD-Studie ‚Christsein gestalten‘, Neukirchen-Vluyn 1987
- Wetterer, Angelika: Profession und Geschlecht, Frankfurt a.M. 1992
- Winkler, Klaus: Die Funktion der Pastoralpsychologie in der Theologie, in: Richard Riess (Hg.), Perspektiven der Pastoralpsychologie, Göttingen 1974, 105-121
- Die Seelsorgebewegung. Selbstkritische Anmerkungen, in: WzM 45 (1993), 434-442
- Wohlrab-Sahr, Monika: Empathie als methodisches Prinzip? Entdifferenzierung und Reflexivitätsverlust als problematisches Erbe der ‚methodischen Postulate zur Frauenforschung‘, in: Feministische Studien 2/1993, 128-139
- Institutionalisierung oder Individualisierung des Lebenslaufs? Anmerkungen zu einer festgefahrenen Debatte, in: Bios, Zeitschrift für Biographieforschung und Oral History 5 (1992), 1-19
- Wolff, Christa: Kindheitsmuster, Frankfurt a.M. 1989
- Wunder, Heide: Geschlechtsidentitäten. Frauen und Männer im späten Mittelalter und am Beginn der Neuzeit, in: Karin Hausen/Heide Wunder (Hg.), Frauengeschichte - Geschlechtergeschichte, Frankfurt a.M. 1992, 131-136
- Zinser, Hartmut: Das Problem der psychoanalytischen Mytheninterpretation, in: Renate Schlesier (Hg.), Faszination des Mythos, Frankfurt a.M. 1985, 113-124

